

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 44

**МИССИЯ СИНОЛОГА
И КЛАССИЧЕСКИЙ КИТАЙ:
К 90-ЛЕТИЮ М. В. КРЮКОВА**



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 44

**Миссия синолога
и классический Китай:
к 90-летию М. В. Крюкова**



Москва
2023

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

PROCEEDINGS OF THE CHINA DEPARTMENT

Issue 44

**Sinologist's Mission
and Classical China:
To the 90-th Anniversary
of M. V. Kryukov**



Moscow
2023

俄羅斯科學院
東方學研究所

華部叢書

第44期

漢學家使命與古典中華
獻給劉克甫九十週年集



莫斯科
2023

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 Л. П. Черникова

Рекомендовано

Ученым советом Института востоковедения РАН

О-28 Миссия синолога и классический Китай: к 90-летию М. В. Крюкова / Редколл.: А. И. Кобзев, гл. ред. [и др.] ; Ин-т востоковедения Рос. акад. наук, Отд. Китая. – Москва : ИВ РАН. – 2023. – 526 с. : ил., табл. – (Ученые записки Отдела Китая ; вып. 44, ISSN 2227-3816).

ISBN 978-5-907671-00-3

Специальный выпуск «Учёных записок Отдела Китая», посвящённый 90-летию выдающегося синолога М. В. Крюкова, содержит исследования и материалы о его жизни и творчестве, а также результаты новейших исследований древнего и средневекового Китая, представленные к юбилею отечественными китаеведами.

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)

ISSN 2227-3816
ISBN 978-5-907671-00-3

© Редколлегия, 2023
© ФГБУН ИВ РАН, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Жизнь и творчество М. В. Крюкова

А. И. Кобзев, М. Ю. Ульянов

Весны и осени господина Лю (слово о юбиларе) 6

Материалы к библиографии М. В. Крюкова 43

Крюков Михаил Васильевич.

Интервью для проекта «Российское китаеведение – устная история» 65

С. В. Дмитриев

Учебник М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин «Древнекитайский язык»,
его методологические основы и значение 167

Древний Китай

С. А. Комиссаров, М. Ю. Ульянов, Е. А. Гирченко

Находки пещерного комплекса Сяньжэньдун
и их значение для археологии Китая 207

Д. Е. Куликов

Шанский царевич Сяо-цзи:
символ сыновней почтительности и сакральная жертва 220

С. И. Блюмхен

Шанский алтарь Санлинь. Часть I: молитва Чэн Тана 284

М. О. Стражников

Надписи с бронзовых предметов из захоронения M2055
могильника близ Хэншуй: особенности и перевод 314

Средневековый Китай

В. Ц. Головачёв, В. П. Самохвалов

История болезни и смерти основателя государства Северное Вэй:
патографическое исследование (по материалам «Вэй шу») 333

В. М. Рыбаков

К вопросу о передаче на русский язык
наименований старокитайских учреждений и должностей 350

Е. С. Скрытник

Концепт *чакравартина* и другие буддийские понятия
в идеологической политике У Цзэ-тянь 373

Р. В. Березкин

«Музыка пьюского царства» в стихах Бо Цзюйи
и Юань Чжэня (перевод с предисловием) 419

А. И. Кобзев

Начальные «Записи преподанного и воспринятого» Ван Шоу-жэня 452

Contents 524

目录 525

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО М. В. КРЮКОВА

А. И. Кобзев, М. Ю. Ульянов

Весны и осени господина Лю (слово о юбиляре)

12 июля 2022 года патриарху отечественного китайведения Михаилу Васильевичу Крюкову исполнилось 90 лет. Его вклад как историка и филолога, этнолога и культуролога в изучение Китая и сопредельных стран трудно переоценить и еще сложнее кратко охарактеризовать во всем многообразии. Имя М. В. Крюкова хорошо известно как в российской, так и в мировой науке. По словам академика В. С. Мясникова, «то, что Михаил Васильевич является членом British Royal Society, говорит само за себя. Учёный с мировым именем, ставший британским академиком. Он единственный из наших ученых удостоен столь высокой чести»¹. Перед тем, как дать эту справедливую оценку, В. С. Мясников поделился своим опытом «проведения» в РАН достойных ученых², поэтому хочется задать ему риторический вопрос: «Почему же столь выдающийся специалист до сих пор не является российским академиком?»

¹ Российское китайведение – устная история: Сборник интервью с ведущими российскими китайедами XX–XXI вв. / Отв. ред. В. П. Головачёв. Т. 1. М: ИВ РАН, Крафт+, 2014. С. 333. То же. М.: ИВ РАН, МАКС Пресс, 2018. С. 333.

² Там же. С. 331–332.

Труды М. В. Крюкова по истории и источниковедению древнего Китая, этнологии и начальному периоду советско-китайских отношений отличаются академической фундаментальностью и устремленностью к освоению новых рубежей, требующей особого интеллектуального и морального мужества. Более того, для последующих поколений исследователей проделанный им недюжинный научный путь, далекий от наезженных дорог, исключительно интересен, поскольку каждый его этап содержит в себе поучительный урок, каждая новая работа – прорыв к новым горизонтам знания.

Он один из немногих историков, чьи труды в советский период не просто выходили за ненаучные рамки официальной идеологии, но и были им по существу внеположны, всецело принадлежа чуждой догматизму академической сфере, включая и добротную научно-популярную документалистику³, редкое умение создавать которую особенно ярко проявилось за последнее время. Книги М. В. Крюкова остаются настольными для занимающихся классическим Китаем и вызывают заслуженное внимание у всех интересующихся XX веком. Выраженные в них идеи востребованы у коллег – и древников, и медиевистов, и современников разных специальностей.

Как у всякого неординарного человека, путь М. В. Крюкова в науке был непрост, не раз ему приходилось преодолевать крутые подъемы и совершать резкие повороты. Его «загадки» состоят в том, что синологам он больше известен как историк, а представителям других дисциплин – как этнолог; что достигнув весомых результатов в изучении древнего Китая и этнологии традиционного китайского общества, в последние десятилетия перешел к изучению одной из ключевых для новейшей истории тем и теперь всецело поглощен описанием советско-китайских отношений в первые годы их становления.

В жизни этого маститого ученого можно выделить четыре крупных этапа: 1) 1950–1965 гг. – учеба и формирование как лич-

³ См., например: *Крюков М. В. Этот таинственный остров Эроманга*. М.: Наука, 1989.

ности и специалиста; 2) 1965–1978 гг. – вхождение в научную среду, изучение архаической эпохи Шан-Инь (XVI/XIV–XII/XI вв. до н. э.), погружение в этнологические проблемы (род, клан, патронимия), активное преподавание истории Китая и древнекитайского языка; 3) 1978–1993 гг. – теоретические разработки в этнологии (прежде всего, понятия «этнос»), создание с соавторами шеститомной этнической истории китайцев; 4) с 1993 г. по настоящее время – отъезд за рубеж, работа и жизнь на Тайване и в материковом Китае, исследование российско-китайских отношений в первой половине XX в.

А в отдельные моменты, зачастую на рубеже десятилетий, его жизненные обстоятельства стягивались в тугую «узел». Трудности пришлось преодолевать уже при окончании школы и вуза.

Из-за серьезной болезни (плеврита) М. В. Крюков окончил школу на год позже положенного срока, но зато с золотой медалью и в 1950 г. поступил в Московский институт востоковедения (МИВ), не ведая тогда, что одним из создателей этого легендарного вуза был его дядя – М. Г. Попов (1884–1930), видный представитель владивостокской школы практического японо- и китаеведения, офицер царской и Красной армии, дипломат и ученый, безвинно расстрелянный и бессовестно изъятый из истории отечественного востоковедения. Через полвека восстанавливая справедливость, М. В. Крюков посвятил ему документальную повесть⁴, которая стала счастливой предвестницей последовавших за нею трех томов, написанных в соавторстве с сыном, тоже выдающимся и разносторонним синологом В. М. Крюковым (1962–2008)⁵.

В этой, по определению В. С. Мясникова «великолепной»⁶, повести автор рассказал и о том, почему сам стал заниматься Китаем, как к этому привел интерес к жизни и заслугам М. Г. Попова, военного, дипломата и зачинателя китаистики в Московском институте востоковедения. Там же М. В. Крюков не забыл упомянуть

⁴ Крюков М. В. Улица Мольера, 29. Секретная миссия полковника Попова (документальная повесть). М.: Памятники исторической мысли, 2000.

⁵ Крюков В. М., Крюков М. В. Весна и осень революционной дипломатии. М. Т. 1, 2. М.: Памятники исторической мысли, 2015; Они же. КВЖД 1929. Взрыв и эхо. М.: ИВ РАН, 2017.

⁶ Российское китаеведение – устная история. Т. 1. С. 333.

о своем школьном учителе истории Алексее Ивановиче, который пробудил в нем любовь к изучению прошлого; о чтении литературы по Китаю, замысловатая иероглифика которого, по мысли профессора В. С. Колоколова⁷, может стать прообразом общечеловеческой письменности⁸; о собственном юношеском очаровании «этой удивительной цивилизацией» и принятом в 10 классе решении поступать в Московский институт востоковедения⁹.



Рис. 1. М. В. Крюков с фотографией М. Г. Попова в своей пекинской квартире в 2011 г.

⁷ О нем см.: *Фонякова (Колоколова) Н. Н. Биография Всеволода Сергеевича Колоколова (1896–1979) // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. III. М.: ИВ РАН, 2016. С. 44–48.*

⁸ Очевидно, будучи школьником, М. В. Крюков прочел научно-популярную статью В. С. Колоколова «Письменность великого народа» (Знание – сила. 1955. № 3. С. 1–6), в которой автор, без ссылки на первоисточник, излагал эту оригинальную идею писателя, публициста и переводчика В. Е. Чешихина (1865–1934), изложенную в нескольких работах: *Чешихин В. Опыт всемирного письменного языка или цифровая идеография // Научное обозрение. 1902. № 10. С. 147–166; Он же. Грамматическая идеография и неосинография. Рига: Т. И. Ясинский, 1913; Он же. О приспособлении китайской грамоты к роли всемирного письменного языка // Вестник Азии. 1916. Кн. 4 (40). Харбин, 1917. С. 18–22. На приоритет своего предшественника В. С. Колоколов указал в научной статье через четверть века: Колоколов В. С. Некоторые соображения о китайской иероглифической письменности и языке // Страны и народы Востока. Вып. XI. Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. География, этнография, история / Под общ. ред. Д. А. Ольдерогге. М.: Востлит, 1971. С. 223.*

⁹ *Крюков М. В. Улица Мольера, 29. Секретная миссия полковника Попова. С. 75–77.*

Однако в 1954 г. «МИВ исчез как миф», и будущему ученому пришлось через год оканчивать МГИМО МИД, что, впрочем, было лучшим вариантом для студента из института, закрытого с подачи ЦК КПСС¹⁰.

В интервью, данном для проекта «Российское Китаеведение – устная история», М. В. Крюков вспомнил лекции В. С. Колоколова, Г. Н. Войтинского (Зархина)¹¹, Р. В. Вяткина (1910–1995)¹². Он был близко знаком и постоянно общался с А. П. Рогачевым (1900–1981)¹³, с сыном которого И. А. Рогачевым (1932–2012), впоследствии видным дипломатом и послом в КНР (1992–2005), учился на одном курсе и дружил всю жизнь¹⁴.

Проходя на третьем курсе переводческую практику с тренировавшимися в СССР китайскими баскетболистами, М. В. Крюков получил от одного из них, впоследствии известного спортивного деятеля Чжан Чан-лу 張長祿 (1926 г. р.), китайское имя Лю Кэ-фу 劉克甫, в котором последний иероглиф соотносился с именем великого поэта Ду Фу 杜甫 (712–770), а включающий его бином Кэ-фу со значением Почтенный Победитель явно отражал характер им названного в представлении успешного спортсмена¹⁵.

Тогда же, проявив настоящее научное чутьё, М. В. Крюков начал изучать «Ши цзи» 史記 («Исторические записки», или «Записки историографа») Сыма Цяня 司馬遷 (145–86? гг. до н. э.) – главный письменный источник по древнекитайской истории. Написанная им на эту тему под руководством Л. И. Думана (1907–

¹⁰ Подробно см.: Шатитко П. М., Чарыева Н. К. Как закрывали Московский институт востоковедения // Восток. 2002. № 6. С. 88–98.

¹¹ См. о нем: Сотникова И. Н. Григорий Наумович Войтинский (1893–1953). К 120-летию со дня рождения // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. II. М.: Востлит, 2013. С. 406–415.

¹² См. о нем: Юэ Тэцзинь ле чжуань. Судьба востоковеда Р. В. Вяткина / Сост. А. Р. Вяткин. М.: ИВ РАН, 1998.

¹³ См. о нем: Тао Ман. Вспоминая Алексея Петровича Рогачева. К 110-летию со дня рождения // Проблемы Дальнего Востока. 2010. № 2. С. 122–125.

¹⁴ Российское Китаеведение – устная история: Сборник интервью с ведущими российскими Китаеведами XX–XXI вв. / Отв. ред. В. Ц. Головачёв. Т. 3. М.: ИВ РАН, МАКС Пресс, 2018. С. 204–207, 211–212.

¹⁵ Там же. С. 208.

1979)¹⁶ дипломная работа удостоилась не только оценки «отлично», но даже, редкий случай, панегирической заметки с фотопортретом в популярном литературно-художественном журнале для молодежи «Смена»¹⁷ и легла в основу первой научной публикации¹⁸.

После окончания вуза в 1955 г. М. В. Крюков до 1957 г. работал младшим научным сотрудником в Институте востоковедения и выделенном из него в 1956 г. Институте китаеведения АН СССР, где начал свой путь в науке под руководством И. М. Ошанина (1900–1982)¹⁹, незаурядного ученого и человека, который в разгар сталинской критики «нового учения о языке» академика Н. Я. Марра (1864/1865–1934) не побоялся взять на себя ответственность за «марризм» в китаеведении²⁰, а затем посвятил себя завершению главного замысла своего учителя академика В. М. Алексеева (1881–1951) – составлению «Большого китайско-русского словаря», которое воплотилось в уникальный четырехтомник²¹, удостоенный Государственной премии (1986 г.)²². С участия в этом исполнявшемся полвека и приобретающем мировое значение эпохальном проекте М. В. Крюков начал полноценную научную жизнь. Сам он об этом вспоминал так: «В 1955 году, еще до поездки в Китай, я после окончания вуза был принят на работу в Институт востоковедения Академии наук СССР. По рекомендации профессора А. П. Рогачева

¹⁶ См. о нем: Хохлов А. Н. Л. И. Думан: Тернистый путь настоящего ученого // Общество и государство в Китае. XXXIII научная конференция: К 100-летию со дня рождения Л. И. Думана. М.: Востлит, 2007. С. 5–23.

¹⁷ Синельников А. Диплом с отличием // Смена. 1955. № 16. С. 8.

¹⁸ Крюков М. В. Сыма Цянь – выдающийся древнекитайский историк // Дружба. 1955. № 155.

¹⁹ Коротков Н. Н. Памяти Ильи Михайловича Ошанина // Народы Азии и Африки. 1983. № 2. С. 217–218.

²⁰ Для сравнения можно указать на прямо противоположную, конформистскую позицию академика (тогда – членкора) Н. И. Конрада (1891–1970), активно включившегося в политизированную кампанию по развенчанию Н. Я. Марра. Подробно см.: Кобзев А. И. Драмы и фарсы российской китаистики. М.: ИВ РАН, 2016. С. 377–378.

²¹ Большой китайско-русский словарь. Т. 1–4. М.: Востлит, 1983–1984.

²² Подробно см.: Черникова Л. П. Создание Большого русско-китайского словаря под руководством И. М. Ошанина. Участие востоковедов-практиков в коллективном труде, сотрудничество сквозь годы и расстояния // Труды Института востоковедения РАН / Отв. ред. З. М. Шаляпина; ред.-сост. А. С. Панина. М.: ИВ РАН, 2018. Вып. 19. С. 55–80.

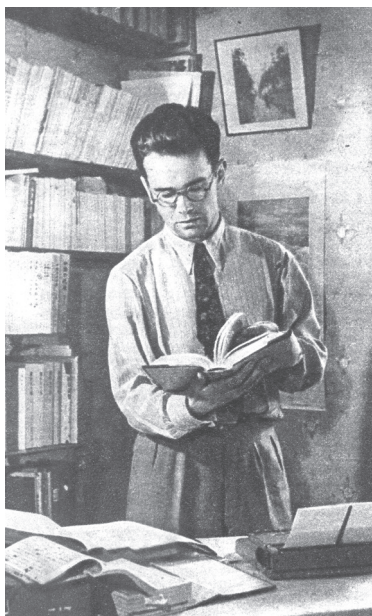


Рис. 2. Фото М. В. Крюкова
в «Смене»

переводу грандиозного труда Сыма Цяня²⁴, вступительную статью к которому написал именно М. В. Крюков²⁵.

А за 15 лет до начала реализации столь значимого проекта, в 1957 г., увидела свет его большая программная статья, посвященная источниковедческим и текстологическим аспектам перевода и изучения «Исторических записок» Сыма Цяня²⁶. Она вышла сразу вслед за статьей Л. И. Думана, написанной на основе официального доклада, зачитанного на торжественном заседании в 1955 г. по случаю 2100-летия со дня рождения выдающегося древнекитай-

меня взял в свою группу известный китаист И. М. Ошанин. Ему нужны были молодые специалисты для работы по составлению Большого китайско-русского словаря. Для нас, только что окончивших институт юнцов, это было трудное испытание [...]»²³.

Через год работы М. В. Крюков сумел заразить своим исследовательским энтузиазмом занимавшегося современной проблематикой заведующего отделом – Р. В. Вяткина, убедив его совместно переводить «Ши цзи». По прошествии десятилетий это казавшееся тогда авантюрным предприятие привело к одному из редких мировых рекордов отечественной синологии – первому на Западе полному

²³ Крюков М. В. Улица Мольера, 29. Секретная миссия полковника Попова. С. 228–229.

²⁴ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Перевод с китайского с комментариями Р. В. Вяткина, В. С. Таскина, А. М. Карапетянца, А. Р. Вяткина и др. Т. 1–9. М.: Востлит, 1972–2010.

²⁵ Крюков М. В. Сыма Цянь и его «Исторические записки» // Там же. Т. 1. С. 12–65.

²⁶ Крюков М. В. Некоторые вопросы перевода и популяризации «Исторических записок» Сыма Цяня // Советское востоковедение. 1957. № 3. С. 106–122.

ского историка и энциклопедиста²⁷. Статья М. В. Крюкова отличается серьезным исследовательским подходом. Удивительно, что не маститый Л. И. Думан, а начинающий М. В. Крюков, сообщив, что «в Институте китаеведения АН СССР начата подготовка полного перевода «Исторических записок»», сформулировал фундаментальную задачу, до сих пор остро стоящую перед отечественной синологией: «Мы должны ликвидировать свое отставание в области изучения китайских исторических источников и памятников культуры. Для решения этой задачи есть только один путь: дать советскому читателю научный перевод основных памятников древнекитайской литературы и истории»²⁸.

С одной стороны, данная статья должна была писаться по согласованию со своими учителями по МИВу Л. И. Думаном и Р. В. Вяткиным, которые, судя по интервью М. В. Крюкова, понимали важность перевода памятника, но не решались за него взяться. Л. И. Думан так и не взялся, а Р. В. Вяткин взялся, но много позже и при определенных жизненных обстоятельствах, жестко подтолкнувших его к этому²⁹. С другой стороны, в ней подспудно ощущается сполна проявившееся в будущем смелое стремление автора к самостоятельности и хождению по непроторенным тропам, поскольку его план выглядит научной и личностной контроверзой только выпущенному Государственным издательством художественной литературы «Избранному» из 17 глав «Ши цзи» в облегченном и беллетризованном переводе члена Союза писателей СССР В. А. Панасюка (1924–1990) под общей редакцией, с большим предисловием и комментариями Л. И. Думана³⁰.

«Узел» первый (рубеж 1950–60-х гг.) – «судбоносный». Став сотрудником академического института и с молодым задором взявшись было за перевод «Исторических записок» Сыма Цяня,

²⁷ Думан Л. И. Жизнь и деятельность Сыма Цяня (2100 лет со дня рождения) // Советское востоковедение. 1956. № 4. С. 34–39.

²⁸ Крюков М. В. Некоторые вопросы перевода и популяризации «Исторических записок» Сыма Цяня // Советское востоковедение. 1957. № 3. С. 120, 121.

²⁹ Подробно см.: Тамазишвили А. О. Персональное дело Вяткина Р. В. (1910–1995) // Архив российской китаистики. Т. III. С. 493–506.

³⁰ Сыма Цянь. Избранное / Пер. В. Панасюка. М.: Худлит, 1956.

М. В. Крюков неожиданно попал на пятилетнюю учебу в КНР и получил фундаментальную подготовку на истфаке Пекинского университета, где тогда преподавали крупнейшие китайские ученые, а деканом был знаменитый историк и общественвед, академик Цзянь Бо-цзань 翦伯贊 (1898–1968), с которым М. В. Крюков сумел установить близкие отношения³¹. Наставником в археологии и оппонентом на защите диплома у него стал один из главных в то время специалистов по древнейшей письменности – надписям на гадательных костях (*цзя-гу-вэнь* 甲骨文) – Ху Хоу-сюань 胡厚宣 (1911–1995). Стажировка должна была длиться год, но всеми правдами и неправдами М. В. Крюков добился прохождения полного курса, в результате чего стал редким специалистом по древней истории, прежде всего эпохи Шан-Инь, овладел современными методами источниковедческого анализа, познакомился с результатами археологических раскопок в районе г. Аньяна 安陽 (Иньской 殷墟 и др. памятники), научился читать и анализировать иньские гадательные надписи и западночжоуские надписи на бронзовых сосудах, а также открыл серию своих публикаций по этой тематике³².



Рис. 3. М. В. Крюков в общежитии Пекинского университета в 1957 г.

³¹ См. воспоминание М. В. Крюкова о Цзянь Бо-цзане, который на второй год «культурной революции» покончил жизнь самоубийством вместе с женой: Российское Китаеведение – устная история. Сб. интервью с ведущими российскими Китаеведами XX–XXI вв. Т. 3. С. 223–224.

³² Новые публикации иньских гадательных надписей из японских собраний // Вестник истории мировой культуры. 1961. № 5. С. 129–135.

Уже тогда его внимание привлекли этнологические проблемы, связанные с системами родства и социальной организации древних обществ. В статье 1961 г. «Род и государство в иньском Китае», написанной в Китае и опубликованной в авторитетном отечественном журнале, М. В. Крюков показал себя высококвалифицированным и перспективным специалистом³³, сделав в ней свое первое научное открытие: имена гадателей – не личные, а наследственные «родовые»³⁴. В то же время его статьи на китайском языке появились в центральном археологическом журнале КНР «Као-гу». Одна статья была посвящена сугубо археологическому вопросу – датировке погребения Шан-Иньского времени³⁵, другая – понятиям рода и семьи в западночжоуских надписях³⁶. В первой из них М. В. Крюков подверг критике точку зрения самого президента Академии наук КНР, знаменитого ученого и литератора Го Мо-жо 郭沫若 (1892–1978), приведя доказательства более позднего, чем тот считал, происхождения круглого могильника из Хоугана – в период Западного Чжоу (XII/XI–VIII вв. до н. э.)³⁷.

Еще в годы учебы в Москве проявились многие основные качества М. В. Крюкова, в том числе главное – глубокий неподдельный интерес к Китаю, к научному творчеству и, конечно, к китайскому языку, которым ему хотелось овладеть в такой степени, чтобы не только читать, но и свободно общаться и с носителями культуры, и с простыми людьми. Благодаря же длительному и основательному обучению в Китае он, глубоко узнав эту страну, ее людей, культуру, избежал привитого многим советским

³³ Крюков М. В. Род и государство в Иньском Китае // Вестник древней истории. 1961. № 2. С. 3–22.

³⁴ Крюков М. В. О датировке иньских гадательных надписей // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (история и экономика). М.: Наука, 1967. С. 37.

³⁵ Лю Кэ-фу 刘克甫. Аньян Хоуган юань-син цзан-кан нянь-дай ды шан-тао 安阳后冈圆形葬坑年代的商讨 (Обсуждение датировки круглого могильника из Хоугана в Аньяне) // Као-гу 考古 (Археология). 1961. № 9.

³⁶ Лю Кэ-фу 刘克甫. Си-Чжоу цзинь-вэнь «цзя» цзы бянь-и 西周金文“家”字辨义 (Интерпретация иероглифа «цзя» в западночжоуских надписях на бронзе) // Као-гу 考古 (Археология). 1962. № 9.

³⁷ См. также воспоминание М. В. Крюкова об этом эпизоде и его продолжении: Российское Китаеведение – устная история. Сб. интервью с ведущими российскими Китаеведами XX–XXI вв. Т. 3. С. 231.

историкам страха перед критикой или просто игнорированием идей классиков марксизма-ленинизма. Позже за ним закрепится репутация «немарксиста», на что бдительные товарищи будут не раз публично указывать. В Поднебесной он обрел и собственную семью, женившись на Хуан Шу-ин 黄淑英 (1933 г. р.), с которой познакомился еще в 1954 г. в СССР, куда она прибыла с делегацией Ансамбля Народно-освободительной армии Китая. По возвращении в Москву его супруга после трех курсов Пекинского педагогического университета окончит ИСАА при МГУ в 1973 г. и станет превосходным преподавателем китайского языка для многих поколений отечественных китаеведов 60–80-х гг., соавтором Т. П. Задоевко (1924–1993) в создании базового на многие десятилетия и неоднократно переиздававшегося учебника современного китайского языка, произведшего революцию в методике его преподавания у нас благодаря вниманию к тоновой фонетике на основе методики Е. Н. Драгуновой (1901–1964)³⁸, а также верным спутником и соавтором самого Михаила Васильевича при написании еще одного капитального учебника – уже древнекитайского языка³⁹.



Рис. 4. М. В. Крюков и Хуан Шу-ин в Пекине весной 1957 г.

³⁸ Задоевко Т. П., Хуан Шу-ин. Учебник китайского языка. М.: Востлит, 1973.

³⁹ Крюков М. В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М.: Востлит, 1978. То же. Издание второе, исправленное и дополненное. М.: ВКН, 2020.



Рис. 5. М. В. Крюков и Хуан Шу-ин
в посольстве РФ в Пекине осенью 2021 г.

«Узел» второй – «профессиональный» (середина 1960-х гг.). Вернувшись в 1962 г. в СССР уже сложившимся специалистом, он был принят на работу в Институт этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), где встретился с коллективом во главе с Н. Н. Чебоксаровым (1907–1980), который хорошо понимал важность специалиста столь высокого уровня в секторе зарубежной Азии, Австралии и Океании. Часть его новаторских этнологических трудов посвящена изучению народов Восточной Азии.

В Институте этнографии М. В. Крюков продолжил разрабатывать ранее начатые темы по древней истории Китая с привлечением лингвистических методов⁴⁰ и параллельно обратился к этнологической проблематике, в частности к изучению систем

⁴⁰ См., например: Крюков М. В. Древнекитайские диалекты и проблема аутентичности письменности памятника // Межвузовская научная конференция по этнографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. Л., 1963; Он же. Принцип датировки иньских эпиграфических памятников // Конференция молодых научных сотрудников и аспирантов, июль 1965: тезисы / АН СССР. Институт народов Азии и Африки. М., 1965; Он же. Проблема проточжоуской письменности // Народы Азии и Африки. 1965, № 6. С. 122–127.

родства⁴¹. В специализированном японском журнале, посвященном изучению древнекитайской эпиграфики на гадательных костях (*цзя-гу-вэнь* 甲骨文), появилась его статья о словах «народ» и «массы» в шан-иньском языке⁴². На японский ее перевел сверстник и однокашник М. В. Крюкова по учебе в Китае Мацумару Митио 松九道雄 (1934 г. р.), впоследствии ставший известным исследователем, автором и редактором многотомной «Истории Китая» на японском языке⁴³. Если тогда М. В. Крюков и писал о требуемом официальной идеологией развитии производительных сил, то рассматривая данные об иньской металлургии⁴⁴ на основе сугубо археологического материала. В целом же совмещение исторического, этнологического и лингвистического подходов позволило ему сформировать широкий культурологический взгляд на древний мир в дальневосточном регионе⁴⁵.

Неординарность М. В. Крюкова как специалиста, который по своим знаниям, навыкам и научному потенциалу не укладывался в узкие рамки догматики истмата, хорошо видна уже из его работ этого периода. Он стал ярким представителем нового поколения историков-древников. Его исследования периодов Шан-Инь и Западного Чжоу хорошо дополняли работы В. А. Рубина (1923–1981), К. В. Васильева (1932–1987), Л. С. Переломова (1928–2018) по истории Чунь-цю, Чжань-го, Цинь и начала Западной

⁴¹ См., например: Крюков М. В. Древнекитайская система родства и вопрос о приоритете систем турано-ганованского типа // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964. Доклад. М.: Наука, 1964; Он же. К изучению системы родства японцев // Советская этнография. 1965, № 3. С. 90–98; Крюков М. В., Чебоксаров Н. Н. Древнее расселение человека // Народы Восточной Азии. М.; Л.: Наука, 1965. С. 36–75; Крюков М. В., Итс Р. Ф., Решетов А. М., Чебоксаров Н. Н. Народы КНР. Исторический очерк // Там же. С. 133–165.

⁴² Крюков М. В. Бокудзи-ни мизэа сю: то сю: дзин-ни цуйтэ ト辭に見えた「眾」と「眾人」について (О «чжун» и «чжун-жэнь» в гадательных надписях) // Ко: коцу гаку. Т. 10. № 7. 1964. С. 31–52.

⁴³ См.: Войтишек Е. Э., Семенова М. В. Изучение археологии Китая японскими учеными (материалы к курсу «зарубежная археология») // Вестник Новосибирского университета. Серия: история, филология. Т. 9. Вып. 7: Археология и этнография. 2010. С. 9.

⁴⁴ Крюков М. В. О развитии производительных сил в Китае в 15–11 вв. до н. э. (на примере иньской металлургии) // Народы Азии и Африки. 1964, № 3. С. 65–75.

⁴⁵ См.: Крюков М. В. У истоков древних культур Восточной Азии // Народы Азии и Африки. 1964, № 6. С. 85–99.

Хань (VIII–III вв. до н. э.), то есть обеспечивали охват почти всей китайской древности. Эти учёные остро чувствовали ограничения марксистского обществоведения и, стремясь к «классике» и «академизму», всячески расширяли устоявшиеся подходы.

В подобной ситуации специалист-древник такой подготовки и квалификации, несмотря на экстраординарные знания и навыки, не мог быть легко принят в среду московских китаистов. Причин было много, и прежде всего – различия в мировоззрении и методологии. В Москве тогда было несколько историков-обществоведов, которые описывали древнекитайскую историю в неременном соотношении с позицией истмата, в лучшем случае смягчаемой концепцией азиатского способа производства. Одни из них для подтверждения пресловутой формационной «пятичленки» занимались крестьянскими восстаниями (Л. В. Симоновская, 1902–1972), другие – отстаивали наличие (Т. В. Степугина, 1923–2016; Л. И. Думан) или отсутствие (Л. С. Васильев, 1930–2016) рабовладельческой формации в Китае. Ближайшая по изучаемой проблематике коллега А. А. Серкина (1915 г. р.) рассматривала иньскую эпиграфику, опираясь на свое весьма экстравагантное понимание этих надписей и доступной историографии.

В 1965 г. М. В. Крюков вступил в знаменательный возраст 33-летия автором не менее 10 научных работ (статей и тезисов докладов), и пришло время для защиты кандидатской диссертации по теме «Род и патронимия в древнем Китае (К проблеме исторических типов общин)», в которой он непредвзято и основательно рассмотрел системы родства, понятия «род», «семья» и «патронимия», смело заняв теоретическую позицию, противостоявшую схоластическим выкладкам о родовых отношениях и первобытнообщинном строе, полученным в рамках изрядно закосневшего и догматизированного истмата. В результате 30 марта 1965 г. произошел скандал в отделе Древнего Востока Института востоковедения, где проходило предварительное обсуждение его диссертации, которая была безжалостно раскритикована и не рекомендована к защите.

По существу в этом нет ничего удивительного, поскольку работы М. В. Крюкова принципиально отличались от публикаций Л. И. Думана, Л. В. Симоновской, Т. В. Степугиной, А. А. Серкиной,

которые, обращаясь к истории Древнего Китая, отдавали приоритет обществоведческим задачам в русле истмата: определению социального строя и общественно-экономической формации, описанию производительных сил и производственных отношений, революционных ситуаций, крестьянских войн и пр. Сейчас большинство их теоретических положений воспринимается как констатация очевидного: ремесленники занимались ремеслами, крестьяне – сельским хозяйством, рабы – рабским трудом, а угнетатели – угнетением угнетенных и т. п. Попытки из факта наличия рабов вывести существование рабовладельческой формации в Китае и тогда выглядели не очень убедительными с научной точки зрения, но вполне соответствовали идеологическим требованиям и постулатам официального истмата. М. В. Крюков в своих статьях, напротив, основывался на исследовании источников и главным образом этнологических теориях. Без всяких, как тогда говорили, «измов», то есть в русле классической науки. Но это неоспоримое достоинство тогда воспринималось как существенный недостаток.

Тема исследования М. В. Крюкова – этнологическая интерпретация китайского термина *цзун-цзу* 宗族 (буквально «сородичи пращура» или «род и племя», в современном употреблении «клан») как «патронимии» – напрямую и очень серьезно затрагивала проблематику обществоведов, которые использовали понятия «род» и «семья» при определении социального строя и характеристике уровня развития производственных отношений. М. В. Крюков, вводя в китаеведение этот этнологический термин, предложенный в 1931 г. М. О. Косвенем (1885–1967) и уже с 1930-х гг. использовавшийся отечественными этнографами⁴⁶, показывал коллегам новый для них этнологический подход, согласно которому именно патронимия есть социальная единица, «имеющая хозяйственное и идеологическое единство», а «род», напротив, не является таковой и его нельзя отождествлять с «большой семьей». Тем самым он покусился на основные обществоведческие термины, ведь речь шла об определении ключевого для истмата понятия «родовой строй». Теперь получалось, что в основе социальной организации древне-

⁴⁶ См.: Косвен М. О. Патронимия и ее роль в истории общества. М.: Наука, 1964.

китайского общества лежал не род и не семья, а некая патронимия и у нее же, а не у рода была собственность на землю.

М. В. Крюков увидел уязвимость базовых построений марксистского обществоведения и обратился к изучению взаимосвязи рода и патронимии, показав, что род не мог представлять собой хозяйственный коллектив. Если корректно разделить понятия «род» и «семья», то в качестве экономических, социальных и идеологических единиц могут рассматриваться те группы семей, которые сохраняют хозяйственное единство; их и называют «патронимиями»⁴⁷.

Конечно, в явном виде диссертант не подрывал основы официальной науки. Из текста автореферата хорошо видно, что его задача – этнологическая и отталкивался он не от теории истмата, а от необходимости определить все основные китайские понятия для исходных единиц социальной структуры с точки зрения терминологии родства. Такова, прежде всего, патронимия *цзун-цзу*, отделенная от «рода, семьи» *цзя* 家. При этом М. В. Крюков описал эволюцию значений всех терминов от периода к периоду. Например, *цзя*: от «некой родственной группы» в несколько тысяч человек (XIV–X вв. до н. э.) к «большой семье» (также XIV–X вв. до н. э. и позднее), а затем к «малой семье» (в V–IV вв. до н. э.). Отдельная глава диссертации посвящена рассмотрению и различению ныне ставших синонимичными в значении «фамилия» наследственных наименований: *син* 姓 и *ши* 氏, что представляло собой важнейшую задачу как с этнологической, так и с исторической точки зрения. Понимание точного смысла этих терминов, позволяя разобраться в родственных связях исторических персонажей, вскрывает внутренние механизмы их поступков, поскольку в их не только личной, но и общественной жизни, политической борьбе и экономической конкуренции родовые отношения и родственные связи играли определяющую роль.

Решив эту задачу, М. В. Крюков дал ясные определения: *син* – восходящее к тотему родовое имя, а *ши* – патронимическое наи-

⁴⁷ Крюков М. В. Род и патронимия в древнем Китае. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1965. С. 4.

менование, или общее наследственное имя всех членов патронимии, то есть групп семей, происходящих от общего предка по мужской линии. Кроме того, он показал еще одно значение *син* – собственно род как таковой, а прослеживая эволюцию термина, пришел к выводу, что *син* постепенно вытесняется *цзун-цзу* и «исчезновение родовой организации *син* в древнем Китае может быть датировано серединой 1-го тысячелетия до н. э.»⁴⁸.

Демонстрируя в диссертации полную самостоятельность научного мышления, М. В. Крюков начал автореферат весьма смелым по тем временам заявлением: «Проблема периодизации социально-экономической истории Китая, вот уже более тридцати лет занимающая умы историков-китаистов, до сих пор не может считаться решенной»⁴⁹, – и далее еще резче конкретизировал его: «В марксистской исторической науке еще не сложилось единого мнения о том, когда древнекитайское общество завершило переход от первобытнообщинного общества к классовому; продолжаются споры и по поводу того, когда в Китае на смену рабовладению пришел феодализм», – а затем сделал неутешительный для своих старших коллег вывод: «Как ни парадоксально прозвучит такое утверждение, но неразработанность периодизации древнекитайской истории объясняется прежде всего тем, что историки слишком много занимались вопросом периодизации»⁵⁰. Порок этого схоластического подхода в том, что «вместо анализа внутренней структуры социальной организации на данном этапе ее развития некоторые исследователи априори относят ее к тому или иному типу, исходя при этом из своей точки зрения на периодизацию социально-экономической истории Китая», тогда как «задача историка заключается не в том, чтобы обозначить тип социальной

⁴⁸ Крюков М. В. Там же. С. 24–25.

⁴⁹ Указанной проблеме были посвящены, в частности, следующие работы его предшественников: *Симоновская Л. В.* Возникновение и развитие государства в древнем Китае // Исторический журнал. 1940, № 7. С. 71–83; *Симоновская Л. В.* Вопросы периодизации древней истории Китая // Вестник древней истории. 1950, № 1. С. 37–47; *Симоновская Л. В., Эренбург Г. Б., Юрьев М. Ф.* Очерки истории Китая. М.: Учпедгиз, 1956; *Серкина А. А.* Дискуссия китайских ученых о периодизации древней истории Китая // Советское востоковедение. 1956, № 6. С. 95–105.

⁵⁰ Крюков М. В. Род и патронимия в древнем Китае. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1965. С. 1.

структуры, исходя из того, какая формация господствовала, по его мнению, в данную эпоху. Напротив, изучение эволюции социальных институтов может, в совокупности с освещением прочих аспектов исторического процесса, подвести к вопросу периодизации истории Китая»⁵¹.

Хотел М. В. Крюков того или нет, его фактографически и теоретически новаторская работа стала вызовом для ортодоксов. В научном плане этот вызов принят быть не мог из-за значительных различий в профессиональном уровне оппонентов. Их отношение к нему и к его работе было продемонстрировано на заседании отдела Древнего Востока в ИВ АН СССР, где в полубезумной, по современным или обычным научным меркам, атмосфере он получил скандально отрицательный отзыв. Психоаналитическим диагнозом веет от яростных наскоков на М. В. Крюкова тесно сплоченной идеей матриархата коллектива ученых дам: А. А. Серкиной, Т. В. Степугиной и Э. М. Яншиной (1924–2013) во главе с пламенной Л. Д. Позднеевой (1908–1974). Сквозь опасно политизированные обвинения в отступлении от «советской науки» и приверженности тогда официально осужденному в СССР китайскому «догматизму» ярко проглядывают гендерные мотивы: «Где живет жена члена патриархального рода?» (вопрос Т. В. Степугиной), «Как изображался знак женщины в надписях на гадательных костях?» (вопрос А. А. Серкиной), «Давать двойное толкование [знака, повернутого в разные стороны] здесь так же бессмысленно, как и утверждать, что, с одной стороны, я – женщина, а с другой – мужчина» (высказывание Л. Д. Позднеевой)⁵². Ныне при чтении этого протокола невольно создается впечатление, что за нелепостью подобных обвинений стояла горькая обида обездоленных советских женщин на молодого и красивого, умного и ученого мужчину, женившегося на привлекательной представительнице «враждебного лагеря».

За диссертанта с позиции здравого смысла и признания подлинного положения вещей вступился лишь отличавшийся свобо-

⁵¹ Там же. С. 1–2.

⁵² Протокол № 25 заседания московской группы Отдела Древнего Востока ИВ АН СССР от 30.03.1965 г.: Обсуждение диссертации М. В. Крюкова // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. IV. М.: ИВ РАН, 2016. С. 485, 486, 487.

домыслием В. А. Рубин, который, сразу назвав его «солидным ученым, пользующимся международным признанием», о чьих работах «есть восторженные отзывы» и кто «мог бы уже давно защитить диссертацию на основе совокупности опубликованных работ», выразил восхищение «новыми толкованиями многих терминов, например “син”, “ши”, “цзя”», а закончил тем, что отметил «очень враждебную обстановку по отношению к М. В. Крюкову»⁵³. Но этот глас вопиющего в пустыне потонул в оскорбительных и противоречивых окриках: «Трудно уяснить, какой школы Вы придерживаетесь, кто Ваши учителя? Вы отбросили все концепции», «Китайцы научили Вас преклоняться перед традицией, перед иероглифической письменностью, верить авторитетам» (Л. Д. Позднеева), «Вы же не признаете никаких школ», из Вашей диссертации «могло бы получиться две докторские работы», но в ней «нет исследования» (Т. В. Степугина)⁵⁴, – и прочих в том же духе. Итоговый отказ в рекомендации к защите совпал и с общей зловещей атмосферой того времени – концом хрущевской оттепели и разрывом отношений с Китаем накануне начала «культурной революции». Однако М. В. Крюков ругать КНР и китайцев не хотел, открыто заявил, что «древние тексты изучал под руководством профессоров Пекинского университета», и отказался высказываться о «классовом обществе» в древнем Китае до «изучения соответствующих материалов»⁵⁵.

Убедившись, что с историками, рьяно вгоняющими Китай в прокрустово ложе истмата и даже с трудом допускающими послабление в виде азиатского способа производства⁵⁶, общего языка не найти, он в том же году защитил диссертацию в Институте этнографии, где опять-таки не обошлось без драматизма.

⁵³ Там же. С. 488.

⁵⁴ Там же. С. 487, 488–489.

⁵⁵ Там же. С. 490–491.

⁵⁶ См. там же. С. 491. Разбор этого фееричного обсуждения и его стенограмму см.: Ульянов М. Ю. К 50-летию одного обсуждения, или О ненаучной ревности и научной целесообразности // Архив российской китаистики. Т. IV. С. 458–483; Протокол № 25 заседания московской группы Отдела Древнего Востока ИВ АН СССР от 30-го марта 1965 года: Обсуждение диссертации М. В. Крюкова // Там же. С. 484–492.

За час до начала защиты ученому секретарю диссертационного совета было вручено анонимное письмо с сообщением, что диссертант «в своей антинаучной работе пытается протащить идеи Мао Цзэ-дуна». В результате ученый совет принял два мудрых решения: 1) впредь не зачитывать неподписанных писем, 2) единогласно при-судить соискателю степень кандидата исторических наук.

В следующем 1966 году директором Института этнографии был назначен Ю. В. Бромлей (1921–1990), который пробыл на этом посту до 1989 г. И как администратор, и как человек он, бесспорно, видел научный потенциал М. В. Крюкова и поддерживал его. Ю. В. Бромлей возглавил институт в год начала «культурной революции» в Китае, и, по словам проработавшего там полвека этнографа и востоковеда С. И. Вайнштейна (1926–2008), «в период обострения отношений с КНР он ни в коей мере не поддавался усилиям пропагандистской машины, пытавшейся преуменьшить роль китайской цивилизации во всемирной истории, что в то время угодливо делали не только многие публицисты, но некоторые ведущие востоковеды. Бромлей говорил мне, что одобряет позицию в этом вопросе синолог М. В. Крюкова – в то время ведущего сотрудника ИЭ, который ни разу не позволил себе в сложившейся ситуации необъективности в оценке истории Китая»⁵⁷.

В этой благожелательной обстановке работа М. В. Крюкова в Институте этнографии стала особенно плодотворной. Безусловно, помощника и товарища видел в нем заведующий отделом зарубежной Азии, Австралии и Океании Н. Н. Чебоксаров, автор фундаментальных работ по антропологии народов Восточной Азии⁵⁸. Он, а также синологи Р. Ф. Итс (1926–1990) и А. М. Решетов (1932–2009), кореевед Р. Ш. Джарылгасинова (1931–2017), японовед С. А. Арутюнов (1932 г. р.) и другие коллеги смогли по достоинству оценить высокие научные и человеческие качества М. В. Крюкова.

⁵⁷ Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX в. / Сост. Д. Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 621.

⁵⁸ См., например: *Чебоксаров Н. Н.* Этническая антропология Китая. М.: Востлит, 1982.

Тогда же он продолжал изучение иньской эпиграфики, обращаясь к наследию своего главного предшественника на этом поприще в российской синологии Ю. В. Бунакова (1908–1942)⁵⁹. В том же 1966 году М. В. Крюков начал новую для себя тему, связанную с эпиграфикой, но имеющую выход уже не на историю или этнологию, а на литературоведение. Он сделал доклад о текстах на «каменных барабанах» (*ши-гу* 石鼓), обратив внимание на них как на значимый литературный памятник и проведя исследование их подлинности и датировки⁶⁰. Позднее эта пионерская для отечественного китайоведения работа вылилась в полноценную статью⁶¹, положившую начало дальнейшему изучению «каменных барабанов» в России⁶².

М. В. Крюков продолжал следить не только за китайской, но и за японской литературой, опубликовав в 1966 г. две рецензии на работы, вышедшие на японском языке⁶³.

В следующем 1967 г. под грифом Института этнографии и под редакцией руководителя его ленинградского отделения Р. Ф. Итса вышла солидная монография М. В. Крюкова, написанная на основе диссертации, но, как явствует из названия, имеющая более общее историческое содержание⁶⁴. В ней автор высказался вполне определенно: «С самого начала своего возникновения патриархальный род частично децентрализован и не несет хозяйственных, произво-

⁵⁹ Крюков М. В. Ю. В. Бунаков (1908–1942) и его исследования в области древнекитайской эпиграфики // Межвузовская научная конференция по вопросам истории стран Азии и Африки в советской историографии, Москва, декабрь 1966. Тезисы докладов. М.: Издательство Московского университета, 1966. С. 26–28.

⁶⁰ Крюков М. В. Написи на «каменных барабанах» – малоизученный памятник древнекитайской поэзии IV в. до н. э. // Жанры и стили литератур Дальнего Востока. Тезисы докладов научной конференции. М.: Наука, 1966. С. 21–22.

⁶¹ Крюков М. В. Древнекитайские стихотворные надписи IV в. до н. э. и традиции «Шицзина» // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М.: Востлит, 1969. С. 4–11.

⁶² См.: Кобзев А. И. Ши гу // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 2: Мифология. Религия. М.: Востлит, 2007. С. 741–742.

⁶³ Крюков М. В. [рец. на:] Мацумаро Митио. Географические названия, связанные с охотой, в иньских гадательных надписях: [ст. в журн. «Труды института восточной культуры». Токио, 1963, Т. 31. На яп. яз.] // Народы Азии и Африки. 1966, № 3. С. 199; Он же. Ценное исследование по истории систем родства [рец. на кн.: Го Минь-кунь. Исследование семейной организации и языка китайцев. Токио, 1964. На яп. яз.] // Советская этнография, 1966. № 4. С. 196–198.

⁶⁴ Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М.: Востлит, 1967.

дительных функций»⁶⁵, – нанеся тем самым ощутимый удар по теоретическим выкладкам правивших бал схоластов. Хотя по канонам той поры книга начиналась цитатой из Ф. Энгельса (1820–1895) и библиография в ней – произведениями классиков марксизма, понимание последними рода как фактора, «разъясняющего первобытную историю»⁶⁶, было сразу же названо дискуссионным⁶⁷, что явно ломало привычные идеологические стереотипы.

Надо признать, что на этом пути М. В. Крюков не был одинок. К китаеведению всегда было приковано внимание коллег-древников, и с китаистов всегда был особый спрос, что, в частности, хорошо показала вышедшая в том же году статья историка и философа Ю. И. Семенова (1929 г. р.), который работал вместе с М. В. Крюковым в Институте этнографии и часто выступал его научным оппонентом, не признавая существования патронимической организации в первобытном обществе и объясняя дислокальностью брака матрилинейность первоначального рода⁶⁸.

Исключительно важными для изучения иньской эпиграфики стали две работы М. В. Крюкова в 1967 г.,⁶⁹ во второй из которых он выступил с серьезной критикой исследовательских методов А. А. Серкиной, являвшейся в тот период одним из его главных оппонентов и как раз тогда написавшей пространную кандидатскую диссертацию на данную тематику⁷⁰: «Если же подойти к надписям, использованным А. А. Серкиной, с позиций принятой

⁶⁵ Там же. С. 5.

⁶⁶ Энгельс Ф. Карлу Каутскому // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2. Т. 36. М.: Политиздат, 1964. С. 124.

⁶⁷ Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. С. 3.

⁶⁸ Семенов Ю. И. О периодизации первобытной истории // Советская этнография. 1965. № 5. С. 74–93; Он же. Советские историки о становлении классового общества в Древнем Китае // Народы Азии и Африки. 1966, № 1. С. 151–161.

⁶⁹ Крюков М. В. История изучения древнекитайской эпиграфики и проблема датировки надписей // Историография и источниковедение стран зарубежного Востока: Дальний Восток и Юго-Восточная Азия. М.: Востлит, 1967. С. 74–90; Он же. О датировке иньских гадательных надписей // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. История и экономика. М.: Востлит, 1967. С. 33–40.

⁷⁰ Серкина А. А. Опыт дешифровки древнейшего китайского письма. Надписи гадательных костей и древней бронзы. Рукопись диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИНА АН СССР, 1967. 435 л.

в настоящее время методики датировки, то выведенная автором эволюция термина *ди* оказывается построенной на совершенно необоснованных субъективных умозаключениях [...] Основное соображение, побудившее автора поставить вопрос о пересмотре системы датировки гадательных надписей, оказывается ошибочным»⁷¹. Реанимируя архаические представления о матриархате, А. А. Серкина утверждала, что изначально иероглиф *ди* 帝 являлся ктеическим символом, обозначавшим универсальную силу женского плодородия, чему соответствует перевод словосочетанием «Мать-прародительница», а затем с переходом к патриархату приобрел свой основной смысл «первопредок, верховное божество, император», что якобы позволяет существенно удревнить тексты с его исходным значением и пересмотреть временные границы всей эпохи гадательных надписей⁷². Опровергая эту гипотезу, М. В. Крюков показал, что ее автор использовала не публикации первоисточников, а цитаты из книги Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (1911–1966), где гадательные надписи представлены в урезанном виде.

На это предложение продолжить полемику, начатую еще на обсуждении диссертации М. В. Крюкова, ответа не последовало, а свою диссертацию А. А. Серкина защитила в следующем 1968 г. и через пять лет опубликовала основанную на ней монографию, где в списке литературы указала три работы оппонента, но никак о них не высказалась⁷³. Своеобразным итогом этого спора стала увидевшая свет еще через год и переизданная через семь лет обобщающая книга М. В. Крюкова «Язык иньских надписей», в которой А. А. Серкина не удостоена ни историографического, ни библиографического упоминания⁷⁴.

В том же году, когда ушел из жизни М. О. Косвен, М. В. Крюков решил отказаться от ключевого для своей диссертации и

⁷¹ Крюков М. В. О датировке иньских гадательных надписей // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. История и экономика. М., 1967. С. 40.

⁷² Серкина А. А. Значение знака «ди» в надписях гадательных костей // Вестник древней истории. 1962, № 1. С. 66–73.

⁷³ Серкина А. А. Опыт дешифровки древнейшего китайского письма (надписи на гадательных костях). М.: Востлит, 1973.

⁷⁴ Крюков М. В. Язык иньских надписей. М.: Востлит, 1973; То же. 1980.

вызвавшего массу нареканий термина «патронимия»⁷⁵, поскольку, буквально означая «наименование по отцу», он неприменим для матрилинейной группы родственных семей, и предложил заменить его термином «клан» в аналогичном смысле, который ему придавал Дж. Мёрдок (George Peter Murdock, 1897–1985)⁷⁶.

На фоне московской синологической среды второй половины XX в. М. В. Крюков предстает неординарной фигурой, вследствие чего включиться в налаженное преподавание древнекитайской истории ему было непросто. Но обстоятельства сложились таким образом, что в 1968 г. он начал работать по совместительству в ИВЯ/ИСАА МГУ, куда годом раньше (с 1 декабря 1967 г.) устроилась преподавать китайский язык его супруга Хуан Шу-ин и где большим влиянием пользовалась ее прямая начальница, заведующая кафедрой китайской филологии, д. ф. н., профессор Л. Д. Позднеева, ранее обвинявшая М. В. Крюкова в «пренебрежении к критическому историческому анализу источников»⁷⁷.

В целом концентрировавшаяся в Москве советская китаистика в изучении китайской истории делала упор на обществоведение, и соответственно в ИВЯ/ИСАА МГУ в 50-х – начале 60-х гг. тоже преобладало направление, руководствовавшееся истматом. Учившийся там с 1967 по 1972 г. В. В. Малявин (1950 г. р.), давая в 2011 г. интервью для проекта «Российское китаеведение – устная история», заметил, что знания о Китае у историков того времени были «разумеется, в соответствующей идеологической и политической упаковке, другой быть не могло. К сожалению, эту упаковку они так и не смогли с себя сбросить и до сих пор пишут про какой-то “феодальный гнет” в Китае и прочее и прочее. Не буду называть имен – это люди, хорошо знающие китайский язык,

⁷⁵ См., например: Протокол заседания московской группы отдела Древнего Востока ИВ АН СССР от 30.03.1965 г.: Обсуждение диссертации М. В. Крюкова // Архив российской китаистики. Т. IV. С. 485, 486, 489, 490.

⁷⁶ Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. С. 7–8; Он же. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации (К постановке вопроса) // Советская этнография. 1967. № 6. С. 83–94.

⁷⁷ Протокол № 25 заседания московской группы Отдела Древнего Востока ИВ АН СССР от 30.03.1965 г.: Обсуждение диссертации М. В. Крюкова // Архив российской китаистики. Т. IV. С. 487.

блестяще знающие китайскую литературу, но по-другому писать не могут, так уж голова устроена. Ничего страшного, естественно. Это же школа, эпоха!»⁷⁸. По воспоминаниям В. В. Малявина, в отличие от них «наш преподаватель М. В. Крюков отвергал существование рабовладения и феодализма в Китае. Не совсем прямо, просто не писал о них»⁷⁹.

Многие годы (с 1968 по 1985) М. В. Крюков проработал в ИВЯ/ИСАА МГУ на кафедре истории Китая, пройдя путь от преподавателя (с 1 октября 1968) и доцента (с сентября 1973) до профессора (с 1978). То была первая попытка внедрения древника на эту кафедру. Началось системное преподавание курса истории Китая и древнекитайского языка, который ранее студентам этого главного востоковедного вуза в России приходилось изучать самостоятельно, как явствует из признания В. В. Малявина⁸⁰. В результате появилась научно-популярная общая «История Китая», где перу М. В. Крюкова принадлежат разделы по ранней древности, и «Древнекитайский язык» – первое в России «практическое пособие» для чтения письменных памятников Китая с XIV в. до н. э. по V в. н. э.⁸¹

В конце 60-х – начале 70-х гг. М. В. Крюков, продолжая изучать историю древнего Китая⁸², занялся общекитайской ономастикой и антропонимией⁸³, а также в русле идей Ю. В. Бромлея разработкой теории этноса и соответствующей терминологии на китайском материале⁸⁴. В 1972 г. вышла его вторая фундаментальная

⁷⁸ Российское китаеведение – устная история. Сб. интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв. / Отв. ред. В. Ц. Головачёв. Т. 4. М.: ИВ РАН, 2020. С. 239.

⁷⁹ Там же. С. 207.

⁸⁰ Там же. С. 209.

⁸¹ История Китая с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. Л. В. Симонская, М. Ф. Юрьев. М.: Востлит, 1974; Крюков М. В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык. М.: Востлит, 1978.

⁸² См., например: Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае // Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968. С. 190–249.

⁸³ Крюков М. В. О социологическом аспекте изучения китайской антропонимии // Ономастика. М., 1969. С. 35–45.

⁸⁴ Крюков М. В. Об этнической картине мира в древнекитайских письменных памятниках II–I тыс. до н. э. (к проблеме корреляций понятий «этническая общность» – «этним») // Этнимы. Сб. статей. М.: Востлит, 1970. С. 34–45.

монография, подведшая итоги исследованиям системы родства китайцев⁸⁵, ставшая основанием для присуждения ученой степени доктора исторических наук без защиты и подтвердившая безусловный авторитет в науке. Эту лидерскую позицию среди ответственных синологов-классиков укрепило появление через год уже упомянутой монографии «Язык иньских надписей», а через два года – общей «Истории Китая», где М. В. Крюков выступил одним из главных авторов разделов о древности.

«Узел» третий – научный (рубеж 1970–80-х гг.). В классической для синологии манере М. В. Крюков с единомышленниками неизменно продолжал развивать оба ее главных направления – историю и филологию. В 1978 г. одновременно появились два важнейших для всего отечественного китаеведения труда: уже упоминавшееся учебное пособие по древнекитайскому языку и первый том коллективного шеститомника «Этническая история китайцев» (1978–1993)⁸⁶.

Значимость появления в те годы такого уникального издания, как «Древнекитайский язык», совмещающего достоинства научной монографии (поэтому опубликованного издательством «Наука») и прекрасно разработанного учебника, трудно переоценить. Впервые на русском языке увидела свет книга с собранием оригинальных текстов, грамматических и лексических комментариев, богатым справочным аппаратом и иллюстрациями, описывающая и позволяющая изучить древнекитайский язык в его историко-культурном развитии от иньских надписей до поздней древности.

Ключевой в этот период стала работа над шеститомником «Этническая история китайцев», который вошел в историю отечественной синологии как один из немногих ее успешно завершённых

⁸⁵ Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюции и закономерности). М., 1972.

⁸⁶ Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы. Проблемы этногенеза. М.: Востлит, 1978; Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Востлит, 1983; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Востлит, 1979; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века. М.: Востлит, 1984; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Востлит, 1987; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Этническая история китайцев в XIX – начале XX в. М.: Востлит, 1993.

ных великих проектов. Во всех томах М. В. Крюков был не только соавтором, написавшим исторические очерки, но и создателем основных теоретических разделов по этнологии. Он ввел в оборот много новых данных, отразил важнейшие достижения западной и китайской научной мысли, поднял серьезные проблемы и выдвинул важные идеи, особенно в первом и втором томах. В частности, им была сделана пионерская попытка этнической атрибуции соседних с шанцами и чжоусцами народов. К сожалению, тогда эти публикации не вызвали достойной реакции, поскольку заметно опережали свое время. Зато и сейчас они не утратили научной актуальности.

В 1980-е гг. М. В. Крюков вошел в когорту ведущих и наиболее авторитетных ученых Института этнографии, часто выступая в журнале «Советская этнография» с теоретическими работами. В них, кстати, ярко отразилась эпоха: конец застоя, начало перестройки и ее закат. Так, еще в начале этой переломной эпохи М. В. Крюков инициировал методологическую дискуссию о типах этнической общности, в ходе которой пересмотру классической советской триады «племя – народность – нация» были посвящены специальные разделы в трех номерах «Советской этнографии»⁸⁷. Затем при нарастании общего стремления к обновлению он максимально усилил проблематизацию и, опубликовав вместе с Ю. В. Бромлеем статью «Этнография: место в системе наук, школы, методы»⁸⁸, развернул более глубокую дискуссию о предмете и методе, терминологии и эпистемологическом статусе этой науки в СССР, что нашло отражение в специальных разделах двух номеров «Советской этнографии»⁸⁹, в последнем из которых М. В. Крюков уже прямо призвал к ее «перестройке»⁹⁰. В стиле того времени критикуя идейное наследие Сталина с помощью цитат из Ленина⁹¹,

⁸⁷ Советская этнография. 1986. № 3. С. 58–75. № 4. С. 58–72. № 5. С. 55–80.

⁸⁸ Советская этнография. 1987. № 3. С. 45–60.

⁸⁹ Советская этнография. 1987. № 6. С. 48–59. 1988. № 1. С. 50–70.

⁹⁰ Крюков М. В. Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // Советская этнография. 1988. № 1. С. 55–62.

⁹¹ Крюков М. В. Читая Ленина (размышления этнографа о проблемах теории нации) // Советская этнография. 1989. № 4. С. 5–19.

он активно включился в обсуждение проектов новой национальной политики СССР, где тон стал задавать заместитель директора Института этнографии В. А. Тишков (1941 г. р.)⁹².

«Узел» четвертый (рубеж 1980–1990 гг.) – «политэкономический». Возможно, Ю. В. Бромлей видел в М. В. Крюкове преемника: если не на посту директора, то в дальнейшей разработке теории «этноса». Однако судьба распорядилась, как всегда, по-своему. Социализм заканчивался, Ю. В. Бромлей умер, и на выборах нового директора М. В. Крюков проиграл не признающему, по его словам, существования этносов В. А. Тишкову, который переименовал Институт этнографии в Институт этнологии и антропологии, а в 1992 г. стал министром по делам национальностей РФ. На этом историческом и личном фоне М. В. Крюков еще до крушения СССР сумел окончательно разоблачить главные фантомы «советской этнографии» вроде сталинской триады «племя – народность – нация», которые пытались модернизировать даже солидные ученые⁹³, и в начале 90-х гг., перешагнув 60-летний рубеж, резко изменил жизнь – оставил не только отечество, переехав на Тайвань, а затем в континентальный Китай, но и штудии по древнекитайской истории, точнее перестал публиковать результаты своих изысканий на родном языке.

Практически последняя его статья на русском языке по древности была посвящена важнейшему вопросу исчисления времени и установления родства с помощью циклических знаков⁹⁴. В отличие от многих других статей, проблема в ней только поставлена, но не решена. Приведены историографические данные – точки зрения ряда китайских историков, но нет собственной идеи или гипотезы. Поэтому статья имеет несколько незавершенный вид. Кажется, что автор остановился на пороге большого открытия и если бы приложил чуть больше усилий, то раскрыл интригующую

⁹² См., например: *Крюков М. В.* Отклик на статью В. А. Тишкова // *Советская этнография*. 1989. № 4. С. 53–55.

⁹³ См., например: *Крюков М. В.* От какого наследства нам давно уже пора отказаться? (Заметки читателя о книге С. А. Арутюнова) // *Советская этнография*. 1991. № 3. С. 153–157.

⁹⁴ *Крюков М. В.* К проблеме циклических знаков в древнем Китае // *Древние системы письма. Этническая семиотика*. М., 1986. С. 107–113.

историческую тайну. Для установления исходного смысла и происхождения загадочных циклических знаков, возможно, следовало обратиться к сложной проблематике дошанского письма, предшествовавшего *цзя-гу-вэнь*, и его не сино-тибетского языкового субстрата.

На Тайване М. В. Крюков проработал десять лет (1993–2002) профессором Тамканского университета (*Даньцзян дасюэ* 淡江大學). К сожалению, данный период его жизни слабо освещен в воспоминаниях, которыми он сам и его коллеги по работе в Тайбэе, прежде всего В. В. Малявин и А. А. Писарев (1950 г. р.), поделились в интервью для проекта «Российское китаеведение – устная история»⁹⁵. Но и без знания деталей ясно: преподавание в этом университете требовало заниматься русистикой, а не синологией, что, возможно, вполне гармонизировало с естественно повышенным в зарубежной дали вниманием к своему отечеству, которое к тому же переживало весьма тяжелые годы. Так или иначе, в это время М. В. Крюков совершил самое радикальное изменение в тематике своих исследований, обратившись к российско-китайским отношениям первой половины XX в.

«Узел» пятый (конец 1990-х – 2000-е) – «сыновняя почтительность». Уже на Тайване М. В. Крюков узнал, что легендарный «полковник Попов», который доставил Сунь Ят-сену первое письмо от советского правительства, – это родной брат его матери. Выполняя долг перед ним и матерью, вспоминая детство и обстоятельства выбора профессии, он энергично взялся за изучение первых после революционных лет в российско-китайских отношениях, результатом чего стали серия статей⁹⁶ и книга «Улица Мольера, 29».

⁹⁵ См. интервью В. В. Малявина и А. А. Писарева: Российское китаеведение – устная история. Т. 4. С. 200–255, 300–331.

⁹⁶ Крюков М. В. Была ли миссия Чжан Сылиня в Москву «странным эпизодом» советско-китайских отношений начала 20-х гг.? // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 6. С. 95–109. 1998. № 1. С. 106–116; Он же. Извилистый путь к альянсу (Советская Россия и Сунь Ятсен: 1918–1923) // Проблемы Дальнего Востока. 1999. № 3. С. 92–101; Он же. Еще раз о «Северо-Западном плане» Сунь Ятсена // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 5. С. 130–144; Он же. Сунь Ятсен, Чэнь Цзюньмин и генерал Потапов (История одной политической мистификации) // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 3. С. 115–132; Он же. К вопросу о разночтениях в тексте «Декларации Карахана» 1919 г. (опыт текстологического анализа) // Общество и государство в Китае. Т. XL. М.: ИВ РАН, 2010. С. 222–238.

Вслед за отцом и, видимо, по схожей причине к истории республиканского Китая и его взаимоотношений с Советским Союзом обратился В. М. Крюков⁹⁷, также доктор исторических наук, ранее специализировавшийся на изучении древнего Китая и работавший в Институте востоковедения (1987–1997)⁹⁸, а затем, как и отец, перебравшийся на Тайвань. После его безвременной гибели М. В. Крюков продолжил работу над уникальным собранием документов, накопленным в семейном архиве, и подготовил к публикации совместный с сыном уже упомянутый в начале трехтомник⁹⁹, а также находящийся в печати двухтомник «Неизвестный Сунь Ят-сен».

В этих фундаментальных монографиях рассмотрены самые сложные вопросы советско-китайских отношений 1917–1935 гг., то есть до возникновения КНР. Почти две тысячи страниц трехтомника ярко живописуют величественную эпопею политико-дипломатической и военной деятельности СССР на Дальнем Востоке. По понятным причинам в советское время эти события, в которых участвовал широкий круг действующих лиц от руководителей государства (Троцкого и Сталина) до непосредственных исполнителей их воли, по большей части репрессированных, не подлежали объективному анализу и либо затенялись, либо искажались. Авторы вывели данную проблематику на современный научный уровень, описывая всех героев трагических перипетий и их поступки без фигур умолчания и закрытых лиц или тем. Они

⁹⁷ См. его работы по данной тематике: Крюков В. М. Сунь Ятсен и «Третья революция» (Шаньдунский вариант) // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 6. С. 108–121; Он же. Германия в стратегических планах Сунь Ят-сена // Восток–Запад. 2007–2008. М.: Востлит, 2009. С. 106–125; Он же. Неутомимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. М.: Памятники исторической мысли, 2009. С. 375–490; Он же. К вопросу «о переговорах НКВД с посланником Лю Цзин-жэнем» (1917–1918 гг.) // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2012. С. 48–83; Он же. Посол Карахан – persona non grata // Архив российской китайистики. Т. II. С. 137–149.

⁹⁸ См. его основные работы по данной тематике: Крюков В. М. Ритуальная коммуникация в Древнем Китае. М.: ИВ РАН, 1997 (2-е изд., доп. – М.: Памятники исторической мысли, 2012); Он же. Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000.

⁹⁹ Крюков В. М., Крюков М. В. Весна и осень революционной дипломатии. Первое десятилетие советской политики в Китае. Т. 1: 1917–1922. Т. 2: 1922–1926; Они же. [Т. 3.] КВЖД 1929: Взрыв и эхо.



Рис. 6. В. М. Крюков – студент 3 курса ИСАА, опубликовавший в 1983 г. свою первую работу о социальном строе древнего Китая

приводят имена и факты, документы и выводы, во всем стремясь «дойти до самой сути».

В этих книгах на основе уникальных архивных данных в мельчайших подробностях показаны последовательность и причинно-следственная связь конкретных событий, раскрывается их внутренняя логика. Как опытные текстологи-древники М. В. и В. М. Крюковы, используя в качестве источников документы, не просто излагают их содержание, а сопоставляя друг с другом, извлекают сведения о внутреннем содержании описываемых процессов и демонстрируют их непреходящую значимость, граничащую с животрепещущей и злободневной актуальностью.

Например, в разделе «Вынужденное отступление от темы» главы 11 тома 3 досконально изложена захватывающая история борьбы за о. Большой Уссурийский (Хэйсяцзы 黑瞎子) начиная с российско-китайского Пекинского договора 1860 г. и до полемических публикаций о ней в ХХI в.¹⁰⁰ Это особенно интересно читать сейчас, когда российско-китайские взаимоотношения достигли «беспрецедентно высокого уровня», заключен «Договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве между РФ и КНР» 2001 г. и окончательно передана КНР в 2008 г. половина этого острова. В 1929 г., как и ранее, он фактически принадлежал СССР, однако в современной китайской науке, а также средствах массовой пропаганды утверждается, что связанный с ним территориальный спор возник именно в результате конфликта 1929 г. В книге это предвзятое мнение опровергнуто с помощью детального рассмотрения докумен-

¹⁰⁰ Крюков В. М., Крюков М. В. КВЖД 1929: Взрыв и эхо. М., 2017. С. 505–511.

тов и показа истинного хода событий, связанных с техническими проблемами маркировки границы¹⁰¹.

В изложении данного сюжета авторы продемонстрировали максимальную научную объективность, что лишний раз выявляет всю нелепость предъявлявшихся М. В. Крюкову в 1965 г. претензий в прокитайской ангажированности. Ничего подобного не было тогда, нет и ныне, даже несмотря на длительное проживание в Китае. Напротив, вместе с соавтором он справедливо оценивает факты и борется как с отечественной, так и с китайской пропагандой, что нашло подтверждение в недавно опубликованных статьях специалистов из РФ и КНР¹⁰².

В монографии «КВЖД 1929: Взрыв и эхо» показано, что при заключении мира после столкновения на КВЖД остро стоял вопрос – с кем заключать договор, с кем подписывать, у кого полномочия. Представлявший советскую сторону Л. М. Карахан (1889–1937) применял жесткие методы. Например, ранее он принудил китайского дипломата подписать договор, заперев его на ночь в своей комнате. Но после этого образовалась юридическая коллизия: было неясно, парафирован или подписан договор. Кстати, в этой связи возникает вопрос: что считать инициалами китайского имени в оригинальном написании? Китайская сторона потом отказалась ратифицировать договор, ссылаясь на то, что подпись есть, а даты нет. Или другая ситуация: правитель Маньчжурии Чжан Сюэ-лян 張學良 (1901–2001) подписал договор, а глава центрального правительства Чан Кай-ши (Цзян Цзе-ши 蔣介石, 1887–1975) – нет. В советской литературе все эти нюансы опускались,

¹⁰¹ О продолжающей несмотря ни на что сохранять свою актуальность такого рода территориальной проблематике см., например: Ли Инань. О достоверности сюжета, связанного с разговором с Дэн Сяопином по поводу советско-китайских территориальных вопросов в мемуарах Э. А. Шеварднадзе // Проблемы Дальнего Востока. 2021. № 6. С. 135–149.

¹⁰² Дацишен В. Г. Проблемы конфликта на КВЖД в трудах советских ученых первой половины XX века // Проблемы Дальнего Востока. 2022. № 1. С. 180–191; Ма Вэйюнь, Ма Тяньцзяо. Анализ причин конфликта на Китайско-Восточной железной дороге между Советским Союзом и Китаем в 1929 году // Проблемы Дальнего Востока. 2020. № 5. С. 104–117; Ма Вэйюнь, Цуй Цзяньпин. Характеристика исследований китайскими учеными Китайско-Восточной железной дороги // Проблемы Дальнего Востока. 2021. № 6. С. 63–76.

и впервые авторы книги дали полноцветную картину объективно сложной и запутанной ситуации.

Живо представлены и герои этих событий. Так, античной трагедией веет от биографии лихого «кризисного менеджера» тех лет Л. М. Карахана, который мог весьма эффективно решать поставленные перед ним задачи, применяя разные, иногда не вполне законные методы. Но несмотря на всю свою полезность, он сам незаконно был расстрелян, столкнувшись с антипатией «хозяина».

Разумеется, тогда хватало и неэффективных менеджеров. Помимо политико-дипломатической проблематики в книге освещен своеобразный быт на КВЖД, приведены выразительные факты из жизни новой советской буржуазии, которая не отказывала себе в финансовых злоупотреблениях и низменных развлечениях, посещая кабаки и публичные дома. В итоге высокая вначале прибыль стала резко падать, а штаты непомерно раздуваться, борьба за теплые места обостряться, а количество доносов увеличиваться. То есть ситуация в экзотическом заграничном анклавном производила общий кризис в СССР, обернувшийся в том же 1929 г. трагическим «великим переломом».

Последовавшая за разгромом маньчжурских войск продажа КВЖД – также крайне сложный вопрос, поскольку уступка за бесценок, за сумму почти на порядок меньшую запрашиваемой, после военной победы кажется на первый взгляд нелепостью. Однако подробный разбор авторами деталей этой длительной и многотрудной операции объективно показывает поверхностность подобной оценки. С одной стороны, курировавшие покупку японцы пошли на изменение своих исходных условий, в полтора раза увеличив выплаченную сумму. С другой стороны, советские дипломаты упорно торговались, даже сам Сталин вникал в финансовые детали, с бухгалтерской смёткой предлагая начислять кредитную ставку на отсроченную часть платежа, и в целом этот прагматичный подход к делу здраво предполагал, что в условиях назревавшей войны целесообразно получить любую компенсацию, а потом можно будет снова отвоевать дорогу.

В этой глубокой и увлекательной книге затронуты много важных проблем, наводящих на общие размышления и печальные па-

раллели с реальностью наших дней. К примеру, СССР определенно занимался запрещенной пропагандой коммунизма и временами вел диверсионную деятельность на территории Китая, но ответные шаги китайских властей, врывавшихся в его посольство и консульства, осуществляя там повальные обыски и аресты, – явное варварство. Здесь напрашивается шекспировская филиппика: «Чума на оба ваши дома!» Однако авторами показана конкретная последовательность событий, которые раскрывают внутреннюю логику происходившего и закономерность возникновения подобных эксцессов, приводивших, в свою очередь, к парадоксальным результатам, когда заклятые враги советской власти из ведущих держав занимали сторону СССР и выступали против своих китайских союзников. В такой позиции рациональное стремление поддерживать международный правопорядок сложно смешивалось с корыстной заинтересованностью в сохранении своих особых привилегий в Китае. Вследствие этих алчных хитросплетений всех сторон именно на Дальнем Востоке вопреки пакту Бриана–Келлога происходило разрушение мирового порядка, приведшее затем ко Второй мировой войне.

Подробнее о научном значении данной монографии можно прочесть в рецензии д-ра ист. наук В. Г. Дацышена¹⁰³, которая завершается следующим выводом: «Таким образом, представленная на суд читателей монография В. М. и М. В. Крюковых “КВЖД 1929” является редким по широте источниковой базы и глубине анализа проблем историческим исследованием. Работа тщательно выверена, грамотно оформлена и богато иллюстрирована. При цитировании китайских документов для корректности перевода важнейших терминов иногда приводятся иероглифы. Исследование В. М. и М. В. Крюковых можно считать рубежным не только в историографии советско-китайского конфликта на КВЖД, но всей отечественной исторической науки. Это блестящий образец для отечественных историков, как можно и нужно выполнять свою работу»¹⁰⁴.

¹⁰³ *Дацышен В. Г.* Как сравнительный анализ архивных источников и историографии дает возможность по-новому понимать историю. Монография В. М. и М. В. Крюковых «КВЖД 1929: Взрыв и эхо». – М.: ИВ РАН, 2017 // Сравнительная политика. 2018. Т. 9. № 2. С. 159–167.

¹⁰⁴ Там же. С. 167.

Личная связь с описанным временем, обусловленная памятью о близком родственнике – непосредственном участнике событий, наделяет повествование убедительным психологизмом и внутренней драматургией. В целом трехтомник вызывает ассоциации не столько с объективистски-безличными «Веснами и осенями» периода Чунь-цю (VIII–V вв. до н. э.), сколько с вдохновившими молодого М. В. Крюкова «Историческими записками», в которых сходным образом воплощено авторское начало отца и сына – Сыма Таня 司馬談 (ок. 165 – ок. 110 до н. э.) и Сыма Цяня.



Рис. 7. Бронзовый бюст
В. М. Крюкова работы скульптора
Ван Чан-сина

М. В. Крюков передал значительную часть своей ценной домашней библиотеки.

«Узел» шестой (рубеж 2000-х – 2010-х гг.) – «память о сыне». Чтобы увековечить память о трагически ушедшем сыне, ставшем их коллегой и соавтором, отец и мать издали его замечательные труды по истории Китая и русской классической литературе¹⁰⁵. Кроме того, была учреждена «Крюковская премия» для лучших студентов-синологов ИСАА – явление уникальное и, увы, беспрецедентное в данной сфере, ибо вообще меценатов, готовых поддержать студентов, крайне мало. В книгохранилище кафедры китайской филологии ИСАА МГУ

¹⁰⁵ Крюков В. М. След птицы-тройки. Другой сюжет «Братьев Карамазовых». М.: Памятники исторической мысли, 2008. 536 с.; Он же. Неумолимый червь познания. Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. М.: Памятники исторической мысли, 2009. 680 с. См. также о В. М. Крюкове и его трудах: Иванов А. Е. Образ убывания реальности: Светлой памяти В. М. Крюкова // Восток–Запад. 2007–2008. М.: Востлит, 2009. С. 270–278; Крюков М. В. Об Учёном, каким он остался в моей памяти // Крюков В. М. Неумолимый червь познания. С. 7–12; «Круглый стол»: Гоголь и Достоевский. Вокруг книги В. М. Крюкова «След птицы-тройки. Другой сюжет «Братьев Карамазовых»» // Вопросы литературы. Июль–август 2010. С. 314–359.



Рис. 8. М. В. Крюков на вручении премии имени В. М. Крюкова в ИСАА МГУ, 2010 г.

На заседании 21 июня 2021 г. по предложению одного из авторов этих строк Ученый совет Института востоковедения РАН принял решение наградить М. В. Крюкова золотой медалью И. Ю. Крачковского, которая была ему вручена послом РФ в КНР А. И. Денисовым в посольстве РФ в Пекине 4 октября того же года. На торжественной церемонии А. И. Денисов заявил: «Наше академическое сообщество, российские ориенталисты сделали то, что давно нужно было сделать, – присудили высшую награду отечественного востоковедения – медаль Крачковского – Михаилу Васильевичу Крюкову», который, по общему мнению китаеведов, является «самым выдающимся из ныне живущих специалистов по Китаю». В ответ М. В. Крюков сказал: «Эта награда напоминает мне, что рано уходить на отдых, надо продолжать работать, чтобы в какой-то мере оправдать это высокое доверие Российской академии наук»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ См. информацию на сайте «Большая Азия»: В Пекине наградили российского историка-китаиста // URL: https://bigasia.ru/content/news/science_and_education/v-pekine-nagradili-rossiyskogo-istorika-kitaista/ (дата обращения – 12.07.2022).



Рис. 9. Вручение М. В. Крюкову золотой медали
И. Ю. Крачковского послом РФ в КНР А. И. Денисовым
в посольстве РФ в Пекине

В Новосибирске 14–15 ноября 2022 г. прошло большое научное мероприятие, посвященное 90-летию М. В. Крюкова¹⁰⁷. Итак, с именем М. В. Крюкова связаны многие самые интересные и значимые проекты в отечественной синологии. Его научные интересы, эволюционировавшие от тайн глубокой древности к политически затуманенной и пока еще до конца не осмысленной современности, всегда были связаны с решением наиболее серьезных и сложных проблем, а потому привели к созданию фундаментальных произведений, ставших синологической классикой.

¹⁰⁷ Великий Шелковый путь: традиции и современность = 丝绸之路: 传统与当代: Сборник тезисов международной научно-практической конференции, посвященной 90-летию юбилею профессора М. В. Крюкова = 祝贺 Mikhail V. Kryukov 诞辰 90 周年国际学术及实践研讨会论文摘要集 / НГУ; под ред. Ю. А. Азаренко, С. А. Комиссарова. Новосибирск, 2022. 144 с. // URL: <https://www.nsu.ru/upload/medialibrary/fe1/r530tdm3j8rjvlj9ti5vgeemow8dqk9/Сборник%20тезисов%20ВШП-2022.pdf> (дата обращения: 30.03.2023).

Материалы к библиографии М. В. Крюкова

Публикации М. В. Крюкова

1955

1. Сыма Цянь – выдающийся древнекитайский историк // Дружба. № 155 (0,2 а. л.).
2. Старинные побасенки. Китайский юмор. Из журнала «Синьгуаньча» / Пер. Б. Боуштейна и М. Крюкова // Огонек. 1955. № 22. С. 32.

1957

3. Некоторые вопросы перевода и популяризации «Исторических записок» Сыма Цяня // Советское востоковедение. № 3. С. 106–122 (1,0 а. л.).

1960

4. Иньская цивилизация и бассейн Хуанхэ // Вестник истории мировой культуры. № 4 (1,0 а. л.).

1961

5. Род и государство в Иньском Китае // Вестник древней истории. № 2. С. 3–22 (1,0 а. л.).
6. Лю Кэ-фу 刘克甫. Аньян Хоуган юань-син цзан-кан нянь-дай ды шан-тао 安阳后冈圆形葬坑年代的商讨 (Обсуждение датировки круглого могильника из Хоугана в Аньяне) // Као-гу 考古 (Археология). 1961. № 9 (0,5 а. л.; на китайском языке).
7. Новые публикации иньских гадательных надписей из японских собраний // Вестник истории мировой культуры. № 5. С. 129–135 (0,5 а. л.).

1962

8. Лю Кэ-фу 刘克甫. Си-Чжоу цзинь-вэнь «цзя» цзы бянь-и 西周金文“家”字辨义 (Интерпретация иероглифа «цзя» в западночжоуских надписях на бронзе) // Као-гу 考古 (Археология). 1962. № 9 (0,5 а. л.; на китайском языке).

1963

9. Археологическая поэма // Сулянь фунюй 苏联女人 (Советская женщина). № 2 (0,5 а. л.; на китайском языке).

10. Древнекитайские диалекты и проблема аутентичности письменных памятников // Межвузовская научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки, 22–25 января 1963. Л. С. 66–68 (0,2 а. л.).

1964

11. Рец. на книгу: Japanese Culture // Советская этнография. № 5 (0,5 а. л.; в соавт. с С. А. Арутюновым).

12. О развитии производительных сил в Китае в XV–XI вв. до н. э. (На примере иньской металлургии) // Народы Азии и Африки. № 2. С. 65–75 (1,0 а. л.).

13. У истоков древних культур Восточной Азии // Там же. № 6. С. 85–99 (1,0 а. л.).

14. Древнекитайская система родства и вопрос о приоритете систем турано-ганованского типа // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964. Доклад. М. (0,5 а. л.).

15. Бокудзи-ни мизэ сю: то сю: дзин-ни цуйтэ (卜辭に見えた「眾」と「眾人」について О «чжун» и «чжун-жэнь» в гадательных надписях) // Ко: коцу гаку. Т. 10. № 7. 1964. С. 31–52 (1,5 а. л.; на японском языке).

1965

16. Принципы датировки иньских эпиграфических памятников // Конференция молодых научных работников и аспирантов. (ИНА АН СССР). Июнь 1965. Тезисы докладов. М. С. 64–66 (0,2 а. л.).

17. К изучению системы родства японцев // Советская этнография. № 3. С. 90–98 (0,5 а. л.).

18. Проблема проточжоуской письменности // Народы Азии и Африки. № 6. С. 122–127 (0,6 а. л.).

19. Древнее расселение человека // Народы Восточной Азии. М.; Л.: Наука. С. 36–75 (4,0 а. л.; в соавт. с Н. Н. Чебоксаровым).

20. Народы Китая. Народы КНР. Исторический очерк // Там же. С. 133–165 (3,0 а. л.; в соавт. с Р. Ф. Итсом, А. М. Решетовым и Н. Н. Чебоксаровым).

21. Ло Чжэнь-юй // Советская историческая энциклопедия. Т. 8 (0,1 а. л.).

22. Род и патронимия в древнем Китае: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. и. н. / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М. 26 с.

1966

23. Надписи на «каменных барабанах» – малоизученный памятник древнекитайской поэзии 4 в. до н. э. // Жанры и стили литератур Восточной Азии. Тезисы докладов научной конференции. М. С. 21–22.

24. Ценное исследование по истории систем родства [рец. на кн.: *Го Минь-кунь*. Исследование семейной организации и языка китайцев. Токио, 1964. на яп. яз.] // Советская этнография. 1966. № 4. С. 196–198 (0,5 а. л.).

25. Рец.: *Мацумару Митио*. Географические названия, связанные с охотой, в иньских гадательных надписях [ст. в журн. «Труды института восточной культуры». Токио, 1963, Т. 31. (на яп. яз.)] // Народы Азии и Африки. № 3. С. 199 (0,3 а. л.).

26. Дискуссия о характере древнекитайского общества // Там же (0,5 а. л.).

27. Мацзяю // Советская историческая энциклопедия. Т. 9 (0,1 а. л.).

28. Hsing and Shi (On the Problem of Clan Name and Patronymic in Ancient China) // Archiv Orientalni. Vol. 34. No. 4 (1,5 а. л.).

29. Об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. М. (1,0 а. л.; в соавт. с С. И. Вайнштейном).

30. Ю. В. Бунаков (1908–1942) и его исследования в области древнекитайской эпиграфики // Межвузовская научная конференция по вопросам истории стран Азии и Африки в советской историографии. Дек. 1966. Тезисы докладов. М. С. 26–28 (0,1 а. л.).

1967

31. Китайская палеография // Советская историческая энциклопедия. Т. 10 (0,1 а. л.).

32. История изучения древнекитайской эпиграфики и проблема датировки надписей // Историография и источниковедение истории стран зарубежного Востока. Дальний Восток и Юго-Восточная Азия. М. С. 74–90 (0,1 а. л.).

33. Рец.: Цзя-гу-вэнь бянь 甲骨文编 (Словарь надписей на костях и панцирях) / Сост. Институт археологии АН КНР. Пекин, 1965 // Народы Азии и Африки. № 4. С. 203–205 (0,2 а. л.).

34. Формы социальной организации древних китайцев. М. 201 с. (13,0 а. л.).

35. Выступление на симпозиуме по учению Моргана // Труды 7 МКАЭН. Т. 4. М. (0,2 а. л.).

36. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации (К постановке вопроса) // Советская этнография. № 6. С. 83–94 (1,0 а. л.).

37. Древнекитайские диалекты и проблема датировки письменных памятников (О лингвистических методах в источниковедении) // Народы Азии и Африки. № 6. С. 69–82 (1,5 а. л.).

38. О датировке иньских гадательных надписей // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. История и экономика. М. С. 33–40 (0,5 а. л.).

1968

39. Новые исследования по ономастике // Советская этнография. № 1. С. 164–166 (0,3 а. л.; в соавт. с Р. Ш. Джарылгасиновой).

40. Социальная дифференциация в древнем Китае (опыт сравнительно-исторической характеристики) // Разложение родового строя и формирование классового общества. М. С. 190–249 (3,5 а. л.).

41. Рец.: *Наоэ Хиродзи*. Этнография Китая // Советская этнография. № 3 (0,3 а. л.).

42. Пэй Вэньчжун // Советская историческая энциклопедия. Т. 11 (0,1 а. л.).

43. Historical Interpretation of Kinship Terminologies: Social and Ethnical Aspects (доклад для VIII Международного конгресса антропологических и этнографических наук; 0,5 а. л.)

44. О дифференциальных признаках классов слов в языке иньских надписей // Народы Азии и Африки. № 4. С. 136–150 (1,5 а. л.).

45. Рец.: Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая // Там же. № 5 (1,0 а. л.).

46. Китайцы и их соседи: проблема социальной обусловленности, этнических традиций и заимствования в эволюции систем родства // Роль традиций в истории Китая. М. (0,1 а. л.).

47. Типы систем родства и их историческое соотношение // Проблемы истории докапиталистических обществ. М. (2,0 а. л.).

48. Китайская палеография // Краткая литературная энциклопедия. Т. 5 (0,2 а. л.).

1969

49. О социологическом аспекте изучения китайской антропоники // Ономастика. М. С. 35–45 (0,7 а. л.).

50. Древнекитайские стихотворные надписи 4 в. до н. э. и традиции «Шицзина» // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М. С. 4–11 (0,5 а. л.).

51. Всесоюзное совещание «Личное имя» // Советская этнография. № 1. С. 158–159 (0,3 а. л.; в соавт. с Р. Ш. Джарылгасиновой).

52. «Варвары четырех стран света» и вопрос о соотношении понятий «этноним» и «этническая общность» // Материалы Московского филиала Географического общества СССР. Вып. 3 (0,1 а. л.).

53. Саньмэнься // Советская историческая энциклопедия. Т. 12 (0,1 а. л.).

54. Сиань // Там же (0,1 а. л.).

55. Синьдянь // Там же (0,1 а. л.).

56. Синьян // Там же (0,1 а. л.).

57. Ситуаньшань // Там же (0,1 а. л.).

58. Семья // Там же (0,2 а. л.).

1970

59. Рец.: В. С. Стариков. Материальная культура китайцев // Советская этнография. № 3. С. 191–193 (0,5 а. л.).

60. Об этнической картине мира в древнекитайских письменных памятниках II–I тысячелетия до н. э. (к проблеме корреляции понятий этническая общность – этноним) // Этнонимы. Сб. статей. М. С. 34–45 (1,0 а. л.).

61. Система терминов родства и их лингвистическая структура // 5-й Всесоюзный симпозиум по кибернетике. Тбилиси (0,2 а. л.).

62. Аньян // Большая советская энциклопедия. Т. 1 (0,1 а. л.).

63. Китайцы // Имена народов мира (материалы к справочнику). М. (0,3 а. л.).

64. Иньская антропонимическая модель и проблема разграничения личного имени и аппелятива // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М. С. 206–211 (0,5 а. л.).

1971

65. Поездка к дунганам // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М. (0,5 а. л.; в соавт. с А. М. Решетовым).

66. Китайские фамилии: как и когда они возникли? // Этнография имен. Сборник. М. С. 33–40 (0,5 а. л.).
67. Сорорат // Советская историческая энциклопедия. Т. 13 (0,1 а. л.).
68. Сыва // Там же (0,1 а. л.).
69. Ся // Там же (0,1 а. л.).
70. Сяньян // Там же (0,1 а. л.).
71. Сяцзяцзянь // Там же (0,1 а. л.).

1972

72. Сыма Цянь и его «Исторические записки» // Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1. М. С. 12–65 (3,0 а. л.). То же: 2001.
73. Личное имя и термин родства (резюме доклада на XI Международном ономастическом конгрессе. София) // *Resumes des communications*, Sofia (0,1 а. л.).
74. К методике сбора полевого материала по системам родства // Советская этнография. № 4 (1,0 а. л.).
75. Из ранней истории цянских племен // Центральная Азия и Тибет. Новосибирск (0,1 а. л.).
76. Система родства китайцев. М. 328 с. (22,0 а. л.).
77. Табу // Советская историческая энциклопедия. Т. 14 (0,1 а. л.).

1973

78. Язык иньских надписей. М. 136 с. (6,0 а. л.). То же: 1980. 77 с. (на англ. яз.).
79. Рец.: В. Ф. Генинг. Этнический процесс в первобытности // Советская этнография. № 3. С. 178–181 (0,5 а. л.).
80. Рец.: Р. Ф. Итс. Этническая история юга Восточной Азии // Там же. № 4. С. 182–184 (0,5 а. л.; в соавт. с С. А. Арутюновым).
81. Эволюция систем родства: механизм трансформации // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Чикаго, сентябрь 1973). Доклады советской делегации. М. (0,5 а. л.).

1974

82. Дает ли система брачных классов ключ к разгадке «австралийской контроверзы»? // Советская этнография. № 3. С. 60–70 (1,0 а. л.).
83. А остров свой они называют Эроманга // Там же. С. 114–131 (1,0 а. л.).

84. Древний Китай // История Китая с древнейших времен. М. (1,0 а. л.).
85. Фратрия // Советская историческая энциклопедия. Т. 15 (0,1 а. л.).
86. Фэнцзин // Там же (0,1 а. л.).
87. Хамада // Там же (0,1 а. л.).
88. Хоума // Там же (0,1 а. л.).
89. Хуншань // Там же (0,1 а. л.).
90. Хушу // Там же (0,1 а. л.).
91. Цинляньган // Там же (0,1 а. л.).
92. Цицзя // Там же (0,1 а. л.).
93. Цюйцзялин // Там же (0,1 а. л.).
94. Чжалайнор // Там же (0,1 а. л.).

1975

95. Можно ли заглянуть в глубь истории Бонгу? (Очерк системы родства) // На берегу Маклая (Этнографические очерки). М. С. 185–203 (1,0 а. л.).
96. Симпозиум по этнической истории китайцев // Советская этнография. № 4. С. 148–150 (0,5 а. л.).
97. Трансформация традиционной социальной организации и влияние демографического фактора (доклад для XIII Тихоокеанского научного конгресса в Ванкувере, 18–30 августа 1975) // Congrès Scientifique du Pacifique. Vancouver. August 18–30, 1975. Canada University of British Colombia (0,5 а. л.).

1976

98. Чжэнчжоу // Советская историческая энциклопедия. Т. 16 (0,1 а. л.).
99. Чэнцзыай // Там же (0,1 а. л.).
100. Шаньдиндун // Там же (0,1 а. л.).
101. Шисаньлин // Там же (0,1 а. л.).
102. Шичжайшань // Там же (0,1 а. л.).
103. Эпиграфика. Древнекитайские надписи // Там же (0,1 а. л.).
104. Эрлитоу // Там же (0,1 а. л.).
105. Яншао // Там же (0,1 а. л.).
106. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. Т. 6 (0,1 а. л.).

107. «Дворец Ли Лина», или конец одной легенды // Советская этнография. № 4. С. 137–149 (0,5 а. л.; в соавт. с С. И. Вайнштейном).

1977

108. Клановые общества китайцев-эмигрантов на Кубе в первой половине XX в. (к проблеме структуры и функций традиционных социальных институтов в инонациональной среде) // Там же. № 2. С. 55–67 (1,0 а. л.).

109. Культуры крашеной керамики в бассейнах Хуанхэ и Янцзы // Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М. С. 165–188 (1,5 а. л.).

110. Яо, перевалившие через горы // Вокруг света. № 9 (0,3 а. л.).

1978

111. Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М. 512 с. (30 а. л., в соавт. с Хуан Шу-ин).

112. Полинезийские системы родства как этнографический источник // Австралия и Океания. История, экономика, этнография. М. (1,0 а. л.).

113. Там, за хребтом Хоангленгсон // Азия и Африка сегодня. № 3 (0,3 а. л.).

114. Система родства: ключ к прошлому // Знание – сила. № 3 (0,5 а. л.).

115. По следам Миклухо-Маклая // Советская культура. 8 марта 1978 г. (0,1 а. л.).

116. Послесловие // Э. Поляк. Архипелаг мореплавателей. М. (0,3 а. л.).

117. Навстречу X Международному конгрессу антропологических и этнографических наук // Советская этнография. № 4. С. 3–8 (0,5 а. л.; без указания автора).

118. Введение // М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М. (1,0 а. л.).

119. Неолитические истоки // Там же (4,0 а. л.).

120. Формирование этнической общности древних китайцев // Там же (4,0 а. л.).

121. Заключение // Там же (1,0 а. л.).

122. На грани двух миров // Азия и Африка сегодня. № 6 (0,5 а. л.).

1979

123. Этнографические факты как источник изучения первобытности // Этнография как источник реконструкции первобытного общества. М. (1,0 а. л.).
124. Древний Китай // История древнего Востока. М. (4,0 а. л.).
125. Полинезийские системы родства как исторический источник // 14 Международный Тихоокеанский научный конгресс. Т. 2. М. (0,2 а. л.).
126. Происхождение древних китайцев // Асахи симбун. 26 мая 1979 г. (0,2 а. л.; на японском языке).
127. Введение // М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Китайский этнос на пороге средних веков. М. (0,5 а. л.).
128. Демографические и этнокультурные процессы // Там же (3,0 а. л.).
129. Материальная культура // Там же (3,0 а. л.).
130. Этническое самосознание // Там же (3,0 а. л.).
131. Заключение // Там же (0,5 а. л.).
132. Древнее жилище народов Китая // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М. (1,0 а. л.).

1980

133. Language of Yin Inscriptions. М. (5,0 а. л.).
134. Судьбы народов – судьбы людей // Знание – сила. № 1 (0,5 а. л.).
135. Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе) // Советская этнография. № 2. С. 128–139 (1,0 а. л.).
136. Происхождение древних культур Восточной Азии // Као-гу цань-као цзы-ляо 考古参考资料 (Справочные материалы по археологии). Пекин (1,0 а. л.; на китайском языке).
137. Китай и Юго-Восточная Азия // Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М. (5,0 а. л.).
138. Китай и соседи: две традиционные модели взаимоотношений // Общество и государство в Китае. Ч. 2. М. (0,5 а. л.).
139. Н. Н. Чебоксаров // Советская этнография. № 4. С. 185–188 (0,5 а. л.; в соавт. с Б. В. Андриановым и А. А. Зубовым).
140. Личное имя и термин родства // Ономастика Востока. М. С. 27–31 (0,5 а. л.).
141. Các hệ thống thân tộc học và dân số học // Tạp chí Dân tộc học (Этнологический журнал). № 2 (1,0 а. л.; на вьетнамском языке).

1981

142. Китайцы глазами соседей: к типологии этнических наименований // Общество и государство в Китае. XII научная конференция. Ч. 2. М. С. 30–41 (0,5 а. л.).

143. Этнографическая поездка в Японию // Советская этнография. № 4. С. 142–153 (0,5 а. л.; в соавт. с Р. Ш. Джарылгасиновой).

144. Японский национальный этнографический музей // Там же. № 5. С. 143–148 (0,75 а. л.; в соавт. с Ю. В. Бромлеем).

145. Китай // Этнография питания народов Зарубежной Азии. М. (1,0 а. л.).

146. Новые данные о системе налогов и повинностей в империи Хань // Вопросы истории Китая. М. С. 162–181 (1,0 а. л.).

147. Các hệ thống thân tộc học và dân số học // Tạp chí Dân tộc học (Этнологический журнал). № 1-3 (3,0 а. л.; на вьетнамском языке).

148. Опыт диахронного исследования тонганской терминологии родства // Двенадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. М. (0,1 а. л.).

1982

149. Этнические и политические общности: диалектика взаимоотношения // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М. С. 147–163 (1,0 а. л.).

150. Истоки расистских идей в древности и средневековье // Расы и народы. М. (1,0 а. л.).

151. Народы Восточной и Центральной Азии // Этнография. М. (1,5 а. л.).

152. Праздник, который остается с нами // Советская этнография, № 3. С. 129–142 (1,0 а. л.; в соавт. с Р. Ш. Джарылгасиновой).

153. Культура евразийских кочевников в выставочных залах Японии // Там же. № 5. С. 89–97 (0,75 а. л.).

154. Авун Чарли // Глазами этнографов. М. С. 222–248 (1,0 а. л.).

1983

155. Китай. Важнейшие исторические события // Страны и народы. М. (1,5 а. л.; в соавт. с К. В. Кукушкиным).

156. Социальная мобильность и этнические процессы в древнем Китае // 14-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М. (0,3 а. л.).

157. Введение // *М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М. (0,5 а. л.).*
158. Этнос и государство // Там же (2,0 а. л.).
159. Этническое окружение // Там же (2,0 а. л.).
160. Хозяйство // Там же (2,0 а. л.).
161. Материальная культура // Там же (2,0 а. л.).
162. Бытовые аспекты духовной культуры // Там же (2,0 а. л.).
163. Этническое самосознание // Там же (2,0 а. л.).
164. Заключение // Там же (0,5 а. л.).
165. О принципах типологического исследования явлений культуры // Советская этнография. № 5. С. 3–13 (1,0 а. л.).
166. Китайские ученые о предмете этнографической науки // Там же. С. 154–159 (0,75 а. л.).
167. Dynamics of Chinese Population Patterns in Cuba in the 19th–20th Centuries // Studies in Ethnography and Anthropology. М. (0,5 а. л.).
168. Советская археолого-этнографическая выставка «Кочевые народы Евразии» // МАИКЦА. Информационный бюллетень. № 5 (0,5 а. л.).
169. Истоки расовых предрассудков // Курьер ЮНЕСКО, декабрь 1983 г. (0,5 а. л.).

1984

170. Об актуальном членении предложения в доклассическом древнекитайском языке // 2-я Конференция по китайскому языкознанию М. (0,2 а. л.).
171. О компонентах этнического самосознания древних китайцев и их эволюция // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 2. М. С. 173–179 (0,3 а. л.).
172. Введение // *М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Китайский этнос в средние века. М. (0,5 а. л.).*
173. Население // Там же (2,0 а. л.).
174. Материальная культура // Там же (3,0 а. л.).
175. Этническое самосознание // Там же (3,0 а. л.).
176. Китай и Юго-Восточная Азия // Источниковедение истории Древнего Востока. М. (3,0 а. л.).
177. Древние культуры евразийского континента и Япония // Советский национальный Тихоокеанский комитет. Информационные сообщения, январь–март 1984 г. (0,3 а. л.).

178. Ф. Энгельс и проблемы изучения систем родства (тезисы доклада) // Основные проблемы докапиталистического общественного развития. М. (0,1 а. л.).

179. Население бассейна Хуанхэ и проблема межэтнических контактов в эпоху неолита // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М. (0,1 а. л.).

180. Китайские ученые о проблемах теории этноса // Советская этнография. № 6. С. 144–151 (1,0 а. л.).

181. Седло и стремя // Там же. С. 114–130 (1,0 а. л.; в соавт. с С. И. Вайнштейном).

182. «Чжунго»: у истоков концепции // Актуальные проблемы истории Китая. Прага (1,0 а. л.).

183. «Люди», «настоящие люди» // Этническая ономастика. М. (0,5 а. л.).

184. Введение // Типология основных элементов традиционной культуры. М. (0,5 а. л.; в соавт. с А. И. Кузнецовым).

185. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры (на примере типологии жилища) // Там же (1,0 а. л.).

1985

186. Мы, вы, они. Заметки об этническом самосознании // Знание – сила. № 3 (1,0 а. л.).

187. Из истории русской синологии // Kiina. № 3 (1,0 а. л.; на финском языке).

188. Интервью с синоведом // Там же. № 5 (1,0 а. л.; на финском языке).

189. Линия родства // Демографический энциклопедический словарь. М. (0,1 а. л.).

190. Родство // Там же (0,2 а. л.).

191. Степень родства // Там же (0,1 а. л.).

192. Поколение // Там же (0,1 а. л.).

193. Китайские ученые о проблемах теории этноса // Минь-цзю ли-лунь янь-цзю тун-сюнь 民族理论研究通讯 (Информационный бюллетень этнологических исследований), № 4 (1,0 а. л.; на китайском языке).

194. Nhung Nguyen tac nghien cuu cac loai hinh, cac hien tuong van hoa // Tạp chí Dân tộc học (Этнологический журнал). № 2–3 (1,0 а. л.; на вьетнамском языке).

1986

195. Рец.: П. И. Пучков. Население Океании // Расы и народы. № 15. С. 251–253 (0,3 а. л.).

196. Сергей Александрович Токарев // Минь-цзу и-цун 民族译丛 (Собрание переводов об этносах). № 1 (0,3 а. л.; на китайском языке).

197. Еще раз об исторических типах этнических общностей // Советская этнография. № 3. С. 58–69 (1,0 а. л.).

198. The Silk Road – the Glass Road // Traces of the Central Asian Culture in the North. Finnish-Soviet Joint Scientific Symposium Held in Hanasaari, Espoo 14–21 January 1985 [SUST MSFOu 194]. Helsinki (0,5 а. л.).

199. Океан и его аргонавты // П. Белвуд. Покорение человеком Тихого океана. М. (0,5 а. л.).

200. Главной задачей по-прежнему является проникновение в сущность этноса // Советская этнография. № 5. С. 66–78 (1,0 а. л.).

201. К проблеме циклических знаков в древнем Китае // Древние системы письма. Этническая семиотика. М. С. 107–113 (0,5 а. л.).

202. Ицзу // Системы личных имен у народов мира. М. (0,1 а. л.).

203. Китайцы // Там же (0,5 а. л.).

204. Эроманго // Там же (0,1 а. л.).

205. Старейший китайский этнограф Ян Кунь о проблемах истории и теории этнографической науки // Советская этнография. № 6. С. 142–151 (1,0 а. л.).

206. Древность. Китай // История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. М. (2,0 а. л.).

207. Еще раз об иероглифе би // Цзя-гу-вэнь юй Инь-Шан ши 甲骨文与殷商史 (Надписи на панцирях и костях и история Шан-Инь). Шанхай (0,5 а. л.).

208. Этнографические исследования в КНР. М. 68 с. (4,0 а. л.).

1987

209. «Наш маленький мир» (Музей человека в Инуюма) // Советская этнография. № 1. С. 70–79 (1,0 а. л.).

210. Этнография: место в системе наук, школы, методы // Там же. № 3. С. 45–60 (1,0 а. л.; в соавт. с Ю. В. Бромлеем).

211. Советская экспозиция в музее «Наш маленький мир» в Инуюма // Проблемы этнографического музееведения. Омск (0,1 а. л.).

212. Введение // М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М. (0,5 а. л.).

213. Население // Там же (2,0 а. л.).

214. Материальная культура // Там же (3,0 а. л.).

215. Этническое самосознание // Там же (2,0 а. л.).

216. Заключение // Там же (0,5 а. л.).

217. Сто наций и народностей? // Московские новости. 5 августа 1987 г. (0,1 а. л.).

218. Китайские ученые о таксономии этнических общностей // Советская этнография. № 6. С. 144–154 (1,0 а. л.).

219. Thang bậc các cộng đồng tộc người, những khía cạnh phương pháp luận (Этапы (?) развития) этнических сообществ: с точки зрения методологии науки) // Tạp chí Dân tộc học (Этнологический журнал). № 4 (1,0 а. л.).

220. Терминология родства как показатель этнической ситуации // Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М. (0,5 а. л.).

221. О так называемом «психическом складе нации» (Письмо профессору Сюн Си-юаню) // Сюн Си-юань 熊锡元. Минь-цзу тэ-чжэн лунь-цзи 民族特征论集 (Сборник статей об особенностях нации). Наньнин 南宁 (0,2 а. л.).

1988

222. Восточный Туркестан в 3 в. до н. э. – 6 в. н. э. // Восточный Туркестан в древности и средневековье. М. (5,5 а. л.).

223. Советская этнографическая наука нуждается в перестройке // Советская этнография. № 1. С. 55–62 (1,0 а. л.).

224. Рец.: В. П. Алексеев. Этногенез // Там же. С. 155–158 (0,7 а. л.).

225. Введение // Этнография и смежные дисциплины. М. (1,0 а. л.).

226. Этническая история // Там же (0,1 а. л.).

227. Этногенетические исследования // Там же (0,2 а. л.).

228. Этнология // Там же (0,1 а. л.).

229. Социальная антропология // Там же (0,1 а. л.).

230. Советская этнографическая школа // Там же (0,7 а. л.; в соавт. с С. И. Вайнштейном).

231. Китайская школа этносоциальных исследований // Там же (0,1 а. л.).

232. Типологический метод // Там же (0,1 а. л.).
233. Компонентный анализ // Там же (0,1 а. л.).
234. Советско-вьетнамские исследования горных мон-кхмерских народов Южного Вьетнама // СНТК. Информационные сообщения, апрель–июнь 1988 г. (0,1 а. л.).
235. Ян Кунь об истории и теории этнографической науки // Юньнань минь-цзу сюэ-ань сюэ-бао 云南民族学学报 (Вестник юньнаньской этнологии). № 2 (0,6 а. л.; на китайском языке).
236. Этнос и субэтнос // Расы и народы. № 18 (1,0 а. л.).
237. Преодолеть догмы, изучать реальную этнографическую ситуацию // Там же (0,75 а. л.).
238. Китайцы в Матансасе. Демографические заметки // Матансас. М. С. 67–83 (1,0 а. л.).
239. Китайцы // Народы мира. М. (0,3 а. л.).
240. Маньчжуры // Там же (0,1 а. л.).
241. Мяо // Там же (0,1 а. л.).
242. Нунг // Там же (0,1 а. л.).
243. Ицзу // Там же (0,1 а. л.).
244. Системы родства // Там же (0,3 а. л.).
245. Древний Китай // История древнего Востока. М. (3,0 а. л.).
246. Другие страны Дальнего Востока // Там же (0,3 а. л.).
247. Нара: конечный пункт Шелкового пути // Наракэн канко. 10 сентября 1988 г. (на японском языке).

1989

248. Этнические процессы в СССР и некоторые аспекты всесоюзных переписей населения // Советская этнография. № 2. С. 24–35 (1,0 а. л.).
249. Читая Ленина (размышления этнографа о проблемах теории нации) // Там же. № 4. С. 5–19 (1,0 а. л.).
250. Отклик на статью В. А. Тишкова // Там же. С. 53–55 (0,2 а. л.).
251. О Фэй Сяотуне и его книге // Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа. М. (0,5 а. л.).
252. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. № 19 (1,0 а. л.).
253. Дальнейшее совершенствование теории этноса – насущная задача нашей науки // Там же (0,5 а. л.).

254. Национальный вопрос и перестройка в СССР // Ши-цзе минь-цзу янь-цзю 世界民族研究 (Международные исследования этносов). № 4 (1,0 а. л.; на китайском языке).

255. Этот таинственный остров Эроманга. М. 128 с. (8,0 а. л.).

256. Новые данные по терминологии родства мон-кхмерских народов Южного Вьетнама // Новое в этнографии: полевые исследования. Вып. 1. С. 141–151 (0,5 а. л.).

257. Рец.: В. В. Евсюков. Мифология китайского неолита // Народы Азии и Африки. № 6 (0,5 а. л.).

258. The Taxonomy of Ethnic Communities of China // Present-day Asia. М. (1,0 а. л.).

259. Нужны перемены (письмо в редакцию) // Советская культура. 2 марта 1989 г. (0,1 а. л., в соавт. с С. Л. Баткиным и др.).

1990

260. Continuité ethnique chez les montagnards Môn-Khmers du Sud Viêt-nam // Cahiers du Monde russe et soviétique. Vol. XXXI (2–3). P. 443–454 (1,0 а. л.).

261. К 80-летию профессора Фэй Сяотуна // Советская этнография. № 4. С. 122–124 (0,2 а. л.).

262. О некоторых закономерностях эволюции этнического самосознания (Заметки на полях книги «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху феодализма». М., 1989) // Там же. С. 160–167 (1,0 а. л.).

263. Об эволюции систем родства // Минь-цзу янь-цзю 民族研究 (Исследования этносов). № 4 (1,0 а. л.; на китайском языке).

264. «Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к родителям» и проблемы реконструкции системы родства тангутов // Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к родителям. Последняя цзюань / Пер. с тангутск. К. Б. Кепинг. М. (0,5 а. л.).

265. Van de nguon goc toc nguoi Tamun // Tạp chí Dân tộc học (Этнологический журнал). № 2 (0,5 а. л.).

266. Лунь Иньсюй бу-цы вэнь-фа цы-вэй янь-цзю фа 论殷墟卜辞文法词位研究法 (О позиционном методе исследования грамматики гадательных надписей из Иньсюя) // Чжун-юань вэнь-у 中原文物 (Культурные реликвии Великой Китайской равнины), № 3 (0,5 а. л.).

1991

267. От какого наследства нам давно уже пора отказаться? (Заметки читателя о книге С. А. Арутюнова) // Советская этнография. № 3. С. 153–157 (0,5 а. л.).

268. Политика национальной автономии в Китае // Международные отношения в зарубежном мире. М. (3,0 а. л.).

1992

269. Читателям журнала // Этнографическое обозрение. № 1 (0,1 а. л.).

270. Обсуждение статьи З. П. Соколовой // Там же. № 3 (0,1 а. л.).

271. Об Александре Бенингсоне // Там же. № 6 (0,3 а. л.).

272. Ethnic Continuity in Asia: Some Theoretical Assumptions // Ethnicity, Caste and People: India and the Soviet Union. Mahomar (1,0 а. л.).

1993

273. Социальное и этническое: проблема соотношения // Расы и народы. № 22 (1,0 а. л.).

274. Today, every group wants to be a nation // EASA Newsletter 10 (0,2 а. л.).

275. Введение // М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Этническая история китайцев в XIX – начале XX века. М. (0,5 а. л.).

276. Этническое самосознание // Там же (4,0 а. л.).

277. Заключение // Там же (0,5 а. л.).

278. Генеалогии мон-кхмерских народов Южного Вьетнама как историко-этнографический источник // Полевые исследования. М. (0,5 а. л.).

1994

279. Национальный вопрос в Советском Союзе: теория и практика // Ли-ши юэ-кань 历史月刊 (Исторический ежемесячник). № 7 (0,5 а. л.; на китайском языке).

280. Чеченский конфликт отнюдь не случаен // Чжун-го ши-бао 中国时报 (China Times). 26 декабря 1994 г. (0,1 а. л.).

281. Этнос и эндогамия // Да-лу цза-чжи 大陆杂志 (Континентальный журнал). № 4 (1,0 а. л.).

282. Народы Восточной Азии // Этнология: учебник для вузов. М. (1,0 а. л.).

1995

283. Синхронно-диахронный метод и концепция трансформационной многолинейности систем родства // Алгебра родства. СПб. (1,5 а. л.).

284. From Lenin to Mao: Tactics of National Self-determination and Definition of Nation // Tamkang International Studies. № 1 (1,0 а. л.).

285. Рец.: *D. Yergin and Th. Gustafson*. Russia in 2010 // Чжун-го ши-бао 中国时报 (China Times). 28 сентября 1995 (0,1 а. л., в соавт. с Ян Ци).

286. Лян Цичао, Сергей Широкогоров и Комацу Кэнтаро: три взгляда на сущность этничности // Тезисы докладов VI Международной научной конференции «Китай. Китайская цивилизация и мир». Ч. 2. М. (0,1 а. л.).

1996

287. Формальная и актуальная структура предложения в языке иньских надписей // Чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо цзи-кань 中央研究院历史语言研究所季刊 (Ежеквартальник Института истории и филологии Центральной академии / Академии Синика). Т. 67. № 4 (2,0 а. л.; на китайском языке).

288. Self-determination from Marx to Mao // Ethnic and Racial Studies. Vol. 19. № 2 (1,0 а. л.).

1997

289. Была ли миссия Чжан Сылиня в Москву «странным эпизодом» советско-китайских отношений начала 20-х гг.? (1) // Проблемы Дальнего Востока. № 6. С. 106–116 (1,0 а. л.).

1998

290. The Academic Style of the Institute of History and Philology and S. M. Shirokogoroff // Синь сюэ-шу чжи лу: Чжун-ян янь-цзю-юань ли-ши юй-янь янь-цзю-со ци-ши чжоу-нянь цзи-нянь вэнь-цзи 新学术之路: 中央研究院历史语言研究所七十周年纪念文集 (Дорога к новой науке: Сборник статей к 70-летию Института истории и филологии Центральной академии / Академии Синика). Тайбэй. С. 240–249 (0,5 а. л.).

291. Была ли миссия Чжан Сылиня в Москву «странным эпизодом» советско-китайских отношений начала 20-х гг.? (2) // Проблемы Дальнего Востока. № 1 (1,0 а. л.).

292. On Transformational Multidirectionality of Kinship Terminologies // Transformations of Kinship. Washington, London (1,5 а. л.).

1999

293. Извилистый путь к альянсу: Советская Россия и Сунь Ятсен (1918–1923) // Проблемы Дальнего Востока. № 2. С. 108–117. № 3. С. 92–101 (1,5 а. л.).

2000

294. Has the Riddle of «The First Declaration by Karakhan» Been Solved? // Moscow, Canton, Peking. Early Diplomatic Relations between the Soviet Union and China. Taipei. P. 31–74 (1,5 а. л.).

295. Сунь Ятсен, Чэнь Цзюньмин и генерал Потапов (история одной политической мистификации) // Проблемы Дальнего Востока. № 3. С. 115–132 (1,0 а. л.).

296. К вопросу о том, кто захоронен в могильнике царств Цзинь в Бэйчжао // Гу-цзинь лунь-хэн 古今论衡 (Взвешивание суждений древности и современности). № 5 (1,5 а. л.).

297. Улица Мольера, 29. Секретная миссия полковника Попова. М. 270 с. (19 а. л.).

298. Вокруг «Первой декларации Карахана» по китайскому вопросу // Новая и новейшая история. № 5 (1,0 а. л.).

299. Еще раз о «Северо-Западном плане» Сунь Ятсена // Проблемы Дальнего Востока. № 5. С. 130–144 (1,0 а. л.).

300. К ранней истории юрты (по китайским источникам III в. до н. э. – XIII в. н. э.) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М. (0,5 а. л.).

2001

301. Ценные исторические документы или грубая подделка? К спорам о подлинности двух писем Сунь Ятсена // Восток – Россия – Запад. М. С. 302–328 (1,5 а. л.).

302. Гуань-юй dui-цзу да-цзы-лэй бу-цы нянь-дай взнь-ти ды тань-тао 关于 dui 组大字类卜辞年代问题的探讨 (Обсуждение проблемы датирования гадательных надписей группы дуй) // Као-гу. № 8. С. 81–84 (0,5 а. л.).

2002

303. О русских переводах «Исторических записок» Сыма Цяня // Цзи-ши юй лань-мань 记事与烂漫 (Достоверная история и человеческие эмоции). Тайбэй. С. 23–32 (0,5 а. л.; на китайском языке).

304. К вопросу о том, является ли могильник в Бэйчжао усыпальницей правителей царства Цзинь // Международная научная конференция «Бронзовые сосуды из погребений правителей царства Цзинь в Бэйчжао». Шанхай. С. 53–74 (1,0 а. л.; на китайском языке).

2004

305. Social Reforms and Problems of Ethnicity // The Dynamics of Cultures and Society Among Ethnic Minorities in East Asia. Осака (1,0 а. л.).

2005

306. О некоторых спорных проблемах ранней истории советско-китайских отношений // Вестник Московского Университета. Серия 13. Востоковедение. № 3 (1,0 а. л.).

2008

307. Министр путей сообщения Сунь Кэ и гоминьдановский план национализации КВЖД (1929 г.) // Кюнеровский сборник. 5 (1,0 а. л.).

308. «Бо», «чжун», «шу», «цзи» юй Си-Чжоу Цзинь – хоу-ши-си «伯», «仲», «叔», «季» 與 西周晋侯世系 («Бо», «чжун», «шу», «цзи» и генеалогия правителей царства Цзинь [эпохи] Западной Чжоу) // Као-гу. 2008. № 4 (в соавт. с Лю Хуа-ся 劉華夏 / Крюковым В. М.).

2009

309. Об Ученом, каким он остался в моей памяти // В. М. Крюков. Неумолимый червь познания. М. (0,5 а. л.).

310. Портреты без ретуши // М. И. Казанин. Избранное. М. (1,0 а. л.).

311. Комментарии // Там же (2,0 а. л.).

312. Давайте поговорим по-китайски! Новый самоучитель разговорного китайского языка. М. (16,0 а. л.; в соавт. с Хуан Шу-ин).

313. Еще раз о сосуде «Цзинь-бо ю» и еще кое о чем // Гу-дай вэнь-мин янь-цзю 古代文明研究 (Исследования древних цивилизаций). № 43 (0,5 а. л.).

2010

314. К вопросу о разночтениях в тексте «Декларации Карахана» 1919 г. (опыт текстологического анализа) // Общество и государство в Китае. Т. XL (1,0 а. л.).

2011

315. Иньсюй сы-ци вань-дуань и-цунь нянь-дай куй-гуань 殷墟四期晚段遗存年代窥观 (Наблюдения о датировке верхнего слоя периода четвертого городища в Иньсюе) // Као-гу. № 11 (0,5 а. л.).

2013

316. Еще раз о некоторых точках зрения китайских историков по поводу ранней истории политики Советской России в Китае // Цзинь-дай чжун-вай гуань-си ши янь-цзю 近代中外关系史研究 (Исследования истории связей Китая с заграницей в Новое время). № 6 (1,0 а. л.; на китайском языке).

317. Иньские надписи из собрания Государственного Эрмитажа и некоторые проблемы датировки надписей группы «ши» // Иньские надписи из собрания Государственного Эрмитажа. Пекин (1,0 а. л.; в соавт. с В. М. Крюковым; на китайском языке).

318. Памяти двух корифеев науки // Там же (0,5 а. л.; на китайском языке).

2015

319. Весна и осень революционной дипломатии. М. Т. 1–2 (38,5 а. л.; в соавт. с В. М. Крюковым).

2017

320. КВЖД 1929. Взрыв и эхо. М. (39,0 а. л.; в соавт. с В. М. Крюковым).

2018

321. Крюков Михаил Васильевич (интервью) // Российское китаеведение – устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв. В 3-х тт. / Под ред. В. Ц. Головачёва. Изд-во: ИВ РАН, «МАКС Пресс». М., 2018. Т. 3. С. 196–268 (5,0 а. л.).

2020

322. Древнекитайский язык. М. Издание второе, исправленное и дополненное (30,0 а. л.; в соавт. с Хуан Шу-ин).

2021

323. Интервью с М. В. Крюковым. У истоков Шелкового Пути: выставка «Кочевые народы Евразии» в Японии и «контрабандный» вывоз «золота скифов» из СССР в 1981 г. // Восточный курьер / Oriental Courier. 2021. № 1–2. С. 172–176. (0,3 а. л.).

2022

324. Приветствие участникам международной конференции «Великий Шелковый путь: традиции и современность» // Великий Шелковый путь: традиции и современность. Сборник тезисов международной научно-практической конференции, г. Новосибирск, посвященной 90-лет-

нему юбилею профессора М. В. Крюкова = 丝绸之路: 传统与当代: = 祝贺 Mikhail V. Kryukov 诞辰 90 周年国际学术及实践研讨会论文摘要集 / НГУ; под ред. Ю. А. Азаренко, С. А. Комиссарова. Новосибирск, 2022. С. 10 // URL: <https://www.nsu.ru/upload/medialibrary/fe1/r530tdm3j8rjv1ij9ti5vgeemow8dqk9/Сборник%20тезисов%20ВШП-2022.pdf>.

325. 200 служебных слов древнекитайского языка (20 ал.; в соавт. с Хуан Шу-ин) [в печати].

326. Неизвестный Сунь Ятсен. Штрихи к портрету. В 2-х т. М.: ИВ РАН, 2023. Т. I (1866–1913). 552 с., ил. Т. II (1913–1925). 512 с., ил.

Публикации о М. В. Крюкове

1. Синельников А. Диплом с отличием // Смена, 1955, № 16. С. 8 // URL: http://smena-online.ru/sites/default/files/16_-1955.pdf.

2. Работа о творчестве китайского мыслителя // Дружба, 18 мая 1955 г.

3. Крюков Михаил Васильевич // Милицанд С. Д. Востоковеды России: XX – начало XXI в.: биобиблиографический словарь: в 2 кн. Кн. I. М., 2008. С. 732–733.

4. Ульянов М. Ю. К 50-летию одного обсуждения, или О ненаучной ревности и научной целесообразности // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. IV. М., 2016. С. 458–483.

5. Протокол № 25 заседания московской группы Отдела Древнего Востока ИВ АН СССР от 30-го марта 1965 года: Обсуждение диссертации М. В. Крюкова // Там же. С. 484–492.

6. Хэ Гоань. Мой внештатный научный руководитель // Мы и Вы. Истории о Китае и России. Пекин. 2016.

7. Кобзев А. И., Ульянов М. Ю. Юбилейное вступление // Крюков В. М., Крюков М. В. КВЖД 1929. Взрыв и эхо. М., 2017. С. 5–18.

8. Вручение М. В. Крюкову медали за заслуги в области востоковедения // Новости Отдела Китая ИВ РАН. 04.10.2021. URL: <https://china.ivran.ru/novosti?artid=17873>.

9. В Пекине наградили российского историка-китаиста // Большая Азия. 05.10.2021. URL: https://bigasia.ru/content/news/science_and_education/v-pekine-nagradili-rossiyskogo-istorika-kitaista/.

10. Комиссаров С. А. Слово о юбиляре: 90 лет Михаилу Васильевичу Крюкову // Великий Шелковый путь: традиции и современность. Сборник тезисов международной научно-практической конференции, г. Новосибирск, посвященной 90-летию юбилею профессора М. В. Крюкова = 丝绸之路: 传统与当代: = 祝贺 Mikhail V. Kryukov 诞辰 90 周年国际学术及实践研讨会论文摘要集 / НГУ; под ред. Ю. А. Азаренко, С. А. Комиссарова. Новосибирск, 2022. С. 12 // URL: <https://www.nsu.ru/upload/medialibrary/fe1/r530tdm3j8rjv1ij9ti5vgeemow8dqk9/Сборник%20тезисов%20ВШП-2022.pdf>.

КРЮКОВ МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ
Интервью для проекта
«Российское китаеведение – устная история»

Interview with Mikhail V. Kryukov
“Russian Sinology – Oral History” Project



Крюков Михаил Васильевич (МК)
Китаевед, д-р ист. наук, профессор

Mikhail V. Kryukov
Sinologist, Full Doctor (History),
professor

Дата: 17 июня 2016 г.

Date: June 17, 2016

Место: Москва

Place: Moscow

Вели интервью: В. Ц. Головачёв (ВГ),
М. Е. Кузнецова-Фетисова (КФ)

Hosted by: Valentin Ts. Golovachev;
Marina E. Kuznetsova-Fetisova

Участник: Хуан Шу-ин (ХШ)

Participant: Huang Shuying (spouse)

Примечания: В. Ц. Головачёв,
А. И. Кобзев, М. Е. Кузнецова-
Фетисова

Footnotes: Valentin Golovachev,
Artem I. Kobzev, Marina Kuznetsova-
Fetisova

Продолжительность: 5 часов

Duration: 5 hours

Крюков Михаил Васильевич (1932 г. р., г. Москва). Китаевед: историк, археолог, этнолог, источниковед. Доктор исторических наук (1972). Профессор. Окончил МГИМО МИД СССР (1955), Пекинский университет (1962). Академик Европейской академии, почётный член Британского королевского антропологического института. Сотрудник ИВ АН СССР (1955–1957), Института этнографии / этнологии и антропологии АН СССР / РАН (1962–2002), ИДВ РАН (2002–2004). Профессор Тамканского университета (Тайвань, 1993–2002). Исследователь древней истории Китая, этнической истории Китая, истории советско-китайских отношений. Специалист по китайской археологии, эпиграфике, современным архивным источникам.

ВГ: Здравствуйте, Михаил Васильевич!

МК: Здравствуйте!

ВГ: Позвольте начать наше долгожданное интервью!

МК: Я готов.

ВГ: Сфера ваших интересов очень широка, и ваша деятельность тоже необъятна. Поэтому хочется начать с вопроса о том, кто вы, как вы сами идентифицируете себя в профессиональном плане?

МК: Ой, на такой вопрос очень трудно ответить...

ВГ: И всё же кем считаете себя в первую очередь? Историком, археологом или этнографом, учёным или преподавателем, китаеведом или востоковедом?

МК: Большую часть своей жизни я отдал изучению Китая и, стало быть, могу считать себя китаеведом. А из всех разнообразных гуманитарных дисциплин меня всегда больше всего интересовала история.

ВГ: Где и когда вы родились?

МК: Я родился в Москве. Мои родители были с Волги, а потом переехали в Москву.

ВГ: Кем были ваши родители? Почему они переехали в Москву?

МК: Это было очень сложное послереволюционное время. Мой отец окончил юридический факультет Московского университета и был юристом. Но во время революции его юридические

знания не находили применения, и он стал заниматься экономическими проблемами. Он уехал в Сибирь и там занимался кооперативным движением – тогда именно из Сибири пошла кооперация. Потом наступили очень трудные годы гражданской войны. Родители вернулись в Астрахань, откуда была родом моя мама. Какое-то время жили там, а потом отца пригласили в Москву – преподавать в экономическом институте. Они переехали и стали москвичами. Я родился в Москве 12 июля 1932 года.

ВГ: Как звали ваших родителей?

МК: Папу моего звали Василий Васильевич Крюков. Я – Михаил Васильевич. Мой сын – Василий Михайлович – такая у нас цепочка. Маму звали Нина Георгиевна Попова. У неё была большая семья, в том числе старший брат – Михаил Георгиевич Попов, о котором я в детстве ничего не знал. В семье у нас почти никогда не упоминали о нём. Говорили, что был «дядя Миша», но что с ним стало – было неясно. Меня это интриговало, и я заводил разговор про «дядю Мишу», а мама отвечала: «Хорошо, я потом тебе расскажу!» Но потом ничего не рассказывала, потому что он был расстрелян в 1930 г. А до 1930 г. его жизнь была прямо «эпопеей», которую я попытался описать в своей книжке.

ВГ: Название книги – «Улица Мольера, 29. Секретная миссия полковника Попова».

МК: Да. Он был первым советским эмиссаром, который вёл переговоры с Сунь Ят-сеном. Правда, мнение о Сунь Ят-сене у него сложилось резко отрицательное, и он отверг известный «северно-западный план» Сунь Ят-сена – Красная Армия приходит, побеждает одних милитаристов, побеждает других, а потом Сунь Ят-сен спокойно становится руководителем единого Китая...

ВГ: Выходит, Сунь хотел разогнать милитаристов руками советских военных?

МК: Да-да.

ВГ: Кем был ваш дядя?

МК: Мой дядя был профессиональным военным, полковником ещё царской армии. У него тоже была непростая судьба.

Он был знаком с Николаем II, его дочка была крестницей Николая II. Потом началась революция. Михаил Георгиевич сразу принял революцию, и его избрали командиром полка уже Красной Армии. Потом, когда Троцкий распустил армию перед Брестским миром, он попал по рекомендации Троцкого в Наркоминдел. Мой дядя знал китайский, японский и английский. Всё-таки тогда таких надёжных людей, да ещё знающих три языка, было не так много даже в Наркоминделе. Потом он должен был стать первым советским генконсулом в Шанхае. Его послали туда ещё до признания Китая Советской Россией. Михаил Георгиевич приехал туда, а там ему говорят: «Кто вы такой?!» Там сидел ещё старый консул, и никуда уходить он не собирался. В общем, это назначение кончилось ничем. Мой дядя вернулся во Владивосток (это было в 1918 г.), а там уже были белочехи, шла гражданская война, и он застрелян во Владивостоке. Уже из Владивостока он был направлен в 1920 г. на переговоры с Сунь Ят-сеном. Но после встречи Михаил Георгиевич дал заключение, что план Суня очень красив, но неосуществим с военной точки зрения. И личность Сунь Ят-сена вызвала у него некоторые вопросы. Совершенно не знающий реальной жизни мечтатель и «старомодный милитарист» – таким предстал Сунь Ят-сен перед взором моего дяди. Кстати говоря, эта тема потом увлекла меня надолго.

ВГ: Надеюсь, чуть позже мы продолжим разговор про Михаила Георгиевича, про ваши исследования и книгу о нём. Сейчас позвольте снова вернуться к беседе о вас и спросить: в каком возрасте вы впервые узнали о существовании Китая? Каким был для вас первый образ Китая?

МК: Узнал именно по семейным воспоминаниям и разговорам о дяде.

ВГ: Сколько лет вам было тогда?

МК: Разговоры о том, что дядя Миша был в Китае, я слышал ещё даже до школы. Он привозил из Китая какие-то безделушки, которые стояли у нас дома в шкафу. Там был серебряный стаканчик и дракон на нём. Я никогда не видел драконов и спрашивал у взрослых: «А что это такое?» – и слышал в ответ: «А это дядя

Миша привёз из Китая». То есть о Китае я услышал очень рано. Потом дальше – больше. Собственно говоря, дядя Миша – это был первый стимул, который побудил меня заняться Китаем. Я тоже – Миша. Почему бы мне не пойти по стопам своего дяди?

ВГ: А какие были ещё стимулы?

МК: У моей старшей сестры Нины был знакомый, который учился в Институте востоковедения, но на иранском отделении. Однажды я сказал Нине, что, наверное, пойду учиться в Институт востоковедения. Этот её знакомый услышал и говорит:

– О! Прекрасно! Правильно! Ну, конечно! Востоковеды, это же!... А на какое отделение?

– На китайское, – говорю я.

– Ни в коем случае! Ни в коем случае!!! Иероглифы тебя доконают! Не думай ни о Японии, ни о Китае! Только иранское отделение! Иранское! «Персия! ... Навсегда ль с тобою расстаюсь»...¹ и всё такое прочее.

А меня эта его категоричность задела за живое.

ВГ: Вы так и не поддались на эти уговоры?

МК: Наоборот! Ну что значит «доконают иероглифы»?! Это же страшно интересно! Если это выглядит непостижимо, то надо, наоборот, постараться «доконать» иероглифы! И я уже в школе стал списывать иероглифы из разных текстов и пытался их учить...

ВГ: Где, в каких текстах вы находили те первые иероглифы?

МК: У отца была большая библиотека. В том числе «Большая Советская Энциклопедия» и Брокгауз². А там были кое-какие статьи и были иллюстрации. И вот я увидел, по-моему, в «Брокгаузе» какой-то небольшой текст. Я его перерисовал и стал пытаться прочесть. Мне самому хотелось докопаться – почему это так, что это, какой смысл, логика какая? И это был второй стимул. А тре-

¹ Строчка из «персидского» стихотворения Есенина «В Хоросане есть такие двери...»: Персия! Тебя ли покидаю? Навсегда ль с тобою расстанусь Из любви к родимому мне краю? Мне пора обратно ехать в Русь.

² «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона». Популярная энциклопедия на русском языке, издававшаяся в Российской империи в 1870–1907 гг.

тий – это то, что я кончал среднюю школу в 1949 г. Это было нечто грандиозное! Китайская революция, образование КНР! Константин Симонов был в то время в Китае и писал оттуда очень эмоциональные сообщения. Он перемещался по разным районам Китая вместе с Народно-освободительной армией³. В общем, это тоже подвигло меня на изучение Китая. Поэтому я уже совершенно не сомневался...

ВГ: А как вы учились в школе? Какой у вас был аттестат?

МК: Учился я хорошо. В средней школе в нашем классе было двое хороших учеников. Ещё там был один мой приятель, Юра Янкелевич, который, к сожалению, погиб потом. Он был «пятёрочник», и я был «пятёрочник». И у нас невольно возникло соперничество – в основном с его стороны. Бывало, когда напишем контрольную, он сразу спросит: «Миша, сколько получил?» И не раз говорил: «Конечно, я кончу с золотой медалью». А я как-то к этому не стремился, у меня не было цели окончить школу с золотой медалью. Я всё-таки немножко ему уступал, и он был страшно доволен этим. Но случилось так, что в 10 классе я заболел и остался на второй год. Кроме того, наш директор читал нам математику и астрономию. Он был математиком, но в астрономии разбирался плохо. На уроках астрономии я просто из озорства задавал ему разные вопросы, на которые он не мог ответить. И он страшно меня невзлюбил! Ну, естественно, какой-то там недоросль ещё пытается ловить учителя. И он мне говорил (а он это всё сводил к поведению): «Крюков! С таким поведением ты у меня медали вообще не получишь, я тебе даю слово!» Я отвечал: «Ну, что делать... Ну, не получу...»

КФ: И продолжали задавать вопросы?

МК: Да. Но из-за болезни я остался на второй год. И когда я повторно проходил тот же курс 10 класса, то, естественно, уже с лёгкостью справлялся с ним. У меня были все «пятёрки». А Юра Янкелевич получил четвёрку по русскому языку, и ему дали серебряную медаль. Потом мы встречаемся уже после окончания

³ По итогам поездки в Китай К. М. Симонов издал в 1950 г. книгу очерков «Сражающийся Китай».

школы, он говорит: «Миш, ну как, медаль получил?» Я говорю: «Получил». Он: «Какую?». Я: «Золотую!»... Немая сцена. Такая вот у нас была история с медалью.

ВГ: Судя по всему, драматичная для вашего друга.

МК: Да.

ВГ: И медаль открыла вам дорогу в вуз?

МК: Тогда в МИВ не нужно было сдавать экзамены. Только иностранный язык.

ВГ: Разве золотая медаль не позволяла поступать без экзаменов вообще? Почти все ваши ровесники-китаеведы, поступавшие в те же годы, тоже были медалистами. Они сообщают, что проходили только одно общее собеседование.

МК: Ну, собеседование – это понятно.

ВГ: Без экзаменов.

МК: Понимаете, собеседование в ИСАА – это особое дело, которое вообще всё решало. Человек, не прошедший собеседование, не допускался к экзаменам. А собеседование не имело чётких критериев. Вот, например, спрашивали – какова численность китайских эмигрантов в Бразилии? Ну никто этого не знает! Но ведущие собеседования восклицали: «А, вы не знаете этого? И вы хотите быть китаистом?!» И таким образом отсеивали всех тех, кто не подходил для ИСАА по другим критериям. Но этого ещё не было в моё время. Там было, конечно, небольшое собеседование, но очень простое: «Почему вы хотите быть именно китаистом?» ... «Меня интересует Китай», – что-то такое я отвечал. И нужно было сдать иностранный язык.

С иностранным языком, раз уж зашёл о нём разговор, тоже была некоторая история. Мне было лет шесть, когда отец сказал мне однажды: «Миша, у меня к тебе просьба!» Я очень удивился – обычно я его о чём-то просил. Я говорю: «Что за просьба?» Он: «Мне нужна твоя помощь». Я: «Что за помощь?» Отец говорит: «Понимаешь, я сейчас делаю новый перевод “Капитала” Маркса, но один я не осилю. Ты не мог бы мне помочь в этом? Переводить?» Я говорю: «Какой “Капитал”? Какой Маркс?» Он говорит: «Ну вот

был такой философ, учёный, который написал очень важную книгу. Вот!» И показывает её мне. Я говорю: «Так ведь это по-немецки!» Он: «Да, вот я об этом и говорю. Надо выучить немецкий язык, а после этого ты мне поможешь перевести». Я говорю: «Ну, если хочешь, давай!» Отец: «Ну, конечно, не сразу будем читать Маркса. Сначала – сказки братьев Гримм, потом ещё что-нибудь, а потом, постепенно и Маркса переведём» ... И вот он стал со мной заниматься немецким языком. В школе мы тоже занимались немецким. Но шла Отечественная война, Гитлер говорил по-немецки, поэтому мы отказывались учить немецкий и этим страшно расстраивали нашу преподавательницу-немку. Она пыталась нам доказать, что не только Гитлер говорил по-немецки и что нужно изучать этот язык. В общем, мы кое-как учили немецкий (хотя я уже что-то знал и до этого), но учили его без особого такого энтузиазма. После окончания школы я пришёл с немецким на экзамен в МИВ. Там были какие-то очень лёгкие вопросы, совершенно несложные. Я всё написал, всё ответил, потом подхожу к доске зачисленных, смотрю – зачислили меня! Вот так я оказался в институте.

ВГ: Это был 1949 год?

МК: Это был уже 1950-й. Я год пропустил.

ВГ: Если не секрет, чем вы заболели в 10 классе?

МК: Простудился, плеврит был. Очень тяжёлая была болезнь. К этому времени отец уже умер. Мама очень боялась, что со мной что-то будет. Она меня выхаживала. Помню, она всё поила меня настоем алоэ. Ну, я очень быстро выздоровел, и после этого у меня никогда больше с лёгкими не было ничего.

ВГ: Выходит, «не было бы счастья, да несчастье помогло», и вы получили медаль.

МК: В какой-то мере. Во всяком случае, вот так случилось.

ВГ: Кто принимал экзамены и проводил собеседование при поступлении в МИВ?

МК: Это были какие-то деятели, с которыми я потом больше не встречался уже в институте.

ВГ: Интересно, кто из коллег-китаеведов попал в вашу группу?

МК: Группа у нас была знаменитая. Во-первых, нашу 3-ю группу набора 1950 г. называли «третья хилая». Потому что – я только что после плеврита, меня освободили от физкультуры. Ещё кто-то – ещё что-то. В общем, большая часть группы не ходила на физкультуру, поэтому группа и была «хилая». Но в ней учились потом уже очень известные лица. Академик Мясников учился со мной в этой группе. Был Лёша Москалёв. Вообще-то он был языковедом, но потом стал заниматься национализмом и понятием «нации» в китайском обрамлении. У него были очень солидные книги⁴. Его нет уже, к сожалению. Юра Чураков пошёл по экономической части. Он работал в банке, то есть был, на современный лад говоря, банкиром. Были у нас две девочки, Юля Исаева и Лена Брычева, которые стали заниматься географией Китая в Институте географии. Был такой Юра Гудков, он стал довольно известным в те времена журналистом. Он издавал газету «Аргументы и факты», продолжая заниматься Китаем. Было там и ещё несколько человек.

ВГ: А сколько в ней было человек?

МК: У нас в группе было восемь человек. Валя Орлов был. Он занимался специальными переводами и был очень высококвалифицированным переводчиком. Когда нужно было сделать где-то какой-то ответственный письменный перевод, приглашали его, и он блестяще делал это. В общем, такая вот сильная группа подбралась.

ВГ: А сколько групп и сколько студентов было набрано на всём потоке в тот год?

МК: Групп было очень много, я не помню сколько. Чуть ли не сто человек у нас было на первом курсе. Потом постепенно некоторые отсеивались, конечно. Но то, что нас было слишком много, тоже сыграло свою роль, когда мы закончили вуз.

⁴ Богословский В. А., Москалев А. А. Национальный вопрос в Китае (1911–1949) // М.: ГРВЛ, 1984. 264 с.; Москалев А. А. Теоретическая база национальной политики КНР (1949–1999) // Отв. ред. В. С. Мясников. М.: Памятники исторической мысли, 2001. 224 с.; Москалев А. А. Нация и национализм в Китае: эволюция китайской мысли в подходах к нации и национализму. М.: Памятники исторической мысли, 2005, 327 с.

ВГ: Сколько вас осталось в группе к моменту окончания? Из восьми человек?

МК: Те, кого я перечислил – они так дошли до конца. Были ещё, приходили-уходили, но, в общем, они мне как-то меньше запомнились. А это был костяк группы, который дошёл так до самого конца. На пятом курсе МИВ ликвидировали и нас перевели в МГИМО. Формально мы окончили МГИМО, хотя учились там только один год.

ВГ: Для вас это была драма, или вы спокойно восприняли этот переход?

МК: Нет, ничего. Нам сказали, что ничего не изменится и что мы даже будем учиться в отдельном здании, которое в МГИМО называли «жёлтым домом». Это было жёлтого цвета здание, расположенное в парке, вне главного здания МГИМО. В этом «жёлтом доме» мы и учились так же, как и раньше.

ВГ: Вы учились в Сокольниках, на Ростокинском проезде, дом 13-А?

МК: Да! И мы обычно всей своей группой ходили туда, на Ростокинский проезд, пешком через парк, от метро Сокольники.

ВГ: Наверное, пора поговорить о преподавателях. Кто преподавал у вас и кто из преподавателей кажется вам наиболее значимой фигурой как специалист?

ВГ: Естественно, главным у нас был всё-таки китайский язык. Но поскольку групп было очень много, то кому повезло, кому нет. У кого-то были более опытные преподаватели, у кого-то – менее. У нас – менее. Поэтому из преподавателей китайского языка я не могу выделить никого, кроме Александра Варламовича Котова, автора известного словаря. Он был прекрасным преподавателем, очень красиво писал иероглифы, что нас очень стимулировало. Он вёл у нас, в частности, иероглифику. Но основной китайский язык у нас вела преподавательница (сейчас я уже могу это оценить), знания которой были, конечно, посредственными. Она очень хорошо вела начальные уроки, азы... Но если [учить] чуть дальше, то – всё... И вот на определённом этапе, после того как нас пер-

вый раз послали переводчиками с третьего курса, мы столкнулись с китайцами. Мы говорим им что-то, а они улыбаются. Я говорю: «А что смешного я сказал?» Они отвечают: «Нет-нет, ничего! Просто у тебя произношение как в Шаньдуне...» Я вообще [тогда] разозлился. Ставят пятёрку мне за китайский язык, а когда я разговариваю с китайцем – он улыбается. Ну это же чёрт знает что такое! В общем, мы хотели даже устроить небольшую революцию у нас в МИВ. Приехали и говорим: «Учите нас как надо!» А нам отвечает декан: «А вы кто такие? Как вы можете вообще судить – правильно ли вас учат?» Я говорю: «А вот так! Мы и можем судить – на практике столкнулись [с китайцами], а язык мы знаем плохо! А через два года нам кончать вуз!» В общем, дело чуть не дошло до оргвыводов. И, в общем, начальство нас очень невзлюбило – какие-то там самонадеянные выскочки критикуют своих преподавателей! Это уже, знаете, за пределами всего...

ВГ: Как звали декана?

МК: Декан у нас был очень интересный, по фамилии Палюкайтис. За глаза мы его звали «Не матюкайтесь». И вот он с нами как с мужчинами разговаривал – или ведите себя хорошо, или тогда, пожалуйста, никто вас не держит здесь! Ищите, где вас будут учить хорошо!.. Но этот конфликт очень помог нам в том смысле, что мы вовремя поняли, что нас учат неправильно. Нас не учили тонам. Мы вообще не знали, что это такое! Как перевести слово *фэйцзи* – то ли это «самолёт», то ли это «жирная курица». И, конечно, так же как вы сейчас улыбаетесь, улыбались и китайцы, и нам это было очень обидно. Но вовремя мы это поняли, ещё на третьем курсе. Потом был там у нас один товарищ со старшего курса. Мы спрашиваем его: «Что делать?» А он говорит: «Самообразование!» Вот так...

ВГ: Помимо названных трудностей, как складывались ваши отношения с китайским языком в целом, психологически и технически? Трудно ли было его учить? Понятно, что с немецким не сложилось, «Капитал» вы так и не перевели. А как с китайским? Трудно было начинать? И как вы преодолевали психологический барьер на первых курсах?

МК: У нас были студенты, которые приходили в ужас, когда видели что-то непонятное. Но у меня всё-таки уже была какая-то [подготовка]. Иероглифы меня не пугали уже, поэтому нужно было просто их учить. И я их учил дома, писал иероглифы на дверях мелом. Мама меня страшно ругала, говорила: «Я только что всю квартиру вымыла, а ты пишешь!» Я отвечал, что сейчас сотру, но [потом снова писал их]...

Юля Исаева, которая училась с нами, сказала мне много лет спустя: «Миша, ты всё время на колене писал иероглифы пальцем». Так я прописывал эти иероглифы. Но только я не хочу сказать, что нас вообще плохо учили! Нас плохо учили современному разговорному языку. У нас был завкафедрой, Николай Николаевич Коротков, крупный учёный. Он читал нам вэньянь. Время от времени у нас читал лекции Всеволод Сергеевич Колоколов, который приезжал из Ленинграда.

ВГ: Мы как раз хотели спросить про ваши воспоминания о нём.

МК: У меня о нём воспоминания самые почтительные. Это был исключительный специалист. Он с детства жил в Китае, окончил китайскую школу, прошёл весь китайский курс школьного обучения.

ВГ: Должно быть, блестяще знал китайский язык и психологию китайцев?

МК: Да-да. Он не просто умел говорить, он понимал логику языка. Вот это он и нам внушал. Но с ним тот разрыв [в уровнях преподавания] был ещё более контрастен. Мы каждый день изучаем один китайский. Потом приезжает Колоколов, мы начинаем с ним говорить, и он направляет нас на путь истинный. Это был крупнейший специалист.

ВГ: А как часто он приезжал? Раз в семестр или раз в неделю?

МК: Нет, не в неделю, конечно. Может, один раз в семестр... Уже точно не помню сейчас. Но он несколько раз читал нам лекции, и каждый раз это было нечто!

ВГ: Он хорошо читал лекции?

МК: Он хорошо читал. И он тоже великолепно писал иероглифы. Не просто красиво писал, он был каллиграфом. Кроме того, его речь была настолько непохожа на нашу, что мы старались тянуться, подражать ему.

ВГ: Кто ещё преподавал у вас?

МК: Ещё у нас преподавал Вадим Михайлович Солнцев. Тогда он был ещё аспирантом. Он как раз страшно не любил нас и всячески третировал за то, что мы всё критикуем. Александр Варламович Котов был прекрасным преподавателем. Он тоже очень много дал нам, в том числе по иероглифике, потому что это была его стезя. Потом, уже после окончания, у нас с ним были прекрасные отношения. Например, он сам пришёл на защиту моей кандидатской диссертации, хотя я его не приглашал. Я не решался его пригласить, а он сам узнал, пришёл и поздравил, и было, в общем, очень приятно.

ВГ: Сильно ли повлиял на вас в профессиональном плане Колоколов?

МК: Сильно повлиял. Он был тем идеалом, на который можно было равняться.

ВГ: Говорят, что Колоколов был одним из зачинателей преподавания китайского языка в Москве, преподавал китайский язык в академии РККА. В то же время известно, что там же преподавал китайский язык и ваш дядя, Михаил Георгиевич Попов. Кто из них был первым на самом деле?

МК: Ни в коем случае не поймите меня так, что я хочу приписать заслуги Всеволода Сергеевича. Но после того, как расстреляли Михаила Георгиевича Попова, он был вычеркнут [из истории советского востоковедения] вообще, словно и не было такого человека. Но именно он был создателем первой кафедры китайского языка в Москве. Об этом мне говорил И. М. Ошанин, который учился у него вместе с Колоколовым.

В Ленинграде такая кафедра была давно. И во Владивостоке была давно. А он первым создал такую кафедру в Москве. Конечно, Всеволод Сергеевич учился там номинально, потому что уже владел китайским языком. Но он был учеником Михаила Георгиевича.

Потом, при случайных обстоятельствах, Ошанин как-то говорит: «А вот наш учитель Михаил Георгиевич...» Я вздрогнул. Спросил: «Какой Михаил Георгиевич?» Ошанин: «Да вы его не знаете, его сейчас никто не знает. Михаил Георгиевич Попов». Это случилось тогда, когда я уже работал у Ошанина.

ВГ: Чем же закончилась эта беседа?

МК: Ну, так вот. Ошанин говорит: «Попов создал кафедру. Он великолепно знал китайский и преподавал его. Мы все – его ученики». Я говорю: «Я слышал, что Всеволод Сергеевич был основателем этой кафедры». Ошанин: «Больше слушайте других!» И объяснил мне, что Михаил Георгиевич был репрессирован. Да, Всеволод Сергеевич очень большую роль сыграл после того, как не стало Михаила Георгиевича. Но считать его основателем – несправедливо. Это он сказал мне, не зная, что я имею отношение к Попову. И я не говорил об этом. Такая вот история произошла.

ВГ: Кто ещё из известных китаеведов преподавал вам в годы учёбы и повлиял на ваш профессиональный выбор?

МК: Когда я поступил в Институт востоковедения⁵ на китайское отделение, то уже на первом-втором курсе понял, что буду заниматься древней историей Китая. Древнюю историю Китая нам читал Рудольф Всеволодович Вяткин. Тогда это был молодой капитан Вяткин. Он приходил на занятия в военной форме, подтянутый всегда был. Вяткин произвёл на меня очень сильное впечатление, он очень интересно читал. Например, он говорит о каких-то китайских реалиях, потом вынимает маленькую записную книжечку и пишет иероглифы. Вот эта тщательность меня поразила. Конечно, Вяткин помнил все эти знаки, но чтобы не сделать случайно какой-то описки, он всегда перепроверял себя. Он и увлёк меня древней историей Китая, хотя историей вообще я и раньше хотел заниматься. Конечно, история бывает разная, и читали нам её тогда очень интересные люди. Новейшую историю читал Войтинский – человек, который фактически сам стоял у руля Коминтерна, отвечал за работу по китайским делам. В основном именно

⁵ Т. е. в МИВ.

Войтинский формулировал идеи Коминтерна в отношении Китая. И этот человек читал нам лекции. Но, к сожалению, лектор он был плохой, лекции были неинтересные. А вот когда ему задавали вопросы, тут он уже прямо... [воодушевлялся. Рассказывал про] его встречи с Сунь Ят-сеном, то, другое, третье... Короче говоря, как лектор Рудольф Всеволодович «одолел» Войтинского, и я твёрдо решил заниматься древностью.

ВГ: Кажется, древнюю историю Китая преподавал в те годы и Л. И. Думан?

МК: Да. Когда я учился уже на третьем курсе, на первом курсе в МИВе стал преподавать Лазарь Исаевич Думан. И я ходил к нему с третьего на первый курс, чтобы ещё раз прослушать древнюю историю Китая. Уже тогда я с ним консультировался. Рассказал, что занимаюсь Сыма Цянем. Думан одобрил [мой выбор] и стал потом руководителем моей дипломной работы по Сыма Цяню⁶. После окончания МГИМО я попал в Институт китаеведения, и Думан работал там же, а Рудольф Всеволодович был там же заведующим отделом.

ВГ: Насколько отличались лекции Вяткина и Думана по древней истории Китая?

МК: Конечно, это были совершенно разные лекции. В общем, Думан был большим знатоком Китая. Но (тогда было такое время) он был одним из тех, кто уничтожал на корню академика Алексева. В той группе был ещё А. А. Петров, философ, который потом был послом в Китае. Это были молодые и такие политически очень подкованные люди, которые не просто критиковали своих учителей, но и приводили к тому, что эти учителя исчезали. И вот этого, откровенно говоря, я Лазарю Исаевичу простить не мог. Особенно после того, как узнал всё про своего дядю и про всю эту обстановку [репрессий].

ВГ: Как вы оцениваете научный вклад Л. И. Думана в отечественное китаеведение (востоковедение)?

⁶ О дипломной работе М. В. Крюкова «Древний китайский историк Сыма Цянь и его "Исторические записки"» см.: Синельников А. Диплом с отличием // Смена, 1955, № 16. С. 8. http://smena-online.ru/sites/default/files/16_-_1955.pdf

МК: О вкладе Лазаря Исаевича в отечественное китаеведение очень хорошо в своё время написал В. Н. Никифоров: его труды ознаменовали переход от «очеркового» периода истории нашей науки к полноценным исследованиям, основанным на первоисточниках. Но всё же сейчас его работы – пройденный этап.

ВГ: Как и почему вы занялись изучением Сыма Цяня?

МК: Вот, например, читает человек лекции, начиная с [эпохи] Шан, и говорит, что Сыма Цянь писал о том, что там были переселения. Сыма Цянь? Хорошо! Следующее – Чжоуское завоевание⁷, а вот там – У-ван. Сыма Цянь говорил про него то-то и то-то... Опять Сыма Цянь? А кто он такой? Как говорил Конрад, Сыма Цянь – это, в общем, «китайский Геродот!». Кстати говоря, такое сравнение не очень справедливо, потому что Сыма Цянь был на голову выше Геродота!.. Вот так, постепенно, к концу этого курса древней истории, к концу первого курса ты уже знаешь, что Сыма Цянь написал «Исторические записки» и невольно осознаёшь, что для того чтобы знать фактическую историю – надо сначала прочесть Сыма Цяня. А потом выясняется, что прочесть Сыма Цяня не так просто! Там есть проблемы, и надо сначала разобраться в этих проблемах. Кто написал «Исторические записки»? Он сам написал или вместе со своим отцом? Он действительно писал это в гневе, что не очень хорошо для историка? Или он писал как настоящий историк, кропотливо исследуя источники? Вот так я и решил для начала разобраться с Сыма Цянем. Рудольф Всеволодович поддержал меня, Думан поддержал.

ВГ: И это изучение переросло в диплом?

МК: Да. Я написал диплом...

ВГ: Какой была тема вашего диплома?

МК: «Древнекитайский историк Сыма Цянь и его “Исторические записки”». Когда я написал диплом, то понял, что там столько проблем ещё! Кстати говоря, прочесть Сыма Цяня – не так просто.

⁷ Борьба за верховную власть с предшествующей шанской династией (XVI–XI вв. до н. э.), завершившаяся победой чжоуской династии. Имеется целый ряд заметных различающихся датировок этого события (сер. XII–XI вв. до н. э.). В настоящее время наиболее распространена версия, согласно которой это произошло в 1046 г. до н. э.

Можно какие-то куски прочесть, но 130 глав на древнекитайском языке – это нечто! Значит, я решил и дальше заниматься только Сыма Цянем. Когда я приехал в 1957 г. в Китай и в Бэйда (Пекинском университете) меня спросили, чем я занимаюсь, я сказал, что буду заниматься Сыма Цянем. Но это уже был следующий этап.

ВГ: В те годы у вас был собрат по изучению Сыма Цяня – Юрий Львович Кроль.

МК: Да, да! Юра был моим старшим товарищем и знал о Сыма Цяне несравненно больше меня. И мне, разумеется, было очень приятно, что в конце концов Рудольф Всеволодович Вяткин именно мне предложил написать введение к своему переводу «Исторических записок».

ВГ: Расскажите, пожалуйста, про переводческую практику на третьем курсе, о которой вы упоминали. Это был ваша первая встреча с китайцами?

МК: Да, мне тогда повезло! Вообще мне в жизни время от времени страшно везёт, и это было одно из первых неожиданных везений. Огромный курс, масса хороших студентов. Меня вызывает декан и говорит: «Мы хотим послать вас переводчиком». Я: «Когда выезжать?» Меня послали (это было трудное испытание, конечно) работать переводчиком с командой баскетболистов и баскетболисток, которые приехали в Советский Союз перед какими-то там студенческими играми, чтобы тренироваться перед соревнованиями. Им дали советского тренера-мужчину – и юношам, и девушкам. Тренер у девушек был, наверное, большой специалист по баскетболу. Но как личность он имел некоторые своеобразные [черты]... В частности, он постоянно употреблял ненормативную лексику. А там у нас был ещё только что кончивший учёбу переводчик-китаец. Мы с ним вместе работали, и он постоянно у меня консультировался. Например, едем мы в большом автобусе, и он на весь автобус спрашивает: «Миша, а что значит?..»

ВГ: Дальше следует мат?

МК: Я говорю: «Сянь-у, ты что? Да нет такого русского слова вообще!» – «Нет, есть, ты не знаешь! Есть такое слово! Вот Иван Петрович всегда его кричит, когда Ма Цзин-ся не попа-

дает по кольцу!..» Вот так я впервые столкнулся с живой китайской речью. Причём при очень трудных обстоятельствах. Например, сидит этот тренер и смотрит за контрольной игрой. Я сижу рядом, должен переводить. Он выкрикивает какую-то инструкцию, а я должен сразу перевести. Но ведь это же игра, это нужно сделать мгновенно! Это ещё труднее, чем синхронный перевод! Он кричит: «Бросайте персоналку и в быстрый прорыв!» Я молчу. Я же вообще не знаю, что такое «персоналка», даже по-русски не знаю! А по-китайски – тем более! И что такое быстрый прорыв? Пока я сообщаяю, он отдаёт уже другую команду и кричит мне: «Переводи!» Я говорю: «Я не знаю, что такое “персоналка”!» – «А зачем тебя прислали сюда?! Собирай вещи и уезжай!» А мы были в Тбилиси, в Ереване... Это была прекрасная поездка! Я говорю: «Ну я постараюсь, сейчас разужаю. Думаю, не так много должно быть слов, которые нужно вот так сразу переводить». Он говорит: «Ну, давай-давай, сиди и учи! Если на следующей тренировке ты мне опять не будешь переводить – я тебя отошлю моментально!» В общем, нервная такая была обстановка! Но тем не менее так я впервые [начал переводить и общаться с живыми китайцами]... Кстати говоря, по-китайски меня зовут Лю Кэ-фу. Меня так назвал Чжан Чан-лу. Был такой баскетболист, который потом стал главой баскетбольной школы в Китае. Он спрашивает: «Как тебя зовут по-китайски?» Я говорю: «Не знаю». – «А как твоя фамилия?» – «Крюков». Крюков – значит, естественно, фамилия Лю... Лю. Кэ. Фу. Фу обычно пишут как 夫. «Нет, – говорит Чжан, – это нехорошо. Сразу видно, что иностранец! Знаешь что? Ду Фу дэ фу 杜甫的甫 (знак фу от Ду Фу)!..» Вот я и стал Лю Кэ-фу 刘克甫. И до сих пор я благодаря ему Лю Кэ-фу...

ВГ: Значит, это был ваш китайский «крёстный отец». И это было ваше китайское «крещение», ваш первый опыт устного перевода и первая встреча с живыми китайцами.

МК: Понимаете, всё это вместе дало такой импульс и такую обиду, что нас учат не совсем так! А потом следующая делегация была. И я познакомился со своей будущей супругой.

ВГ: Вот это очень важный вопрос! Когда и как вы познакомились?

МК: Дело было так. Они ездили по Восточной Европе, потом приехали в СССР. Мы познакомились в Бресте, на границе. Я – переводчик, а она была назначена помощником начальника этой делегации.

КФ: А что это была за делегация?

МК: Ансамбль Народно-освободительной армии Китая. И вот я поневоле был приставлен к ней, потому что все вопросы мне нужно было решать оперативно. В итоге я так посмотрел-посмотрел на неё... и влюбился.

ВГ: Сразу влюбились или долго смотрели?

МК: Почти сразу.

ВГ: А в каком году это было?

МК: Это было в 1954-м. Тогда что было хорошо? Мы ездили по всему Союзу. Они ездили, а я – с ними. Из Бреста едем в Минск. По дороге мы садились в вагоне-ресторане, когда не было обеда, в промежутке, и занимались китайским языком. И вот моя тогда будущая супруга мне говорит: «Товарищ Миша, на каком ты курсе?» Я говорю: «На четвёртом». Она: «Плохо, плохо знаешь язык! В китайском языке 4 тона! А у тебя всё монотонно. Это не китайский язык, это – бог знает что! Надо учить тоны!» Я говорю: «Но нас не учили! Ты хоть мне скажи!» Она: «Хорошо». Садись мы с ней и учили первый тон, второй тон. Как раз то, что потом она в МГУ преподавала и что стало революцией в области преподавания китайского языка в нашей советской высшей школе...

Это была вторая работа переводчиком, которая во многом решила мою судьбу не только в области китайского языка, но и в других областях. Потом я ещё раз поехал переводчиком с делегацией учителей и уже чувствовал себя уверенно. Конечно, я продолжал заниматься. У меня была такая книжечка, куда я записывал всякие интересные выражения, которые не знал. Сейчас мне смешно смотреть [на те записи], потому что то были обычные выражения. Помню, что меня поразило одно выражение. Когда мы ездили со спортсменами, как-то утром тот юный китайский переводчик приходит и говорит: «Иван Петрович ... *бу лай лэ, цзотянь ваньшан хэ до лэ, ци бу лай лэ!*... 不来了! 昨天晚上喝多了,

起不来了！ Я никогда не дошёл бы до этого сам – хэ до лэ, ци бу лай лэ!

ВГ: «Иван Петрович не придёт. Вчера вечером он перепил и не может встать».

МК: Да. И я, очень довольный, записывал [такие выражения]. Поэтому после третьей поездки переводчиком я чувствовал себя уже более уверенно. А потом я совершенно случайно попал в Китай.

ВГ: Видели ли вы китайцев в Москве ещё до баскетболистов? Ведь в Москве в 1930-х гг. тоже жили китайцы.

МК: Нет, не встречался я.

ВГ: Совсем? Владимир Степанович Мясников, например, вспоминает, что в центре Москвы, где он жил до войны, было много китайцев. Они держали прачечные, а их дети дружили с русскими детьми. Вам не приходилось видеть «московских» китайцев?

МК: Нет, не приходилось. До этой первой «баскетбольной» поездки мне не приходилось общаться с китайцами.

ВГ: Что было после окончания пятого курса и защиты диплома? Как решился вопрос с вашим трудоустройством?

МК: Здесь разрешите мне снова рассказать одну историю. Мы уже заканчиваем МГИМО. МГИМО готовит дипломатов, поэтому многие, естественно, ориентировались на то, что, наверное, пойдут по дипломатической стезе. Приближаются государственные экзамены. Первый экзамен – основы марксизма-ленинизма. Учились мы хорошо, и я хорошо подготовился. Выучил вопросы, материалы – всё. Я был готов и совершенно не боялся этого экзамена, потому что знал ответы на [все] эти вопросы. Хотя (это особая тема) иногда мы задавали преподавателям неожиданные вопросы. Например: «Коммунизм – это когда каждому по потребностям. Но потребности-то непрерывно растут! Сегодня у меня потребность иметь машину, а завтра – вертолёт, а уже послезавтра – ракету. Ну как же? Неужели такими темпами будет расти и материальное благосостояние государства?»

КФ: Вы всегда любили задавать «неправильные» вопросы, как тому директору школы!..

МК: Виноват, виноват! На некоторые подобные вопросы учителя отвечали нам: «Ребята, прочтите вопросы, которые мы вам дали! Такого вопроса вам на экзамене не зададут! Поэтому считайте, что вы нас не спрашивали!» Кстати говоря, был ещё один учитель, Боров, философ. Он читал нам уже в МГИМО курс марксистской эстетики. Это была выдающаяся личность! Эстетика марксистская, но почему-то не совсем тот марксизм, который нам читали все другие. Он так нам повернул этот марксизм, с эстетической стороны, что мы просто ловили на его лекциях каждое слово. Боров на меня, в частности, очень сильно повлиял. Мы задавали вопросы, на которые не получали ответа, а он нам рассказывал то, о чём не говорили на тех, других лекциях. Короче говоря, был первый экзамен [по марксизму-ленинизму]. Я вытащил билет, я его знаю. Первый вопрос – отвечаю. Второй вопрос – отвечаю. Третий вопрос – отвечаю. «Вашу зачётку!» Даю зачётку. Беру зачётку. Выхожу в коридор, где ребята спрашивают: «Ну как?» Я говорю: «Порядок!» Открываю зачётку, а там – «удовлетворительно». Я думал, что это просто ошибка какая-то! Ведь если я что-то неправильно сказал – то обычно задают какой-то дополнительный вопрос. И почему, когда я ещё не успел ответить до конца на первый вопрос, преподаватель сказал: «Ну, ладно, это не надо. Переходите ко второму!» Я был уверен, что я пятёрку получил! А на самом деле – «удочку»! И это выпускной экзамен по марксизму-ленинизму! Второй экзамен – по китайскому языку. Принимали очень и очень строго. Но тут у меня всё было нормально.

ВГ: Кто принимал этот экзамен?

МК: Принимал Солнцев. Ещё Советов-Чэнь.

ВГ: Чэнь Чан-хао?

МК: Да. Ну, тут всё обошлось. Третий экзамен – английский язык. Почему-то человек получал по английскому «тройку», а на экзамене получает «пятёрку». Опять какой-то недоумённый вопрос. Что такое? Потом всё выяснилось. К нам приходит заведующий протокольным отделом МИДа. Вылетела сейчас из памяти его фамилия – известный был дипломат. Собрали нас всех китайцев в большом зале, он вышел, посмотрел на нас и говорит: «Ну,

ребята, я от вас этого не ожидал!» Мы: «А что? В чём дело?» Он: «То есть как в чём дело? Вы не оправдали доверия Родины!» Мы: «Простите, что вы имеете в виду?» Он: «А я имею в виду то, что мы вас пять лет учили. Мы готовили из вас советских дипломатов. Но на экзамене по основам марксизма-ленинизма у вас “двойки” и “тройки”! А марксизм-ленинизм – это основа деятельности любого советского дипломата. Извините, но при ваших скудных знаниях теории марксизма мы вас не можем послать за границу!»

КФ: Выходит, вас специально валили на госэкзамене, чтобы не выпускать?

МК: Да, валили... Он: «И китайский язык вы плохо знаете! У большинства из вас “тройки” по китайскому языку! Как же вы будете работать в Китае, не зная китайского языка?! Правда, вот с английским у вас дело обстоит хорошо. Вы неплохо знаете английский! Вот мы тут посоветовались и решили... Пошлём вас преподавать английский язык!» Но чтобы вы ощущали связь с Востоком – поедете в горные кишлаки Таджикистана...

ВГ: Замечательная перспектива!

МК: Все так и «легли»! Пять лет мы учили китайский язык с таким трудом, преодолевая сопротивление наших учителей, а нас посылают... Так вот, кто-то всё же поехал по распределению. Приезжает в кишлак. Вот школа. Приходит к директору. Директор: «Садис. Гавари». Он говорит: «Вот, приехал преподавать английский язык». Директор: «Какой язык?». Он: «Английский». Директор: «Что такое? Почему не знаю?» Он: «Ну, английский язык – это самый распространённый в мире язык...» Директор: «Да? Это точно?» ... В общем, кто-то там задержался на некоторое время. Но потом, естественно, по возможностям, через два-три года они вернулись. И один из них, в частности, как раз и рассказал эту историю. Это не анекдот! Нас посылали туда. Но значительная часть нашего курса, особенно те, кто хотел заниматься Китаем, решили, что они просто не поедут. Пусть нас потом судят! Тогда очень было строго по распределению. Но бросать китайский язык, бросать Китай и менять его на горный кишлак? И мы не поехали...

ВГ: Какой это был год?

МК: Это был 1955 год.

ВГ: Как вы трудоустраивались после этого?

МК: Нужно было устраиваться самим. Но сделать это было не так-то легко из-за перепроизводства китаистов. Хотя на нашем курсе уже не сто человек было, а меньше, потребность была ещё меньше, чем выпустили китаистов. Просто так пойти и устроиться [по специальности] было очень трудно. Я учился на одном курсе с Игорем Рогачёвым. Мы были очень близкими друзьями, я постоянно бывал у них дома, поэтому знаком с его отцом, Алексеем Петровичем Рогачёвым. Мы играли в футбол там у них в Пушкине и после окончания всё время держались как-то вместе. И вдруг радостная новость – набирают переводчиков в экспедицию по Амуру! А там должны были строить электростанцию, которую до сих пор так и не построили. Совместную, советско-китайскую. Для этого велась геологическая разведка, какие-то экономические выкладки делали. А мы – переводчики, потому что работы велись один день на нашей стороне, а на другой день – на другой. И вот так мы проехали весь Амур до Благовещенска. Во-первых, мы хотя бы на два месяца получили работу, и нам платили зарплату. А, во-вторых, раз в два дня мы бывали на территории Китая. Хотя в большинстве случаев это было пустое место – берег, но мы всё же побывали в нескольких городах. И когда мы добрались до г. Хэйхэ, нас выгрузили [и я понял] – я в Китае!

ВГ: Это был первый ваш визит в Китай? Там вы впервые ступили ногой на землю Китая?

МК: Да. Должен признаться, может быть, не для печати – Шу-ин была в это время в Пекине и я всё говорил: «Ну, подожди! Может быть, я как-нибудь смогу приехать в Пекин!» Она не могла приехать в Москву. Я просто так поехать в Пекин тоже не мог. И вдруг я на территории Китая! Я спрашиваю начальника нашей экспедиции, могу ли я отлучиться на два дня? Он говорит: «В принципе ты можешь. Но что такое?» Я говорю: «Хочу к девушке съездить в Пекин». Он говорит: «Миша, я не знал, что ты такой глупый! Для этого нужно иметь паспортграничный, нужно иметь визу.

Тебя на первом перекрестке схватят и посадят в кутузку. И через два дня ты не вернёшься, а мне нужен переводчик». Я был совершенно расстроен: нахожусь в Китае, а до Пекина добраться не могу!..

У нас с Игорем была там масса приключений, но я не буду уже о них рассказывать. Вернулись мы в Москву, и тут Алексей Петрович, который тоже заботился о своём сыне и о его будущей карьере, устроил Игоря корреспондентом газеты «Дружба», которая издавалась в Пекине. Игорь говорит: «А я вот уже собираюсь в Пекин. [МВ: тяжёлый вздох] Ничего, не расстраивайся! Папа сказал, что, может быть, он тебя пристроит куда-нибудь». Я говорю: «Как это папа пристроит меня?» Тогда это называлось «позвоночник», когда устраивали на работу «по звонку». Быть «позвоночником» – как-то не позволяет достоинство. Но Игорь сказал: «Слушай, достоинство будет потом! Сейчас тебе нужно устроиться на работу!» [В итоге] папа позвонил И. М. Ошанину, который заведовал группой по подготовке «Большого китайско-русского словаря». Тогда уже начиналась эта работа, и Ошанин набирал себе молодых китаеведов, которые помогали бы ему в составлении этого словаря. Алексей Петрович позвонил Илье Михайловичу, а потом говорит мне (мы были очень хорошо знакомы с Алексеем Петровичем): «Миша! Вот я даю тебе телефон, адрес. Сначала позвони, потом приходи уже на работу. Я говорю: «Алексей Петрович, вы шутите?» Он говорит: «Нет, я говорю серьёзно. Такого-то числа приходи на работу в Институт востоковедения» (тогда Института китаеведения ещё не было). Я пришёл. Илья Михайлович осмотрел меня критически, он был очень строгий и требовательный. Он набрал себе несколько молодых (мы с Е. В. Пузицким там были вместе) и дал нам задание. Тогда была уже заготовка, ведь этот словарь начал составлять академик Алексеев. Составлялись карточки на отдельные словарные статьи, а мы должны были проверять и уточнять эти карточки. Потом давали их на просмотр Ошанину. И вот тут он почти каждый день устраивал нам «головоломку». Говорил, что мы плохо знаем язык. Уже потом, те, кто был побойчее, возражали: «Илья Михайлович, а что, в ваши времена уж такие были китаисты – всё знали?» Ошанин: «В наши вре-

мена... Я вас прошу, не говорите мне о наших временах! Если бы у вас были такие учителя, как в наше время, если бы вы относились к учёбе так же, как мы к ней относились, таких ошибок в карточках не было бы». Мы: «А какие у вас были учителя?» И вот тут он неожиданно говорит: «Вот я вам скажу! Мой учитель, Михаил Георгиевич Попов...», – и так далее, и так далее. Но я тогда постеснялся сказать Ошанину, что я – племянник Попова.

ВГ: Жалеете об этом?

МК: Конечно, я бы мог узнать у него очень-очень много! А тут я вскоре уехал в Китай, а когда приехал, уже больше с ним не встречался. Просто не было случая.

ВГ: Каким человеком был Илья Михайлович? Для нас это просто имя, а для вас – живой человек. Поэтому нам интересно узнать от вас про него.

МК: Прекрасный, очень глубокий знаток своего дела, языка. Я не могу сравнивать его с В. С. Колоколовым. Они были разные совершенно, потому что Илья Михайлович с нуля учил китайский язык, как и все. Но потом он долго работал в Китае. Он составил очень важное руководство по деловому *вэньяню*. Представляете? Это правила переписки. Если из министерства приходит бумага, не знающие *вэньянь* прочесть её не смогут, потому что это особый стиль. А Ошанин составил такое руководство. Оно случайно попало мне потом, когда я стал уже заниматься советско-китайскими отношениями. И я убедился, что он проделал огромную и очень ценную работу. Хотя сейчас, по-моему, уже никто не пользуется этим. В общем, Ошанин был прекрасным знатоком китайского языка и Китая вообще. Но, опять-таки, будучи человеком крайне самонадеянным, я спорил с ним по некоторым вопросам. Он говорит: «Почему у вас не проставлено ударение в этом слове?» Я говорю: «Но ведь в китайском языке нет ударений!» Он говорит: «Как нет ударений? В китайском языке есть ударения!» Я говорю: «Ну, давайте возьмём любое слово. Например, *цзянь-шэ* 建设 (строительство). Где тут ударение, на первом или на втором слоге?» Он говорит: «Конечно, на втором!» Я: «Ну? Так как же? Цзянь шэ?» Он: «Нет, цзянь шэ». Я: «А где же ударение?» Вот тут

мы разошлись с ним. Я до сих пор считаю, что ударения в русском или во французском понимании в китайском языке нет.

ВГ: Может быть, есть только смысловое ударение.

МК: Или когда есть лёгкий тон: *фан-цзы* 房子 – понятно, но вообще второй слог не тонируется там. Тогда да, есть ударение. В общем, мы спорили на эту тему. Ошанин не отвергал мнения других, но был крайне требователен. Если он давал задание, то нужно было все проблемы решить. Вот таким он мне запомнился. Запомнился ещё до того, как я поступил к нему работать. Однажды, когда я был на первом или на втором курсе, Ошанин пришёл к нам ещё в МИВ. Тогда [в учёных кругах] велась активная борьба с «марризмом»⁸. Многие, точнее большинство китаеведов, были «марристами». Все были «марристами», кроме единиц.

ВГ: «Марристами» – значит, приверженцами теории Марра?

МК: Да-да-да. В то время в одно прекрасное утро основоположник «марровской» теории языкознания оказался шарлатаном. В СССР стали повсюду искоренять «марристов», в том числе и в МИВ. А там – все были «марристы»! Коротков, естественно, тоже был «маррист», когда защищал кандидатскую и докторскую. Ну кем он ещё мог быть, когда Марр был главой всей советской лингвистической школы? И вот нас собрали тогда на общее собрание для критики «марризма». Это была отвратительная картина! Наши уважаемые, заслуженные преподаватели, профессора выходили на кафедру, били себя в грудь и говорили: «Да, было! Но больше мы не будем! Ну, простите нас! Ну, не додумали мы! Мы не знали ещё, что Марр – нехороший. И мы слепо... »

КФ: Издевательство какое-то! Отвратительно, конечно.

ВГ: В духе китайских кампаний «самокритики».

МК: Да. Это было жуткое зрелище! А студенты сидят и слушают... И вот открывается дверь зала, кто-то входит, останавли-

⁸ Марризм – совокупность гипотез об историческом развитии языка, выдвинутых в 1923 г. и позднее академиком Н. Я. Марром. Согласно этим гипотезам, всё человечество первоначально проходило этап языка жестов («кинетической речи»), затем произошла «звуковая революция», и язык приобрёл звуковую форму.

вается в дверях, потому что у него во рту недокуренная сигара и он не хочет входить с этой сигарой в зал. Потом докурил, притушил сигару, входит. Очень полный мужчина (внешне он напомнил мне Черчилля – тем более, с сигарой) вошёл, сел. Потом, когда уже пошла дискуссия и молодые аспиранты «немарристы» стали набрасываться на своих учителей-«марристов» и уже добивать их, этот человек попросил слово. Вышел. Так внимательно осмотрел всех нас – знакомые всё лица! И говорит: «Всю ответственность за “марризм” в китаеведении я беру на себя!»

КФ: Ничего себе Человечище, так сказать-то!

МК: Все ахнули – кто такой? Что такое? А это и был Ошанин. Он не побоялся сказать такую фразу, которая могла тогда кончиться для него вообще очень неприятно.

КФ: А какой это был год?

МК: Наверное, 1950-й или 1951-й. Я уже сейчас не помню.

ВГ: Это ещё времена Сталина, когда такие слова могли стоять не только карьеры...

МК: Сталин вслед за Чикобавой написал работу «Марксизм и вопросы языкознания» и показал там, что Марр был шарлатан. И вдруг кто-то выходит в большой аудитории и открыто говорит: «Всю ответственность за “марризм” в китаеведении я беру на себя!» Эту фразу я запомнил на всю жизнь! Потом Ошанин сказал ещё две-три фразы и сошёл. Сам он занимался теоретической грамматикой. Но после критики «марризма» ему нужно было или вообще бросать [прежние исследования] или заниматься чем-то другим. И он бросил занятия теорией и стал составлять словарь.

ВГ: Ну и замечательно! Отличный, очень качественный словарь получился! Мы теперь не мыслим своё существование без этого словаря.

МК: Да, уникальный словарь!

ВГ: Как долго вы проработали в группе Ошанина?

МК: Недолго.

ВГ: В этой группе работал и Борис Иванович Панкратов. Вы были знакомы с ним?

МК: Был. Но мы мало общались с ним. Вообще, я общался там с очень интересными людьми. Это был уже 1956 г. Там работали те, кто вернулся [из сталинских лагерей]. Например, вернулся М. И. Казанин. Я с ним познакомился уже в Институте китаеведения. Вернулись многие другие специалисты, которые до этого тоже были в местах не столь отдалённых. Я познакомился там с одним монголоведом, который рассказывал мне страшные и интересные вещи об обстановке в советских научных кругах в 1937–1938 годах. Ну и так далее. Много было интересных людей, но не со всеми я успел близко познакомиться.

ВГ: А с кем вы общались теснее всего по работе?

МК: С Ошаниным.

ВГ: Общались как с начальником?

МК: Да. Тем более что другие [коллеги] занимались другими делами. А мы, несколько человек, сидели и [делали своё дело]. Илья Михайлович и опекал, и поучал, и ругал нас.

ВГ: И так продолжалось до вашего отъезда в Китай?

МК: Нет, потом создали Институт китаеведения. Эта группа осталась на старом месте, а нас перевели в новый институт, где были нужны свои кадры, уже отдельно от востоковедения. Приказом директора нас перевели в Институт китаеведения. Тут уже надо было заниматься другими делами, и я ушёл уже из группы Ошанина. Не по своему желанию, а потому что был набор в новый институт...

ВГ: А куда вас перевели?

МК: В отдел истории Китая, которым заведовал Вяткин.

ВГ: Наверное, к Вяткину вы попали уже как свой человек?

МК: Мы с ним общались ещё в МИВе, у нас были очень хорошие отношения. Правда, был вот такой маленький штришок – неудобно говорить это, конечно, [но было именно так]. Как заведующий отделом Вяткин спрашивает меня: «Михаил Васильевич, так чем вы будете заниматься? Что писать вам в карту⁹?» Я говорю:

⁹ Имеется в виду планкарта с планом научно-исследовательской работы на год. – *Отв. ред.*

«Чем заниматься? Сыма Цянем, ясное дело». Он: «Хорошо, это хорошая тема! Надо, надо разработать это!». На следующий день я ему говорю: «Рудольф Всеволодович, а может быть, замахнуться на Вильяма нашего Шекспира? Давайте переводить Сыма Цяня!» Он говорит: «Михаил Васильевич, вы шутите! Французы переводили-переводили... Все умерли, да так и не dokonчили. Вы что, хотите, чтобы и мы концы отдали?» Я говорю: «Нет, ну почему? Будем постепенно переводить». Вяткин: «Вы серьёзно?» Я: «Вполне серьёзно».

На следующий день он приходит и говорит: «А чем чёрт не шутит! Давайте возьмёмся!» Я говорю: «Ну, давайте!» И начал я готовить всё это – литературу, картотеку, переводы Сыма Цяня какие-то там японские, французские и английские – всё я подбираю. И вот в этот самый момент я совершенно случайно узнал, что можно поехать в Китай!

ВГ: Это было ещё одно неожиданное крупное везение?

МК: Да. И это одно из главных везений в моей жизни. Может быть, самое главное. Тут я уже задумался: Сыма Цянь – хорошо. Но поехать на год в Китай!!! Тут я просто не мог упустить такой шанс и сказал Рудольфу Всеволодовичу, что не могу не поехать.

ВГ: Только на год?

МК: На год. В Пекинский университет...

ВГ: Как же получилось, что вам предложили поехать в Китай?

МК: Получилось случайно, кстати говоря. Вообще очень много было случайностей. Я иду по улице в Москве, встречаю нынешнего академика Мясникова. Тогда – просто Володя Мясников, мой товарищ по группе. Мы с ним пообщались и он говорит: «Ну, Миша, ты извини, мне нужно бежать!» Я спрашиваю: «Да какие у тебя дела?». Он: «Да понимаешь, в министерство высшего образования бегу». Я: «А ты что, там работаешь?» Он: «Нет, там же набирают группу для поездки в Китай». Я говорю: «Что же ты, чёрт тебя возьми! Почему ты мне сразу не сказал?! Ты бы сейчас ушёл, а я бы ничего не знал!». Бросаю все дела, бегу в министерство. Там говорят – заполните анкету. Я заполняю анкету,

собираю какие-то справки, всё это приношу буквально на следующий день. Мне говорят: «Хорошо, ждите! Через день будет решение, кто едет, кто не едет». Прихожу, и чиновник министерства мне сообщает: «Поздравляю, вы едете учиться в Китай». Я спрашиваю: «А вот ещё мой друг Мясников...». Он: «Нет, Мясников не поедет!» Сам он мне сказал потом, что какая-то там комсомольская справка была неправильно написана и его заставили переделывать. А тем временем уже истёк срок подачи документов.

ВГ: Леонид Сергеевич Васильев как-то рассказал похожую историю: как он встретил Володю Мясникова и тоже побежал сдавать документы. Но не вышло!

МК: Ух ты! Я и не знал. Тогда академик Мясников был вот такой магической фигурой!

ВГ: В общем, случайно, а скорее всего, и не случайно – как это было и с медалью, вам повезло в том, что вас направили в Китай. Это был 1956 год?

МК: 1957-й уже. Это была эпопея! Нас собрали вместе. Конечно, был инструктаж – всё как полагается.

ВГ: Инструкций много было?

МК: Довольно много: как себя вести и всё прочее. Потом говорят: «Ребята, садитесь в автобус, едем в ГУМ». Нам примеряют костюмы, пальто, шляпы. Я уже был в это время в Китае два раза. Я был ещё с делегацией в Пекине, второй раз в жизни. Я говорю: «Но там в шляпах не ходят!» Мне отвечают: «Вы посланники первого социалистического государства. Вы должны предстать перед китайской аудиторией в презентабельном виде». Ну, хорошо. Я говорю: «Всё-таки дайте мне шляпу и ещё кепку». Шляпу оставил в Москве, мне было стыдно в шляпе ехать в Китай. Кажется, я был единственный, кто поехал в кепке. Но все мы поехали в одинаковых пальто, одного цвета, одного покроя, в одинаковых костюмах. И в шляпах все, кроме меня. Мы вышли в Пекине. Там нас встречали представитель Бэйда, студенты. До нашего приезда там были только единицы, случайно попадавшие туда люди. А мы были первой официальной группой советских студентов в Китае.

ВГ: Зинаида Григорьевна Лапина с вами была?

МК: Да, конечно. Тогда мы с ней и познакомились.

ВГ: Она в своём интервью тоже описывает этот эпизод. Вы не читали её интервью?

МК: Нет.

ВГ: Она тоже описывает, как вы явились в одинаковых шляпах и макинтошах к удивлению китайской публики.

МК: Это подтверждает, что я говорю только правду.

ВГ: ...И оказались среди иностранных студентов, которые ходили в сентябре по кампусу в шортах, кто в чём.

МК: Ну, конечно, конечно! Правда, шляпы очень скоро вышли из строя, потому что это было нелепо – студент идёт на занятия в шляпе!

ВГ: Как отнеслись к вашей поездке домашние?

МК: Я сообщил маме, что меня посылают на год в Китай. Спросил: «Ты как, не будешь против?» Она была тогда уже не очень здорова, но сказала: «Миша, о чём ты говоришь? Поезжай, поезжай!» Ну вот, так мы и оказались в Китае.

ВГ: Когда вы оказались в Китае, вас определили в Бэйда на исторический факультет?

МК: Не совсем так.

ВГ: А как?

МК: Когда мы приехали, то знали только то, что приехали на год. Плюс два-три месяца – подготовительные курсы. Большинство из нас всё-таки знали китайский язык не настолько хорошо, чтобы сразу слушать лекции. Нам устроили экзамен, рассортировали нас – кто хуже, кто лучше. Потом начались подготовительные курсы. Всё равно нужно было ждать начала учебного года, потому что мы приехали не к сентябрю, а когда занятия на факультетах давно уже начались. Вместе со мной ехал Женя Синицын, Евгений Павлович Синицын, с которым мы очень сдружились в поезде Москва–Пекин. Не знаю, он жив или нет.

ВГ: Нет уже. Умер в 2002 г.

МК: Мир праху его! А тогда просидели мы некоторое время на этих курсах, которые преподавали на факультете. Параллельно мы, конечно, сразу ходили на факультет, чтобы прикоснуться к университетской учёбе. Там тогда преподавали лучшие профессора, цвет китайской исторической науки. После этого таких профессоров в Китае уже не было и сейчас нет.

ВГ: Нет сейчас – потому что «культурная революция» сыграла свою негативную роль?

МК: Да. Ну так вот. Послушав лекцию одного из них (я уже не помню кого), мы с Женей пришли в общежитие и стали обсуждать ситуацию. Я говорю: «Жень, не знаю как ты, но через год, когда нас будут посылать обратно в Москву, я, наверное, убегу и здесь останусь. Потому что проучиться год в Бэйда – это ни то ни сё. А мы уже видели, что возможно взять в университете вообще. Женя говорит: «Слушай, есть выход!» Я: «Какой?» Он: «А вот я тебе скажу. Сейчас мы идём в посольство и говорим советнику, который нас курирует: “Понимаете, неприятно и стыдно об этом говорить. Конечно, очень стыдно! Но мы провалились на экзамене по китайскому языку, и нам сказали, что нужно начинать учиться с первого курса”». Советник говорит: «Коллизия!.. Вас к нам прислали на год, какой может быть первый курс?» Мы говорим: «Ну, что же делать, вот так нам категорически сказали в деканате». Он: «Да? А, впрочем, чем чёрт не шутит! Ради советско-китайской дружбы, может быть, мы и пойдём на эту уступку китайским товарищам».

КФ: Выходит, ваши слова не перепроверили, ничего не спросили у китайской стороны? Просто поверили на слово и оставили вас?

МК: Поверили! А мы обманули и китайское, и советское правительство.

ВГ: И самих себя «оболгали»!

МК: Да. Потом мы приходим, а он говорит: «Ну, мы тут посоветовались... Идите и скажите, что посольство не будет против. Главное, чтобы вы тут не зря провели время». Мы приходим в китайский деканат и говорим: «Такая неприятность... Были

мы в посольстве, а нам говорят: “Учитесь, поступайте на первый курс и учитесь все пять лет!” А мы-то собирались через год уехать, понимаете?» Они говорят: «Да? Мы об этом не слышали ничего! Ну, если в посольстве говорят, то ради китайско-советской дружбы мы готовы пойти навстречу посольству!» Это не анекдот, это факт!

ВГ: Исторический факт.

МК: Да.

ВГ: А как же З. Г. Лапина? Она «паровозиком» за вами осталась учиться на пять лет? Или у вас были разные специальности и факультеты? У вас был факультет археологии?

МК: Нет, факультета археологии ещё не было! Ещё был просто истфак. Это было потом. Кто-то под этой маркой остался на два года. Кто-то – больше. Кто-то уехал сразу после первого года, потому что войти в китайскую обстановку, в студенческий быт было, вообще говоря, непросто.

ВГ: Вам тоже непросто было?

МК: Тоже непросто. Поэтому мы с Женей решили – надо войти в быт. Мы жили в общежитии для иностранных студентов. Хорошее общежитие, там всё было прекрасно. Но мы решили – мы идём жить с китайскими студентами! Попросили, нам выделили комнату, где было ещё четыре человека. Там, в первом общежитии, мы были вдвоём, а тут – шесть человек! Были двухъярусные кровати. Но зато мы теперь жили вместе с китайскими студентами, мы с ними общались. Про русский язык мы забыли, общались всё время только по-китайски.

Ещё одно сильное впечатление от студенческих этих лет – питание. В университете, естественно, имелась столовая для иностранных студентов, где кормили нормально. В 1958 г. начался «Большой скачок» и уже кушать было нечего. Но мы продолжали ходить в китайскую столовую, просто чтобы не выделяться на общем фоне. Питание там проходило так: кончаются занятия, через 15 минут после этого звонит колокол и заводят какую-то пластинку (какой-то бодрый марш – тата-тата-тата!), и все бегут в столовую. Бегут потому, что если придёшь на 20 минут позже, то уже всё съедят и уже вообще ничего не останется. И вот мы

бежим туда, становимся в очередь со своей чашкой, нам туда кладут еду, и мы радостно всё съедаем. Много-много лет спустя я случайно услышал этот марш и вдруг поймал себя на том, что ощущаю какое-то волнение. Куда-то надо спешить, а куда, я не знаю. И только потом я вспомнил – в столовую надо спешить!

ВГ: Некоторые иностранные студенты, например итальянцы, рассказывают, что в 1970-х гг. они тоже требовали из идейных соображений, чтобы им позволили питаться вместе с китайскими студентами. Но уже через неделю-две они не выдерживали и возвращались в столовую для иностранцев, потому что еда в китайской студенческой столовой была слишком скудной.

МК: Еда была скудная. Там, в китайской столовой, было так: *бин цай*, *и цай*, *цзя цай*, *тэ цай* 丙菜, 乙菜, 甲菜, 特菜 (еда 3-й, 2-й, 1-й и особой категории). Еда «третьей категории» была почти вообще несъедобной. Самое лучшее блюдо, которое мне запомнилось, – капуста с каштанами. Это было *тэ цай*.

ВГ: А о мясе там речи не шло, получается?

МК: Что вы! Тогда уже начался «Большой скачок»! После лекций студентов посылали за «едой». Они взбирались на тополя, сбивали с них листья и относили в столовую, где эти листья растирали в порошок. Порошок добавляли к муке и делали *маньтоу* (пампушки).

ВГ: И вы тоже так питались? Вы стали вегетарианцем?

МК: Нет. Я не стал вегетарианцем, но всё время хотелось есть.

ВГ: А что мешало пойти за добавкой в столовую для иностранцев?

МК: Один раз я пошёл. К этому времени мы уже поженились. Супруга уже ждала ребёнка. Говорят, что беременным женщинам иногда хочется съесть чего-то такого, особенного. А из особенного в их университетской столовой не подавали решительно ничего. И супруга мне говорит: «Миша, у вас же там есть столовая для иностранных студентов! Может, ты найдёшь там что-нибудь?» Я и пошёл туда. А там у меня был знакомый повар. Как сейчас помню, звали его *лао Мэн* (старина Мэн). Я пришёл к нему и спра-

шиваю: «Нельзя ли достать курицу?» Он внимательно посмотрел на меня и говорит: «Лю Кэ-фу, какая сейчас может быть курица? Где я тебе найду курицу?» Я говорю: «Ну, может, есть она хоть где-то вообще? У меня жена в положении...» Он говорит: «А ты женат?» Я: «Да, я женат». Он говорит: «Ладно, бог с тобой! Не гарантирую ничего, но попробую! Приходи через два дня». Через два дня я прихожу к нему печальный, потому что ничего не получается, ничем я не могу помочь своей жене. Прихожу, он говорит: «Слушай, есть цыплёнок!» И даёт мне цыплёнка абсолютно синего цвета, как чернила. Я хватаю этого цыплёнка, бегу на автобус, приезжаю в город, варить суп из курицы... Сварили мы этого цыплёнка, а в бульоне – ни капли жира! Потому что в то время все были истощены, и цыплёнок тоже был истощён до предела. Но всё-таки это была настоящая «курица»!

ВГ: В каком году вы поженились?

МК: В 1959 году.

ВГ: А в каком месяце?

МК: 12 сентября.

ВГ: После свадьбы вы жили в городе, не в общежитии уже?

МК: Моя супруга училась в педагогическом институте, а я – в Бэйда. Я по-прежнему жил там, в общежитии, но по субботам-воскресеньям приезжал. И мы поселились у моего приятеля, с которым жили в одной комнате общежития в университете.

ВГ: Как его звали?

МК: Был такой археолог Ли Цзо-чжи. Он тоже уже, к сожалению, умер. Когда он узнал, что я женюсь, то сказал: «Миша, приезжайте ко мне, живите у нас дома! У нас есть лишняя комната». Я говорю: «Мы же будем обременять вас!» Он: «Нет-нет-нет! Пожалуйста, пожалуйста!» Я говорю: «А сколько нужно платить?» Он говорит: «Слушай, ты меня обижаешь!» Его родители относились к нам очень хорошо, как к родным. И, вы знаете, я думаю, что они пострадали из-за этого во время «культурной революции». Он, правда, никогда не говорил мне об этом, но я допускаю это. Его родители были уже немолодыми, и у них были какие-то неприятно-

сти, потому что соседи знали, что к ним ходит иностранец из СССР, а тогда это было «связями с заграницей» *хайвай гуаньси* 海外关系...

ВГ: Который потом оказался «ревизионистом», да?

МК: Да.

ВГ: А как восприняли ваш брак родственники жены?

МК: Её родителей в то время уже не было в живых. Было несколько братьев и сестёр – и младшие, и старшие. Самый старший брат, второй брат и ещё через одного брат. У нас были очень хорошие отношения! Сейчас ещё живы два брата, и мы поддерживаем очень, очень хорошие отношения.

ВГ: А как восприняла этот брак ваша мама?

МК: Мама была уже подготовлена к этому. Я занимаюсь Китаем. Она благословила меня на то, чтобы я поехал в Китай. В то время я уже думал о том, что когда сложатся благоприятные обстоятельства, я женюсь на Шу-ин. И я говорил об этом маме. Она не знала ещё её тогда, но сказала: «Если ты твёрдо решил, то я, конечно, не против!» Я говорил ей: «Я сейчас поеду в Китай, а через год мы, может быть, попробуем приехать вдвоём, и вы познакомитесь». В первый раз мы приехали вдвоём, но не через год, а в 1959 году.

ВГ: Через два года!

МК: Короче говоря, мы приехали. Мама приняла Шу-ин очень хорошо. Уже потом я как-то спросил у мамы: «Ты как, благословляешь нас?» Она говорит: «Да!»

ХШ: Я прожила с мамой два года, и у нас были хорошие отношения. Мама всё время говорила: «Шу-ин – это, Шу-ин – то». Мишина сестра была даже недовольна: «Всё время Шу-ин да Шу-ин!»

МК: Ревновала немножко к Шу-ин. Во всяком случае, никаких проблем не было с женитьбой.

ВГ: Ваша свадьба была в Пекине?

МК: Свадьба была в Пекине.

ВГ: Большая?

ХШ: На свадьбе было пятьсот человек!

МК: У них в ансамбле было больше трёхсот человек. И я пригласил ещё студентов из университета.

ХШ: Больше 120 иностранных студентов! Тогда я впервые увидела Лапину. Она пришла в наш свадебный день с ведрами. Девушки приготовили и принесли в нескольких ведрах «русский» салат. И я тогда его впервые попробовала.

ВГ: Салат оливье, наверное?

МК: Да. В общем, свадьба была грандиозная.

ХШ: К нам пришли все триста человек из ансамбля и ещё их начальник. Миша работал с этим ансамблем, поэтому они все его знали.

МК: Их начальство ко мне относилось очень хорошо. И до сих пор у нас очень хорошие отношения с бывшими её друзьями по ансамблю...

ХШ: Мои старые «боевые друзья» до сих пор поддерживают с ним отличные отношения.

МК: Они всё вспоминают, как во время концерта я помогал передвигать рояль.

ХШ: Перерыв в середине концертной программы был очень коротким, поэтому Миша не только переводил, но и помогал толкать за кулисами рояль.

МК: В общем, у нас и сейчас хорошие отношения. Наши лучшие друзья, в частности, люди из ансамбля.

ХШ: Мы часто встречаемся.

МК: К сожалению, многих уже нет в живых.

ВГ: Кто был свидетелем на вашей свадьбе?

МК: Был человек из ансамбля...

ВГ: А кто был свидетелем с вашей стороны?

МК: Нет. Был только один руководитель этой церемонии.

ВГ: А регистрация у вас была китайская?

МК: И такая, и такая.

ХШ: На второй день после свадьбы мы поехали в советское посольство, в консульский отдел.

МК: И там тоже случился маленький эпизод.

ХШ: У нас действительно всё было серьёзно. Мы зарегистрировали брак в обеих странах.

МК: Когда мы получали свидетельство о браке, поскольку посол разрешил, там и шампанское было, и так всё торжественно, всё очень хорошо было там у нас, в советском посольстве. Правда, потом возникла проблема. По-русски мы были зарегистрированы как Михаил Васильевич Крюков и Хуан Шу-ин. А по-китайски записаны как Лю Кэ-фу и Хуан Шу-ин. И не было документа, удостоверяющего, что это не два разных человека.

ВГ: Мне вспомнилась история с М. Л. Титаренко, который учился в Фуданьском университете в Шанхае. Там ему выписали диплом на имя «Миша», потому что все его знали как просто Мишу, и ему пришлось потом даже менять диплом...

Хочу ещё напомнить, что в Бэйда был в те годы один известный человек – ваш китайский куратор Кэ Гао.

МК: О, да-да-да! Мы потом ещё хотели разыскать его в Бэйда!

ВГ: Его вспоминают многие советские студенты. Говорят, что он очень ценил вас.

МК: Этого я не знаю. Но, вообще, он был специально приставлен к советским студентам, чтобы помогать им. Те из студентов, кто не хотел оставаться после года обучения и в основном выпивали в своих комнатах, заперев двери, даже песню про него сочинили. Была такая песенка у заключённых на Колыме: «Куда ведёшь, начальник, отпусти!». Они переиначили эти слова – «Куда ведёшь, Кэ Гао, отпусти!» – и распевали их после второй полбутылки.

ВГ: А как вы оцениваете Кэ Гао? Какую роль он сыграл в вашей жизни?

МК: Он очень мне помог.

ВГ: Значит, он сыграл очень позитивную роль?

МК: Да. Вообще, сначала он был приставлен к нам для того, чтобы помогать. Потом, когда наступили 1958-й, 1959-й, 1960-й,

1961-й и 1962-й годы – чтобы следить, «держаться и не пускать». Но он только помогал. Только помогал! Любую проблему он решал. А вот администрация университета менялась по мере изменения «генеральной линии» партии.

ВГ: И вы это чувствовали «на своей шкуре»?

МК: Ну а как же? Я познакомился с деканом истфака Цзянь Бо-цзанем ещё в Москве. Он приехал в Москву, а меня послали ему переводить. Там были он и его заместитель Чжоу сяньшэн. До этого я переписывался с Цзянь Бо-цзанем по поводу Сыма Цяня. В Москве мы уже встретились как знакомые. Он знал, что я занимаюсь Сыма Цянем, и наши отношения стали более неофициальными. Потом уже я приехал к нему в Пекин. Он – декан, а я приезжаю к нему на истфак как студент. Но он приглашал меня к себе домой. В общем, у нас были очень близкие отношения. Его заместитель Чжоу сяньшэн вначале так же, как и Цзянь лао¹⁰, был готов на всё, что угодно. Сам приходил в общежитие и спрашивал: «Ну как, Лю Кэ-фу, какие проблемы?» В 1961 г., на последнем курсе, я уже учился на археологическом отделении и занимался археологией эпохи Шан-Инь. По программе там полагалась преддипломная практика, нужно было ехать в Аньян. До этого я уже был в Аньяне и присмотрел там то, что мне было нужно, договорился о приезде. Но когда подошло время ехать на практику, мне в деканате говорят: «Лю Кэ-фу, вам на практику ехать не надо!» Я говорю: «Как не надо!? Я же пишу диплом, мне нужно получить материалы!» «Нет, не надо вам ехать на практику!» Это был 1962 г., Цзянь Бо-цзяня тогда не было на факультете, поэтому я пошёл к Чжоу. Стучусь. Он: «Да? *Цин цзинь* 请进 (Пожалуйста, войдите)!» Я вхожу в его кабинет, вижу каменное выражение его лица и уже чувствую, что происходит что-то не то. Я спрашиваю: «Что случилось? Мне сказали, что я не поеду на практику». Он: «Да, вы не поедете на практику». Я: «Почему? Я же диплом пишу!» Он: «А вы знаете, что такое Аньян? Что такое *Сяотунь*?» Я говорю: «Да, знаю». Он: «Нет, вы не знаете! Это наиболее ценное культурное насле-

¹⁰ Почтительное обращение к старшему в лице Цзянь Бо-цзяня (букв. – старина Цзянь).

дие Китая! А кто вы такой? Вы – иностранец! Мы не можем позволить иностранцу не только туда поехать, а ещё и участвовать там в раскопках. Это что же? Вы эти сведения получите ещё до того, как они будут опубликованы в научной печати? Ну подумайте, допустимо это или нет?» Я говорю: «Спасибо, я всё понял – это недопустимо!» И ушёл. Прошло ещё лет пятнадцать. На одном конгрессе я вдруг вижу знакомую личность. Он сам подходит ко мне: «Лю Кэ-фу! Сколько лет, сколько зим!» Я говорю: «Простите, а мы разве знакомы?» Он: «Ты же учился у нас на факультете!» Я говорю: «Да-да-да, в самом деле... В самом деле, я учился на факультете...» А до этого он был ... Вы знаете, была такая группа «Лян сяо»¹¹, которая по указанию Цзян Цин писала всякие пасквильные научные статьи. Вообще-то это были «два университета». Но писались другие иероглифы. В общем, Цзян Цин давала задание, а они на наукообразном языке обосновывали и доказывали, в частности, что ханьская¹² Люй-хоу была выдающейся деятельницей. Дело в том, что Цзян Цин хотела походить на неё. Вот они, в том числе Чжоу цзяошоу¹³, сидели и писали под диктовку Цзян Цин. Знаете старый анекдот? «Допускали ли вы колебания в отношении генеральной линии партии? – Допускал. Но колебался только вместе с генеральной линией». Так и Чжоу колебался. Когда была дружба («русский с китайцем братья навек...»), он спрашивал: «Лю Кэ-фу, что тебе нужно, скажи! И я сразу тебе сделаю!» Но прошло три года, и он говорит: «Сами подумайте, можем мы вас пустить в Аньян или нет?» Потом его прощают всё-таки за прегрешения. Ему повезло, уже после...

ВГ: После развенчания «банды четырёх»?

МК: Да. Он продолжал преподавать в университете. А потом на международном конгрессе он встречается меня: «Лю Кэ-фу!!!» Вот такая личность. А Цзянь Бо-цзань – это была другая личность.

¹¹ Лян сяо 梁效 – омоним 两校 (два вуза). Псевдоним группы преподавателей двух университетов (Пекинский и Цинхуа). В годы «культурной революции» (первые заявили о себе в сентябре 1973 г.) активно критиковали «Линь Бяо и Конфуция». Исчезли с арены истории после разгрома «банды четырёх» в октябре 1976 г.

¹² Хань 漢 – эпоха существования одноимённой империи (206 до н. э. – 220 н.э.).

¹³ Кит.: профессор Чжоу.

Мне говорили, можно сказать, свидетели, что когда началась «культурная революция» (меня тогда уже не было в Китае) Цзянь Бо-цзань (пожилой профессор, один из старейших членов компартии) подвергся критике хунвэйбинов за то, что он «идёт по капиталистическому пути». Хунвэйбины заявили к нему домой, перевернули все книги и на следующий день выгнали его с женой из большой квартиры декана в Бэйда, переселили в какую-то каморку, где даже окон не было. Потом к нему приходит человек в штатском и очень почтительно говорит: «Как вы здесь живёте? Надо похотатайствовать, чтобы вам вернули вашу квартиру». Цзянь говорит: «Ну, это уж как начальство решит». Через некоторое время его уведомляют: «Вы можете вернуться в свою квартиру!» Потом снова приходит тот же самый человек и спрашивает: «Ну как, вы довольны?» – «Довольны, конечно!» – «А это лично председатель Мао сказал: “Надо дать шанс Цзянь Бо-цзаню!” Это его личные слова». Цзянь отвечает: «Что ж, очень мило с его стороны». – «Ну так надо написать». Цзянь говорит: «Конечно, я напишу письмо, поблагодарю за то, что сейчас всё хорошо и я опять живу в своей квартире, хотя бы уж на старости лет». Человек говорит: «Да, напишите, но только не письмо! Ведь в 1936 г. вы работали вместе с Лю Шао-ци. Напишите, что уже тогда вы ясно видели, что он – предатель. Как человек, лично знавший этого подлого предателя, вы должны быть свидетелем». Цзянь говорит: «Простите, что я должен написать?» Тот повторяет. Профессор Цзянь Бо-цзань, декан истфака, говорит: «Да?» А потом говорит жене: «Будь любезна, открой вот эту дверь!» И пинком выставил за дверь этого человека в штатском. А через два дня его и его жену нашли мёртвыми. Вот это был Цзянь Бо-цзань!

ВГ: Тяжёлая история. Вы приехали в Китай, чтобы продолжать изучение Сыма Цяня. Как произошёл переход от Сыма Цяня к другим темам, к древней эпиграфике?

МК: Вы знаете, моя супруга меня иной раз ругает. Говорит: «Ты постоянно меняешь темы! Сначала занимался Сыма Цянем. Потом приехал в Китай, поступил на археологическое отделение. Потом стал заниматься эпиграфикой. Потом эпиграфику забросил, поступил в Институт этнографии, стал заниматься теорией этноса.

А потом вообще занялся новейшей историей! Ну что это такое? Всё это очень несерьёзно!»

ВГ: И что вы отвечаете на это?

МК: А я говорю, прости меня, но ты не совсем права. И говорю то, что хочу сказать и вам. Я тогда твёрдо решил изучать Сыма Цяня. Это вообще основа знаний древнего Китая. Приехал в Пекин, затем мы с Женей Синицыным переехали в китайское общежитие и попали к студентам-археологам. Они спрашивают Женю, чем он занимается. Он отвечает, что изучает эпоху Хань. Спрашивают меня, и я отвечаю, что изучаю Сыма Цяня. Они говорят: «Это, конечно, очень хорошо. Но, сам посуди, от Сыма Цяня остались только книги. Эти книги уже стоят у тебя в Москве на полке. Ты в принципе можешь изучать Сыма Цяня и в Москве. Ну, выпиши ещё какие-то работы, напиши письмо специалистам. Тебе помогут, и ты можешь изучать Сыма Цяня сидя дома. А наша профессия – совсем другая! Мы раскапываем то, что было за тысячелетия до нас! Представь, что ты вынимаешь простой черепок из раскопа, а он был сделан 5000 лет тому назад и кто-то держал его тогда в руках! Это не просто книга! А потом ты приходишь в музей и вдруг видишь этот предмет, который ты сам, своими руками вынул из культурного слоя. И теперь приходят люди, а там в застеклённой витрине стоит этот предмет, а на табличке написано, что это такая-то культура... Такое чувство не дано просто историку! Историк всегда на расстоянии с тем, кого он изучает. А здесь ты общаешься прямо с теми людьми...

ВГ: Осязаемая связь эпох.

МК: Да-да-да-да! «Мы советуем тебе сделать так, – говорят они. – Ты продолжай заниматься Сыма Цянем. Но поедem вместе на раскопки, и ты увидишь». И вот на каникулы все поехали загорать в курортный Бэйдайхэ, а мы с Женей Синицыным и с Борисом Мельниченко (наверное, слышали это имя?) едем с этой группой на раскопки! Понимаете?

ВГ: Где были раскопки? Что вы копали?

МК: Копали культуру Яншао. Это недалеко в восточной части провинции Шэньси, уже на границе с провинцией Хэнань Долина

Вэйхэ¹⁴, деревня Цюаньхуцунь. Там открыли поселение Яншао и могильник. Нам тогда доверили часть раскопа. И вот ты снимаешь верхний слой. Там, уже под пахотным слоем, идёт часть нетронутого грунта жёлтого цвета, а культурный слой – тёмный. И вот уже как на картинке здесь видна круглая яма. Вот здесь ещё какое-то очертание. И вот мы начинаем углубляться в этот культурный слой. Вынимаем предметы, фиксируем их, потом делаем какое-то небольшое обобщение по поводу того, что это такое. Потом раскопы соединяются вместе, и уже видна картина всего поселения!.. Когда я уже вернулся в 1962 г. в Москву, мне очень долго снился именно этот момент – когда вдруг уже вся картина раскопа перед вами и уже известно, что нужно, где что нужно вскрывать. Понимаете? И это решило в определённой степени мою судьбу, частично хотя бы. Женя не поддался, и Борис не поддался, а я поддался... Мы поехали туда ещё до первого курса, после окончания подготовительных курсов. И при переходе на первый курс я уже подал заявление на отделение археологии.

КФ: Когда я была в Пекине, я познакомилась с госпожой Лю И-мань, которая сказала, что вы вместе учились.

МК: О! Правда, не совсем. Хотя нет, вместе, вместе!

КФ: Она вспоминала, что вы учились в одной группе...

МК: Понимаете, как получилось... Те студенты, с которыми мы жили в одной комнате, уже учились на третьем курсе. И я как бы в их группе был, ходил на лекции с ними на третьем курсе. А когда они кончили, я перешёл на свой нормальный курс, который полагался. Ну и, конечно, учился с ней. Вы давно были в Пекине?

КФ: Полтора года назад.

МК: Она работает ещё?

КФ: Да, у неё кабинет в институте археологии. Я помню, что сравнительно недавно в журнале «Каогу» («Археология»)¹⁵ вышла

¹⁴ Вэйхэ 渭河 – река, протекает в провинциях Ганьсу и Шэньси. Самый крупный приток реки Хуанхэ.

¹⁵ «Каогу» 考古 («Археология») – наиболее крупный и авторитетный археологический журнал в КНР. Выходит с 1955 г.

статья под вашим китайским именем Лю Кэ-фу, которая касается сопоставления по находкам в Иньсуюе¹⁶. Вы сопоставляете местные орнаменты с западночжоускими¹⁷.

МК: Да, была такая статья. И с этим была целая история.

КФ: Когда я её встретила, мне было настолько интересно и неожиданно, что у китайца такие взгляды на это. Такие взгляды иногда встречаются среди китайских авторов, но не очень распространены. Потому что в Иньсуюе есть слои, связанные с уже западночжоуским временем. А когда я поняла, что Лю Кэ-фу – это ваш псевдоним, то это очень многое объяснило.

МК: Да, но это была целая история. Короче говоря, мои друзья меня сагитировали поехать, и я понял, что надо заниматься археологией. Например, то, что я держу сейчас в руках, – копия керамической птицы, которую мы раскопали в свою первую поездку. Короче говоря, Сыма Цянь остаётся где-то там, а здесь... здесь я держу в руках эту птицу, и её же держали в руках *яншаосцы*¹⁸! Понимаете? Это непередаваемое чувство! Кстати, это тоже интересная проблема – роль птицы в социальном строе яншаосцев. Археология ставит эту проблему, но археология всё-таки не говорит, она молчит. Конечно, я догадываюсь о чём-то, я могу даже восстановить существование рода, семьи. Могу посмотреть, где жила одна семья, и сказать, что Энгельс был неправ, никакой семьи «пуналуа» не было. А была нормальная маленькая семья, такая же, как, может быть, и сейчас. Потому что жилище вмещает ну максимум пять человек. Но сами предметы не говорят. И вот когда я ходил на лекции уже по археологии, спецкурс стал читать Ху Хоу-сюань. Когда-то, когда начались научные раскопки в Аньяне, там тогда было десять молодых учёных, и он был один из них. Они побратались: Лаода, Лаоэр, Лаосань... Он, по-моему, был Лаоцзю (девятый брат. – В.Г.). Но прошло некоторое время, Дун Цзо-бинь уехал на Тайвань, а он стал главным специалистом по изучению иньских надписей.

¹⁶ *Иньсуюй* 殷墟 (Руины Инь) – название городища под Аньяном, древней столицы эпохи Шан.

¹⁷ Т. е. датируемыми эпохой Западной Чжоу (1046 г. до н. э. – 770 до н. э.).

¹⁸ Население культуры Яншао.

КФ: Лян Сы-юн умер и другие. Лян Сы-юн был одним из самых сильных, насколько я понимаю.

МК: Да.

КФ: И, собственно, это его была идея относительно некрополя.

МК: Да! Было очень много таких новаторских идей. Именно они изменили первоначальные подходы. Раньше просто рыли яму и искали надписи. А потом они стали вскрывать раскопы на больших площадях, чтобы восстановить общую картину жизни. Ну так вот, Ху Хоу-сюань – это легендарная фигура. Очень интересно он читал лекции, постоянно ссылаясь на свои личные воспоминания и так далее. Я к нему подхожу и говорю, что я первокурсник, хочу заниматься археологией Инь-Шан, задал какой-то вопрос. Он так посмотрел и говорит: «Ну, если у вас есть ещё вопросы, то после лекции не стесняйтесь, подходите». И вот только он прочёл лекцию – я сразу к нему. Иногда мы уходили куда-то в свободную аудиторию, и он начинал мне рассказывать. А когда уже мы поближе познакомились, он сказал примерно то, что я сейчас сказал насчёт археологии. Он сказал: «Я тоже археолог по образованию, по призванию. Но сейчас я уверен, что археология должна быть совмещена с эпиграфикой. Только тогда археология заговорит. А немая археология – всё-таки это не полностью история, это один аспект, очень важный, чрезвычайно важный, но к нему надо добавить ещё голос того времени. Я советую вам познакомиться с надписями!» А он как раз читал нам про иньские надписи. Я стал знакомиться и увлёкся. И когда я уже писал дипломную работу (конечно, это всё было очень наивно), я попытался сделать то, о чём говорил мне Ху Хоу-сюань. Археология даёт нам материальные остатки. О чём-то, что связано с этими материальными остатками, говорится в надписях. И вот надо было попытаться это соединить. Моя идея заключалась в том, что в иньское время не было единого государства в обычном понимании, а были отдельные образования, которые потом стали *чжухоу го* (уделы вельмож-«чжухоу»¹⁹). Они были

¹⁹ Чжухоу 诸侯 – общее название китайской аристократии эпохи Чжоу, держателей одного из пяти титулов: *гун, хоу, бо, цзы, нань*. Буквально – «все хоу».

объединены. В общем, это был такой комплекс. Кто-то присоединялся заново, кто-то уходил, не признавая власти *вана* (правителя). Поэтому, естественно, война была главной темой гадательных надписей. Казалось бы – почему всё-таки преобладает это?.. Короче, я написал такую работу. Руководителем у меня был Чжан Чжэн-лан – очень крупный историк. А Ху Хоу-сюань был оппонентом на защите диплома. Эпиграфика – это такая вещь, нужно очень во многом разобраться. Я стал разбираться, меня это увлекло. Сначала и прежде всего гадательными надписями. Потом получилось так, что позднее, когда и мой сын уже стал заниматься Китаем (а он прежде всего стал заниматься западночжоускими надписями), он начал перетягивать меня в свою сторону. Я немножко поддался, не забывая про *цзягувэнь*²⁰ (надписи на гадательных костях). Всё-таки там тоже интереснейшие вещи, в западночжоуской эпиграфике.

ВГ: Она, наверное, более информативной уже была?

МК: Да, там другое уже. Там освещается вся жизнь, а не только то, что волновало *вана*. А *вана* волновало...

ВГ: Идти ли ему войной на врагов...

МК: Заболело ухо – наверное, это *предок Цзя* насылает на меня порчу. Всё вокруг *вана*. Наверное, если бы *цзягувэнь* были и из других мест, там было бы и что-то другое, а здесь – вот так. Короче, так произошёл мой второй поворот, теперь уже в сторону эпиграфики. Я решил, что займусь археологией, приеду в Москву, поступлю в Институт археологии, но параллельно буду продолжать заниматься эпиграфикой. Уже с С. В. Киселёвым я обсуждал тему, которую буду изучать в Институте археологии. Он приезжал в Китай, мы там с ним встретились, кстати говоря, в Аньяне.

ВГ: Вы там копали, а он приехал?

МК: Да. Он приехал посмотреть и был вне себя от Аньяна. И он говорит потом китайцам, в шутку, конечно: «Ребята, дайте мне

²⁰ *Цзягувэнь* 甲骨文 «письмена на [черепаших] панцирях и костях» – иероглифические надписи на гадательных костях. Считаются древнейшими китайскими текстами и образцами китайской письменности, относятся к XIV–XI вв. до н. э., т. е. ко второй половине эпохи Шан. Подавляющее большинство находок происходит из древней столицы династии Шан под Аньяном.

раскоп 10 на 10 метров и разрешите мне по гроб жизни здесь копать. Я больше ничего не хочу!» Ну вот, мы вернулись в Москву в 1962 г.

ХШ: Самое главное ты ещё не сказал. Так получилось, что тебя учили три самых сильных китайских историка...

МК: Сказал. Таких профессоров, которые работали в Бэйда в конце 1950-х гг., после уже не было, и до сих пор в помине нет.

ВГ: Значит, они оказали на вас огромное профессиональное влияние?

МК: Да. Как на подбор были: Цзянь Бо-цзянь, Ху Хоу-сюань, Чжан Чжэн-лан, Тан Лань. И всё это были личности, понимаете?

ВГ: А Го Мо-жо?

МК: Го Мо-жо – это особая проблема... Был ещё декан факультета археологии Су Бин-ци. Он ко мне относился просто как к родному сыну. Очень он обо мне заботился! Учил способам идентифицировать керамику. Когда я приехал в 1989 г. в Пекин после *лю сы* (событий на площади Тяньаньмэнь), я пошёл к нему домой. А он очень переживал это всё. Потом он говорит: *Ни чжидао, Лю Кэ-фу, чжунго жэнь ю бу па сы дэ...* 你知道, 刘克甫, 中国人有不怕死的 ...

ВГ: То есть: «Ты знаешь, Крюков, есть и такие китайцы, которые не боятся смерти».

МК: Да. То есть были личности – Су Бин-ци, Тан Лань. Тан Лань – тоже специалист по эпиграфике, читает нам другой курс, по истории письменности. Тан Лань – родом из провинции Фуцзянь. Говорит с акцентом, очень трудно его понимать. А когда он волнуется, то вообще переходит на свой фуцзяньский диалект. Почти ничего не понятно вообще. Я спрашиваю у соседа по парте, у китайца, а он говорит: «Знаешь, я тоже ничего не понимаю». И вот иногда Тан Лань волновался – когда речь заходила о Го Мо-жо. И он рассказывает, говорит: «*Го сяньшэн* (господин Го) высказал такую идею. Но она была неправильная! Я написал статью, в которой опроверг его точку зрения. Статью не напечатали. Я написал ему письмо. Он мне не ответил. Теперь я больше не общаюсь с господином Го. *Сяньцзай во хэ Го сяньшэн цзюэ цзюэ лэ* 现在我和郭先生绝交了».

ВГ: «Сейчас я разорвал все связи с господином Го!»

МК: Ну вот. Меня это заинтересовало. Ведь Го Мо-жо – президент Академии наук, а профессор Тан Лань – с ним *цзюэ цзяо лэ*! Что такое? Почему? Я стал знакомиться с деятельностью Го Мо-жо и ужаснулся! Вот Чжоу И-лян, который колебался вместе с линией партии, это скромная тень великого Го Мо-жо!

ВГ: Какого вы имеете в виду Чжоу И-ляна?

МК: Он крупный специалист по *Нань бэй чао* 南北朝²¹.

ВГ: Это известный историк! В своё время я очень внимательно изучал многие его труды.

МК: Как специалист он известный. Что касается Го Мо-жо, то у нас опубликованы [не все] его автобиографические книги – только «Детство» и «Вёсны и осени революции»²². Это 1920-е гг. Он очень активно участвовал в военных действиях, он там был вроде комиссара в одной из армий, которой командовал Чан Кай-ши. Там были советские военные специалисты, и он очень активно там действовал. Наступает 1927 г. В Ухани возникает правительство, Чан Кай-ши основывает правительство в Нанкине. Разворачивается конфликт Гоминьдана и Чан Кай-ши, который ещё в Гоминьдане никто, он просто военный деятель. В этот момент Го Мо-жо попадает в Ухань и пишет статью о «предателе Чан Кай-ши». Проходит некоторое время, Чан Кай-ши одерживает верх и даёт ордер на арест Го Мо-жо. В частности, потому что тот оскорбил его лично. Го Мо-жо уезжает в Японию, но там он не занимается политикой. Кстати, в 1926–1927 гг. Го Мо-жо был членом компартии. Потом он уезжает в Японию и разрывает с компартией.

ВГ: Объявляет о выходе из партии (*туй дан* 退黨)?

МК: Формально нет, но фактически он разрывает связи с КПК. Наступает 1936 г., разворачивается антияпонская война. В Японию приезжает какой-то его знакомый и говорит: «Слушай,

²¹ Южные и Северные династии (420–589) – период истории Китая, длившийся после эпохи Шестнадцати государств и до династии Суй.

²² Автобиография Го Мо-жо (том 3): Вёсны и осени революции (*Го Мо-жо цзы-чжуань* (Ди-сань цзюань): *гэмин чунь-цю* 郭沫若自传 (第三卷): 革命春秋)

сейчас все прогрессивные силы объединяются в борьбе против Японии. А ты сидишь в Японии, ешь японский хлеб. Возвращайся в Китай!» А Го Мо-жо говорит: «Да там меня арестуют!» Знакомый: «Ну, мы что-нибудь придумаем... поговорим». Через каких-то третьих знакомых обращаются к Чан Кай-ши: «Вот был такой Го Мо-жо, помните?» Чан Кай-ши говорит: «Да, был такой мерзавец, очень мне хотелось его пристукнуть». Ему: «Понимаете, сейчас он, во-первых, перековался. Во-вторых, сейчас идёт антияпонская война, он хочет вернуться в Китай, чтобы бороться с Японией. Дайте распоряжение, чтобы снять с него все обвинения...» Чан Кай-ши даёт такое распоряжение, Го Мо-жо возвращается в Китай и берёт интервью у Чан Кай-ши. Потом пишет в газете отчёт об этом интервью и говорит: «Я видел его. Я смотрел прямо ему в глаза. И я видел, что он – единственный, кто спасёт Китай!» Это его интервью в «Полное собрание сочинений», естественно, не вошло. Но в газете оно сохранилось. В это время Чжоу Энь-лай (не знаю, были ли они лично знакомы, но Го Мо-жо – известный поэт, поэтому все его знали) говорит: «Приезжайте к нам в Яньань!» Го Мо-жо отвечает: «С какой стати, собственно говоря? Мне и здесь хорошо. Всё в порядке у меня! Какой там Яньань? Жить в пещере? Извините, за кого вы меня принимаете?» Отказал лично Чжоу Энь-лаю! Проходит ещё некоторое время, наступил 1949 г. Коммунисты вышли из пещер, в Пекине провозглашена Китайская Народная Республика. Го Мо-жо приезжает в Пекин и говорит Чжоу Энь-лаю: «Вы меня тогда приглашали, но у меня тогда были дела, понимаете... Вот я приехал, и я с вами!» Тот говорит: «Но вы же уже много лет не в партии фактически». Го Мо-жо: «Но я могу подать заново заявление о вступлении в партию!» И в 1949 г. Го Мо-жо снова вступает в партию, потом становится президентом Китайской академии наук. Тогда ещё не было разделения на Академию естественных наук и Китайскую академию общественных наук (КАОН, *Шэ кэ юань* 社科院). Го Мо-жо теперь приближён к вождю (к Мао), они встречаются. Тот – поэт, и этот – поэт. Они обсуждают поэтические проблемы. Го Мо-жо работает во Всемирном Совете мира и приезжает в СССР уже в таком качестве. Когда начинается «культурная революция», Го Мо-жо выступает и говорит: «Вчера у себя

дома я собрал все свои книги и хочу их сжечь. Всё, что я написал, написано неправильно! Мне не дано было предвидеть “культурную революцию”. Я хочу всё сжечь!» Все встают и приветствуют настоящего борца за «культурную революцию». Всё у него было хорошо во время «культурной революции». В один прекрасный момент он пишет личное письмо к Цзян Цин. Это письмо сохранилось. Он пишет: «Товарищ Цзян Цин! Мы ждём от Вас указаний. Вы нам указываете, а мы будем до конца исполнять то, что нужно. Мы не всегда знаем, что нужно, но Вы-то знаете! Руководите нами!» По иронии судьбы это произошло, я не помню сейчас точно, примерно за две недели до ареста Цзян Цин и «банды четырёх». На следующий день после ареста Го Мо-жо пишет стихи: «Восток заалел, солнце всходит! “Банда четырёх”, которая сидела, как клещ, на теле китайского народа, свергнута!»

ВГ: Всё ясно с Го Мо-жо. Но вы-то знакомы были с ним, видели его лично?

МК: Лично я не видел, но я имел к нему отношение.

ВГ: Вы критиковали его заочно или как?

МК: Он написал статью по поводу датировки круглого могильника в Аньяне. Говорит «то-то, то-то и то-то» и датирует это иньским временем. Но там сосуды – раннечжоуские, палеография – не иньская. И потом, что это такое? Почему сосуды просто брошены в яму? Это же не захоронение! Ну, я стал знакомиться с этим материалом и вижу, что, во всяком случае, сосуды – чжоуские.

КФ: Там, в первоначальном отчёте по Хоу-гану, сами археологи писали о том, что вид сосудов и палеография знаков, которые там написаны, – западночжоуские. Потом уже это всё забыли.

МК: Ну так вот. Я написал эту статью, которую по небрежности опубликовали в журнале *Каогу* (Археология). В этой статье я говорю, что товарищ Го Мо-жо ошибался. Потом я расхрабрился и написал ещё одну статью по поводу связанных с этим терминов рабства. Отнёс туда же, в редакцию. А они в своё время получили нагоняй и, когда увидели ещё одну статью какого-то Лю Кэ-фу, говорят: «Понимаете, в чём дело, термины рабства – это не археология. Мы не будем печатать, потому что это не по нашей теме.

Понимаете? Не по теме!» Я сдал в шаньдунский журнал «Вэнь ши чжэ» 文史哲 («Культура, история, философия») – тогда был такой хороший журнал. Через некоторое время получаю оттуда письмо, где говорится: «Мы возвращаем Вашу статью. Вы не смогли опровергнуть ту точку зрения, которая уже давно принята в китайской науке. Она сформулирована президентом Академии Го Мо-жо». После такого отказа я разозлился. У меня был знакомый японец, профессор токийского университета Мацумару Митио. Я написал ему о том, что есть у меня такая статья, и спросил, можно ли опубликовать её. Он ответил: «Ну, присылай!» Я прислал ему статью, написанную по-китайски. Он сам перевёл её на японский язык и опубликовал в Японии. Были отклики на эту статью, авторы которых говорили – да, наверное, в этом что-то есть. С тех пор прошло 30 или 40 лет. Недавно я написал ещё одну статью по поводу могильника цзиньских *цзинь-хоу*²³. С моей точки зрения, там погребены не *хоу*, а их родственники, поэтому ритуал не соответствует уровню правителя, а был рангом ниже. В общем, отнёс эту статью в пекинский журнал. История повторяется, понимаете? Сыма Цянь утверждал, что история повторяется, и он был прав. Я получил из редакции ответ – это не по теме. Как не по теме? Это же археологический памятник! Ларчик открывается просто: там я критикую «сортника» Ли Сюэ-цин, а Ли Сюэ-цин – это сегодняшний Го Мо-жо.

ВГ: Подходы не меняются. И это печально.

МК: Мне захотелось написать книгу про Го Мо-жо. Но я всё-таки потом не стал. О покойных – или хорошо, или никак.

ВГ: Верно. Да и пора уже возвращаться вместе с вами в Советский Союз. В каком году вы вернулись домой со вторым китайским дипломом?

МК: В 1962 г. я вернулся и пошёл в Институт археологии. Сообщил им, что проучился пять лет в Пекинском университете, получил диплом археолога, показал свой диплом. Они говорят:

²³ *Цзинь-хоу* 晋侯 – кладбище правителей царства Цзинь. Расположено близ деревни Тяньма 夫马 пров. Шаньси. Было обнаружено в 1979–1980 гг., раскопки велись до 2001 г.

«Ууу, как хорошо! Нам нужен специалист по Китаю со знанием китайского языка, имеющий опыт полевой археологической работы! Прекрасно, прекрасно! Но, понимаете в чём дело, сейчас у нас мест нет. Приходите к нам через год!» А я через год не могу прийти, потому что у меня на руках жена и Вася Крюков, который хочет есть. Я не могу год не работать и ждать, когда будет место. Так я не попал в Институт археологии. А мой друг Саша Решетов из Ленинграда, этнограф, говорит: «А давай к нам? Этнография – такая интересная наука!» Я говорю: «Я никогда к этнографии отношения не имел, я археолог, занимаюсь эпиграфикой». Он говорит: «Так вот это как раз и хорошо! Для этнографа важно знать истоки культуры, а вот ты как раз и будешь их изучать!.. Слушай, иди в Институт этнографии прямо к директору и скажи, что ты хочешь работать в нашем институте!» А он работал в Ленинградском отделении Института этнографии. Я подумал-подумал – ну, что делать? Пошёл туда. И не знаю почему, но меня сразу приняли.

ВГ: А кто был директором тогда?

МК: Толстов – очень яркая личность. Он меня сразу взял. В это время готовили к изданию серию «Народы мира». В томе, посвящённом народам Восточной Азии, должны были быть исторические очерки. Николай Николаевич Чебоксаров, с которым я познакомился ещё в Китае, заведовал отделом.

ВГ: Он тоже приезжал туда в командировку?

МК: Да. Значит, он говорит: «Михаил Васильевич, прекрасно, вы только что из Китая, вы знаете археологию, нам как раз этого не хватает! Давайте присоединяйтесь к этому авторскому коллективу!» Я присоединился к коллективу и стал писать вводные исторические части. Кроме того, их тоже писал Р. Итс из Ленинграда. Так я стал этим заниматься, но чувствовал, что всё-таки что-то не то! Нужно заниматься какой-то другой проблематикой, пусть это материал тот же, мой, но этнос... Я не знаю, что такое этнос! В это время, после смерти Толстова, приходит новый директор Бромлей. И Бромлей с самого начала сказал: «Ребята, мы – Институт этнографии. Этнография изучает этнос. А вы знаете, что такое этнос?» ... «Нет, не знаем!» – сказали все хором. Он: «Вот и давайте

ответим сначала на вопрос: каковы признаки этноса, как он возникает, как он развивается и как он исчезает? Потому что многие древние этносы исчезли, а мы этих закономерностей не знаем». И в силу этих обстоятельств мне пришлось заниматься этнической историей китайцев.

КФ: Но одновременно с этим вы, например, работали над монографией «Язык иньских надписей». Да?

МК: Да, я продолжал заниматься, но для меня это уже стало побочным. А главное – это этнос. И я действительно убедился в том, что нужно понять, что это такое. До этого теории этноса у нас не было. Бромлей попытался её создать. Что-то было не совсем доделано, но главная идея мне показалась правильной, и я стал этим заниматься. Но всё дело в том, что до этого я занимался ещё системой родства китайцев.

ВГ: Это отдельная тема, на которую хотелось бы поговорить тоже.

МК: Да, но это выросло у меня из иньской социальной [структуры]... Думан написал статью по Энгельсу, что якобы там был групповой брак. А у меня этого не получалось! Система родства отражает социальные отношения. Я стал заниматься системой родства. А социальное, как выяснилось, и этническое – это разные вещи, но они переплетены. И вот когда западночжоуские ранги исчезают в эпоху *Чуньцю*, тогда и появляется этнос. А до этого никаких этносов в иньских надписях нет! И в западночжоуских надписях нет, а в эпоху *Чуньцю–Чжаньго* – это уже главное: «Ты кто? Китаец или варвар?» Раньше такого деления не было. То есть тема этноса выросла у меня из анализа социальных отношений в Западном Чжоу.

ВГ: Какой была главная идея в отношении сути этноса, которую вы приняли в ходе работы с Бромлеем? Что это? Кровнородственная общность, общность по историческим судьбам, языку и культуре или это некое «воображаемое» родство? К чему вы пришли?

МК: Главная идея – что есть признаки этноса разных уровней. Низший уровень, или, точнее, условие формирования

этноса, – общая территория. Следующий уровень – такие признаки, как язык и материальная культура. А на этой основе возникает самосознание. Вот когда у этой группы самосознание возникает – это этнос. А до того – это ещё не этнос. Вот сейчас в Индии этнического самосознания почти нет, оно только начинает формироваться. Наши коллеги ездили в Индию и спрашивают: «Мы – русские, а вы кто?» А им отвечают: «Я – брахман, я принадлежу к касте брахманов». Так же, как и в Западном Чжоу: я прежде всего *чжу хоу*, а ты – *шу жэнь* 庶人 (простолудин). Ты мне не брат! У нас и одежда другая, и вообще всё другое... И только потом, когда разрушилась эта сословная система, появляются новые понятия: *Чжунго* 中國 (Срединное государство) и *Хуася* 華夏 (китайцы). А в Индии до сих пор кастовая система. Официально она отменена, но она существует... Ну так вот, социальное и этническое связано очень тесно. Изменение социальное, в частности разрушение системы наследственных рангов либо каст, даёт почву для появления уже этнического самосознания. Мы все – *хуася*, мы все – китайцы. Потом начинается развитие. Вот эта идея мне кажется правильной, и она мной была «выстрадана» на китайском материале.

ВГ: Перечисленные вами уровни вы назвали «таксономическими признаками»?

МК: Да, совершенно верно. Чтобы закончить с этим вопросом – я долго занимался этносом, но власти поменялись, скончался Бромлей, пришёл нынешний директор, который вообще этносов не признает.

ВГ: Новый директор – это Тишков?

МК: Да. Вообще, это комедия! Директор института этнографии, глава науки об этносах считает, что этносов вообще нет!

КФ: А что есть тогда?

МК: Ничего нет! Просто есть люди. И всё! А то, что я – русский, а он – китаец, это придумано, этого нет у нас!

ВГ: Выходит, это так называемая «воображаемая общность»?

МК: Да, «воображаемая общность»!

КФ: Это такое постмодернистское сознание, подразумевающее, что это всё признаки, не имеющие никакого отношения к реальности. Реальность нерасчленима и неделима!

МК: Короче говоря, директор меня выгнал из института.

ВГ: В каком году это произошло?

МК: В 2002 году.

ВГ: Тогда мы с вами уже перешли на современность. А что было до этого, в 1990-е гг.?

МК: Да. В 1990-х гг. меня пригласили на Тайвань. Там совершенно случайно мне дали на отзыв магистерскую работу о ранних советско-китайских отношениях. И я там читаю на китайском языке: «В 1920 году в Шанхай к Сунь Ят-сену приехал советский российский эмиссар полковник Попов. Они вели переговоры». Меня как молнией ударило! Полковник Попов! Мой дядя был Попов, полковник, и он был китаистом. Может быть, это он?! Ответа нет. Я пытаюсь обратиться сюда-туда, что-то узнать об этом Попове – но у нас ничего нет! Да, вот был такой человек, но кто он такой – неизвестно. Между тем, у Сунь Ят-сена был секретарь по фамилии Сокольский, который информировал американского консула в Шанхае обо всём, чем занимался Сунь Ят-сен, а консул потом докладывал в Вашингтон. Один мой знакомый из нашего института, который переехал работать в Америку, посоветовал мне написать письмо в Национальный архив США. Я написал письмо, не очень рассчитывая на успех. Но однажды приходит ответ из Вашингтона, прислали запечатанный пакет. Я держу этот пакет в руках и боюсь его открыть – боюсь, что там написано: «К сожалению, ничего вам сказать не можем». В общем, открываю письмо, а там: «Уважаемый профессор, посылаем Вам один документ. Возможно, он будет Вам интересен». Открываю – а это донесение Сокольского о переговорах полковника Попова с Сунь Ят-сеном. Я прежде всего стал смотреть – есть ли инициалы? Есть инициалы – М.Г.! Всё!!!

ВГ: Всё совпало!

МК: Да! Я понял, что должен написать о своем дяде. Это, можно сказать, негласное завещание моей мамы. Она всю жизнь

скрывала от меня, кто он такой. Теперь же я знаю, кто он такой! Я должен написать книгу! Хотя мама уже не увидит её, но я свой долг выполняю. И я стал писать эту книгу про улицу Мольера, 29. Но для того, чтобы написать её, нужно знать историческую обстановку, которую я плохо знал. Пришлось заняться новейшей историей Китая!

ВГ: Это был ещё один поворот в вашей научной биографии, который в очередной раз изменил ваш путь?

МК: Да. Написал я книгу. Собрал архивные материалы, всё стало более-менее ясно. А потом мне стало жалко этих архивных материалов! И в результате в этом году мы всё-таки издали эту книгу о советско-китайских отношениях вообще, в которой я использовал собранные материалы²⁴.

ВГ: Издали эту книгу в прошлом году?

МК: Она числится прошлым годом, но второй том вышел неофициально уже в этом году.

КФ: Извините пожалуйста, получается, что вас называли в честь дяди Миши?

МК: Да!

КФ: Получается, что вас называли именем дяди уже после его расстрела. Потом жизнь повела вас в Китай – точно так же, как и его?

МК: Да! Я случайно узнал всё это, понимаете? По-моему, я писал о том, что у меня был такой образ – словно два изображения сливаются в одно. Я слышал, что был полковник Попов, но не был уверен, что это мой дядя. Я знаю, что у меня был дядя, но я не уверен, что он – полковник Попов... И вот это письмо из Америки, донесение Сокольского, всё это прояснило! Причём Сокольский даёт очень высокую оценку моему дяде как учёному и так далее. Этот самый Сокольский сообщает о том, чего я не знал:

²⁴ В. М. Крюков, М. В. Крюков. Весна и осень революционной дипломатии: первое десятилетие советской политики в Китае / Под общ. ред. В. С. Мясникова. М.: Памятники исторической мысли, 2015 (Документальная история советско-китайских отношений (1917–1926 гг.). В 2-х тт. Т. 1. 615 с., Т. 2. 608 с.).

например, что мой дядя переводил древнюю японскую поэзию. А сейчас я заканчиваю этот «невольный» для себя этап и возвращаюсь к гадательным надписям.

ВГ: Значит, снова возвращаетесь от новейшей истории к древности?

КФ: Но ведь вы никогда не забрасывали древность полностью? Ведь в 2004 г. или 2005 г. вышла ваша статья, посвящённая западножюуским мотивам в Иньсюе?

МК: Это старая работа, написанная на основе той статьи, которую я публиковал в 1959 г.

КФ: Так это та самая статья, получается?

МК: Я высказал то мнение, которое отвергли китайцы, потому что Го Мо-жо сказал другое. А потом через 20 лет я вернулся к этому. К этому времени у меня был уже другой материал...

КФ: Нашли мастерские, которые ближе к западу, к хребту. И как раз там были те материалы, на которые вы ссылаетесь, так? Форма с полосками, с кругами...

МК: Да! И, главное, под влиянием своего сына я стал заниматься палеографией. И я вижу сейчас, что это очень важный датирующий признак. Очень важный, может быть даже основной! К нему надо что-то добавлять, а он лежит в основе. Так вот, палеография – раннежюуская. В общем, я написал статью, в которой указал, что когда-то я уже высказывал эти идеи, но они не были приняты, а сейчас я по-прежнему уверен в том-то и в том-то...

ВГ: Позвольте вернуться к этнографии и к этнической истории. Как зародился ваш многолетний коллективный проект «Китайский этнос», вылившийся в публикацию так называемого «шестикнижия»? Как сложилась команда авторов и как вы реализовали этот фундаментальный проект?

МК: Я уже говорил, что приехал тогда, когда шла работа над томами серии «Народы мира». Но эта работа привела к тому, что Николай Николаевич Чебоксаров, мой учитель уже по части этнографии, которого я чрезвычайно уважаю и чту, говорит мне: «Михаил Васильевич, а давайте напишем этническую историю

китайцев!» Я говорю: «Это очень большая работа! Я могу взяться за самый начальный этап, ну и ещё немножко позже, до эпохи Хань. Меня давно занимала идея восстановить образ жизни при династии Хань. Какая одежда, какая пища...» Он говорит: «Это прекрасно, это то, что нужно! Это этнография, но только определённого исторического среза!» Я говорю: «Но я не занимался более поздними периодами». Он говорит: «Привлечём Решетова. Привлечём М. В. Софронова – лингвиста. Я беру на себя антропологические разделы. Хотя антропология важна для ранних этапов, а в наше время антропология уже к этносу не имеет отношения... Вот так создадим коллектив и напишем историю в двух томах: древность, средневековые и современность. Очень интересно!» Я говорю: «Ну, давайте работать!» Стали мы разрабатывать проект, проспект этой работы. Выясняется, что если уж писать – то писать подробно, с фактами, потому что просто так сказать, что китайский этнос первоначально сложился в *Чуньцю* – недостаточно. А сейчас даже считают, что он сложился 5000 лет назад! Значит, надо приводить факты. В итоге проспект этой работы всё время увеличивался. Выяснилось, что древность, включая первоначальное сложение этноса, – это целый том. Потом Хань – это тоже. Потом *Вэй Цзинь Нань Бэй чао* (*Вэй*²⁵, *Цзинь*²⁶, Южные и Северные династии) – это тоже нужно. Потом средневековые – это тоже нужно. И до современности мы не дошли, но дошли до новейшей истории, когда уже политические факторы играют очень большую роль. И это ещё один том. Получилось шесть томов! Потом привлекли к работе ещё и В. В. Малявина.

ВГ: Как он оказался в вашей команде?

МК: Он – ученик моей супруги. Я читал ему лекции. Мы были знакомы. Потом я устроил его на работу в наш институт. Наш проект тогда ещё не был закончен. Он присоединился к нему и очень удачно. Он потом писал все разделы по части духовной культуры. Вот так сложился коллектив. Николай Николаевич – антропология

²⁵ *Вэй* 魏 – одно из трёх царств Китая эпохи Троецарствия. Существовало в 220–266 гг.

²⁶ *Цзинь* 晉朝 (265–420) – одно из царств эпохи Шести династий. Существовало во времена между периодом Троецарствия и периодом Южных и Северных династий в Китае.

и общая идея. Я – археология. Михаил Викторович Софронов – язык. И Малявин – духовная культура. И в томе по Хань появился ещё Л. С. Переломов. Мы не планировали приглашать его в соавторы, но дали ему свою работу на отзыв, а он говорит: «У меня есть свои материалы, давайте я тоже присоединюсь!» Присоединился – ну, ради бога! Вот так получилось.

ВГ: А в томах по средним векам и Новому времени – там тоже есть археология?

МК: Там есть археология! Вот минская²⁷ мебель сохранилась, например. Минская одежда известна, потому что есть изображения того времени. Есть ли её изображения в письменных источниках – я не знаю. Но, в общем, на поверхности это не лежит.

КФ: Я помню, что ещё студенткой читала в томе «Китайцы в эпоху централизованных империй» ваш разбор того, как шился халат из тонких полос, как они компоновались для того, чтобы сделать полотнище халата. Я помню, что это произвело сильное впечатление!

МК: Как раз это можно восстановить только на археологическом материале. И так очень хорошо у нас всё получилось! Николай Николаевич – идейный вождь. Михаил Викторович – всё развитие языка на всём протяжении. К этому присоединилась археология. И, в общем, получилось нечто хорошее. Во всяком случае, я сейчас не вижу там каких-то больших ошибок или что нужно от чего-то отказаться. Это всё-таки основа. Может быть, лет через 20–30 кто-то напишет что-то новое. Новые материалы появятся и так далее. А пока, мне кажется, это всё-таки что-то даёт.

ВГ: Это по-настоящему фундаментальный, очень ценный научный труд, который и через 30 лет никто не пересмотрит. Может, только дополнят, обновят материал. Хотя, конечно, уже много воды утекло с тех пор.

Есть ли у вас ученики?

МК: А что такое ученик?

²⁷ Минская – т. е. времён империи Мин 明朝 (1368–1644), созданной в Китае после уничтожения монгольской империи Юань.

ВГ: Тот, кому вы преподавали и передавали свои идеи, кого опекали потом в ходе совместной работы...

МК: Понимаете, я читал лекции в ИСАА, в Пекине, на Тайване, на Кубе, в Японии и во Вьетнаме. У меня есть много учеников-вьетнамцев. Но, строго говоря, я не могу считать их своими учениками. Они занимаются другой проблематикой. Я их сегодняшними темами никогда не занимался. Поэтому формально – они мои ученики, а фактически – нет. Есть всего несколько человек, которых я могу считать своими учениками. В частности, на Тайване, поскольку я всё-таки пробыл там почти 10 лет, занимаясь почти исключительно преподаванием. В России учеников, строго говоря, у меня нет. Правда, Малявин у меня слушал лекции, А. А. Писарев у меня слушал лекции. Были студенты и аспиранты... Мои лекции по истории Китая слушали все те, кого моя супруга учила китайскому языку. Потом я читал довольно много спецкурсов, в частности, по истории китайской письменности.

ВГ: Я не слушал ваши лекции, но учился по вашим учебникам, изучал ваши труды, консультировался и обсуждал с вами в Москве и на Тайване многие научные проблемы. Ещё в 1987 г., работая преподавателем на истфаке ДВГУ, я задумался о выборе темы будущей диссертации, месте учёбы в аспирантуре и научном руководителе. Я тогда сделал общую ревизию своих интересов, выбрал самые интересные для себя эпохи, сферы и темы: Китай, средние века, источниковедение, эпиграфика, *чжурчжэни* или *сяньбийцы*. И так, методом «наложения кругов», вычислил наиболее подходящего по специальности и интересам научного руководителя. Мне хотелось, чтобы именно вы стали моим научным руководителем. Хотя как раз накануне моего поступления в 1987 г. в аспирантуру вы ушли из ИСАА, вы повлияли на выбор периода и темы моей диссертации (этническая история и этническая политика Северного Вэй), а в 1992 г. были официальным оппонентом на защите моей диссертации. Поэтому, с вашего позволения, у меня есть много оснований тоже считать себя вашим учеником...

Как вы оказались на работе в ИСАА?

МК: Просто меня пригласил преподавать профессор М. Ф. Юрьев. Сказал: «Прочтите, пожалуйста, такой-то курс!»

ВГ: Вы очень кстати упомянули Михаила Филипповича. Можно ли сказать несколько слов о нём как о человеке, китаеведе, учёном и преподавателе?

МК: Воспоминания очень положительные! Как человек Юрьев был очень приятен. Он был хорошим специалистом и хорошим администратором в ИСАА.

ВГ: Любил студентов.

МК: Да.

ХШ: Он был добрым.

МК: Мы с ним встретились и познакомились в Китае, когда я ещё учился в Бэйда, а он приехал туда на короткое время. Потом я приехал в Москву, и он пригласил меня. Я с ним общался довольно долго. В общем, о Юрьеве у меня самые приятные воспоминания – и как об учёном, и как о человеке! Одно время он был проректором ИСАА и пригласил меня читать лекции. Я читал эти лекции с большим удовольствием. Особенно приятно мне было читать лекции по древнекитайскому языку. Я проводил такую идею, что, собственно, нет древнекитайского языка вообще, а есть древнекитайский язык иньской эпохи, древнекитайский язык чжоуской эпохи, а потом уже – *вэньянь*, который, собственно говоря, уже не древнекитайский язык. Как и латинский язык в средние века – это уже не живой язык, а что-то, возникшее на базе древнекитайского языка. Мне и самому было интересно рассказывать об этом, и студенты в целом воспринимали это довольно неплохо.

ВГ: Как был написан ваш знаменитый совместный с Хуан Шу-ин учебник «Древнекитайский язык», который мы знаем и ценим (почти все учились по нему и использовали как хрестоматию)? Появился в процессе преподавания?

МК: Идея родилась раньше. Но конкретно отработана она была уже в процессе преподавания, да.

ВГ: То есть много лет вы вместе собирали материал, выстраивали его...

МК: Да. Мы работали над ним вдвоём.

ВГ: Как был выбран принцип построения этого учебника? Что составляет его главные достоинства и особенности?

МК: Главная особенность в том, что он учит студента самостоятельно читать древнекитайский текст, в котором не были представлены точки, да и вообще отсутствовали знаки препинания. Студент учится членить такой текст на предложения, потом анализировать каждое предложение с точки зрения его грамматической структуры и только после этого начинать переводить.

ВГ: С чем был связан ваш уход из ИСАА?

МК: Я всё же работал в другом месте, и моя судьба определялась работой в Институте этнографии. В ИСАА я просто читал лекции по совместительству. В годы работы в Институте этнографии мне пришлось очень много ездить не только по Союзу, но и по разным странам. Это было очень интересно и очень расширяло общий кругозор. Кстати говоря, это позволяло встретиться с людьми, с которыми я не мог бы встретиться ни при каких других обстоятельствах. Например, во время командировки в Японию мне довелось беседовать с японским императором!

ВГ: Как же это так получилось?

МК: В силу обстоятельств. Мы устроили выставку «Шёлковый путь», которая поехала в Японию. Император (тогда он был ещё наследником престола) пришёл на выставку, увидел меня и спрашивает: «American?». А я ему по-японски отвечаю: «Да нет, я из России». Император: «Да??? Вы знаете наш язык?!» Я говорю: «Очень плохо знаю, Вы можете в этом убедиться». Император: «Нет-нет-нет, неплохо для начала! Дерзайте и будете хорошо говорить по-японски!» И мы поговорили с ним во время этой случайной встречи о Шёлковом пути. Если бы я работал в ИСАА, то, наверное, не было бы такого случая. Вот какие были встречи, очень памятные.

ВГ: Как раз в том году у вас была командировка в Японию?

МК: Да. Мы очень долго готовили эту выставку, и она получилась у нас неплохо.

ВГ: Наверное, и Лубо-Лесниченко участвовал в её проведении?

МК: Ну конечно, конечно! Тогда Бромлей назначил меня руководителем этого проекта. Было очень сложно собрать экспонаты для общей экспозиции. Мы работали со многими специалистами, и Лубо тоже был душой этой выставки. Благодаря ему Эрмитаж дал экспонаты, которые обычно не даёт. А Пиотровский-старший (т. е. Б. Б. Пиотровский. – В.Г.), милейший человек, потом говорит: «Михаил Васильевич, я даю вам вот эти экспонаты, но я уверен, что они вернутся в Эрмитаж повреждёнными». Я говорю ему: «А я уверен, что всё будет в порядке!» Он говорит: «Давайте заключим пари! Проигравший выставляет ящик коньяка!» Целый ящик коньяка!.. Зарплата у меня была не очень высокой, но я ответил, что готов, что принимаю пари. Потом была выставка, мы приехали домой, коллеги в Эрмитаже приняли у меня экспонаты, претензий не было. Хотелось пойти к директору и сказать: «Простите, а где мой ящик?» Но я уже не пошёл... В общем, благодаря Лубо мы заполучили экспонаты из Эрмитажа и поехали с ними в Японию. Как мы вывозили экспонаты – это уже особая история, просто драматическая!

ВГ: Можно рассказать эту историю, хотя бы коротко?

МК: Вы не поверите! Гвоздём программы у нас было «золото скифов». Приезжают японцы, устроители этой выставки. Мы даём им список этих предметов. Они посмотрели, а там золото скифов из Киргизии, Киева и Эрмитажа – уникальное собрание, такого золота больше нет нигде в мире. Японцы посмотрели и говорят: «А как насчёт страховки?» Мы: «Ну конечно, как же – музей без страховки экспонаты не даёт». Японцы: «А примерно какие суммы?» ... Ну, мы тогда навели справки и даём им сумму со многими нулями... Японцы говорят: «Слушайте, а ведь мы не потянем». Мы: «То есть как не потянете? Как же быть тогда? Тогда не будет выставки. Ведь никакой музей не отдаст просто так уникальную вещь без страховки». Японцы: «Но мы не потянем». Мы: «Ну, значит, тогда ничего не будет!» Японцы: «Вообще-то есть один выход. Изготовьте копии золотых предметов, которые будут абсолютно похожи на подлинники, и мы выставим копии. А никому не скажем, что это копии». Мы: «А как это вообще, у вас такое принято?» Японцы: «У нас это вообще не принято, но, понимаете, глаза раз-

горелись у нас сейчас, такая выставка – она прогремит на всю Японию. А плату за страховку мы не потянем». Хорошо, мы идём в Академию, в институт какой-то там химии, непонятной органической... Спрашиваем: «Вот можете изготовить копии предметов?» Нам отвечают, что для этого подойдёт эпоксидная смола. «А потом, – говорят нам, – мы вам их позолотим. Один к одному. Внешне отличить от оригиналов невозможно». Мы говорим японцам. Они: «Это то, что нам надо! Делайте копии, заказывайте немедленно!» Изготовили копии. Я как директор этой выставки несу персональную ответственность за экспонаты. Мы оставляем золото в Москве, едем в аэропорт, а в описях сказано, что это золотые предметы! Есть разрешение, мы предъявляем всё. Всё хорошо. Нас пропускают. Мы приезжаем в Токио. Выставка должна открыться уже через неделю. И тут какой-то легкомысленный наш сотрудник проболтался и рассказал, что это – копии. Организатор выставки – фирма «Сэйбу» 西部 (буквально: Западное учреждение. – А.К.). А есть фирма «Тобу» 东部 (буквально: Восточное учреждение. – А.К.), их конкурент. И это известие доходит до ушей конкурента! Они приходят и обращаются не ко мне, а к устроителям и говорят: «Правда, что у вас копии?» Те говорят: «Кто вам сказал?» Конкуренты: «Неважно! Вы скажите – да или нет?» Тогда устроитель говорит: «Ничего подобного, это оригиналы! Мы никогда копии не выставаем!» Конкуренты: «Ну, хорошо, но мы это ещё проверим!» Тогда председатель японского оргкомитета говорит мне: «Рю сэнсэй (господин Лю. – А.К.), у меня к вам просьба! С этим вообще может быть связана вся моя дальнейшая судьба! Поезжайте в Москву и привезите нам подлинники. А уж страховку мы как-нибудь оплатим – извернёмся, что-нибудь придумаем, займём и получим в банке». Я говорю: «Но это очень сложно сделать всего за неделю!» Он: «Ну я вас очень прошу, приложите все усилия! Иначе либо полностью сорвётся выставка (а это скандал, ведь уже дана реклама по всей Японии), либо нас разоблачат с копиями и это тогда уже не только скандал, это – конец всему!» Хорошо! Я еду в Москву. Один. Опять по поводу этих же экспонатов, теперь уже подлинников. Собираю их – это один очень тяжёлый чемодан. Лучшие золотые предметы сложены в один большой, почти неподъёмный чемодан. В радост-

ном настроении я еду в аэропорт, прихожу на таможенную и предъявляю им список. А таможенники говорят: «Ваш паспорт! Как фамилия? Где вы живёте?» Записывают всё. Я говорю: «А это при чём здесь?» Таможенники: «Так вы же уже вывезли золотые предметы, которые тут у вас перечислены, две недели тому назад! Те же самые! Вот посмотрите – сличите эти два списка!» У меня, конечно, сердце ушло в пятки. Я говорю: «Вы понимаете, мы вывезли копии, а это – подлинники! У нас есть разрешение на вывоз подлинников!» Они: «А мы откуда знаем, что у вас копии, а что у вас подлинники? Вы вывезли подлинники, а говорите, что копии. Ничего не знаем, мы не можем вас выпустить!» Я возвращаюсь домой, у меня упадок сил. Сам я ничего не могу решить, поэтому иду к директору и рассказываю ему всё как есть. Он говорит: «Чёрт возьми! Ну как же вы допустили такой промах – не отметили, что вывозите в тот раз копии?!» Я говорю: «Ну, раз мы вывезли копии – то там экспонаты тоже будут приняты как копии. Иначе я не мог сделать!» Он разозлился страшно. Говорит: «Ну, сейчас что-нибудь придумаем. Звонит вице-президенту Академии наук. Обращается по имени и говорит: «Слушай, вот такая история. Помоги выйти из этого положения, я сам не знаю как». Тот говорит: «Чёрт возьми! Всегда у вас в Институте этнографии какие-нибудь проблемы! Я тоже не знаю, как быть!» Ну всё, значит!.. Сорвано вообще всё это мероприятие, к которому готовились года три. Японцы, значит, гибнут. Мы тоже гибнем. Потом вдруг вице-президент говорит: «Слушайте, а знаете что? У меня есть знакомый – начальник таможенного управления. Я ему объясню, если он подпишет, то вас пропустят»... В моём распоряжении остаётся ещё один день. Я иду в таможенное управление (конечно, к начальнику таможенного управления просто так простой смертный войти не может) и объясняю его помощникам – то-то, то-то и то-то. Помощник говорит: «Хорошо, ждите, его сейчас нет». Я сижу, жду, буквально считаю часы уже! Приходит начальник таможенного управления. Я ему объясняю, в чём дело. Он говорит: «Да, мне звонили из Академии. Пустяки-пустяки, всё сделаем!» И подписывает бумаги. В итоге вышло так, что в первый раз мы везли копии в сопровождении милицейских машин с мигалками, а теперь подлинники я вёз в чемодане сам на такси без всякой

охраны. Приезжаю в аэропорт. Показываю подпись – мне говорят: «Ну, теперь другое дело! Вам сразу нужно было сказать, что это... Идите!» Я с трудом тащу этот чемодан. Не знаю даже, сколько там было килограмм. Правда, тогда я был молодой ещё. Вхожу в зону регистрации, а рейс задержан! Что такое?!! Потом мне там объяснили, что это был день, когда генерал Войцех Ярузельский объявил в Варшаве военное положение²⁸. И были задержаны вообще все рейсы из Москвы, потому что никто не знал, что это означает. Думали, что, может быть, произойдут какие-то столкновения. В общем, задержали в том числе и рейс на Токио! Я смотрю на табло и на часы – ну же, да когда уже?! Мне говорят: «Вы не волнуйтесь, не волнуйтесь! Можете бесплатно пройти в кафе, поужинать...» Я поднимаю свой чемодан и иду по лестнице в кафе, а они говорят: «Нет-нет, вы оставьте вещи! Здесь человек сидит, он присмотрит!» Я говорю: «Нет уж, я всё-таки сам свои вещи...» Как я поднялся на эту лестницу с тяжеленным чемоданом – не знаю вообще! Поужинали, а рейса всё нет. И вот, в конце концов, всевышний всё-таки смиловился: «Товарищи пассажиры на рейс такой-то до Токио, проходите регистрацию у такой-то стойки». Я прохожу регистрацию, вхожу в самолёт с чемоданом, сажусь и думаю – ну, если не будет крушения, то теперь всё в порядке! Прилетаю в Токио. А этот главный японский директор уже ждёт, смотрит!

ВГ: С чемоданом вы выйдете или без?

МК: Да. Увидел меня и спрашивает: «КАК???» – «Да всё в порядке!» – «Слушай!!! Едем!» И закатывает царский ужин! Потом приносит эти вещи, вынимает из витрин копии, ставит подлинники. На следующее утро – открытие выставки. Огромная очередь стоит, потому что была реклама. Конечно, сюда же приходит человек из «Тобу» и говорит: «Так вот, мы всё же хотим проверить, подлинники это или копии». Тогда этот самый главный начальник говорит... Японцы очень вежливые люди, он ему предельно вежливо так говорит: «Я же вам с самого начала сказал – у нас подлинники, копий мы не выставляем! Присылайте специалиста! Но я потом напишу, что вы шпионили за нами, за конкурен-

²⁸ 13 декабря 1981 г.

тами. И я не знаю, как вам в вашем «Тобу» отзовётся вся эта история. Ведь вы обвинили нас в том, что – страшно подумать! – якобы мы хотели выставить копии!» Тот спасовал, а выставка «Кочевые народы Евразии» прошла с огромным успехом!..

ВГ: Великолепная история! Расскажите теперь, пожалуйста, как вы стали членом Европейской академии и почётным членом Британского королевского антропологического общества? Ведь это тоже мало кому известная история.

МК: Да, это тоже интересная история. Там у вас в списке был вопрос об отношении к Марксу. Все мы относились к Марксу с большим пиететом, как вы знаете. И к Энгельсу – тоже. Но потом отношение стало меняться. Всё началось с Энгельса. Я обнаружил, что его книга «Происхождение семьи, частной собственности и государства» содержит принципиальные ошибки. Он основывался на Моргане. Но Морган был просто юристом, а не учёным. Конечно, он знал латинский язык и читал древних авторов. Но под влиянием эволюционизма Морган составил вот такую схему эволюции семьи. Энгельс взял её, ничего не меняя. Но на конкретном материале – не получается! У меня возникло общее сомнение, я стал смотреть другое. А другое – тоже не получается! Вот «азиатский способ производства» по Марксу – что это такое? Это всеобщее явление или только азиатское? Где его место – спорят до сих пор, никакого результата нет. Поэтому Энгельса и Маркса я в своих работах не цитировал, чтобы не критиковать их... Ну нельзя было этого делать! В институте я – младший научный сотрудник, меня выдвигают на старшего. Всё хорошо, к этому времени уже кое-какие книги мною написаны были. На аттестации всё идёт нормально, уже должны были переходить к голосованию. И тут одна наша сотрудница, Юлия Павловна Аверкиева, говорит: «Подождите, я хочу высказать своё мнение! Михаил Васильевич, – буквально так она говорит, – очень симпатичный юноша. Я к нему хорошо отношусь. Но, извините, он – не марксист!» После этой фразы директор и весь «синклит» оторопели: «Как не марксист? И выдвинут на старшего научного? Отклонить!» И меня забаллотировали (не утвердили). В это время в Москве находился чех Эрнст Геллнер, который жил и работал в Англии. Крупный социолог. Он приехал

знакомиться с советской наукой. Ну и вот, все говорят: Крюков – не марксист, Крюков – не марксист! Он подходит ко мне – ему интересно посмотреть на живого советского этнографа-немарксиста. Мы разговорились. Я говорю: «Ну, я не то что бы марксист-немарксист. Но да, вот было такое дело, посмотрите...» И я дал ему свои материалы, рассказал. Он заинтересовался. Дальше – больше. Мы с ним познакомились ближе. Он говорит: «Знаете что? Приезжайте! Я заведу кафедру социологии в Кингс-колледж в Кембридже. Приезжайте ко мне в Кембридж, прочитайте курс лекций». Я говорю: «Ну, это для меня большая честь – в Кембридже читать лекции!» Приезжаю к нему. Там был официальный обед, на котором нужно быть в мантиях. И там на каждую персону сервирована не одна тарелка, а целых пять. На какую тарелку положить одно, а на какую – другое – он это всё мне рассказал, чтобы я не выглядел первобытным человеком. Потом я прочёл там курс лекций, ему понравилось. А он, конечно, очень критически относился к нашей социологии, особенно к работам Ю. И. Семёнова о первобытном обществе. Потом я вернулся оттуда, из Англии, и вдруг получаю уведомление – Вы избраны действительным членом Европейской академии наук! Оказывается, это Геллнер меня рекомендовал. Но там не так, как у нас, проходят выборы в академики. Там смотрят работы. Там неважно – член партии или не член партии, занимаю я должность какую-то или нет. Там смотрят работы. Ну вот и выбрали меня.

ВГ: Какой это год был?

МК: Это 1990 год. А после этого меня приглашали ещё раз читать лекции. К тому времени я уже несколько раз бывал с экспедицией во Вьетнаме и в Китае. Вот меня и пригласили прочесть серию лекций по поводу социального строя *качинов*. Потом приходит извещение – «Вы избраны почётным членом Королевского антропологического общества».

ВГ: А когда вы полемизировали с Львом Николаевичем Гумилёвым, вы критиковали его с позиций марксиста или немарксиста? Как марксиста или как немарксиста?

МК: Нет, я его критиковал как историк.

ВГ: Как историк – историка?

МК: Он был историком. Но, понимаете, такая ведь наследственность у него – и папа, и мама – поэты. Поэтому он так же, кстати, как и Го Мо-жо, мыслил прежде всего чувствами, образами, а уж потом обращался к источникам. И вот тут у него были серьёзные пробелы. А он отбрыкивался, он говорил: «Вы меня критикуете вот за это? Вы – мелковеды! Для вас важен факт! А я – теоретик, для меня важна идея. Поэтому ваша критика меня не трогает совсем!» Вот. А то, что он говорил про Бромлея, – это вообще неприлично. Они столкнулись на почве теории – выдвигали две разные теории этноса. Гумилёв говорил мне в Ленинграде: «Как вашего директора фамилия? Кажется, Бромлей, если я не ошибаюсь?» Я: «Да». Гумилёв: «Хорошая книга у него – “Этнос и этнография”. Я даю эту книгу своим студентам на экзамене. Даю полчаса времени и прошу найти там фактические и теоретические ошибки. Будет десять ошибок – пятёрка, пять ошибок – четвёрка. Но скажу вам, что не успевающих у меня нет!»

ВГ: Анекдотичная история. К сожалению, фактических ошибок в его собственных работах тоже немало. Ведь он работал с китайскими источниками в западных переводах!.. Но вашу критику многих его гипотез не назовёшь «мелковедческой». Вы же указывали на фундаментальные расхождения его гипотез с реальностью. Например, в плане влияния колебаний климата на миграции и народонаселение...

МК: Нет, что-то у него было правильным. По поводу климата он пытался разобраться. Колебания народонаселения, скачки там... это возможно. Но «пассионарность» – это что-то такое, чего я до сих пор не понимаю. Значит, люди наедаются каких-то ядовитых грибов, они начинают сходить с ума, и вот тут возникает этнос. А как быть с Китаем, где эти грибы не растут, а растут только съедобные грибы? И так далее. То есть у него были яркие идеи, которые очень хорошо воспринимались студентами. На лекции Гумилёва нельзя было протолкнуться. Но это всё было не очень серьёзно. По большому счёту, он опровергнуть Бромлея не мог и злился поэтому. И вот придумал такую историю с экзаменами.

ВГ: Да, эта история доказывает, что Бромлей его сильно злил. А как вы относитесь к построениям сторонников «азиатского способа производства»? К работам Леонида Сергеевича Васильева, например?

МК: Я был в Китае, Васильев в это время уже стал в Москве известным китаистом. Он написал работу «Происхождение китайской цивилизации»²⁹. По-моему, это была его первая большая работа, где он доказывал, что культуры красной керамики в Китае – *мацзяо*, *янишао* и прочие – пришли с Запада. С территории нынешнего Израиля и тех районов, где тоже есть крашеная керамика. Я эту версию принять не мог, прежде всего из-за датировок. Я ему показал, что раннее *янишао* не имело никаких связей с Западом. Потом стало распространяться на запад, потом – в Синьцзян. Потом, действительно, там есть поздняя крашеная керамика, которая напоминает ближневосточную. Но хронология именно такая, а не наоборот. Значит, этот центр крашеной керамики в Китае был автохтонным. А потом уже были контакты. Возразить против хронологии Лёня не мог. Поэтому он к этому уже не возвращался. Но, понимаете, это какое было время? ... Кто-то говорил про Васильева: он сейчас хочет опровергнуть ценность китайской культуры. Китайцы до сих пор уверены, что он был как новосибирский академик Окладников. Окладников сначала признавал, что сосуды-«триподы» пришли в Сибирь из Китая. Но потом, когда «генеральная линия партии» изменилась, изменился и он. И стал доказывать, что триподы пришли в Китай из Сибири.

ВГ: А сибирская бронза была якобы древнее, чем китайская.

МК: Да. Значит, Васильева обвиняли в таких же вещах. А он мне сказал: «Знаешь, Миша, ты можешь меня критиковать, но вот в этом обвинять меня будет несправедливо. Я эту работу написал ещё в 1950-х гг., когда русский с китайцем были «братья навек», а её не напечатали, потому что тогда было нельзя этого утверждать. А сейчас можно, вот я её и опубликовал. Я не виноват, что изменилась конъюнктура. Мои идеи остались теми же, что были изложены

²⁹ Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. Формирование основ материальной культуры и этноса. М., Наука. 1976.

ещё тогда». В общем, эта его работа – неудачна, потому что там недостаточно знания материала. Тогда, когда он писал, ещё не было дат. Если бы он знал их, то, может быть, интерпретировал по-другому или вообще не написал бы этой работы. У него есть ценные работы, например, по религии и по другим проблемам, по раннему Китаю вообще. Что-то – хорошее, что-то – не очень. Был у нас ещё китаевед, которого сейчас, наверное, уже не помнят, – Рубин.

ВГ: Отчего же, его все помнят. Виталий Аронович.

МК: Он был крупнейший специалист, но так сложилась его судьба.

ВГ: Собрание его трудов было издано А. И. Кобзевым³⁰.

МК: Да-да, но это не всё, что он написал. Хотя Кобзев очень хорошо сделал, что нашёл и издал это... Это поколение – Рубин, Васильев, они многое сделали. Очень многое сделали!

ВГ: Приходилось ли вам в те годы общаться и работать с Д. В. Деопиком?

МВ: С Дегой Витальевичем я познакомился в 1962 г., когда вернулся в Москву. Мы с ним подружились, часто обсуждали перспективы изучения древней истории стран Восточной и Юго-Восточной Азии. Встречи с этим прекрасным специалистом по Вьетнаму были для меня очень ценны, потому что через несколько лет после этого я тоже много раз бывал в этнографических экспедициях во Вьетнаме. А в этот раз (в июне 2016 г. – В.Г.) он мне позволил, и мы снова встретились, хотя должен признаться, что случись это на улице, я бы его не узнал после нескольких десятилетий разлуки. Выяснилось, что за это время он успел стать китаистом, чему я очень рад!

ВГ: В годы работы в Институте этнографии вам довелось выезжать в экспедиции за границу и вести там полевые исследования. В каких странах вы тогда побывали?

МВ: Мне довелось проводить этнографические исследования в Китае, Вьетнаме, Океании и на Кубе. Все они имели целью полу-

³⁰ Рубин В. А. Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов. М.: Вост. лит., 1999. 383 с.

чение новых, живых и убедительных данных, необходимых мне для разработки целого ряда проблем, связанных с теорией этноса.

ВГ: Какие это были проблемы?

МК: Первая из этих проблем – структура признаков этноса и историческая последовательность их формирования. Предпосылка формирования этноса – общая территория. На этой основе возникают его признаки низшего порядка – общность языка и материальной культуры. Катализатором этого процесса становится этническая эндогамия. Затем эта объективно сложившаяся общность осознается этносом, что находит выражение в появлении единого самоназвания (т. н. эндоэтнонима). Это – этнический признак высшего порядка, критическая точка этногенеза, «перерыв постепенности», только после которого можно утверждать, что формирование этноса завершилось. Этот взгляд мне удалось подтвердить в нашем шеститомнике на примере формирования китайского этноса. Однако этносы не только возникают, но и исчезают. А каков алгоритм этого процесса? На Кубе я рассчитывал получить на этот счёт конкретный материал на примере деэтнизации коренного населения – индейцев. И экспедиции на Кубу в 1972 г. подтвердили, что процесс исчезновения этноса идёт в той же последовательности: не осталось уже ничего от традиционной материальной культуры, забыт родной язык, но о том, что данный этнос ещё существует, можно говорить до тех пор, пока не исчезло этническое самосознание и этнофоры³¹ не забыли своё самоназвание.

В Океании дело обстояло иначе. На определённом этапе моих исследований я пришёл к убеждению, что этнос формируется только в том случае, если этому не препятствуют некоторые параметры социальной структуры группы. А важным источником изучения этой структуры являются системы родства. Поэтому построить стройную теорию этничности невозможно без уяснения сущности соотношения этнического и социального и без решения спорных вопросов типологии систем родства и исторического соотношения их типов. Говоря коротко, центральная про-

³¹ Этнофор – от греч. *ethnos* «племя, народ» + ит. *fora* «наружу, вне, вперёд». Представитель этноса, индивидуальный носитель определённой этнической культуры, носитель его психологических свойств и этнического сознания.

блема в этом смысле – проблема малайской системы родства. Морган, за ним Энгельс, а за Энгельсом – подавляющее большинство советских этнографов считали эту самую простую систему родства наиболее древней. Китайский материал не подтверждал уверенность в этом: в древнейших эпиграфических источниках мы не находим следов существования этой системы.

Зато в этих источниках фигурирует загадочный термин *шэн 甥*, который обозначает совершенно различных (с нашей точки зрения!) родственников: сына сестры отца, сына брата матери, брата жены и мужа сестры. Этот термин ставил в тупик традиционных исследователей, которые не могли предложить никакого объяснения подобной аналогии. После Н. Н. Миклухо-Маклая, в конце XIX – начале XX вв., на Новой Гвинее много лет работал немецкий миссионер Август Ханке, составивший словарь языка бонгу. В нём он приводил значения ряда терминов родства, но в случае с термином *ghabal* ограничивался тем, что писал: «Термин для обозначения какого-то отношения родства». Я не мог отделаться от мысли, что этот *ghabal* – это дубликат древнекитайского 甥 и поэтому чётко определить его Ханке затруднялся, подобно своим китайским коллегам-комментаторам древних текстов. Но ответить на этот вопрос можно было только побывав в деревне Бонгу и на месте выяснив, что скрывается за этим термином.

ВГ: Судя по всему, вам удалось побывать в деревне Бонгу! Как это произошло?

МК: Мне в очередной раз фантастически повезло. Однажды меня остановила в коридоре учёный секретарь института и спросила: «Михаил Васильевич! Мы готовим экспедицию на Новую Гвинею. Не примете ли вы в ней участие?» Я не поверил своим ушам! Но мой сосед, услышав об этом, сказал: «Ты работаешь в Институте имени Миклухо-Маклая и живёшь на улице Миклухо-Маклая. Так что тебе прямая дорога по его следам на Новую Гвинею!» Так я оказался в 1971 г. на научно-исследовательском судне «Дмитрий Менделеев». В деревне Бонгу моё предположение подтвердилось: как и 甥, таинственный *ghabal* обозначал сына сестры отца, сына брата матери, брата жены и мужа сестры! А это означало, что у современных папуасов, как и у иньцев в древнем Китае, ещё недавно суще-

ствовала система дуально-родового брака и этничность у них ещё не сформировалась. Право же, для того, чтобы убедиться в этом, стоило плыть на «Дмитрии Менделееве» за тридевять земель!

ВГ: Тогда же вы побывали и на Эроманге?

МК: Да. В Океании меня ждало ещё одно везение. Меня и корреспондента «Правды» Мишу Ростарчука пригласили побывать на острове Эроманга, где никогда не высаживались русские исследователи. И там я обнаружил функционирующую систему родства малайского типа, хотя предшествующие этнографы ещё сравнительно недавно фиксировали там терминологию, в общем и целом аналогичную древнекитайской. Таким образом, на Эроманга я получил решающее доказательство того, что Морган и Энгельс ошибались: малайская система родства – поздняя боковая линия трансформации социальной структуры общества.

ВГ: Как называется книга, написанная вами по итогам этой экспедиции? Думаю, что очень немногие из коллег-китаеведов знают о её существовании!

МК: Книга называется «Этот таинственный остров Эроманга»³². Она вышла в 1989 г. А о деревне Бонгу у меня были только статьи, главная из них – «Можно ли заглянуть вглубь истории Бонгу?». Она опубликована в сборнике «На берегу Маклая»³³.

ВГ: Как проходили и насколько значимыми были ваши экспедиции в Южный Китай?

МК: Я уже рассказывал, что занялся проблемами теории этноса, откликнувшись на призыв Бромлея и восприняв сформулированные им основные принципы этой теории (а он основывался на достижениях отечественной дореволюционной этнографии, прежде всего на работах С. М. Широкогорова, и на отдельных мыслях, высказывавшихся советскими исследователями, в том числе С. А. Токаревым, Н. Н. Чебоксаровым и др. в то время, когда термин «этнос» был у нас под запретом). Но сделав первый,

³² Крюков М. В. Этот таинственный остров Эроманга. М.: Наука (ГРВЛ). Серия: Рассказы о странах Востока. 1989. 128 с. ISBN: 5–02–016580–9

³³ Крюков М. В. Можно ли заглянуть в глубь истории Бонгу? (Очерк системы родства) // На берегу Маклая. М., 1975. С. 185–203.

очень важный шаг на этом пути, Бромлей, разумеется, не мог сразу охватить всю совокупность различных аспектов этой проблемы и, кроме того, сознательно оставлял за скобками некоторые важные её стороны. Так, он признавал предпочтительное заключение браков внутри «нашей» общности катализатором процесса этногенеза, однако решительно не хотел включать эндогамию в число признаков этноса, поскольку боялся, что это будет означать сползание к точке зрения Л. Н. Гумилёва, считавшего этнос не социальной, а биологической общностью. В известной мере противоречия самому себе, Бромлей, например, называл род «антиэтносом», поскольку род экзогамен. Кстати говоря, это показывало абсурдность квазинаучного сталинского догмата, включавшего в число «исторических общностей людей» род, племя, народность, нацию.

ВГ: А как вы относились к точке зрения Л. Н. Гумилёва?

МК: Я полагал, что бояться Гумилёва не следует и нужно признать объективно существующий факт: эндогамия – один из признаков этноса. Поэтому в нашу современную эпоху, когда традиционная культура этноса постепенно утрачивает свою этноразграничительную функцию и в джинсах ходят не только янки, но и русские, и китайцы, главными признаками, позволяющими определить границы этноса, являются его самоназвание (эндоэтноним) и круг брачных связей. Это позволяло, на мой взгляд, решить крайне запутанный вопрос о том, какие же, в конце концов, народы, населяют полиэтнические страны и, в частности, нашу страну. Официальная формула «100 наций и народностей» вполне очевидно не соответствовала реальному положению вещей, а регулярно проводившиеся переписи населения никак не способствовали выяснению истины. Причина заключалась в том, что перед переписью составлялся список народов, основанный не на самоназваниях, а на названиях со стороны (экзоэтнонимах), а результаты обследования потом подгонялись под эту мерку. Я предлагал поступить наоборот: список народов составлять уже после переписи, основываясь на выявленных в её ходе самоназваниях и учитывая круг предпочтительных брачных связей носителей этих самоназваний. Это предложение получило тогда известный резонанс, и ко мне обратился главный редактор газеты «Москов-

ские новости» с просьбой выступить с этой идеей на страницах их газеты, что я и сделал, опубликовав там полемическую статью «100 наций и народностей?».

ВГ: Как всё же «сопргались» все эти гипотезы с вашими этнографическими экспедициями в Южный Китай?

МК: Примерно в это же время (в начале 1990-х гг.) представилась возможность организовать этнографическую экспедицию в Южном Китае, и я загорелся мыслью проверить, можно ли применить своё предложение на практике, замахнувшись на сверхзадачу – составление реального, а не мифологизированного списка народов, проживающих, в частности, в провинциях Гуанси³⁴ и Юньнань.

В Китае в этом отношении дело обстояло ещё хуже, чем у нас. Обследование, ставившее своей целью установить, какие народы живут в КНР, проводилось в 1950-х гг. в спешке и, главное, без необходимой теоретической подготовки, в частности без разграничения того, как народы называют себя и как их называют китайцы. В результате отдельно существующие этносы были объединены в искусственно созданные единицы (наглядным примером такого рода являются *ицзу* 彝族, название которым придумал лично «великий кормчий» [Мао Цзэ-дун]), очень гордившийся этим: «Смотрите, какой замечательный этноним: тут вам и рис, и шёлк!» (элементы иероглифа *и* 彝 – знаки 米 «рис» и 糸 «шёлк». – А.К.). Но это было ещё полбеды: многие народы были искусственно расчленены и их части оказались в составе различных «официальных» этносов. Чрезвычайно показательная ситуация существовала, в частности, в горах Даяошань в Гуанси. Там на ограниченной территории живёт около дюжины этносов, объединяемых китайцами под именем «яо», но имеющих свои самоназвания, сохранивших свою специфическую традиционную одежду, непохожую на одежду соседних «яо», и не вступающих в брак со своими соседями.

ВГ: Как известно, в этих же местах начинал свои полевые исследования Фэй Сяо-тун.

³⁴ Имеется в виду Гуанси-Чжуанский автономный район КНР.

МК: Да. В горах Даяошань в 1930-х гг. работал основатель китайской этнографической школы Фэй Сяо-тун, с которым я познакомился спустя полвека после этого (а Василий Михайлович, между прочим, перевёл его книгу на русский язык и имел счастливый случай лично вручить её автору)³⁵. Фэй Сяо-тун благословил меня на продолжение его далеко не законченных исследований.

ВГ: Как была организована эта работа?

МК: Работа среди малых народов Южного Китая проходила своеобразно. Нас сопровождали специалисты из провинции, а в первый день после прибытия в какой-то пункт – также представитель местных партийных властей. Поэтому, как правило, первый день пребывания в деревне пропадал впустую. На вопрос «Мы – русские, а вы кто?» местные жители, посмотрев на секретаря парторганизации или старосту деревни, отвечали хором: «Мы – *яо* (или *ицзу* и т.д)!». На следующий день чиновники отправлялись заниматься своими более важными делами, и у местных жителей развязывался язык.

– Мы – *лакья*, а *миен* (соседняя группа *яо*) – это *миен* и к нам отношения не имеет.

– Но вы же говорите на одном и том же языке!

– Да нет, просто мы понимаем их язык, но он не совсем тот же, что у нас!

– А почему ваши юноши не берут себе в жены девушек *миен*? Вон, посмотрите, какие они красивые!

– Да, красивые! Но наши лучше. А те – чужие нам!

Это напоминало мне аналогичный разговор с пожилой украинкой в русско-украинском приграничьи:

– Почему ваши хлопцы не женятся на русских дивчинах?

– Так воны ж борщю не умиють зварити!

ВГ: Как отнеслись к вашим выводам китайские коллеги? И как вы сами оцениваете главные результаты своих исследований в Южном Китае?

³⁵ Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа / Отв. ред., вступ. ст. М.В. Крюков; перевод с китайского В.М. Крюкова. М.: Наука, 1989. 247 с.

МК: После трёх экспедиций в Гуанси и Юньнань меня пригласили сделать в Пекине доклад о результатах исследований. Слушали внимательно, но обсуждения фактически не было. После заседания ко мне подошёл один знакомый этнограф и сказал: «*Лю цзяошюу!* Всё, о чём вы рассказывали, очень существенно. Но говорить сейчас об этом бесполезно. Список народов КНР уже утверждён Госсоветом, и изменить его невозможно».

Но я вовсе не считаю, что наши экспедиции в Южном Китае были бесполезны. Они подтвердили, что фиксация самоназваний и круга предпочтительных брачных связей является надёжным основанием для составления этнической карты населения того или иного региона Земли, т. е. доказали, что теоретические выкладки могут быть использованы для решения практических задач³⁶.

ВГ: Подтвердили ли эти теоретические выкладки ваши исследования во Вьетнаме?

МК: В конце 1980-х гг. нам представилась возможность поработать среди горных мон-кхмерских народов на плато Тэйнгуен (Южный Вьетнам). Ситуация с определением этнического состава населения Вьетнама в принципе не отличалась от того, что было в СССР и Китае: официальный список народов был очень далёк от реальной действительности. Поэтому у нас был случай ещё раз опробовать нашу методику выявления границ между этническими общностями. Результат был тот же, что в Китае. Нас выслушали и сказали: «Это очень интересно, но, простите, вы опоздали».

Тем не менее экспедиция на Тэйнгуен в смысле её теоретических результатов не была простым повторением произошедшего в Китае. Во Вьетнаме мне удалось сделать маленькое открытие, существенно обогатившее, как мне кажется, наши представления об этносе и путях его формирования.

ВГ: Какое это было открытие?

МК: По официальной версии, на плато Тэйнгуен живёт несколько народов, в том числе *кохо*. Выяснилось, что *кохо* – не

³⁶ Крюков М. В. Терминология родства как показатель этнической ситуации (К изучению системы родства мяо) // Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987. С. 147–156.

самоназвание, а название, данное со стороны и объединяющее несколько этносов – *tring*, *лать*, *тола* и т. д. То есть – это нечто вроде *и* или *яо*. «Вы – *кохо*?» – спрашиваем мы у местного жителя. «Нет, мы – *лать*». Мы: «А где живут *кохо*?» Он: «А кто их знает?! Говорят, где-то далеко на западе».

Казалось, что перед нами уже знакомая нам картина. Но оказалось, что это не совсем так. И связано это было с тем, что у *tring*, *тола* и пр. существует сегодня реально функционирующая родовая организация *мпол*, которую буквально можно пощупать руками. *Мпол* экзогамен, и нарушение экзогамии считается не только самым страшным проступком, какой в своей жизни может совершить человек, но и чревато возмущением сил природы: интимное общение лиц одного и того же *мполо* вызывает гром и молнию, а иногда даже землетрясение или наводнение. Поэтому, услышав раскаты грома, *тола* говорят: «Ну вот, опять кто-то совершил то, чего делать ни в коем случае нельзя». Соответственно, юноша, познакомившись с понравившейся ему девушкой, прежде всего спрашивает: «А из какого ты *мполо*?»

Видеть живой функционирующий (и к тому же матрилинейный!) род – само по себе уже большая удача! Но это ещё не всё. Самое интересное это то, что у *tring* существует дюжина *мполов*, один-два из которых у них общие с *тола*. У тех – несколько родов общие с *лать* и т. д. Другими словами, *тола* и пр. в своей совокупности это не несколько «яблок» или «арбузов», а «гроздь винограда» – каждая ягодка может, казалось бы, существовать сама по себе, но в действительности существует как неотъемлемая часть одного целого. Можно также сравнить их с чем-то вроде «шашлыка», в котором кусочки мяса нанизаны на шампуры – *мполы*. Такое явление никогда не было описано этнографами, и подходить к нему с обычными мерками дискретных этносов невозможно³⁷.

К этому нужно добавить ещё одно обстоятельство. Мы привыкли к тому, что в повседневной жизни имеем дело с дискретными этносами, и у нас подсознательно складывается впечатление, что

³⁷ Крюков М. В. Новые данные по терминологии родства мон-кхмерских народов Южного Вьетнама // Новое в этнографии. Полевые исследования. Вып. 1. М., 1989. С. 141–151.

этносы существовали на всём протяжении человеческой истории. Но, как я уже указывал на примере формирования древнекитайского этноса, оказывается, что он возникает относительно поздно, в эпоху Чуньцю. А ни в Инь, ни в Западном Чжоу никаких следов существования специфической общности *хуася*, представители которой чётко противопоставляют себя «варварам четырёх стран света», мы не находим. Это значит, что возникновению этноса предшествует длительный период *безэтничности*. И в зависимости от конкретных исторических условий безэтничность может трансформироваться в сторону постепенного формирования либо дискретных этносов, либо того, что мы обнаружили на плато Тэйнгуань и что я предложил называть «этнической непрерывностью».

После того, как я написал большую статью «Этничность, безэтничность, этническая непрерывность»³⁸, на страницах ежегодника «Расы и народы» развернулась оживлённая дискуссия на эту тему. Но вскоре скончался Бромлей, во главе отечественной этнологической науки встал другой человек, и разработка теории этноса приостановилась. Остаётся надеяться, что к этому важному научному объекту вернутся наши потомки, как мы в своё время вспомнили о наследии С. М. Широкогорова. Из сказанного ясно, что все без исключения этнографические экспедиции за рубежом дали мне бесценный материал для теоретизирования на тему этничности.

ВГ: Вы уже несколько раз упомянули С. М. Широкогорова. Как вы оцениваете его научный вклад в полевые и теоретические исследования этнических общностей, в частности в полевые исследования на севере и на юге Китая?

МК: С. М. Широкоговору принадлежит историческая заслуга разработки теории этнических общностей, выявления их структурообразующих признаков и закономерностей их эволюции. Но ему не повезло. Его основные труды были изданы в Китае на английском языке и почти неизвестны в СССР. Плюс к этому – его политические убеждения. Всё это привело к тому, что его работы были преданы забвению и к ним уже на новом витке развития науки вер-

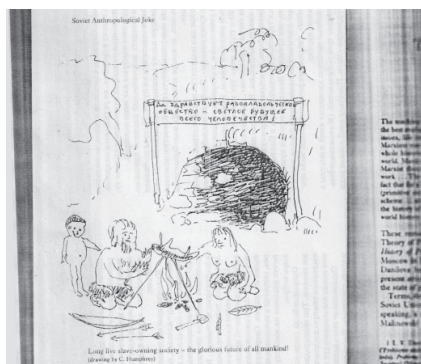
³⁸ Крюков М. В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989. С. 5–47.

нулись только усилиями Бромлея. Что касается конкретных этнографических исследований Широкогогорова в Северо-Восточном Китае, то они представляют исключительную научную ценность! Он же организовал первую этнографическую экспедицию в Юньнань (главным образом для исследования *лоло*). Но тут ему опять-таки не повезло. Он повздорил со своими китайскими коллегами и отказался ехать из Куньмина в горные районы. Единственным реальным результатом поездки в Южный Китай были антропометрические измерения, а также статья по фонетике одного из диалектов *лоло*.

ВГ: Вы пришли на работу в Институт этнографии почти одновременно с Ю. И. Семёновым, которого, кажется, тоже ценил Э. Геллнер? Как вы относитесь к его идеям?

МК: За время моей работы в Институте этнографии я постоянно общался Юрием Ивановичем и нередко спорил с ним. Одним из последних споров, насколько помню, была дискуссия об «австралийской контрверзе», которая проходила в 1970-х гг. на страницах журнала «Советская этнография».

Что до Эрнста Геллнера, то его мнение о творчестве Юрия Ивановича выражено в следующих словах: «Концепция Ю. И. Семёнова изложена захватывающе, с блеском и страстью, что позволяет поставить её в один ряд с великими поэтическими и философскими притчами о происхождении человеческого рода». Одну из своих монографий, посвящённых анализу семёновских концепций первобытности, Геллнер иллюстрировал таким рисунком:



ВГ: Если говорить об участниках дискуссии о формациях, то следует вспомнить и В. П. Илюшечкина, автора нашумевшей теории единой докапиталистической сословно-классовой формации. Как вы относились к нему и его взглядам? И почему вы согласились стать редактором его книги про сословно-классовое общество в истории Китая³⁹?

МК: Я относился к Василию Павловичу с огромным уважением, прежде всего за его научную смелость. Достаточно упомянуть хотя бы о его докладе 1955 г. (когда Сталин по-прежнему был ещё «вождём народов»), в котором он подверг критике сталинскую периодизацию истории революционного движения в Китае!

Хотя 30 лет спустя уже высказывались сомнения по поводу приписанной Марксу пятичленной схемы всемирной истории, она продолжала оставаться официально признанной концепцией, и нужно было быть Василием Павловичем Илюшечкиным, чтобы не только прилюдно отвергнуть её, но и выдвинуть взамен иную схему развития человечества. Поэтому когда он предложил мне быть редактором его книги, я согласился не колеблясь ни секунды. Я полностью разделял «разрушительную» часть его монографии, но был не полностью согласен с её «созидательной» половиной и свой долг редактора видел в том, чтобы исправить в рукописи немногочисленные фактические ошибки в цитировании источников, не помышляя о вмешательстве в изложение автором его концепции.

Кстати, хочу внести уточнение в то, что сказано в «Википедии» о научных достижениях Василия Павловича в части его предшественников. В Китае первым исследователем, сформулировавшим отказ от «пятичленки» был не Ху Чжун-да 胡钟达, а известный этнограф и историк Хуан Сянь-фань 黄现璠, с большим трудом опубликовавший свою статью на эту тему в 1979 г.

ВГ: Скажите, пожалуйста, несколько слов про Мухамеда Ясызовича Сушанло, которого я видел у вас в гостях в январе 1990 г.!

МК: Я познакомился с Мухамедом Сушанло в Москве в 1970 г., когда он приехал к нам в институт защищать докторскую

³⁹ Илюшечкин В. П. Сословно-классовое общество в истории Китая (опыт системно-структурного анализа). М.: ГРВЛ издательства «Наука». 1986. 396 с.

диссертацию. Мы подружались, а мою супругу он с тех пор стал называть своей сестрёнкой. Мы много раз бывали в Бишкеке, где он познакомил нас со всеми своими родственниками, в том числе и с теми, кто, как и прежде, жил в его родном селе – Милянфане. А с его дочерьми мы до сих пор поддерживаем связь. Научные заслуги Мухамеда – двоякого рода. Прежде всего – его собственные труды по проблемам истории дунганского народа. Кроме этого, он был организатором науки и создателем сектора дунгановедения в Киргизской академии наук, в который он привлёк многих выдающихся учёных (среди них следует отметить крупного лингвиста Ю. Я. Яншансина, ученика Е. Д. Поливанова).

ВГ: К сожалению, с середины 1960-х и до начала 1980-х гг. подавляющее большинство советских китаеведов находилось в очень неблагоприятном, даже трагичном положении. Они не могли выезжать за рубеж и, что особенно важно, не могли попасть в Китай. А некоторые так и не попали туда вообще...

МК: Да, политика довлела, и это был такой «крест». Когда меня спрашивают, как вы вообще относитесь к тому, что в Китае сейчас жить лучше, чем в России, я с этим не соглашаюсь. То, что в России сейчас можно думать и излагать свои мысли, – лично для меня это самое главное. А то, что килограмм картошки стоит дороже здесь, – это плохо, но это – второстепенное. Вопрос в том, какой тогда была наука и как сейчас живёт наука. Тогда тоже была хорошая наука, потому что было хорошее историческое образование. Несравнимое ни с американским, ни с китайским, ни с тайваньским.

ВГ: Ни с сегодняшним российским.

МК: Я просто не знаю, какое оно сейчас, но тогда была хорошая школа. У меня один приятель поехал преподавать в Америку. И, вы знаете, потом бросил это дело. Ему предлагали там продолжать преподавать, а он вернулся и говорит – я не могу. Мои студенты ничего не знают, у них нет общего взгляда, а без этого я преподавать что-то конкретное не могу. Ну, так вот, оценка нашей науки, китаеведческой в частности, предположим, до 1980-х гг. – очень неоднозначна. Были крупнейшие учёные, им доставалось, многие погибли, но они делали нечто до сих пор, может быть, непревзойденное. Сейчас главное достоинство, с моей личной

точки зрения, что можно мыслить так, как вам мыслится. И вы можете написать, и никто ничего вам не скажет – что вот это надо вычеркнуть, а это – добавить. А у нас в ту пору редактор издательства решал, что сказать, а чего не говорить.

ВГ: То есть была цензура. Юрий Мисакович Гарушянц вспоминал в своём интервью показательную историю – как он ходил с вашей статьёй про китайскую бронзу к какой-то редакторше, которая заявила, что сибирская бронза древнее китайской. Вы помните эту историю?

МК: Это была редактор издательства – уполномоченный Главлита. Она решала, что сказать, а чего не сказать.

ВГ: И вмешивалась в содержание по существу?

МК: Да. Сейчас, конечно, огромный недостаток в том, что на этапе рыночной экономики люди, получившие высшее образование, стремятся заниматься торговлей, а не иньским обществом.

ВГ: Но некоторые молодые учёные, в том числе здесь присутствующие, всё же занимаются иньским обществом, а не торговлей. И хорошо, что это так!

МК: Но всё-таки было бы прекрасно, если бы больше было людей, желающих заниматься наукой. Может, я чего-то не знаю в сегодняшней России, но у меня такое впечатление, что рынок наступает всё-таки... В Китае – то же самое.

ВГ: Вы только что выразили пожелание, чтобы больше молодых занимались наукой. Но тогда просим подсказать: как нужно работать молодым учёным? Как изучать древность? Что изучать?

МК: У вас там был один вопрос про кредо. Вот был такой учёный – Ху Ши, которого критиковали все. Правда, они критиковали уже в коммунистическую эпоху. Вообще ничего не осталось от этого бедного Ху Ши! Вот вы были в Тайбэе на его могиле?

ВГ: Да, был.

МК: На Тайване его ценят! Так вот, у Ху Ши была фраза: «Меньше говорите о разных «измах», а больше изучайте конкретные вопросы» *Шао тань чжуи, до яньцзю вэньти* 少談主義, 多研究問題! Вот это, мне кажется, вообще основа всех наук, но осо-

бенно – общественных и прежде всего – истории. А мы начинали с «измов»: «Маркс сказал, Энгельс сказал» (*Макэсы юэ, Эньгэсы юэ* 馬克思曰, 恩格斯曰), а потом уже шли ваши материалы. Вот это – первое. А потом у Ху Ши ещё есть одна фраза, тоже очень правильная: «Сначала дерзайте и смело формулируйте гипотезу, но помните, что это только гипотеза! А потом кропотливо смотрите – не опровергают ли факты эту вашу гипотезу». Вот эти два высказывания, по-моему, можно взять девизом. А у Го Мо-жо был другой девиз. Он говорил: «Сочинение учёного подобно соломенной сандали. Сандалия стоптана – мы её выбрасываем». Значит, не потому, что факты отрицают гипотезу, а потому, что это несовременно уже. Вот сейчас изменился «генеральный курс» – и нужно выбросить, даже сжечь свои работы. Вот это – кредо Го Мо-жо. Вот поэтому мне кажется, что учёный должен помнить высказывания Ху Ши.

ВГ: А в вашей жизни были случаи, когда вы меняли свои научные взгляды?

МК: Были такие случаи. Мы учились по Марксу. Свою первую статью об экономике иньского периода я опубликовал «по Марксу». «Азиатский способ производства»: в Египте – общественные работы по регулированию Нила, в Китае – общественные работы по регулированию Хуанхэ. Но, правда, тут – борьба с наводнениями, а там было что-то другое. Вот так, прямо по Марксу. Вторую свою статью я опубликовал тоже по Марксу: «Род и государство в иньском Китае». Вот был род, он разлагается, разлагается, разлагается, потом ничего нет и – государство. А потом я пришёл к убеждению, что я ошибался и в том, и в другом случае. Никаких следов этого самого «азиатского способа производства», во всяком случае в иньском Китае, мы обнаружить не можем. Это всё было от моего невежества и от следования...

ВГ: «Измам»?

МК: Да. По второму случаю – вот, например, Василий Михайлович охарактеризовал общество Западного Чжоу, где род разлагается, но вместо него появляется клан, который определяет всю жизнь этого общества. И этот клан существует уже и в классовом обществе, уже много позже. Он, правда, не придумал это сам, а раз-

вил идеи *Мосса*. Но тем самым он опровергнул эту идею: от рода – к государству. А я по своей глупости в своё время писал об этом. Конечно, были вот такие случаи.

ВГ: Наверное, это всё же не глупость была, это просто молодость была.

МК: Ну, как угодно называйте.

ВГ: Как говорил Михаил Георгиевич Попов, это было эволюционное развитие в противовес инволюционному.

МК: Невежество это было!

ВГ: Ну, это слишком жёсткая самооценка! За 60 лет научной работы вы изучали много самых разных тем. Какая из них для вас главная, самая основная?

МК: Основную тему я бы не назвал, что вот именно эта – главная. Но к чему больше всего лежит душа? Всё-таки к инь-скому обществу. И вот я, как блудный сын, только завершу этот 1929 год⁴⁰ – и всё, завязываю! Больше я новейшей историей не буду заниматься, это случайность у меня.

ВГ: Случайность, которая неслучайна и затянулась почти на 20 лет?

МК: В любом случае, я возвращаюсь туда, в Инь, там ещё много неделанного. Например, там до сих пор не решена проблема периодизации и датировки надписей. Вот Дун Цзо-бинь выделил пять периодов. Потом появился Ли Сюэ-цин – это Го Мо-жо number two. Он выдвинул новую идею – то, что считалось более поздним, он перенёс в самое начало. Опять-таки всё говорит против этого. Я пытался «брыкаться», но он – руководитель науки, с ним спорить не надо! А сейчас мне уже не страшно. Во-первых, сейчас я уже не работаю, меня не снимут с работы. Не думаю, чтобы меня прогнали из Пекина, если я буду продолжать критиковать Ли Сюэ-циня. Поэтому я возвращаюсь к истокам.

⁴⁰ Имеется в виду публикация продолжившей двухтомник «Весна и осень революционной дипломатии: Первое десятилетие советской политики в Китае» (М., 2015) монографии: *Крюков В. М., Крюков М. В.* КВЖД 1929: Взрыв и эхо / Отв. ред. А. И. Кобзев; Вступление А. И. Кобзев, М. Ю. Ульянов. М.: ИВ РАН, 2017. 624 с. – А.К.

ВГ: Если задать тот же самый вопрос по-другому – если взять всю вашу научную деятельность, разные темы в разные периоды... Что вы считаете своим самым главным научным достижением? Или несколько самых значимых достижений, которые приносят моральное удовлетворение?

МК: Понимаете, это очень субъективно. Конечно, обычно каждому родителю нравится своё дитя, и каждому автору нравятся свои работы. Но не всегда. Иногда свои работы кажутся плохими, даже стыдно за них бывает. Вот я рассказал вам про свои ранние статьи – мне просто стыдно за них! Но всё-таки что-то мне нравится. Мне нравится то, что открыл не я, но, кажется, первым сказал применительно к Китаю, и мне думается, что это правильно: нужно различать род и клан. Сейчас я не буду этого делать, но я могу перечислить вам признаки и того и другого, чтобы доказать, что это разные вещи, и показать их историческую соотнесённость. Это первое моё достижение. Потом кто-то присоединился к этому, у нас в Институте этнографии были дискуссии. Кто-то решительно против этого, потому что это «не марксизм». Никакого клана! Вот римский род – это род, а на самом деле, это не род, это – клан. А рода уже в это время не было в Риме. Это – первое. Второе, с этим связанное – система родства. Вопреки Энгельсу, малайская система – такой тип родства – это не исходный пункт, а боковой, в силу определённых обстоятельств. Вот это мне кажется тоже важным, потому что система родства отражает социальные отношения. Далее, была важна теория этноса, её конкретная разработка, соотношение социального и этнического⁴¹. Оказывается, это взаимосвязано, и стало быть, эти темы тоже связаны оказались. Я не просто бросил одно и занялся другим. По крайней мере, вот эти три темы мне самому доставляют удовлетворение.

ВГ: Можно ли всё же перечислить для нас основные отличия рода от клана?

МК: Род и клан имеют ряд схожих черт, из-за чего их долгое время не различали. Эти сходства особенно отчетливо видны при

⁴¹ Крюков М. В. Социальное и этническое: проблемы соотношения // Расы и народы. Вып. 22. 1993. С. 5–25.

сопоставлении с современной «малой» семьёй. Каждая конкретная семья существует, как правило, очень ограниченное время – обычно не больше одного поколения, и человек в течение своей жизни дважды меняет свою семейную принадлежность: он рождается в семье своего отца, после женитьбы создает свою собственную семью, а позднее становится иждивенцем своего сына и членом семьи последнего. Размеры современной семьи весьма узки – это всего несколько человек. Семья не имеет своего отдельного имени. Таковым отнюдь не является «фамилия», хотя это слово и восходит к слову «семья»: моя фамилия Крюков и я унаследовал её от своих далеких предков, хотя никогда не был и не мог быть членом их семьи. К семье неприменимо понятие «однолинейность», и поэтому родственники по отцу и матери терминологически не различаются (так, брата отца и брата матери я называю «дядей» и т. п.). Во всех перечисленных отношениях и род, и клан не похожи на семью, но схожи между собой. Это большие (иногда – очень большие) коллективы, существование которых может не прерываться на протяжении многих десятков поколений. И род, и клан имеют свое особое наследственное имя, отличающее их от себе подобных. И род, и клан либо патрилинейны, либо матрилинейны. И род, и клан экзогамны.

В то же время между родом и кланом существуют принципиальные структурные различия, которые, собственно, и позволяют противопоставлять две эти формы. Во-первых, член рода никогда и ни при каких обстоятельствах не меняет принадлежность к своему роду. В клане дело обстоит иначе: в зависимости от линейности клана либо женщина переходит в патриклан мужа, либо мужчина становится членом матриклана жены. Во-вторых, клан ведёт свою историю от реального предка, и наследственное имя клана связано с этим предком. У рода нет представления о предке, и члены рода верят, что они происходят от какого-то животного – их тотема. В-третьих, все члены рода, принадлежащие к одному поколению, равны по своему статусу, тогда как в классическом «книжном» клане есть главные и боковые линии родства: старший сын наследует линию отца, а младшие – боковые. Поэтому род может быть уподоблен трубе (или бревну), тогда

как клан – это конус (или дерево с ветвями, дающими все новые и новые ответвления).

ВГ: Наверное, к списку ваших достижений надо добавить и тему полковника Попова, в которой помимо моральной составляющей тоже есть мощный исследовательский пласт?

МК: Это всё-таки не было связано с моей научной работой. Это неожиданно возникло, но потом переросло в целую книгу.

ВГ: Но это же не просто ваша личная фамильная миссия, которую вы выполнили сполна. Ведь это солидный научный труд, в процессе которого вы критически пересмотрели, даже просто перевернули историю советско-китайских отношений, все её «канонические» версии! В хорошем смысле вы выступили как «ревизионист». Лично я подписываюсь под такими идеями и считаю, что вы представляете совершенно новый, более объективный взгляд на историю.

МК: По-человечески это очень дорогая мне тема, именно в силу моих родственных отношений с этим человеком. Вот вдова Бухарина писала, что когда она была в тюрьме, там тоже сидели жёны или вдовы партийных деятелей. И одна её соседка по нарам говорит: «А что ты всё жалуешься со своим Бухариным? Бухарина оправдают, а вот моего мужа – он был масштабом поменьше Бухарина – о нём никогда и никто даже не вспомнит!» Мне запомнилась эта фраза. Всё-таки мне очень повезло... Не приди это письмо из Америки, я бы ничего не мог сделать.

ВГ: Но по ходу работы вы нашли много новых источников, которые принесли много новых открытий. Целый пласт невыдуманных событий там открылся...

МК: У нас была вообще в значительной части выдуманная история – история СССР. Если копнуть поглубже, то всё было иначе. Вот из этого у меня возникли какие-то мысли, потом я стал думать о том, что раз уж я собрал эти материалы, то напишу эту книгу, особо не буду вдаваться в подробности – не так просто там всё было.

ВГ: Вас критиковали за пересмотр «истории СССР»?

МК: Не только критиковали, но и обзывали разными словами.

ВГ: За неуважение к истории, наверное, обзывали?

МК: За разные, в общем, «преступления». Но, понимаете, я уже в таком возрасте, когда могу не обращать внимания на это.

ВГ: Позвольте поговорить о вашем сыне Василии. Как он стал китаеведом? Почему решил пойти по вашим стопам? С. И. Кучера как-то упомянул, что однажды беседовал с Василием о выборе профессии китаеведа.

ХШ: Кучера ещё работает?

ВГ: Работает.

МК: С Кучерой мы знакомы ещё с Бэйда. Он был аспирантом, я был студентом. Мы общались. Приехали в Москву, потом выяснилось, что он остаётся в Москве, не возвращается в Варшаву, и мы очень хорошо общались. Когда он писал свою книгу по археологии, он брал у меня журналы *Каогу* и *Каогу сюэ бао*, которые я собирал ещё с тех времён. Этих журналов не было и до сих пор нет в советских библиотеках. Сейчас уже поздно искать их где-то там. Кучера приходил к нам домой, брал большие сетки с этими журналами, уходил, использовал их и потом возвращал – никаких претензий. А потом какая-то «кошка» начала пробегать между нами. Она особенно стала пробегать, когда Вася попал в Институт востоковедения. Он в аспирантуре не был как таковой, формально. Он хотел поступать в аспирантуру.

ВГ: В аспирантуру ИСАА?

МК: Да, но там не было мест. Короче, он туда не поступил. Его взяли на работу в ИВ РАН, в отдел Китая. В отделе Китая тогда работал пан Станислав. Естественно, что он и стал куратором Василия, который защитил кандидатскую, после этого очень скоро подготовил докторскую. Все оппоненты, написавшие отзывы и выступавшие на его защите, дали очень высокую оценку этой работе, потому что это был новый взгляд, в нашей литературе до сих пор не отражённый. Мне кажется, что этот взгляд правильный и, в общем, нужно продолжать работать в этом направлении.

ВГ: Василий окончил школу и поступил в ИСАА в 1979 году?

МК: Да. Но с паном Станиславом они знакомы не были. Правда, он приходил, когда брал книги. Может быть, он и спрашивал у Васи – кем ты хочешь быть, это может быть. По поводу выбора – почему Вася стал китаеведом? Мама – китаевед, папа – китаевед, кругом – китаеведные книги. Он с малолетства тоже жил в этой атмосфере, учился китайскому языку у мамы. Я, нужно сказать, никогда ему не говорил – будь китаеведом! А мама, кстати говоря, хотела, чтобы он был инженером.

ХШ: Я хотела, чтобы он стал физиком или математиком, потому что в школе у Васи было хорошо с физикой и математикой. Он получал вторые и третьи места на московских олимпиадах по математике.

МК: Сама атмосфера в доме на него повлияла, поэтому он и сделал такой выбор. Он спрашивал – и я рассказывал ему про Китай, про китайскую историю. Но никогда не говорил – ты должен обязательно пойти туда! Я ждал, когда он сам определится. И вот он потом, довольно рано, сказал – меня интересует китайская история. Я говорю: «Прекрасно, у тебя есть все условия для работы, тебе даже в библиотеку идти не нужно – у тебя всё дома, под рукой. Воспользуйся, ради бога!»

КФ: А Василий Михайлович родился в Китае?

МК: Он родился в Москве. Мы приехали в Москву, и он родился буквально через три дня.

ХШ: Мы целую неделю ехали на поезде через Сибирь. Поезд очень трясло, поэтому, когда мы приехали в Москву, я уже даже не помнила себя.

МК: Так он и родился в Москве.

КФ: То есть до взрослых лет он ни разу не был в Китае?

МК: В первый раз он приехал в Китай в 1989 г. Тогда ему было уже 27 лет.

ХШ: Тогда он уже окончил с отличием институт. Сам изучал французский, японский. Отлично владел английским, учил китайский язык. Изучал не только разные языки. Нам никогда не нужно было говорить, чтобы он садился за работу. Он придёт, сидит

в своей комнате. Только в 12 часов я захожу и говорю: «Вася, пора спать!» А он: «Мама, ещё немного!» До трех часов ночи работал.

МК: Чтобы закончить эту тему про выбор профессии – Вася сделал этот выбор под нашим косвенным влиянием. Мы не настаивали, чтобы он занимался историей Китая. Но он спрашивал меня: «Папа, а о чём ты сейчас пишешь?» Я ему рассказываю, какую-то идею высказываю... Да! В предисловии к сборнику его статей я вспомнил о том, что уже в школе он составил карту ареалов неолитических культур Китая, хотя никто ему этого не преподавал. У меня здесь были материалы, и он сам составил такую карту. То есть он уже в школе твёрдо знал, что будет китаистом и что он будет историком. После окончания школы он пришёл в ИСАА. Его мама преподавала китайский язык в ИСАА. Но перед собеседованием ему прямо сказали – не подавай, потому что собеседование не пройдёшь, у тебя мама – китаянка. Были бы родители советские граждане – милости просим!..

ХШ: Тогда замдиректора ИСАА был сотрудником КГБ. В 10-м классе Вася уже решил поступать в ИСАА, хотел пойти по папиному пути. Но в ИСАА поступали дети министров или крупных военных, которым родители уже заранее обеспечили будущее без всяких проблем. А я – китаянка, поэтому они не пропускали через собеседование.

ВГ: И как удалось преодолеть этот барьер?

ХШ: Я скажу как! Я взяла своё рабочее удостоверение, пошла к заместителю директора ИСАА и сказала, что работаю здесь уже больше десяти лет, что я воспитала для СССР очень много китаеведов. И это было на самом деле так! Я сказала ему, что прошу только о том, чтобы моему сыну дали шанс сдавать вступительные экзамены. Если он не сдаст, то это уже его проблема! Я положила на стол рабочее удостоверение и сказала, что если они не хотят этого, то я могу не работать.

МК: В общем, ему разрешили поступать, допустили к экзаменам. И Вася сдал все вступительные экзамены на пятёрки...

ХШ: Вася был одним из всего лишь двоих поступавших в тот год абитуриентов, кто написал сочинение на «пятёрку».

ВГ: Очевидно, что это вы повлияли на Василия. Но для нас неожиданны ваши слова о том, что и Василий как-то повлиял на вас в научном плане. Что это было за влияние? Выходит, у вас сложился творческий научный тандем?

МК: Да. Вася видел, чем занимаюсь я. Мне пришла в голову идея насчёт рангов, о роли рангов в чжоуском обществе. К марксизму это не имеет никакого отношения. Но я стал это изучать, и он тоже заинтересовался. А потом говорит: «А что если я напишу курсовую на эту тему?» Я говорю: «Конечно, очень хорошо!» И он написал курсовую. Потом напечатал статью. Потом говорит: «А я вообще возьму это темой кандидатской диссертации». Я говорю: «Замечательно!» У меня это была просто идея, несколько строчек в книге. Вася говорит: «А я посмотрю, как это было на практике». И написал эту работу. Я её ценю очень высоко, потому что это ритуальная коммуникация, это совершенно новый взгляд на проблему. И он сделал в диссертации ряд выводов, до которых я в своё время ещё не додумался. Он повлиял на меня в этом смысле, я принял его идеи и стал думать дальше в этом направлении. И так далее... Книга «Текст и ритуал»⁴² – это целиком его труд. Я до сих пор вижу, что я до этого не додумался, до темы про возникновение канонических книг.

ХШ: Конечно, всё то, что знал и умел Вася, было обретено при помощи папы. Папа, безусловно, передал ему очень многое, и это очень важно. У китайцев есть пословица «Зелень произрастает из голубизны, но превосходит голубизну» (*цин чу юй лань эр шэн юй лань* 青出于藍而勝于藍). Я могу прямо сказать, что Василий в некоторых достижениях превзошёл своего папу.

МК: Конечно, конечно. Меня мои коллеги спрашивают – а тебе не обидно, что твой сын тебя переплюнул? Я же говорю, что горжусь этим. Что ж тут обидного? Приведу один штрих только, раз уж зашёл разговор. У Васи заложено было не замыкаться в одной узкой теме. Однажды я неожиданно увидел, что он пишет статью про Гоголя. Я говорю: «Вася, ну зачем это тебе? Это тебя отвле-

⁴² Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. 463 с.

кает!» Он отвечает: «Папа, понимаешь, я хочу высказать кое-какие мысли». Хорошо, ну статью написал, бог с ней! «А сейчас, – говорит он, – я взялся за монографию о Достоевском». У меня руки просто опустились: «Ну как ты будешь совмещать? Сколько же у тебя жизненной энергии, чтобы заниматься и чжоуской эпиграфикой, и Достоевским?» Он: «Ну, понимаешь, какие-то выводы из той статьи навели меня на новые мысли, я хочу их изложить». В результате я был категорически против его занятий русской литературой.

КФ: Вы считали, что он разбрасывается?

МК: Да! И я ему много раз говорил это. Он отвечал: «Папа, ну извини меня! Разреши мне тут тебя не послушать!» Когда вышла его книга о Достоевском⁴³, было обсуждение в Институте мировой литературы, и я присутствовал на том обсуждении. Тогда-то я понял, как я был неправ! Потому что крупнейшие специалисты по Достоевскому и по Гоголю дали очень высокую оценку этой работе и только удивлялись, как мог написать эту книгу не литературовед, не специалист по русской литературе. И, вы знаете, под конец обсуждения один очень крупный наш специалист закончил свою речь такими словами: «Я не скажу, что автор – гений, но он где-то очень близко».

ВГ: Хорошие слова! Значит, Василий «разбрасывался» не напрасно.

МК: И мне было стыдно вообще слушать это, потому что я изо всех сил брыкался и говорил: «Вася, не нужно!» Он говорил: «Ну, я уже заканчиваю, а потом я уже не буду». И ещё! Даже не один, а несколько специалистов по русской литературе упоминали об этом: язык Крюкова удивителен.

ВГ: Я читал. Согласен с тем, что у него оригинальные мысли и красивый русский язык.

ХШ: Вася прекрасно знал русский язык и был очень способным. Вот только судьба такая...

МК: Вот таким был Василий Михайлович...

⁴³ Крюков В. М. След птицы-тройки: другой сюжет «Братьев Карамазовых». М.: ПИМ, 2008. 536 с.

ВГ: Позвольте спросить, как появился в вашей жизни Тайвань? Как вы оцениваете этот период, который продлился, кажется, лет десять?

МК: Появился случайно и продлился почти десять лет. Это была случайность, как и вообще очень многое в моей жизни. Я поехал на конгресс в Америку, в Лос-Анджелес. В той конференции участвовали китайские археологи, в том числе мои учителя. Не Су Бин-ци, во время моей учёбы уже признанный корифей, а один из аспирантов, который уже начал читать нам лекции по археологии. Кстати говоря, и пан Станислав тоже участвовал в той конференции. Там возник спор о Ся 夏. Китайцы говорят, что это первая китайская династия, государство Ся. Вот, мол, есть такие сведения о Ся в письменных источниках. Западные авторы говорят: «Да, есть сведения более поздних источников, но достоверных памятников Ся у нас пока нет! Завтра они могут быть, сегодня – их нет. Поэтому говорить о Ся можно только «вероятно», «может быть». А, может, и не так». Я присоединился к западным авторам и произнёс такую китайскую фразу из Конфуция: *чжи чжи взй чжи чжи, бу чжи взй бу чжи, ши чжи е* 知之爲知之, 不知爲不知, 是知也 (Знаешь – говори: «Знаю», не знаешь – не притворяйся, а говори: «Не знаю». Вот это и есть знание)... И когда я привёл эту цитату из Конфуция, директор тайваньского Института истории и филологии Ду Чжэн-шэн посмотрел так на меня и улыбнулся. Потом подходит ко мне после доклада и говорит: «Вы не хотели бы приехать на Тайвань, немножко поработать там?» Я говорю: «Ну, конечно, конечно хочу!» Он уехал. Никакого приглашения нет. Ну, думаю, это просто так всё было. Меня пригласили тогда на некоторое время в Норвегию. Вдруг я уже в Норвегии получаю письмо от Ду Чжэн-шэна, переслали мне его. Ду пишет: «Приезжайте, всё уже готово. Прямо сейчас берите билет и приезжайте на Тайвань!» Я страшно обрадовался! Норвегия – это хорошо, но Тайвань! Тогда казалось, что наука на Тайване – настоящая, классическая китайская наука...

ВГ: Традиционная, не испорченная марксизмом.

МК: Да. Как раз тогда у меня уже заканчивался срок командировки в Осло. Приезжаю домой, беру билет и лечу на Тайвань. Состою там при Ду Чжэн-шэне. Он даёт мне кабинет, компьютер –

всё что угодно! Библиотека там прекрасная, электронное обслуживание – всё есть! Пожалуйста, работайте в течение года! Я работаю. Когда заканчивается срок моей работы, я беру уже билет обратно в Москву. В это время раздаётся звонок из Тамканского университета⁴⁴. Мне говорят: «Лю цзяошоу, у нас вот такая просьба к вам. Понимаете, к нам должен был приехать с лекциями академик Мясников. Но он очень занят и пока не может приехать, а у нас начинается учебный год. Может быть, вы почитаете лекции хотя бы месяц? А там в течение месяца выяснится, приедет он или не приедет. Ну, выручите нас!» ... Я говорю: «Да я не могу, у меня билет уже в кармане. Ещё неизвестно, возьмут его обратно или нет. Не могу, я уезжаю». Они: «Ну мы вас очень просим, у нас такое положение»... Неудобно отказывать людям: «Ну, хорошо, месяц я у вас проведу, но не больше!» Они говорят: «А вот Мясников должен читать курс по русско-китайским отношениям». Я говорю: «Я его читать не могу, я не специалист в этой области, я занимаюсь древним Китаем». Они: «Ну, хорошо, ну что-то такое по культуре там, придумайте сами! Ну хоть что-то почитайте! Нам надо заполнить образовавшуюся дыру, а там мы что-нибудь придумаем». И я стал читать лекции в Тамканском университете. Даже не помню сейчас, чему был посвящён тот первый курс лекций. Потом закончился месяц, и они говорят: «Уж не бросайте до конца семестра-то! Иначе же мы... Что нам делать?» Ну, я подумал – действительно. Кончился семестр. Они говорят: «А знаете, почитайте нам курс русской истории!» Я говорю, что я вообще не специалист по русской истории, хотя, конечно, что-то знаю. Они: «У нас сейчас нет специалиста, почитайте, пожалуйста!» Значит, ещё семестр. А студенты говорят: «Нам это вообще интересно! Русская история, всякие там истории по поводу истории и так далее». Они говорят: «Ну, ладно, раз так, то до конца года!» Прошёл год: «Мы вас зачисляем профессором». Я говорю: «Слушайте, но вы меняете вообще все мои планы!» Они: «Ну, пожалуйста, пожалуйста!..» Прошёл ещё год. Директор Института России уже отслужил свой срок – там обязательно надо меняться.

⁴⁴ Тамканский университет (ТКУ, *Даньцзян дасюэ* 淡江大學) – университет, расположенный в районе Даньшуй 淡水, специального муниципалитета Новый Тайбэй. Первый и самый известный частный университет Тайваня.

ВГ: Вы имеете в виду Евгения Андреевича Ян Ци?

МК: Да.

ВГ: Так это он с вами все эти переговоры вёл?

МК: Нет. Ещё до него переговоры вёл Дай Вань-цин. Так вот, кончается у Ян Ци срок, и он говорит мне: «Слушайте, а я вас выдвигаю на директора!» Я говорю: «Ну ещё чего, мне заниматься административной работой ни с того ни с сего!» Он говорит: «А вот ректор тоже вас просит». Я говорю: «Ну хорошо, побуду деканом один год, раз уж так». Там где-то уже фамилия моя была. Так я оказался вдруг директором Института России в Тамканском университете! Потом мне уже 70 лет исполнилось, а после 70 лет нужно было уходить. И в 2002 г. я вернулся в Россию...

ВГ: Значит, Тайвань затянул вас на много лет.

МК: Год работы у Ду Чжэн-шэна, ещё до того, как он стал министром образования. И ещё восемь лет и один семестр преподавания. Всего девять с половиной лет я был там, на Тайване.

ВГ: В последние 20–30 лет на острове и в мире очень популярна тема «тайваньской идентичности». Как вы оцениваете суть этой идентичности и разговоры о ней? Считаете ли вы это явление чисто политическим инструментом или оно может стать неким новым «психоментальным комплексом», основой для попыток консолидации всех тайваньцев и построения «тайваньской нации»?

МК: Позвольте мне не отвечать на ваш вопрос. Во-первых, вот уже 15 лет как я уехал с Тайваня и сейчас не в состоянии оценить ситуацию «изнутри». Во-вторых, это сугубо политическая проблема и высказываться на эту тему мимоходом, несколькими фразами было бы с моей стороны опрометчивым.

ВГ: Конечно, оставим эту тему! После возвращения с Тайваня вы с супругой издали новый учебник-самоучитель китайского языка «Давайте поговорим по-китайски»⁴⁵. Как появился этот учебник и в чём его отличительные особенности?

⁴⁵ Хуан Шуин, М. В. Крюков. Давайте поговорим по-китайски! Новый самоучитель разговорного китайского языка. М.: Восточная книга, 2009. 258 с.

МК: Во время пребывания на Тайване мне предложили по совместительству работать ведущим на радио⁴⁶, вещавшем на Россию и другие страны на русском языке. Помимо других передач я и моя супруга несколько лет вели в эфире курс китайского языка. Вот из него-то и возник этот самоучитель!

ВГ: Как вы относитесь к китайской кухне? Ваши любимые блюда китайской кухни?

МК: Задав вопрос о моём отношении к китайской кухне, вы затронули важную этнографическую проблему! Когда-то в нашем институте был замдиректора, который на вопрос «Что такое этнография?» отвечал: «Наука такая. Изучает пищу, жилище и одежду». Сразу можно определить, что этот разговор происходил ещё до эпохи Бромлея. Тогда наши этнографы действительно изучали не этнос, а его материальную культуру. Пища – это один из её важных аспектов.

Казалось бы, вкусное должно восприниматься как вкусное любым представителем рода *Homo Sapiens*, независимо от его этнической принадлежности. Но на практике это бывает иначе. Посол СССР в Китае Лев Михайлович Карахан терпеть не мог китайскую кухню и жаловался, что от всех этих красивых блюд у него живот болит. Действительно, зачастую кулинарные изыски одного народа воспринимаются другими как наказание за грехи. Я убедился в этом на Новой Гвинее: мой знакомый папуас Какаль в знак особого расположения ловил большую жирную гусеницу и прямо из своей ладони отправлял её мне в рот. Примерно такое же выражение лица бывает у китайца, которому предлагаешь отведать селедочки с лучком, от одного вида которой у меня слюнки текут. Тем не менее пищевые предпочтения этносов не абсолютны, поэтому Фидель Кастро больше всего на свете любил выдержанные в земле утиные яйца *сунхуа дань* 松花蛋, которые многими русскими воспринимаются как нечто сродни папуасским гусеницам.

Так уж сложилась моя жизнь, что мне довелось побывать во многих странах и на месте ознакомиться с особенностями их

⁴⁶ Имеется в виду радиостанция, с 1994 г. вещающая из Тайваня на русском языке под позывными «Голос свободного Китая», «Международное радио Тайбэя», «Международное радио Тайваня».

национальных кухонь. В результате могу сказать, что воздаю должное аутентичному турецкому *киш-кебабу*, который подают на стол с только что вынутой из печи лепёшкой, пряному тайскому *том ям кунгу*, *суси* по-киотоски и кое-чему ещё. Одно из первых мест в этом списке занимают уже упомянутые утиные яйца *сунхуа дань*, пекинская утка и рыба под кисло-сладким соусом, которую божественно готовит моя супруга. Но должен всё же признаться, что если мне придётся выбирать из всего этого что-то одно, самое-самое, то я отдам предпочтение доброму ломтику рокфора и глотку бургундского.

ВГ: Сегодня материковый Китай стремительно догоняет Тайвань по условиям и уровню жизни. Но между двумя сторонами Тайваньского пролива всё ещё остаются некие существенные (существенные) различия. В чём эти различия? Что отличает Тайвань от материкового Китая?

МК: На мой взгляд, вы сильно преувеличиваете, утверждая, что «сегодня материковый Китай стремительно догоняет Тайвань по условиям и уровню жизни». Цифры говорят о другом. В рейтинге стран по ВВП на душу населения материковый Китай занимал в 2016 г. 71-е место (USD 8260), а Тайвань – 36-е место (USD 21 607, т. е. почти в три раза больше). Но главное различие двух частей «единого Китая», разумеется, не в этом, а в политической системе. И тут уж, как в кулинарных пристрастиях, о вкусах не спорят: кто-то любит попу, а кто-то – попадьё.

ВГ: В чём состоит качественное различие между наукой (историей и этнографией) в КНР и на Тайване?

МК: Что касается науки, то я с уважением отношусь к тайваньским исследователям, в абсолютном большинстве имеющих привычку основываться в своих исследованиях на данных источников и давать на них соответствующие ссылки, чего, к сожалению, нельзя сказать о многих наших пекинских или кантонских коллегах. Кроме того, в материковом Китае в исторические исследования гораздо чаще, чем на Тайване, без достаточных на то оснований вмешиваются политические деятели, сами историками не являющиеся.

Один пример. Беседуя в 1989 г. с Горбачёвым, Дэн Сяо-пин заявил ему, что СССР неоднократно покушался на суверенитет Китая и, в частности, захватил во время советско-китайского конфликта на КВЖД принадлежавший Китаю остров Хэйсяцзы (Большой Уссурийский). Это «открыло глаза» многим китайским историкам, и они также наперебой стали утверждать, что до 1929 г. этим островом «эффективно управляло китайское правительство», хотя на самом деле остров Большой Уссурийский находился севернее «красной линии», которую карандашом на карте приграничных областей Китая и России провёл в 1860 г. российский уполномоченный Н. Н. Муравьёв, и китайский император утвердил договор вместе с этой картой. В последующие годы власти Китая выражали неудовольствие по этому поводу, но китайской администрации на острове Хэйсяцзы никогда не было и его судьба с советско-китайским конфликтом 1929 г. никак не связана.

ВГ: Почему в последние годы вы предпочитаете жить и работать в Китае (Пекин, Хайнань)?

МК: По поводу того, почему я последние годы живу и пишу книги в Пекине, могу сказать, что первую половину нашей совместной жизни моя супруга сопровождала меня в Москве. Так что принцип равноправия сторон потребовал, чтобы вторую половину я был рядом с ней на её родине.

ВГ: В 1990-е годы, когда вы жили и работали на Тайване, в России был нанесён очень сильный удар по отечественному китаеведению. Многие коллеги разбежались, ушли из профессии. Кто-то уехал из страны, кто-то вообще не выдержал испытаний и ушёл из жизни. Но сейчас вроде бы всё как-то постепенно оживает. Появляется молодёжь, а у этой молодёжи – свои молодые ученики. Как вы смотрите на сегодняшнее китаеведение? Оптимистично?

МК: Да. Я по природе оптимист и несмотря ни на что смотрю на судьбу России оптимистично. Хотя молоко и сыр стоят очень дорого, но это преходяще. Кстати, я смотрю на это под влиянием Васи, который закончил одну свою статью словами выдающегося русского философа Розанова: «Смерти России не быть». Вот в этом я уверен несмотря ни на что. Я уверен, что Россия, говоря словами

Некрасова, «вынесет всё и широкую, ясную грудь дорогу положит себе». Да, в России были очень трудные времена. Но сейчас, по-моему, уже начинается общий подъём и России, и российского китаеведения. Для этого есть все условия. Важно смотреть не только в сегодняшний день, а и в будущее. И я очень оптимистично смотрю на будущее российского китаеведения. Есть база ещё с дореволюционных времён. Есть база советская, при всех её недостатках. Но только нужно помнить слова Ху Ши.

ВГ: Если сказать не словами Ху Ши, а вашими, что бы вы пожелали молодым коллегам?

МК: Прежде всего, нужно быть готовым к большому труду. Наскоком нельзя взять! Вот я как раз приводил такой пример – малайский язык, говорят, можно выучить за полгода. Я учу китайский язык всю жизнь, а мне моя супруга говорит: «Слушай, до седых волос дожил, а вот этого ты не знаешь!» Значит, надо быть готовым к тому, что наскоком ничего взять нельзя. Это вообще – основа китаеведения. А потом ещё есть история. В истории всё-таки нужно иметь идею, но нужно знать и факты. А сейчас очень многие пишут не анализируя факты, а ссылаясь на работы своих предшественников. А тот, может быть, не знал этих фактов и ошибался? Я таких работ сейчас не читаю вообще! Я смотрю на сноски. Скажем, по советско-китайским отношениям сейчас написано очень много. Если там нет сноски на архивные материалы, я эту статью вообще не читаю. Я считаю, что надо исходить из достоверных аутентичных источников эпохи.

ВГ: Значит, чтобы знать факты, надо изучать источники?

МК: Да. Но просто знать факты – этого тоже недостаточно. Надо уметь их анализировать и стремиться их анализировать. Некоторые авторы просто говорят: «Сначала произошло то, а потом произошло это». А что это значит – никто не знает. Должны быть какие-то выводы! Только тогда история имеет смысл. Зачем копаться в том, что уже прошло? Только для того, чтобы сделать выводы... И вот в связи с этим ещё один девиз. Маркс имел осторожность повторить чьи-то слова и сказал: «История не знает сослагательного наклонения». А вот я пришёл в конце концов

к выводу, что он ошибался. Нужно задавать вопрос: «А что было бы, если бы не...?» Что, у нас на роду написано было иметь Сталина руководителем? Или китайцам было на роду написано иметь Мао Цзэ-дуна? Нет, просто возникли какие-то обстоятельства. Историк должен изучать эти обстоятельства, а путей развития всегда несколько. Туда пойдёт история или сюда. Так вот, можно и нужно задавать вопрос: а что было бы?.. И, кстати говоря, на материале это легко доказать. А суть исторического исследования заключается в изучении тех обстоятельств, в силу которых эта история пошла именно по этому пути. У нас мог быть вождём Троцкий, а не Сталин, и всё было бы по-другому. Поэтому вот ещё один важный девиз: история должна знать и она знает сослагательное наклонение!

ВГ: По-моему, это очень хорошее, красивое завершение нашей беседы! Хотя даже к сослагательному наклонению в истории вы подходите всё-таки как немарксист. На самом деле у нас к вам есть ещё сотни вопросов, но мы надеемся, что ещё зададим их в рабочем порядке! Большое спасибо за сегодняшнюю пятичасовую беседу!..

*С. В. Дмитриев**

**Учебник М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин
«Древнекитайский язык»,
его методологические основы и значение**

Аннотация. Преподавание древнекитайского языка (*вэнь-яня*), несмотря на давние традиции и важное место этого сюжета в академическом китаеведном образовании, редко оказывается предметом специального разговора. При этом учебник М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин «Древнекитайский язык» (1978) не только занимает крайне заметное место среди отечественных подходов к предмету, но и ярко выделяется на фоне мирового опыта, представляя собой, как кажется, совершенно уникальное явление.

Ключевые слова: древнекитайский язык, вэньянь, китаеведение, преподавание

*Sergey V. Dmitriev***

Mikhail V. Kriukov and Huang Shu-ying's "Ancient Chinese" Textbook, Its Methodical Basis and Scientific Significance

Abstract. Teaching of Old / Classical Chinese (*wenyan* 文言), despite of rich traditions and its important place in sinological academic education, rarely becomes a subject of a serious scientific discourse. Meanwhile, Mikhail V. Kriukov and Huang Shu-ying's "Ancient Chinese" textbook (1978) is not only a very important part of the Soviet (and Russian) teaching tradition, but also shines very brightly being compared with the world experience, likely being a very unique (and successful) example of a very original author's approach.

Keywords: old Chinese, *wenyan*, Chinese Studies, teaching

* *Дмитриев Сергей Викторович*, канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), sdmitriev@ivran.ru

** *Dmitriev Sergey Victorovich*, Ph. D. (History), Leading Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), sdmitriev@ivran.ru

© Дмитриев С. В., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

Вышедший в 1978 г. учебник М. В. Крюкова (р. 1932) и Хуан Шу-ин 黃淑英 (р. 1933) «Древнекитайский язык» (см. [МКХШ]) не слишком известен за пределами русскоязычного китаеведческого сообщества – и даже в нём он часто недооценён. И это довольно досадно, поскольку учебник этот, насколько нам известно, уникален.

Поясним наш тезис. Абсолютное большинство учебников, предназначенных для преподавания древнекитайского языка (или письменного языка учёности – *вэнь-яня* 文言, к вопросу о формулировках мы вернёмся позже), прежде всего, представляют собой набор снабжённых грамматическим и лексическим комментарием учебных текстов, на основе которых формируется общее представление о языке и приобретается объем знаний, необходимый для работы с текстами, написанными на нём. Рассмотрим несколько примеров.

В тридцати уроках учебника «классического китайского языка вэньянь» А. М. Карапетьянца (1943–2021) и Тань Ао-шуан 譚傲霜 (1931–2017) [К-Т] использованы двадцать три текста (перечисляем в порядке размещения в учебнике): отрывок из «Лунь юя» 論語 («Обсуждённые речи», в основном составлен в V–IV вв. до н. э.); отрывок из «Мо-цзы» 墨子 (V–III вв. до н. э.); отрывок из «Мэн-цзы» 孟子 (III в. до н. э.); фрагмент текста из «школьного учебника родного языка 1905 г.»; фрагмент текста из американского университетского учебника «письменного китайского языка» 1968 г., составленного Гарольдом Шэди́ком (Harold Shadick, 1915–2002) и Цяо Цзянем 喬健 (р. 1935) [Sh-J, p. 15–17] (текст составлен одним из авторов – тайваньско-американским антропологом Цяо Цзянем); отрывки из «Мэн-цзы»; отрывок из «Чу цы» 楚辭 («Чуские строфы») («Юй фу» 魚父 («Отец-рыбак»)) Цюй Юаня 屈原 (ок. 340–278); отрывки из «Лунь юя»; отрывок из «Лао-цзы» 老子 (составлен на рубеже V–IV вв. до н. э.); отрывки из «Янь-цзы чунь-цю» 晏子春秋 («Весны и осени Учителя Янь [Ина]», вероятно, памятник составлен в I в. до н. э. из текстов IV–III вв. до н. э.); отрывок из «Сяо-цзина» 孝經 («Канон почтительности [потомков]», IV–III вв. до н. э.); отрывок из «Чжань-го цэ» 戰國策 («Планы Сражающихся царств», памятник составлен в I в. до н. э. из текстов

V–III вв. до н. э.); отрывок из «Ле-цзы» 列子 (IV в. н. э.; долго считался написанным в V в. до н. э.); отрывок из «Лунь юя»; отрывки из «Мэн-цзы». В предисловии указано, что во второй части учебника будут использованы также восточножоуские материалы – преимущественно философские тексты IV–III вв. до н. э., а также более ранние тексты, составленные в VIII–V вв. до н. э., – «Чунь цю» 春秋 («Вёсны и осени»), «Шу цзин» 書經 («Канон записей»), «Ши цзин» 詩經 («Канон стихов»), «И цзин» 易經 («Канон перемен») (отметим, что во втором и особенно третьем случае можно надеяться на использование составителями даже несколько более ранних текстов). В третьей части предполагалось «ознакомление учащихся с важнейшими философскими, историческими и художественными текстами, написанными позднее III в. до н. э.» [К-Т, с. V] – увы, без конкретики. Вторая и третья часть учебника, насколько нам известно, изданы не были.

Часто использующиеся в качестве учебников книги Т. Н. Никитиной (1929–2015), посвящённые древнекитайской грамматике [Никитина 1982a; Никитина 1982b, Никитина 1982c] построены на примерах из «Мэн-цзы», «Цзо чжуаня» 左傳 («Комментарий Цзо [Цю-мина]», V–IV вв. до н. э.), «Хань Фэй-цзы» 韓非子 (III в. до н. э.), «Ле-цзы», «Го юя» 國語 («Речи, [имевшие место в разных] государствах», V–IV вв. до н. э.), «Люй-ши чунь-цю» 呂氏春秋 («Вёсны и осени господина Люя», III в. до н. э.), «Чжуан-цзы» 莊子 (IV–III вв. до н. э., возможно ок. 130 г. до н. э.), «Чжань-го цэ», «Ши цзи» 史記 («Записи историографа», I в. до н. э.), «Мо-цзы», «Лунь юя», «Сюнь-цзы» 荀子 (III в. до н. э.), «Шо юаня» 說苑 («Сад речений», сост. в I в. до н. э. из доциньских текстов), «Гунъян чжуаня» 公羊傳 («Комментарий Гунъян [Гао]», III–II вв. до н. э.), «Гулян чжуаня» 穀梁傳 («Комментарий Гулян [Чи]», II–I вв. до н. э.) и «Янь-цзы чунь-цю».

Хрестоматия (см. [Никитина 1982c]) из 120 текстов интересна помимо прочего тем, что тут составитель чётко указывает хронологические рамки представленного языка – V–I вв. до н. э.

Говоря о российской традиции преподавания древнекитайского языка, было бы неправильным не сказать о прекрасных образцах преподавания письменного языка (*вэнь-яня*) без специ-

альной привязки к чтению древних текстов. Традиция эта зародилась тогда, когда знание этого языка ещё имело не академическое, а более чем практическое применение. Начать стоит с «Самоучителя китайского письменного языка» Я. Я. Брандта (1869–1944) [Брандт 1914], вышедшего в 1914 г. Учебник состоит из пятидесяти уроков, основанных на учебных текстах в основном страноведческого характера, вероятно, взятых из китайских учебников (но найти их следов нам почти ни для одного текста не удалось); как минимум один текст представляет собой фрагмент из «Янь-цзы чунь-цю». Последние уроки основаны на текстах президентских указов Юань Ши-кай 袁世凱 (1859–1916, президент с 1912 г.), официальных запросов и адресов, министерских телеграмм, деловых писем и приглашений, содержат формуляры визитных карточек, членских билетов партий. Отличительно чертой учебника стоит, пожалуй, считать скорописные формы для знаков, которые неукоснительно приводятся автором.

Английский учебник, выпущенный Я. Я. Брандтом в 1927 г. (см. [Брандт 1927]) и состоящий из 40 уроков, сохранил многие тексты из русского издания, но заметно переработан – вероятно, он задуман как своего рода продолжение первого, учебник «для продвинутых студентов», изучающих *вэнь-ли* 文理 «литературный стиль», как Брандт характеризует свой предмет. Количество простых вводных текстов сокращено (тексты первых десяти уроков снабжены переводами на разговорный язык) – и они несколько сложнее, чем первые тексты русского издания, в число текстов добавлено пять новелл из сборника «Ляо-чжай чжи-и» 聊齋誌異 («Повести о странном из кабинета [господина] Ляо») Пу Сун-лина 蒲松齡 (1640–1715): «Чжун ли» 種梨 («Сажая грушу»), «Яо шу» 妖術 («Волшебное искусство»), «Лаошань дао-ши» 勞山道士 («Даос с [горы] Лаошань»), «Као чэн-хуан» 考城隍 («Экзаменуя [бога-] защитника города») и «Чжаочэн ху» 趙城虎 («Чжаочэнский тигр»); примеры практических текстов поделены на категории – деловые письма, записки, телеграммы и эдикты вышестоящих чиновников (в основном самых последних лет – например, прощальный эдикт Дуань Ци-жуя 段祺瑞 (1875–1936) от апреля 1926 г.), юридические документы (извлечения из порядка правоприменения), газетные

публикации, частные письма. Также в этом издании автор отказался от внимания к курсиву – время рукописных писем (как и, увы, использования в быту письменного языка) неумолимо уходило в прошлое.

Говоря о западной традиции, стоит, пожалуй, начать с, кажется, первого учебника *вэнь-яня* в Европе, изданного в 1822 г. Жан-Пьером Абель-Ремюза (Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788–1822) [Abel-Rémusat] – первым преподавателем китайского языка в университетах Запада. Учебник помимо предисловия, посвящённого китайской письменности, разделён на две части – первая посвящена «древнему стилю» (*гу-вэнь* 古文), необходимому, по мнению автора, прежде всего для чтения конфуцианских канонов и вообще текстов, написанных до «сожжения книг» 213 г. до н.э., а также вообще высокой литературы разного рода, а вторая – современному, в качестве которого автор позиционирует столичный «язык чиновников» («мандаринский язык») *гуань-хуа* 官話, который автор описывает как разговорный язык, использующийся по всей империи (умалчивая о диалектах), а также необходимый для чтения популярной литературы. Между двумя стилями Абель-Ремюза размещает «литературный стиль» *вэнь-чан* 文昌 – «менее расплывчатый, менее лаконичный, более цветистый, чем древний стиль; менее явный, менее подробный, и, если можно так сказать, менее грамматический, чем мандаринский язык. Этот стиль может бесконечно меняться, исходя из того, приближается ли он более к одному из двух или к другому» [Abel-Rémusat, p. 36]. Книга не содержит учебных текстов, предлагая лишь краткое введение в грамматику двух заявленных стилей, и очевидно схож с рассмотренными выше учебниками Брандта, поскольку был составлен во времена, когда *вэнь-янь* представлял собой один из вариантов китайского языка, находившегося в обращении.

Несмотря на вековую разницу, учебник «письменного классического китайского языка», впервые изданный в 1929 г. Эрихом Хенишем (Erich Haenisch, 1880–1966) (и многократно переиздававшимся – он был по сути основой преподавания *вэнь-яня* в университетах ГДР) [Haenisch], во многом концептуально напоминает книгу Абель-Ремюза – он также в основном был составлен для пре-

подавания *вэнь-яня* как одного из слоёв находящегося в обращении китайского языка. В первый том учебника вошли 150 учебных текстов, переданных факсимиле – от простейшего из 17 знаков (по факту представляющего собой не связный текст, а отдельные знаки из прописей) до довольно сложного из 168 знаков. Во втором томе – переводы текстов и примечания к ним, а также грамматический очерк и словарь. Тексты не датированы (составитель говорит о языке, которому посвящён учебник, как о языке «культурного периода, закрытого 1911 г.» [Haenisch, Teil I, Vorwort]), их выбор никак не пояснён. Судя по всему, они подобраны из разных китайских школьных учебников начала XX в. – например, тексты 99–148 взяты (факсимильно) из т. 4 и 5 учебника для пятого класса начальной школы по предмету «государственный язык» (*го-вэнь* 國文), изданного в 1909 г. [Го-вэнь 5]. Ряд иных текстов (30, 35, 37, 40, 41, 45, 47, 49, 52–55, 58, 61, 69, 72), также факсимильно переданных, обнаружен нами в 2 т. аналогичного учебника для четвёртого класса 1911 г. [Го-вэнь 4].

Найти эти издания непросто, нам удалось разыскать лишь некоторые тома; вероятно, будучи изданным в самые последние годы империи Цин 清 (1644–1912), они использовались совсем недолго и вскоре канули в лету – однако, как видим, получили вторую жизнь в учебнике немецкого китаиста. Вероятно, остальные уроки учебника могут быть найдены в тех томах, которые нам не удалось просмотреть. Но даже обнаруженного нами достаточно, чтобы сделать вывод – учебник Э. Хениша, по сути, основан на позднецинских школьных пособиях по родной речи – а не собственно *вэнь-яню* или древнекитайскому. Вполне вероятно, что подбирая материал, Э. Хениш предполагал скорее составить просто учебник китайского языка – и только стремительный XX в. сделал из него учебник почти что древнекитайского.

Совсем иначе – гораздо более современно – построен учебник «литературного китайского», опубликованный в 1938 г. Херли Глесснером Крилом (Herrlee Glessner Creel, 1905–1994) при участии Чжан Цун-цяня (Chang Tsung-ch'ien) и Ричарда Каспера Рудольфа (Richard Casper Rudolph, 1909–2003) [Creel]. Пособие, построенное на авторском «индуктивном методе», полностью основано на тек-

стах (не разделённых на последовательные уроки) – полном тексте «Канона почтительности [потомков]» (т. 1) и отрывках из «Лунь юя», снабжённых комментарием составителей, упражнениями, а также общим введением по истории китайского языка и письменности и руководством по правильному начертанию знаков. Вторым является продолжением первого и предназначен для углубления знаний обучающегося.

В трёхтомном учебнике Г. Шэдика и Цяо Цзяня, упоминавшемся выше, учебные тексты (34 основных и 14 дополнительных) взяты (также перечисляем в порядке использования, без указания повторов) из: учебника «государственного языка» (*го-вэнь* 國文) 1904 г., «Мэн-цзы», использован авторский текст Цяо Цзяня, фрагменты из «Чжань-го цэ», «Ли цзи» 禮記 («Записи о благопристойности») (III в. до н.э. – I в. н.э.), «Мо-цзы», «Чжуан-цзы», «Чунь сяо» 春曉 («Весенний рассвет») Мэн Хао-жэня 孟浩然 (689/691–740), «Хуй-сян оу шу» 回鄉偶書 («Письмо о возвращении домой, [написанное] по прихоти») Хэ Чжи-чжана 賀知章 (ок. 659–744), «У ю ши-му тянь» 吾有十畝田 («У меня есть поле в десять му») Ван Фань-чжи 王梵志 (VII в.), «Кэ чжи» 客至 («Прибытие гостя») Ду Фу 杜甫 (712–770), «Бу суань-цзы» 卜算子 («Гадатель») Ли Чжи-и 李之儀 (ок. 1048–1117), отрывок из главы «Сян Юй бэнь-цзи» 項羽本紀 («Основные записи Сян Юя») «Ши цзи» Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145 – ок. 86 гг. до н.э.), выдержки из словарей «Цы хай» 辭海 («Море слов», первое издание – 1936 г.) и «Цы юань» 辭源 («Источник слов», первое издание – 1915 г.), отрывки из «Сюнь-цзы», «Цзо чжуаня», «Бао Лю И-чжан шу» 報劉一丈書 («Письмо с ответом Лю И-чжану») Цзун Чэня 宗臣 (1525–1560), «Хэ дань цзи» 核舟記 («Записи об изучении киновари») Вэй Сюэ-и 魏學洵 (ок. 1596 – ок. 1625), «“Синь У-дай ши” “Хуань-чжэ чжуань” лунь» 新五代史宦者傳論 («Рассуждение о “Повествовании о евнухах” из “Новой истории Пяти империй”») Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072), «Юань дао» 原道 («Изначальный Путь») Хань Юя 韓愈 (768–824), «Да фэн гэ» 大風歌 («Песня о великом ветре») Лю Бана 劉邦 (256–195), «Чи-лэ гэ» 敕勒歌 (народная «Песня *чи-лэ*», IV–VI вв.), «Кань цзай сина» 勘災行 («Путь [ради] обследования [масштабов] бедствий») Яо Чжэня 姚鎮 (?–1372), «Ти Пошань-сы хоу чань-юаня» 題破山寺

後禪院 («Надпись на чаньском храме за монастырем в [горах] Пошань») Чан Цзяня 常建 (VIII в.), «Сюнь инь-чжэ бу юя» 尋隱者不遇 («Искал скрывающегося [мудреца] – не встретил») Цзя Дао 賈島 (779–843), «Цин мина» 清明 («Чистый свет») Гао Цзюй-цина 高菊卿 (Гао Чжу 高翥) (1170–1241), «У-и сяна» 烏衣巷 («Переулочек Тёмных одежд») Лю Юй-цзе 劉禹錫 (конец VIII – начало IX вв.), «Ши эра» 示兒 («Сообщение сыну») Лу Ю 陸游 (1125–1209), «Цзинь люй и» 金縷衣 («Одежда [тканая] золотыми нитями») Ду Цю-няня 杜秋娘 (конец VIII – п. п. IX вв.), «Линьцзян сяня» 臨江仙 («Линьцзянский небожитель») Су Ши 蘇軾 (1037–1101), «Жу мэнь лин» 如夢令 («[Мелодия-]лин, подобная сну») Ли Цин-чжао 李清照 (1084 – ок. 1155), «Тянь цзин ша» 天淨沙 («Песок, чистый [как] небо») Ма Чжи-юаня 馬致遠 (ок. 1250–1321), выдержки из «Шан Цин-ди ди-эр шу» 上清帝第二書 («Второй меморандум, поднесённый цинскому императору»), поданного в 1895 г. Кан Ю-вэем 康有為 (1858–1927) и др., меморандума Сунь Вэня 孫文 (Сунь И-сяня / Сунь Ят-сена 孫逸仙 / Сунь Чжун-шаня 孫中山, 1866–1925) Ли Хун-чжану 李鴻章 (1823–1901), поданного в 1894 г., статьи «Молодой Китай» («Шяо-нянь Чжунго» 少年中國), написанной в 1900 г. Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929), памфлета «Революционная армия» («Гэ-мин цзюнь» 革命軍) (1903 г.) кисти Цзоу Жуна 鄒容 (1885–1905), «Тридцати самоописаний» («Сань-ши цзы-шу» 三十自述) Лян Ци-чао, «Мнения косаря о совершенствовании литературы» («Вэнь-сюэ гай-лян чу-и» 文學改良芻議) (1917) Ху Ши 胡適 (1891–1962); дополнительные тексты взяты из «Хань Фэй-цзы», «Янь-цзы чунь-цю», «Сюнь-цзы», «Ле-цзы», «Чжань-го цэ», «Мэн-цзы», фрагментов из «Цзяо чжань шоу цэ» 教戰守策 («Поучение о планах нападения и обороны») Су Ши, «“Лунь юй” бяня» 論語辯 («Спор об “Обсуждённых речах”») Лю Цзун-юаня 柳宗元 (773–819) и «Хуай-нань цзы» 淮南子 («[Трактат] учителей [из областей, находящихся] к югу от реки Хуай[хэ]», II в. до н. э.).

Двухтомный учебник «классического китайского» (Klassische Chinesisch) Ульриха Унгера (1930–2006), много лет преподававшего в университете Мюнстера [Unger], гораздо ближе к упоминавшимся нами классическим российским образцам. Автор определял в качестве предмета, которому посвящён учебник, язык

V–III вв. до н.э., предполагая также существование предшествовавшего ему доклассического языка (Vorklassische Sprache) и языка эпохи Хань (Han-Sprache), пришедшего ему на смену. 75 учебных текстов урока взяты (в порядке перечисления, без указания повторов) из «Ши-цзы» 尸子 (пер. пол. IV в. до н.э.), «Хань Фэй-цзы», «Ли цзи», «Мэн-цзы», «Лунь юя», «Сунь-цзы», «Кун-цзы цзя юя» 孔子家語 («Домашние речения Конфуция») (не позднее III в. до н.э.), «Гуань-цзы» 管子 (IV–III вв. до н.э.), «Люй-ши чунь-цю», «Чжуан-цзы», «Цзо чжуань», «Чжань-го цэ», «Лао-цзы», «Мо-цзы», «Го юя», «Янь-цзы чунь-цю». Учебник во многом лежал в основе преподавания древнекитайского в ФРГ – и продолжает быть популярным в Германии и сейчас.

Из более новых учебников остановимся на двухтомном пособии по древнекитайскому языку, изданном в 1997 г. (в 2011 г. вышло третье издание) Робертом Гассманом (Robert H. Gassmann, p. 1946) и Вольфгангом Бером (Wolfgang Behr, p. 1965) [GB]. Учебник, в частности, интересен тем, что его авторы – специалисты по древнекитайскому языку и литературе, в том числе по самым ранним периодам истории предмета. Первый том состоит из грамматического и культурологического комментария, а также объемистого словаря; кстати заметим, что это единственный известный нам учебник, в котором наряду с современной учтена реконструированная фонетика древнекитайского языка. Второй том включает тридцать сравнительно небольших (кроме нескольких последних) текстов, снабжённых подробным лексическим и грамматическим комментариями; немалое внимание уделено оригинальной фонетике, в том числе (в некоторых текстах) системе рифм. Тексты представляют собой фрагменты из «Лунь юя», «Дао-дэ цзина», «Ли цзи», «Мэн-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Цзо чжуани», «Ши цзи», «Ши цзина», «Сюнь-цзы», «Мо-цзы». Внутренней хронологии не предлагается, тексты чередуются, очевидно позиционируясь как принадлежащие к одному периоду истории языка. Набор текстов вполне стандартен и, за исключением несколько более раннего «Ши цзина» (использованного только в одном тексте), охватывает «классический период» середины I тыс. до н.э. и нескольких следующих веков – вплоть до Западной Хань (Си Хань 西漢,

202 г. до н.э. – 9 г. н.э.). От иных учебников, рассмотренных нами, с точки зрения набора текстов данный отличается, пожалуй, лишь заметно большим вниманием к «Ли цзи», которые обычно учебники не жалуют.

Четырёхтомный учебник древнекитайского языка, составленный в 1962 г. под руководством Ван Ли 王力 (Ван Ляо-и 王了一, 1900–1986)¹, который лежит в основе преподавания этой дисциплины в КНР [Ван], содержит (в порядке размещения) поделенные на четырнадцать тем отрывки и фрагменты из следующих текстов:

(I) «Цзо чжуань»;

(II) «Чжань-го цэ»;

(III) «Лунь юй» и «Ли цзи»;

(IV) «Мэн-цзы»;

(V) «Мо-цзы», «Лао-цзы», «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы», «Люй-ши чунь-цю», «Хань Фэй-цзы»;

(VI) «Ши цзин» («Гуань цзюй» 關雎 («Гуань[-гуань] – скопы»), «Цзюань эр» 卷耳 («Скрученные уши²»), «Тао яо» 桃夭 («Персик прекрасен»), «Пе и» 芣苢 (также «Фоу и» 芣苢/苢) («Подорожник»³), «Бэй мэнь» 北門 («Северные ворота»), «Цзин нюй» 靜女 («Чистая девушка»), «По чуань» 柏船 («Кипарисовая лодка»), «Цян ю цы» 牆有茨 («На стене колючки»), «Сян шу» 相鼠 («Взгляни на мышшь»), «Ман» 氓 («Простонародье»), «Му гуа» 木瓜 («Айва китайская»⁴), «Шу ли» 黍離 («Просо рядами»), «Цзюнь-цзы юй и» 君子于役 («Знатный муж на работах»), «Фэн юй» 風雨 («Ветер и дождь»), «Фа тань» 伐檀 («Рублю дальбергию»⁵), «Шо шу» 碩鼠 («Большая мышшь»), «Бао юй» 鵲羽 («Перья дрофы»⁶),

¹ Также в его составлении принимали участие (в исходном порядке расположения): Цзи Чан-хун 吉常宏, Чжу Минь-чэ 祝敏徹, Ма Хань-линь 馬漢麟, Го Си-лян 郭錫良, Сюй Цзя-лу 許嘉璐, Чжао Кэ-цин 趙克勤, Лю И-чжи 劉益之 и Сяо Чжан 蕭璋.

² Ясколка полевая *Cerastium arvense* или дурнишник сибирский *Xanthium sibiricum* [GR, № 2976, с. 363].

³ *Plantago asiatica* [GRP, p. 136].

⁴ Псевдоайва, псевдосидония; *Chaenomeles sinensis*, *Pseudocydonia sinensis* [GRP, p. 326].

⁵ Дальбергия хубэйская *Dalbergia hupeana* [GRP, pp. 443, 209].

⁶ *Otis tarda* [GR, № 8602].

«Цзянь цзя» 蒹葭 («Тростник, тростники»⁷), «Хуан няо» 黃鳥 («Жёлтые птицы»⁸), «У и» 無衣 («Нет одежды»), «Юэ чу» 月出 («Вышла луна») и «Ци юэ» 七月 («Седьмая луна») из раздела «Го фэн» 國風 («Поветрия [разных] государств»), «Цзе нань шань» 節南山 («Вздыхаются южные горы») из раздела «Сяо я» 小雅 («Малые оды»), «Гун Лю» 公劉 из раздела «Да я» 大雅 («Большие оды») и «И си» 噫嘻 «О! Ах!» из раздела «Сун» 頌 («Гимны»));

(VII) «Чу цы» («Ли сао» 離騷 («Элегия отверженного»), «Шань гуй» 山鬼 («Горный дух»), «Го шан» 國殤 («Погибший за государство»), «Ай Ин» 哀郢 («Плач об Ине»), «Бу цзюй» 卜居 («Гадание о жилище»), «Отец-рыбак»);

(VIII) «Ши цзи» («Хуай-инь хоу ле-чжуань» 淮陰侯列傳 («[Одно] из повествований: о Хуайиньском хоу»), «Вэйци Уань-хоу ле-чжуань» 魏其武安侯列傳 («[Одно] из повествований: о Вэйци-[-хоу] и Уань-хоу»), «Хань шу» 漢書 («Книга о Хань», I в. н. э.), «И-вэнь чжи чжу цзы люэ» 藝文志諸子略 («Главное о всех учителях [из] “Трактата об искусных письменах”») и «Хо Гуан чжуань» 霍光傳 («Повествование о Хо Гуане»));

(IX) «Лунь цзи чжу шу» 論積貯疏 («Докладная записка с суждением о накоплении запасов») Цзя И 賈誼 (ок. 200–169 гг. до н. э.), «Юй чжун шан Лян-ван шу» 獄中上梁王書 («Письмо Лян-вану, поданное из тюрьмы») Цзоу Яна 鄒陽 (II в. до н. э.), «Шан шу цзянь У-ван» 上書諫吳王 («Поданное письмо с увещеванием У-вана») Чжан Чэна 杖乘 (II в. до н. э.), «Бао Жэнь Ань шу» 報任安書 («Письмо с извещением Жэнь Аня») Сыма Цяня, «Бао Сунь Хуй-цзун шу» 報孫會宗書 («Письмо с извещением Сунь Хуй-цзуну») Ян Юня 楊惲 (? – 54 г. до н. э.), «Чэнь цин бяо» 陳情表 («Меморандум, излагающий обстановку») Ли Ми 李密 (582–619);

(X) «Да Ли И шу» 答李翊書 («Письмо в ответ Ли И»), «Сун Мэн Дун-е сюй» 送孟東野序 («Предисловие на проводы Мэн Дун-е»),

⁷ Оба знака трактуются словарями (со ссылкой на «Ши цзин») как тростник обыкновенный *Phragmites communis* [GR, № 1579; GRP, pp. 224, 286] – однако текст, кажется, не позволяет считать их синонимами. Возможно, речь идёт о тростнике на разных стадиях вегетации.

⁸ Также может трактоваться как китайская черноголовая иволга *Oriolus chinensis* [GR, № 5047, p. 208].

«Сун Ли Юань гуй Паньгу сюй» 送李愿歸盤谷序 («Предисловие на проводы Ли Юаня, возвращающегося в Паньгу») и «Лю Цзыхоу му чжи-мин» 柳子厚墓誌銘 («Надпись на могиле Лю Цзыхоу») Хань Юя 韓愈 (768–824), «Юй-си ши сюй» 愚溪詩序 («Предисловие к стихам Глупого Ручейка»), «Да Вэй Чжун-ли лунь ши-дао шу» 答韋中立論師道書 («Письмо в ответ Вэй Чжун-ли с обсуждением пути учителя»), «Дуань-тайвэй и ши чжуан» 段太尉逸事狀 («Изложение об утраченных делах тайвэя Дуаня») и «Юнчжоу Вэй ши цзюнь синь тан цзи» 永州韋使君新堂記 («Записи о новом кабинете юнчжоуского господина-посланника Вэя») Лю Цзунюаня, «Цзуй-вэн тин цзи» 醉翁亭記 («Записи из павильона Пьяного старика») Оуян Сю 歐陽脩 (1007–1072), «Ю Баочаньшань цзи» 遊褒禪山記 («Записи о странствиях в [горах] Баочаньшань») Ван Ань-ши 王安石 (1021–1086), «Цзя И лунь» 賈誼論 («Рассуждение о Цзя И») и «Си-юй тин цзи» 喜雨亭記 («Запись о павильоне Благовещающего дождя») Су Ши;

(XI) «Се Лин-юнь чжуань» лунь» 謝靈運傳論 («Рассуждение о “Повествовании о Се Лин-юне”») Шэнь Юэ 沈約 (441–513), «Да Се Чжун-шу шу» 答謝中書書 («Письмо в ответ Се Чжун-шу») Тао Хун-цзина 陶弘景 (456–536), «Вэнь-синь дяо-лун» 文心雕龍 («Резной дракон литературной мысли») Лю Се 劉勰 V–VI вв.), «Вэнь-сюань» сюй» 文選序 («Предисловие к “Изборнику [изящной] словесности”») Сяо Туна 蕭統 (501–531), «Ай цзян-нань фу» сюй» 哀江南賦序 («Предисловие к “Оде о плаче [о землях] к югу от Чан[цзяна]”») Юй Синя 庾信 (513–581), «“Тэн-ван гэ” сюй» 滕王閣序 («Предисловие к [поэме] “Беседка Тэн-вана”») Ван Бо 王勃 (650–676);

(XII) «Дяо Цюй Юань фу» 弔屈原賦 («Ода, оплакивающая Цюй Юаня») Цзя И, «Цзе чао» 解嘲 («Разъяснение насмешек») Ян Сюна 楊雄 (53 г. до н. э. – 18 г. н. э.), «Цзю-дэ сун» 酒德頌 («Гимн добродетели вина») Лю Лина 劉伶 (ок. 221–300), «Цзы цзи вэнь» 自祭文 («Сочинение о самовоздаянии») Тао Цяня 陶潛 (Тао Юаньмин 陶淵明, 365–427), «Бэй-шань и-вэнь» 北山移文 («Извещение о северных горах») Кун Чжи-гуя 孔稚珪 (447–501), «Бе фу» 別賦 («Ода о расставании») Цзян Яня 江淹 (444–505), «Чунь фу» 春賦 («Ода о весне») Юй Синя, «Дяо гу чжань-чан вэнь» 弔古戰場文

(«Сочинение об оплакивании поля древней битвы») Ли Хуа 李華 (715–774), «Цзинь сюэ цзе» 進學解 («Разъяснения по поводу вступления в учение») и «Цзы Чань бу хуй сян-сяо сун» 子產不毀鄉校頌 («Гимн Цзы-чаню, не уничтожавшему деревенские школы») Хань Юя, «Лоу-ши мин» 陋室銘 («Надпись в скромной комнате») Лю Юй-си 劉禹錫 (772–842), «Э-пан гун фу» 阿房宮賦 («Ода о дворце Эпан») Ду Му 杜牧 (803–852), «Цянь Чи-би фу» 前赤壁賦 («Первая ода о Красных утёсах») Су Ши;

(XIII) а) *Лян-Хань Юэ-фу минь-гэ* 兩漢樂府民歌 (Народные песни Музыкальной палаты [времен] обеих Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э. – С.Д.): «Ю со сы» 有所思 («Есть о чём думать»), «Шан се» 上邪 («О высшее [Небо]!»), «Гу-эр син» 孤兒行 («Дорога сироты»), «Лунси син» 隴西行 («Дорога в Лунси»), «Шан шань цай ми-у» 上山采蘼蕪 («Поднимаюсь в горы собирать лигустикум⁹);

б) *Хань-Вэй лю-чао ши* 漢魏六朝詩 (Стихи [периода конца] Хань – Вэй (II–III вв. – С.Д.) и Шести эпох (220–589 гг. – С.Д.): «Син-син чун син-син» 行行重行行 («Идти-идти – и вновь идти-идти»), «Тин-чжун ю ци шу» 庭中有奇樹 («Во дворе есть удивительное дерево»), «Тяо-тяо Цянь-ню син» 迢迢牽牛星 («Далека-далека звезда Погонщика быков (Пастух, Альтаир. – С.Д.)) из «Гу-ши ши-цзю шоу» 古詩十九首 («Девятнадцать древних стихов», II в. н. э.), «Бу чу Сямэнь син» 步出夏門行 («Гуань цан хай» 觀滄海) («Песнь “Пешком выхожу из Летних ворот”» («Смотрю на синее море»)) Цао Цао 曹操 (155–220), «Янь-гэ син» 燕歌行 («Песнь “Янь-ская песня”») Цао Пи 曹丕 (187–226), «Инь ма Чан-чэн ку син» 飲馬長城窟行 («Песнь “Напою коня в пещере у Длинных стен”») Чэнь Линя 陳琳 (?-217), «Бай ма пянь» 白馬篇 («Глава о белой лошади») Цао Чжи 曹植 (192–232), «Юй-юй цзянь-ди сун» 鬱鬱澗底松 («Пышны, пышны сосны на дне ущелья») и «У си Дуань-гань Му» 吾希段幹木 («Я уповаю на Дуаньгань Му») из «Юн ши» 詠史 («Воспеваю историю») Цзо Сы 左思 (252–307), «Цзе лу цзай жэнь цзин» 結廬在人境 («Сплетаю хижину в краю людей») и «Цин-чэнь вэнь коу мэнь» 清晨聞叩門 («Чистым утром слышу, как стучат в ворота») из «Инь цзю» 飲酒 («Пью вино»), «Мэн ся

⁹ Лигустикум Валлиха (полосатый) *Ligusticum wallichii (striatum)* [GRP, p. 321].

цао-му чжан» 孟夏草木長 («В первый [месяц] лета травы и деревья растут») из «Ду “Шань-хай цзин”» («Читаю “Канон гор и морей”») и «Юн Цзин Кэ» 詠荊軻 («Воспеваю Цзин Кэ») Тао Цяня, «Дэн чи-шан лоу» 登池上樓 («Всхожу в терем над прудом») Се Лин-юня 謝靈運 (385–433), «Се шуй чжи пин ди» 瀉水置平地 («Разливающаяся вода располагается на ровной земле») и «Дуй ань бу нэн ши» 對案不能食 («Повернулся к столу – не могу есть») из «Ни син лу нань» 擬行路難 («Собираюсь в путь – дорога трудна») Бао Чжао 鮑照 (414–466), «Вань дэн сань шань хуань ван цзин-и» 晚登三山還望京邑 («Вечером взобрался на Саньшань – оглядываясь, смотрю на столичный город») Се Тяо 謝朓 (464–499), «Чу цай чэн цзинь юн» 楚材稱晉用 («Таланты из Чу прославляют [свое] применение в Цзинь») из «Ни юн хуай» 擬詠懷 («Готовлюсь воспеть заветное») Юй Синя;

в) *Тан-Сун у-янь гу-ти ши* 唐宋五言古體詩 (Пятисловные стихотворения древнего строя [времён] Тан и Сун (VII–XIII вв. – С.Д.)): «Вэй-чуань тянь цзя» 渭川田家 («Поля и дома у реки Вэй») Ван Вэя 王維 (692–761), «Да цзюй ян фэй чэнь» 大車揚飛塵 («Большие колесницы вздымают летящую пыль») из «Гу-фэн у-ши цзю шоу» 古風五十九首 («Пятьдесят девять стихотворений, навеянные древностью») и «Ся кэ син» 俠客行 («Песнь о госте-герое») Ли Бо 李白 (Ли Бая) (701–762), «Цзы цзин фу Фэнсянь-сянь юн хуай у бай цзы» 自京赴奉先縣詠懷五百字 («Отправляясь из столицы в уезд Фэнсянь, воспеваю заветное в пятистах знаках»), «Тунгуань ли» 潼關吏 («Чиновник из Тунгуани») и «Синь-хунь бе» 新婚別 («Расставание молодожёнов») Ду Фу, «Цин фэй» 輕肥 («[В] лёгких [одеждах, на] жирных конях»)¹⁰ из «Циньчжун инь» 秦中吟 («Циньчжунские декламации») Бо Цзюй-и 白居易 (Бай Цзюй-и, 772–846);

г) *Тан-Сун ци-янь гу-ти ши* 唐宋七言古體詩 (Семисловные стихотворения древнего строя [времён] Тан и Сун): «Тэн-ван гэ» 滕王閣 («Беседка Тэн-вана») Ван Бо, «Шу-дао нань» 蜀道難 («Труд-

¹⁰ Вероятнее всего, парфраз «Лунь юя»: *Чи чжи цзао Ци е, чэн фэй ма, и цин цю* 赤之造齊也，乘肥馬，衣輕裘 («Когда] Чи прибыл в Ци, [то он] запряг жирных лошадей и [был] одет в лёгкую шубу» (ЛЮ, цз. 6 (Юн е 雍也), с. 2478). Таковой набор считается символом богатства и самодовольства – именно в этом обвиняет автор стихотворения евнухов-царедворцев.

ности пути в Шу») и «Мэн-ю Тяньлао инь лю-бе» 夢遊天姥吟留別 («Путешествие во сне к Небесной Матушке: декламирую при разлуке») Ли Бо, «Ай цзян тоу» 哀江頭 («Плачу на берегу реки») и «Суй-янь син» 歲晏行 («Песнь о поздней [поре] года») Ду Фу, «Шань ши» 山石 («Горный камень») Хань Юя, «Чан-хэнь гэ» 長恨歌 («Песня о вечной тоске») Бо Цзюй-и, «Личжи тань» 荔枝嘆 («Вздых о личжи¹¹») Су Ши;

д) *У-янь люй-ши* 五言律詩 (Пятисловные уставные стихотворения): «Ханчуань сянь-цзюй цзэн Пэй-сюцай Ди» 輞川閒居贈裴秀才迪 («Живущий на отдыхе в Ванчуани преподносит Пэю-сю-цаю Ди»), «Чжуннаньшань» 終南山, «Сун Цзычжоу Ли-шицзюнь» 送梓州李使君 («Провожая цзычжоуского господина начальника округа / *шицзюня* Ли»), «Гуань ле» 觀獵 («Наблюдая охоту») Ван Вэя, «Цзэн Мэн Хао-жань» 贈孟浩然 («Подношение Мэн Хао-жаню») и «Сун ю-жэнь» 送友人 («Провожая друга») Ли Бо, «Чунь ван» 春望 («Весенние наблюдения / чаяния»), «Тянь мо хуай Ли Бо» 天末懷李白 («Край неба [заставил] вспомнить о Ли Бо») и «Бе Фан-тайвэй му» 別房太尉墓 («Расставаясь с могилой *тайвэя* Фана») Ду Фу, «Чань» 蟬 («Цикада») и «Вань цин» 晚晴 («Вечером ясно») Ли Шан-иня 李商隱 (813–858);

е) *У-янь чан-люй* 五言長律 (Пятисловные удлиненные уставные [стихотворения]): «Сюэ чжу цзинь-ши цзо Цзинвэй сянь ши тянь хай» 學諸進士作精衛銜石填海 («Учусь у всех *цзиньши*, [как] сделать [себя птицей] Цзинвэй и носить [во рту] камни, [чтобы] засыпать море») Хань Юя;

ё) *Ци-янь люй-ши* 七言律詩 (Семисловные уставные стихотворения): «Прибытие гостя», «Дэн лоу» 登樓 («Поднимаюсь в терем»), «Юн хуай гу цзи у-шоу» 詠懷古跡五首 («Воспеваю заветные следы древности, [в] пяти [произведениях]»), «Дэн гао» 登高 («Взбираюсь высоко») Ду Фу, «Цзо цян чжи Лангуань ши чжи-сунь Сян 左遷至藍關示姪孫湘 («[Будучи] перемещён [по службе] с понижением, прибываю [на заставу] Ланьгуань и уведомляю [мою] внучатую племянницу Сян») Хань Юя, «Аньдин чэн-лоу» 安定城樓 («Крепостная башня Аньдина»), «Сян цзянь

¹¹ *Litchi chinensis* (= *Dimocarpus litchi*) [GRP, p. 270].

ши нань, бе и нань» 相見時難別亦難 («Когда видим друг друга – трудно, расставаться также трудно») из поэмы «У ти» 無題 («Без заглавия») и одно из двух стихотворений «[Холм] Мавэй» 馬嵬 李 詩 (Шан-иня, одно из двух стихотворений «Синь-чэн дао-чжун» 新城道中 («На дороге в новом городе») и «Ю мэй тан бао юй» 有美堂暴雨 («Жестокий дождь в прекрасном зале») Су Ши, «Гуань Чанъ-ань-чэн ту» 觀長安城圖 («Глядя на схему города Чанъаня»), «Е-по шуй-цунь» 夜泊水村 («Остановился на ночь в речной деревне»), «Хуанчжоу» 黃州 呂 頤 道;

ж) У-янь цзюэ-цзюй 五言絕句 (Пятисловные «оборванные фразы»): «Цза ши» 雜詩 («Разные стихи») Ван Вэй, «Цзян сюэ» 江雪 («Снег на [Чан]цзяне») Лю Цзун-юаня, «Е су шань-сы» 夜宿山寺 («Остановился на ночь в горном монастыре») Ли Бо, «Ба чжэнь ту» 八陣圖 («Схема восьми рядов») Ду Фу;

з) Ци-янь цзюэ-цзюй 七言絕句 (Семисловные «оборванные строки»): «Хун-хэ лоу сун Мэн Хао-жань чжи Гуанлин» 黃鶴樓送孟浩然之廣陵 («[У] терема Жёлтого журавля провожаю Мэн Хао-жаня, отправляющегося в Гуанлин») Ли Бо, «Цзян фу Усин дэн Лэ-ю юань и цзюэ» 將赴吳興登樂游原一絕 («Намереваясь отправиться в Усин, поднимаюсь к равнине Радостных прогулок». Одно [стихотворение в жанре] оборванные [строки]»), «По Циньхуай» 泊秦淮 («Остановился [на реке] Циньхуай[хэ]»), «Цзи Янчжоу Хань Чо пань-гуань» 寄揚州韓綽判官 («Послание янчжоускому чиновнику-совместителю (пань-гуаню. – С.Д.) Хань Чо»), «Цзинь гу юань» 金谷園 («Сад Золотой долины») Ду Му, одно из двух стихотворений «Инь ху-шан, чу цин, хоу юй» 飲湖上初晴後雨 («Пью над озером – вначале ясно, затем дождь») и «Ти Си-линь би» 題西林壁 («Упомяну о стене [монастыря] Западного леса») Су Ши и «Ши-и юэ сы жи фэн-юй да цзо» 十一月四日風雨大作 («Создано при сильном ветре и дожде в четвёртый день одиннадцатого месяца») Лу Ю;

(XIV) а) Цы 詞 (Стихотворения-песни цы): «Пу-са мань» 菩薩蠻 («Варварка-бодхисаттва») и «И цинь э» 憶秦娥 («Вспоминная циньскую красавицу») Ли Бо, «Юй гэ-цзы» 漁歌子 («[Песенка]-цзы рыбака») Чжан Чжи-хэ 張志和 (732–774), «Дяо-сяо лин» 調笑令 («Мелодия лин о перебрасывании шутками») Ван Цзяня 王建 (765–830), «Пу-са мань» и «Гэн лоу цзы» 更漏子 («[Песенка]-

цзы «Клепсидра») Вэнь Тин-юня 溫庭筠 (801?-866), «Дао лян-цзы» 搗練子 («[Песенка]-цзы «Мяť шёлк») и «Лан тао ша» 浪淘沙 («Волны омывают песок») Ли Юя 李煜 (937–978), «Юй линь лин» 雨霖鈴 («Колокольчик дождя и ливня»), «Ба шэн Ганьчжоу» 八聲甘州 («Восьмизвучный ганьчжоуский [напев]»), «Юй ху-де» 玉蝴蝶 («Нефритовая бабочка») и «Мань цзян хун» 滿江紅 («Красный, наполняющий реку») Лю Юна 柳永 (985–1053), «Цзян чэн-цзы» 江城子 («Речной городок») («Мичжоу чу ле» 密州出獵 («Выезжаю из Мичжоу на охоту»), «Де лян хуа» 蝶戀花 / «Мичжоу шан юань» 密州上元 («Бабочка тоскует по цветку» / «Первое полнолуние в Мичжоу»), «Шуй дяо гэ тоу» 水調歌頭 («Начало песни мелодии о реке»), «Сицзян юэ» 西江月 / «Сицяо» 溪橋 («Луна Сицзяна» / «Мост Сицяо»), «Бу суань цзы» 卜算子 / «Хуанчжоу Динхуй-юань юй-цзюй цзо» 黃州定慧院寓居作 («Гадатель» / «[Стихотворение], созданное [во время] проживания в палате Динхуй (Установления мудрости. – С.Д.) в Хуанчжоу») и «Шуй лун инь» 水龍吟 / «Цы юнь Чжан Чжи-фу ян-хуа цы» 次韻章質夫楊花詞 («Декламация о водяном драконе» / «Следуя рифмам стихотворения Чжан Чжи-фу о цветах тополя») Су Ши, «Ци тянь юэ» 齊天樂 / «Цю сы» 秋思 («Музыка, равная Небу» / «Осенние думы»), «Ланьлин-ван» 蘭陵王 / «Лю» 柳 («Ивы»), «Мань тин фан» 滿庭芳 / «Ся жи Лишуй Усяншань цзо» 夏日溧水無想山作 («Наполняющее двор благоухание» / «Создано в летний день [у реки] Лишуй [близ горы] Усяншань») и «Си хэ» 西河 / «Цзиньлин хуай гу» 金陵懷古 («Западная река» / «В Цзиньлине лелею [думы] о древних [временах]») Чжоу Бан-яня 周邦彥 (1056–1121), «[Мелодия-]лин, подобная сну», «Цзуй хуа-инь» 醉花陰 («Пьяный в тени цветов»), «Фэнхуантай-шан и чуй сяо» 鳳凰臺上憶吹簫 («Играя на флейте, вспоминаю [о прошлом] на террасе Феникса») и «Юн юй юэ» 永遇樂 («Музыка вечной удачи») Ли Цин-чжао, «Цюэ-цяо сян» 鵲橋仙 («Небожители Сорочьего моста»), «Су чжун цин» 訴衷情 («Излагаю заветные чувства») и «Се чи чунь» 謝池春 («Весна на [пруду] Сечи») Лу Ю, «Мо юй-эр» 摸魚兒 / «Чунь-си и-хай» 淳熙己亥 («Блуждающие мальки¹²» /

¹² Общее наименование целого жанра стихотворений, ритмически основанных на одноимённом произведении Чао Пу-чжи 晁補之 (1053–1110).

«[Год] *и-хай* [правления под девизом] Чунь-си»¹³) «Мулань-хуа мань» 木蘭花慢 / «Си-шан сун Чжан Чжун-гу шуай син юань» 席上送張仲固帥興元 («[Мелодия-] *мань*, [посвящённая] цветам магнолии» / «[Сидя] на циновке, провожаю начальника Чжан Чжун-гу, возвышенного в начальники»), «Чжу Ин-тай цзинь» 祝英臺近 / «Вань чунь» 晚春 («[Мелодия-]*цзинь* Чжу Ин-тая» / «Поздняя весна»), «Восьмизвучный ганьчжоуский [напев]» / «Е ду Ли Гуан чжуань» 夜讀李廣傳 («Ночью читаю повествование о Ли Гуане»), «Хэ синь лан» 賀新郎 / «И-чжун юань тин» 邑中園亭 («Поздравление новобрачному» / «Садовый павильон в городе»), «Хуань си ша» 浣溪沙 («Поток омывает песок»), «Красный, наполняющий реку» и «Музыка вечной удачи» («Цзинкоу бэй гу тин хуай гу» 京口北固亭懷古 («В цзинкоуском павильоне [на горе] Бэйгу[шань] лелею [думы] о древних [временах]»)) Синь Ци-цзи 辛棄疾 (1140–1207), «Янчжоу мань» 揚州慢 / «Чунь-си бин-шэнь чжи жи» 淳熙丙申至日 («Янчжоуская [мелодия-]*мань*» / «В день солнцестояния [года] *бин-шэнь* [правления под девизом] Чунь-си»¹⁴), «Ань сянь» 暗香 («Скрытое благоухание») и «Шу ин» 疏影 («Прозрачные тени») Цзян Куя 姜夔 (1155–1209) и «Ин ти ской» 鶯啼序 («Предисловие к крикам славок»¹⁵) У Вэнь-ина 吳文英 (1200–1260);

б) Цюй 曲; Сяо лин 小令 (Песенки-*цюй*; малые куплеты): «Ян-чунь цюй» 陽春曲 («[Песенка-]*цюй* солнечной весны») («Ти цин» 題情 («Докладываю о чувствах»)) Бай Пу 白樸 (1226–1306), «Песок, чистый [как] небо» (из «Осенних дум») Ма Чжи-юаня, «Шань-по ян» 山坡羊 («Баран на горном склоне») («Тунгуань хуай гу» 潼關懷古 («В Тунгуани лелею [думы] о древних [временах]»)) и «Янь-эр ло дай дэ шэн-лин» 雁兒落帶得勝令 / «Туй инь» 退隱 («[Куплет]-*лин* о гусе, который падает, неся [с собой весть] об одержанной победе» / «Удаляясь в затворничество») Чжан Ян-хао 張養浩 (1270–1329), «Май-хуа шэн» 賣花聲 / «Хуай гу» 懷古 («[Мело-

¹³ Чунь-си («Беспримесное сияние») – девиз правления (1174–1189) южносунского императора Чжао Шэня 趙昚 (Сяо-цзун 孝宗, 1127–1194, правил в 1162–1189). Год *и-хай* в основном соответствует 1179 г.

¹⁴ 1176 г.

¹⁵ *Ин* 鶯 – обозначение множества птиц (обычно – певчих) из семейства Славковых (*Sylviidae*), а также иволг [GR, № 12905].

дия]-шэн о продаже цветов» / «Лелею [мысли] о древних [временах]») Чжан Кэ-цзю 張可久 (1270–1348), «Шуй сянь-цзы» 水仙子 («[Песенка-]цзы о “речном небожителе”¹⁶») («Цзи ши» 讌時 («Время насмешек»)) Чжан Мин-шаня 張鳴善 (эпоха Юань 元 (1271–1368), даты жизни неизвестны) и «Нань люй: Ма Юй-лан дай гань хуан энъ цай ча гэ» 南呂:罵玉郎帶感皇恩採茶歌 / «Сы-ши цзя син 四時佳興 (Чунь 春 («Южные лады: Брань на муженька вместе с [песней] "Благодарность августейшей милости" и песней сбора чая» / «Благоприятное восхождение четырёх времён [года] (Весна)») Чжун Сы-чэна 鍾嗣成 (1279–1360);

в) Таошу 套數 (Циклы стихов таошу): «Шуандяо е-син чуань» 雙調夜行船 («[Мелодия-]шуандяо о корабле, плывущем ночью») (из «Осенних дум») Ма Чжи-юаня и «Чуань шэ шаобянь» 船涉哨遍 («[Мелодия-]шаобянь о переправе на лодке») («Гао-цзу хуань сянь» 高祖還鄉 («Гао-цзу возвращается на родину»)) Цзюй Цзин-чэня 睢景臣 (1264–1330);

г) Цзацзюй 雜劇 (Музыкальная драма цзацзюй): «Си-сян цзи» 西廂記 («Записи о Западном флигеле») («Ди сань бэнь, ди сань чай» 第三本第三折 («Третье действие третьей части»)) Ван Ши-фу 王實甫 (1260–1336).

* * *

Даже беглого взгляда на состав текстов, на которых основаны перечисленные учебники (мы оставим за рамками пособия, направленные на преподавание *вэнь-яня* как стилистического слоя языка), достаточно, чтобы увидеть, что они делятся на две группы. В первой [К-Т; Никитина 1982а; Никитина 1982b; Никитина 1982с; Unger; GB] основой являются тексты, составленные во второй половине I тыс. до н. э. (в [Unger] и [К-Т] – V–III вв. до н. э., из списка выделяется только «Ле-цзы» (в [К-Т] и у Т. Н. Никитиной) – но, очевидно, только потому, что составители учебника не разделяли (или не учитывали) мнения о его средневековом происхождении.

¹⁶ Шуй сянь 水仙 – китайский подвид нарцисса букетного (тацетта) *Narcissus tazetta subsp. chinensis*, китайский нарцисс, происходит из Фуцзяни и Чжэцзяна ([GRP, p. 426]).

Репертуар текстов Т. Н. Никитиной шире хронологически (до I в. до н. э.), но при этом в него не включены поэтические тексты; этот недостаток исправлен в также довольно разнообразно подобранном (в рамках указанного периода) [GB]). Таким образом, с некоторыми оговорками в эту же группу может быть включён учебник Х. Крила [Creel] – его составители не ставили задачу обучить студента на примерах из выборки текстов, но памятники, положенные ими в основу их пособия, относятся к тому же периоду.

Составители учебников этой группы используют в качестве основы тексты, созданные в период, когда древнекитайский был живым разговорным языком¹⁷, при этом избегая привлекать тексты, составленные до «классического периода», в который был создан основной набор текстов древнекитайской интеллектуальной традиции, не рассматривая как тексты, полученные благодаря находкам археологов, так и просто более раннюю письменную традицию (например, «Шан шу» и «Ши цзин», которые используются в учебных целях крайне редко). Такой подход в целом объясним – именно тексты выбранного периода во многом сформировали основы грамматики и лексики преимущественно письменного языка более позднего периода, когда древнекитайский язык, перестав быть vernacularом, сохранился в нише *вэнь-яня*, «языка просвещённости», соответственно, знания, полученные на основе данных текстов, во многом применимы и для чтения текстов более поздних. Осознание важности текстов именно этого периода удержало от включения в учебник эпиграфических текстов У. Унгера и В. Бера – при том что они им были хорошо известны, а Унгер, например, посвятил чжоуской бронзе немало прекрасных статей в издававшемся им бюллетене «Хао ку» 好苦 («Любовь к горечи»).

При этом отметим, что Т. Н. Никитина определяет язык, которому посвящён её учебник, как «древнекитайский»¹⁸, а А. М. Кара-

¹⁷ Подробнее об этом см., например, [Старостин 2012; Старостин 2016].

¹⁸ В западной традиции период истории китайского языка до эпохи Хань включительно, который Бернхард Карлгрен назвал Archaic Chinese, обычно именуется Old Chinese (подробнее см. [B-S]). В китайской литературе принят термин 上古漢語 *Шан-гу хань-юй*, «Ранний древнекитайский язык»; среднекитайский же (Middle Chinese, по терминологии Б. Карлгрена – Ancient Chinese) в Китае именуется 中古漢語 *Чжун-гу хань-юй*, «Средний древнекитайский язык».

петьянци и Тань Ао-шуан – как «вэньянь», очевидно, не предполагая принципиального терминологического размежевания между периодами его бытования в качестве живого – и в качестве «мёртвого», почти сугубо письменного языка.

Американский и китайский учебники могут быть выделены во вторую группу. Эти учебники дают гораздо более широкий выбор базовых текстов – как жанрово, так и хронологически; возможно, этим выбором объясняется и их принципиально больший объем по сравнению с учебниками первой группы.

В учебнике Г. Шэдика и Цяо Цзяня самым древним текстом является «Мэн-цзы», большая часть текстов приходится на средневековые – вплоть до примеров начала XX в. (и даже более поздних). При этом нельзя не обратить внимания на то, что тексты разных эпох даны вперемешку – составители очевидно располагали тексты прежде всего не хронологически, а из учебных (от простого – к сложному) и жанровых соображений. Нет никакого сомнения, что задачи отделить тексты, созданные во времена живого бытования древнекитайского языка, от более позднего периода сугубо письменного бытования, не ставилось – для составителей язык, составляющий предмет их преподавания, – это Literary Chinese (или *вэньянь-вэнь* 文言文) – в общем единый на протяжении двух с половиной тысяч лет (это в некоторой степени концептуально роднит его с учебниками Э. Хениша и Я. Я. Брандта); разница текстов в большей степени зависит от задач автора и жанровых особенностей, чем от времени его создания. Явное предпочтение отдано временам, которые можно охарактеризовать как периоды установившейся нормы – классической древности вт. пол. I тыс. до н. э., временам Тан (618–907), Сун (960–1276) и конца Цин (1644–1912), – пограничные времена, когда эти нормы устанавливались, аккуратно обойдены стороной.

Что касается учебника Ван Ли, то он хронологически несколько более строг. Уроки I–VIII, своего рода вводная группа, составлены из разнообразных текстов, собранных в хронологическом порядке с очевидным вниманием к жанрам текстов. Самым древним текстом является «Ши цзин», самым поздним – «Хань шу» (I в. н. э.). Следующие уроки преимущественно (но не исключи-

тельно) состоят из средневековых текстов. Уроки IX–XI посвящены разным жанрам прозы, IX–X урок содержит тексты (в жанре *шу* 書 «письма») со II в. до н. э. по XI в. н. э., а XI урок, отданный предисловиям (*сюй* 序), составлен из текстов V–VII вв. н. э. Уроки XII–XIV посвящены поэзии – в XII собраны оды-*фу* II в. до н. э. – XI в. н. э., XIII и XIV уроки составлены из текстов иных жанров (в этих уроках, самых насыщенных текстами, введена подробная рубрикация – как по жанрам, так и по хронологии); тексты охватывают последние века Хань и средневековые до первой половины XIV в. н. э. включительно.

Таким образом, учебник Ван Ли не слишком явно, но всё же выделяет особо тексты, созданные во времена живого обращения древнекитайского языка – до эпохи Хань включительно (текстам только этой эпохи посвящены вводные уроки I–VIII), в уроках IX–XIV описывая отдельно (за редким исключением) более поздние тексты. Однако деление это не слишком чётко объяснено – может создаться впечатление, что последние уроки содержат просто более сложные тексты, обособленные исходя из их жанровой принадлежности, а их более позднее происхождение не является решающим фактором. Нельзя назвать понятным и верхнюю границу выбранных текстов – первую половину XIV в. (которой притом достигают только стихотворные примеры (и то не всех жанров), проза завершается XI, а то и VII в.). Очень трудно понять, почему тексты, написанные до этого, объединены в рамках «древнекитайского языка» (*гу-дай хань-юй* 古代漢語), а более поздние проигнорированы. Вполне очевидно, что учебник имеет дело не только с текстами, созданными во времена живого, как устного, так и письменного бытования древнекитайского, но также учитывает пласт текстов, писавшихся на *вэньяне*, основанном на принципах древнекитайского, который мы наблюдаем после прихода на позиции разговорного языка среднекитайского (не позднее VII в.; об этом чуть ниже) и вплоть до движения Четвёртого мая 1919 г. (*У-сы юнь-дун* 五四運動) (а на деле гораздо дольше) – но такие тексты XII–XIII в., кажется, ничем не отличаются от аналогов XVII–XVIII вв. – которые, однако, в учебник допущены не были. Современный китайский язык, чью историю обычно принято начинать со времён

Мин 明 (1368–1644) (порой и ранее – со времён Юань, подробнее см., например, [Pulleyblank]), занявший положение вернакуляра, кажется, никак не мог столь принципиально изменить письменный *вэньянь* – или же про это было бы более чем интересно узнать подробнее.

В самом деле, конечно, грамматика и лексика *вэньяня* постоянно подвергались влиянию, эрозии со стороны разговорного языка – сначала среднекитайского, затем современного китайского; порой можно заметить даже влияние родного диалекта автора. Последние параграфы учебника, в которых собраны тексты юаньского времени (формально потому, что к этому времени относятся титульные для параграфов жанры) особенно ярко демонстрируют такую эрозию (в случае с юаньской драмой «Записи о Западном флигеле», кажется, обычно и вовсе принято относить её к написанным в основном на *байхуа* 白話 – литературном варианте разговорного языка той поры) – однако линию можно было продолжить и текстами эпох Мин и Цин (когда, кстати, тексты на *вэньяне* зачастую гораздо больше соответствуют древним образцам, чем во времена Юань). При этом, конечно, нельзя не отметить, что подобное смелое изменение концепции именно для текстов эпохи Юань более чем спорно – литература на разговорном языке или близком к оному известна и для более ранних эпох. Конечно, вместить её в учебник «древнекитайского» языка было бы странно – но для юаньского раздела (вероятно, как для последнего, закрывающего, по мнению составителей, историю древнекитайского языка), очевидно, было сделано исключение.

В данном случае подход Г. Шэдика и Цяо Цзяня, которые постарались охватить весь период бытования древнекитайского языка / *вэньяня* целиком, кажется более оправданным. В любом случае оба этих учебника, без сомнения, предоставляя студенту гораздо более обширный и разнообразный объем знаний, методологически проигрывают рассмотренным нами отечественным учебникам первой группы, чётко разделяющим разные периоды бытования древнекитайского языка и вполне оправданно выделяющим в качестве основы преподаваемого языка древние тексты.

* * *

Каково же место в этой системе координат учебника М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин? Методологически он близок к учебникам первой группы: его составители полагают, что древнекитайский язык как таковой может быть отражён только в текстах, составленных во времена его полноценного – как письменного, так и устного – функционирования. Однако в реализации этого принципа составители учебника пошли гораздо дальше рассмотренных нами примеров.

Начнём с того, что авторами было принято смелое, в чём-то даже рискованное – но при этом более чем правильное – решение охватить в учебнике весь период бытования языка, отражённый в дошедших до нас текстах, – а не отбрасывать неудобную архаику, сосредотачиваясь только на восточночжоуских (среди которых, как мы видели, многие составители учебников также предпочитают выбирать более поздние, «конфуцианского» времени) и ханьских текстах. Такой выбор, естественно, выглядит научнее и честнее, поскольку позволяет предпринять попытку сформировать у учащегося комплексное представление о древнекитайском языке на всех этапах его существования.

Здесь мы переходим ко второй особенности учебника, заметно выделяющей его на фоне «коллег» – чётко декларируемому принципу восприятия языка как динамичной, постоянно изменяющейся конструкции. Конечно, и авторы иных учебников не декларируют своей убеждённости в принципиальной неизменности языка как такового – ведь тексты, на которых основаны все учебники, укладываются в какие-то хронологические рамки, что указывает на то, что язык, предшествовавший оговорённому времени и существовавший после него, в чём-то существенно отличался от преподаваемого. Но эти хронологические рамки, декларируемые как нормативные, у многих учебников крайне широки – самое же главное, что ни один из рассмотренных нами учебников не говорит прямо об изменениях, происходивших с преподаваемым языком по ходу его бытования – некоторые намёки на выделение двух больших периодов в истории использования древнеки-

тайского языка, содержащиеся в структуре учебника Ван Ли, несколько нивелируются уже упоминавшимися нами выше крайне широкими хронологическими рамками, в которых автор учебника определяет «древнекитайский язык». Таким образом, все остальные учебники предлагают (вероятно, в понятных целях облегчения учебного процесса) считать, что древнекитайский язык (или *вэньянь*) был более-менее неизменен в предлагаемых рамках его бытования. В ряде рассмотренных случаев, когда опорные тексты представляют довольно короткий промежуток в истории языка, это даже не слишком искажает реальность – но методологически кажется нам весьма опасным, поскольку и в этих учебниках речь идёт не о «древнекитайском языке второй половины I тыс. до н. э.» – но о древнекитайском языке (или *вэньяне*) в целом.

Такое допущение – повторимся, вполне понятное с точки зрения лёгкости организации учебного процесса, однако, не только не является верным, но и приводит к указанному нами выше досадному отказу от текстов, которые нарушают гомогенный облик языка, формируемый учебником. Последствием этого может явиться довольно пагубное убеждение студента в том, что главные различия в древнекитайских текстах объясняются авторскими особенностями и жанровыми различиями – что во многом (хотя и не абсолютно!) верно для *вэньяня* во времена его сугубо письменного применения – но вовсе не так для периода его полноценного бытования в функции живого обиходного языка.

С целью достижения поставленной задачи шестьдесят уроков учебника М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин были разделены на шесть разделов по десять уроков в каждом, посвящённых шести выделяемым авторами периодам истории древнекитайского языка, отразившегося в доступных нам текстах – архаическому (XIV–XI вв. до н.э.¹⁹), раннему доклассическому (X–VIII вв. до н. э.), позднему доклассическому (VIII–VI вв. до н. э.), раннему классическому (V–III вв. до н. э.), позднему классическому (III в. до н. э. – II в. н. э.) и постклассическому (III–V вв. н. э.) языкам.

¹⁹ Правильнее было бы говорить о XIII в. до н. э. как о нижней границе – тексты более раннего времени нам пока не известны.

Периодизация эта (гораздо более дробная, чем принято сейчас), конечно, во многом основана на работах Уильяма Добсона (1913–1982), который в своих замечательных работах предлагал делить историю древнекитайского языка на китайский язык гадательных надписей (Oracular Chinese, XV–XII вв. до н. э.), архаический китайский (Archaic Chinese, XI–III вв. до н. э.), китайский эпохи Хань (Han Chinese, II в. до н. э. – II в. н. э.) и язык эпохи Шести дворцов (Six Dynasties, II–VI вв. н. э.). Языку гадательных надписей учёный не посвятил специальных трудов; архаический китайский У. Добсон, в свою очередь, подразделял на три периода: ранний архаический китайский (Early Archaic Chinese, ок. XI–VII вв. до н. э.)²⁰, средний архаический китайский (Middle Archaic Chinese, ок. VII–V вв. до н. э.)²¹ и поздний архаический китайский (Late Archaic Chinese, ок. V–III вв. до н. э.)²². Язык эпохи Хань он также подразделял на ранний (Early Han Chinese (или китайский язык Ранней Хань), II–I вв. до н. э.) и поздний (Late Han Chinese (или китайский язык Поздней Хань), I–II вв. н. э.). О раннем У. Добсон ничего

²⁰ О нём издана прекрасная и крайне подробная монография, см. [Dobson EAC]. В ранних работах У. Добсон разделял ранний (XI–X вв. до н. э.) и поздний (IX–VII вв. до н. э.) периоды бытования этого языка, полагая поздний период переходным к среднему архаическому языку (о нём несколько ниже). Источниками для первого периода он считал ранние надписи на бронзе и часть глав «Шу цзина» (точнее, семнадцать из тридцати глав раздела «Чжоу шу» 周書 («Записи Чжоу»), а также (в ряде работ) – стихотворения из раздела «Гимны» «Канона стихов», особенно предпочитая стихотворения из подраздела «Чжоу сун» 周頌 («Гимны Чжоу»). Язык X–IX вв. до н. э. он считал хорошо представленным в разделе «Ши цзина» «Большие оды», а язык IX–VIII вв. до н. э. – в разделе «Малые оды». «Канон стихов» в целом У. Добсон считал важнейшим памятником, документирующим все периоды развития раннего архаического китайского языка – как времени его наиболее выразительного функционирования (XI–X вв. до н. э.), так и последующего переходного периода (до VII в. до н. э. включительно). Этому посвящена отдельная книга У. Добсона, см. [Dobson ShJ].

²¹ Подробнее см. [Dobson MAC]. В ранних работах У. Добсон определял время функционирования этого языка VIII–VI вв. до н. э., а V в. до н. э. трактовал как переходный период. В качестве образцовых памятников языка этого периода он рассматривал летописи «Вёсны и осени» и раздел «Поветрия [разных] государств» «Ши цзина».

²² Подробнее см. [Dobson LAC]. В ряде работ У. Добсон ограничивает время существования этого языка IV–III вв. до н. э. В качестве образцовых источников по языку этого периода он рассматривал «Цзо чжуань», «Мэн-цзы», первые семь глав «Чжуан-цзы» и первые 19 глав «Мо-цзы», а также «Сюнь-цзы», «Го юй», «Луй-ши чунь-цю» и восточножоуские надписи на бронзе, однако этими источниками он специально не занимался (для нас, конечно, особенно обидно, что его руки не дошли до восточножоуских бронз).

не писал – но, по ряду свидетельств, считал ярчайшим его памятником «Записи историографа». В рамках же позднего²³ У. Добсон выделял литературный язык эпохи Поздней Хань (Late Han Literary Chinese), базировавшийся на разговорном языке эпохи (яркими примерами этого языка У. Добсон считал, в частности, тексты восточноханьских комментариев II в. н. э. к классическим текстам), и классический язык эпохи Поздней Хань (Late Han Classical Chinese), тексты которого старались имитировать архаический язык – и были, по сути, провозвестниками письменного *вэньяня* следующих тысячелетий; примером этого языка У. Добсон полагал, в частности, «Хань шу».

О языке эпохи Шести дворов (в ряде более поздних работ указывалось, что этот период охватывает также и VII в.) У. Добсон впервые написал в выпущенном в 1974 г. «Словаре китайских частиц» (см. [Dobson Dict]), в котором учёный во многом подвёл результаты своих исследований древнекитайского языка. Примеры для языка этого периода в словаре в основном взяты из «Хоу-Хань шу» 後漢書 («Книга о Поздней Хань», составлена под руководством Фань Е 范曄 (398–445)), «Сань-го чжи» 三國志 («Описание трёх государств», составлена Чэнь Шоу 陳壽 (233–297)) и «Ши-шо синь-юй» 世說新語 («Новые речи, в мире говоренные», сборник, составленный Лю И-цином 劉義慶 (403–444)). В этот период, с точки зрения У. Добсона, процесс разделения письменного и устного языка, начавшийся при Восточной Хань (прежде всего под влиянием ханьской литературной традиции), продолжился – и в итоге они разделились окончательно.

Конечно, периодизация, предложенная учебником М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин, спорна – и, пожалуй, во многом в аналитической части уступает породившей её периодизации У. Добсона. Дробная периодизация вообще уязвима – крайне редко язык меняется настолько быстро и заметно, чтобы у исследователя была явная возможность чётко выделять периоды длиной в несколько столетий – и тем более называть эти периоды (в рамках истории одного языка) – языками *per se*. Однако избранную авторами вер-

²³ Об этом периоде см. [Dobson LHC].

ную и нужную идею того, что для языка – в том числе древнекитайского – непременно характерны постоянные изменения, эта спорная периодизация доносит как нельзя лучше.

Немало вопросов могут вызвать два последних периода из предложенных – поздний классический (частично) и постклассический. Несмотря на то, что в большинстве работ историю среднекитайского языка действительно принято начинать с VI–VII вв. н. э. (первым памятником, отражающим его фонетику, при такой периодизации считается словарь «Це-юнь» 切韻 («Разрезания и рифмы») 601 г.), в правильности этого утверждения есть немалые сомнения – ряд исследователей (начиная с уже упоминавшегося У. Добсона) полагают правильным и конструктивным введение нового, промежуточного периода – китайского языка эпохи Хань, существовавшего в I–II вв. (и несколько позже) и непосредственно предшествовавшего среднекитайскому – начало бытования которого, соответственно, предлагается отодвинуть на несколько более раннее время по сравнению с принятым ранее. Некоторыми не исключается даже, что позднеханьскому языку предшествовал среднеханьский (Middle Han Chinese), функционировавший в I в. до н. э. – I в. н. э. (подробнее см. Sch-LH). С такой точки зрения, конечно, не вполне верно считать язык рубежа эр и позднее частью истории древнекитайского языка – или, по крайней мере, такой же частью, как более ранние. Однако в данном случае проблему во многом снимают сами выбранные для уроков последнего периода²⁴ памятники (о текстах, используемых в учебнике, мы скажем подробнее несколько позже) – их язык лучше всяких периодизаций иллюстрирует, насколько отличается язык этого времени от всего, что встречалось в предыдущих уроках. Так, раздел, методически, возможно, во многом выглядящий спорно, по сути прекрасно выполняет свою функцию, будучи прекрасным материалом для изучения гипотетического «позднеханьского» (и даже «языка эпохи Шести дворов» – если следовать У. Добсону) и удачным вве-

²⁴ Предпоследний, «поздний классический» период представлен фрагментами труда Сыма Цяня, написанными на языке Западной Хань, – хотя многие процессы превращения живого языка в сугубо письменный – процессы, которые в дальнейшем сформируют вэньянь, – в них, как кажется, уже вполне заметны.

дением в среднекитайский язык – учебника по которому у нас, увы, нет.

Как прекрасно известно, научные и учебные цели далеко не всегда легко совмещаются – пожалуй, перед нами едва ли не самый яркий пример такой проблемы. Для реализации замысла учебника было необходимо совместить декларируемый хронологический подход с необходимым для учебника принципом изложения материала от простого к сложному. Задача эта, пожалуй, может считаться крайне непростой для любого языка – потому что, как правило, чем дальше удалён от нас текст, тем тяжелее его понимание и трактовка; для древнекитайского же решение подобной задачи кажется и вовсе почти невероятным, поскольку дошедшие до нас шанские и западножоуские тексты представляют собой эпиграфику, исключительно специфичную не только по словарю и грамматике, но и по начертанию знаков, и по материальным носителям текстов – костям и бронзе. Наконец, тексты этих периодов (особенно шанские гадательные надписи) фактически ещё только находятся в процессе дешифровки, который далёк от завершения. Именно эти соображения, без сомнения, останавливали всех составителей учебников – но, к счастью, не испугали Михаила Васильевича и Хуан Шу-ин. Естественно, в результате не обошлось без целого ряда схематизаций и упрощений (об этом ниже) – но сам факт привлечения этих массивов текстов для обучения древнекитайскому языку должен быть отмечен не только как смелое, но и как крайне верное начинание.

Рассмотрим подробнее состав учебных текстов. Первые десять уроков опираются на двадцать четыре текста, представляющие язык шанских гадательных надписей. Это единственный раздел, где перед нами не оригинальные, а учебные тексты, составленные специально для учебника (впрочем, в подавляющем большинстве случаев – с использованием оригинальных инскрипций), – что, без сомнения, немного обидно, однако стоит принять во внимание, что подобрать цельные, нефрагментированные шанские тексты, в которых не было бы множества недешифрован-

ных знаков, и правда более чем непросто. Также жаль, что составители не сочли нужным учесть шанскую эпиграфику на бронзе – она бы чрезвычайно украсила, дополнила раздел (и, кстати, была бы гораздо более благодарным материалом для выбора учебных текстов). Нельзя не отметить и принятое составителями решение оставить в стороне вопрос палеографии, оригинального начертания знаков. Конечно, если предположить, что учебник предназначался для студентов младших курсов, возможно довольно рудиментарно знакомых с иероглификой вообще, то понятно желание составителей несколько облегчить их и без того тяжёлую ношу – но какие-то основы устройства шанской письменности, пусть вполне начальные и иллюстративные, кажется, можно было бы осветить. То же самое можно сказать и относительно фонетической составляющей – конечно, было бы неправильным пытаться обрушить на головы студентов весь массив данных, касающихся фонетических реконструкций (для первого периода, ко всему прочему, существующих не более чем условно), – но ремарка во Введении «применяемая в книге практическая русская транскрипция передаёт чтение иероглифов в соответствии с нормой современного китайского языка, поскольку в настоящее время мы не можем с полной определённой реконструировать чтение древнекитайских иероглифов двух-, трёхтысячелетней давности» [МКХШ, с. 10], будучи верной по существу, конечно, совершенно недостаточна – о существовании фонетических реконструкций древнекитайского языка разных периодов его существования и их методологических основах стоило бы рассказать хотя бы кратко, тезисно.

Легко критиковать, конечно, и грамматические комментарии в разделе – в самом деле, можно ли столь уверенно трактовать правила грамматики языка, который, в общем, не до конца дешифрован? Тем более как можно всерьёз требовать переводить на этот вполне неясный язык русские фразы из упражнений?

Однако тут стоит принять во внимание, что перед составителями стояла задача не изложить своё научное видение шанской грамматики, а начать формирование у студента представления о грамматике древнекитайского языка в целом – при том, что студент этот, возможно, ничего не знает и о грамматике современного

китайского языка. Для этого необходимо было начинать объяснять общие для языка в целом азы на шанских и чжоуских примерах – дабы подготовить студента к тому, чтобы потом, на основе более поздних текстов, объяснить ему более сложные вещи. Эквилибристика почти смертельная! Но, как нам кажется, номер удался. Вполне очевидно, что если студент решит после прохождения курса вернуться к шанским и чжоуским текстам, то он не будет работать с ними только в рамках, указанных учебником, для которого тексты этих периодов – это прежде всего иллюстрация, преследующая задачу создать у студента представление – пусть упрощённое, но полное! – о всём массиве древнекитайского языка. При этом – говоря об учебнике в целом – стоит отдельно отметить большое и системное внимание, уделённое составителями изменениям в грамматике текстов разных периодов – изменениям местоимений, модальных глаголов, служебных частиц, особенностей синтаксиса и проч.²⁵ Несмотря на то, что в целом грамматические комментарии преследуют задачу в итоге сформировать у студента цельное представление о древнекитайской грамматике и её возможностях, авторы не забывают о декларируемой ими задаче наглядной демонстрации постоянных изменений, которые претерпевал язык.

Уроки второго раздела состоят из четырнадцати текстов западночжоуской эпиграфики и фрагмента главы «Шан шу». Эпиграфические тексты (эта ремарка относится и к части текстов следующего, «позднего доклассического» раздела) подобраны удивительно удачно и не только тематически – представлены как тексты, недавно найденные археологами, так и известные давно – а также те, что сохранились только в эстампах (в случае с рядом текстов следующего раздела – и вовсе лишь в прорисовках), как хорошо изученные «хиты», так и довольно редко привлекаемые учёными памятники. Конечно, со времён выхода учебника ситуация заметно изменилась – сосудов, найденных учёными, всё больше и больше, что всё дальше и дальше отодвигает в тень тексты, ещё недавно

²⁵ Динамике этих изменений посвящены прекрасные и крайне наглядные (хотя, возможно, и слегка упрощённо передающие действительность) десять таблиц «Эволюция системы служебных слов древнекитайского языка» на с. 489–496 – одна из лучших частей этого удивительного учебника.

составлявшие едва ли не большинство текстовой базы чжоуской эпиграфики, – тексты с давно утраченных сосудов. Процесс этот вполне естественный, но, конечно, специалист должен быть осведомлён о составе своей источниковой базы и быть готовым к работе не только с памятниками, найденными в ходе правильно организованных археологических раскопок. К сожалению, учебник не указывает, какова ситуация с сохранностью сосудов, инскрипции с которых использованы для формирования учебных текстов.

Нельзя не посетовать и о принятом составителями решении почти полностью абстрагироваться от исходного написания оригиналов – в отличие от текстов первого раздела, в данном случае, кажется, не составило бы больших проблем, даже не вдаваясь в тонкости палеографии, приложить к текстам эстампажи (или фотографии) оригинальных инскрипций, что позволило бы наиболее любопытным студентам, просто находя параллели между оригиналом и транскрибированными современными знаками учебными текстами, узнать довольно много о чжоуской палеографии. К сожалению, этого не сделано – более того, единственный приведённый в этом разделе эстампж [МКХШ, с. 98] довольно обидным образом не имеет никакого отношения к инскрипциям, использованным в учебнике, – это эстампж *Ши Хуань гуи* 師寰簋 ([Сосуд для проса] *гуи* Наставника Хуаня») [ЦЧИ, с. 86–87; № 4313]; легко представить, сколько человеко-часов было потрачено поколениями студентов на безнадёжные попытки сравнить эстампж с текстами учебника!

Из спорных моментов оформления эпиграфических текстов этого и следующего раздела, помимо того что многие тексты приведены не полностью (учитывая размер и сложность многих из них, это более чем объяснимо – но, кажется, было бы верно оговаривать такие случаи; это замечание касается всех уроков учебника), стоит отметить не вполне понятные (и никак не объясняемые) принципы транскрипции эпиграфических текстов современными знаками²⁶ – иногда с явно чрезмерным упрощением, а иногда

²⁶ Это относится и к текстам первого раздела – пусть не оригинальным, но составленным из оригинальных конструкций.

с помощью графической транслитерации исходных форм (к этому вопросу мы вернёмся в разделе об основных принципах работы с эпиграфикой на бронзе), что весьма корректно (в случае сплошного, системного, объяснённого использования), но вряд ли в полной мере уместно для учебника, поскольку вынуждает студента, наряду с частотными, нужными знаками выучивать довольно большое число таких, которые не только, скорее всего, никогда ему не встретятся (это зависит от выбранного студентом пути, который трудно предугадать) – но и во многих случаях отсутствуют во всех доступных нам словарях. Это крайне любопытная, пожалуй, полезная особенность учебника, позволяющая подготовить студента к работе с инскрипциями на бронзе – но только в случае системного и объясненного применения.

Отдельно стоит сказать про текст 20 урока, составленный на базе главы «Ло гао» 洛誥 («Поучение в Ло») из «Шан шу» (избранного для перевода в качестве релевантного примера текста на «раннем архаическом китайском» также и У. Добсоном). Учитывая всё чаще встречающиеся в литературе (и, судя по всему, верные) утверждения о том, что тексты «Шан шу» были записаны уже после бегства ванского двора на восток, размещение этого текста в числе западночжоуских, конечно, не вполне оправданно. Но поскольку он идёт последним и к тому же авторы текста очевидно старались при его написании максимально имитировать западночжоускую лексику и грамматику, то беда невелика – текст прекрасно выполняет функцию переходного в следующий раздел. Сам факт использования в учебнике «Шан шу» – на что, несмотря на крайнюю важность памятника для китайской традиции, не решились составители иных рассмотренных нами учебников – настолько важен и оправдан, что с лихвой перекрывает некоторые отмеченные нами проблемы его размещения внутри книги.

Третий раздел, пожалуй, самый сложный по структуре – он состоит из восьми очень удачно подобранных эпиграфических текстов на бронзе (уроки 21–25), стихотворения «Цянь и» 汧殽 («Цянь, ах») (на этот раз снабжённого эстампажем!) из числа крайне интересного набора эпиграфики на камне, т. н. циньских каменных барабанов (урок 26), а также двенадцати стихотворений

«Ши цзина» из разделов «Поветрия [разных] государств» и «Малые оды» (уроки 25–30; «Лу мин» 鹿鳴 («Олени кричат»), «Бо чжоу» 柏舟 («Кипарисовый чёлн»), «Скрученные уши», «Гу фэн» 谷風 («Ветер из ущелий»), «Сы гань» 斯干 («Этот берег»), «Хуан няо» 黃鳥 («Жёлтые птицы»), «Цюань шуй» 泉水 («Вода источника»), «Цзай чи» 載馳 («Мчатся бы»), «На стене колючки», «Син лу» 行露 («Дорожная роса»), «Сян бо» 巷伯 («Старшина проулка²⁷») и «Просо рядами»). Нельзя не упомянуть о несколько мизантропическом, но педагогически эффективном решении составителей снабдить стихотворные тексты (кроме стихотворения с «каменного барабана») этого и последующих разделов литературными (и, соответственно, по определению довольно далёкими от оригинала) переводами предшественников (в случае со стихотворениями «Ши цзина» – А. А. Штукина (1904–1963)) – это практически лишает студента возможности опираться на оные при подготовке собственного варианта перевода, что крайне позитивно сказывается на учебном процессе. Для оптимального освоения языка студенту крайне важно создавать собственный перевод (неизбежные ошибки в котором затем исправляются с преподавателем), а не опираться на предложенный ему готовый (тем более – хороший; а именно таковы практически все переводы в учебнике).

Четвёртый раздел состоит из десяти текстов, представляющих собой полные или сокращённые параграфы из «Мэн-цзы». Пятый – из десяти текстов из «Ши цзи», взятых из нескольких глав «Повествований»: «Пинъюань-цзюнь, Юй Цин ле-чжуань» 平原君虞卿列傳 («[Одно] из повествований: о Пинъюань-цзюне и Юй Цине»), «Вэй гун-цзы ле-чжуань» 魏公子列傳 («[Одно] из повествований: о вэйском княжиче») и «Линь Сян-жу ле-чжуань» 藺相如列傳 («[Одно] из повествований: о Линь Сян-жу»). Последний, шестой раздел, о котором мы уже говорили несколько выше, собран из полного текста замечательной поэмы «Кун-цюэ дун-нань

²⁷ В литературе принят перевод «евнух», однако, кажется, в стихотворении нет никаких оснований для такого толкования; наш перевод основан на значениях составляющих словосочетание знаков (см. [ХЮДЦЗД, т. 2, с. 968; GR, № 9217]). Не вполне ясно, каковы были пределы власти этого должностного лица, – но степень его оскорблённости, кажется, тут никак не отмечена.

фэй» 孔雀東南飛 («Павлины летят на юго-восток»), написанной, как считается, в последние годы Восточной Хань, в начале III в. – или несколько позже (в «Ключах к текстам» – в переводе Б. Б. Вахтина (1930–1981)) (уроки 51–55), отрывка из «Соу шэнь цзи» 搜神記 («Записи о поисках духов») Гань Бао 干寶 (ок. 286–336), фрагмента письма Цзи Кана 嵇康 (223–262/263) «Юй Шань Цзюй-юань цзюэ-цзяо шу» 與山巨源絕交書 («Письмо о разрыве отношений с Шань Цзюй-юанем»), прозаической части «Тао-хуа юань цзи» 桃花源記 («Записи об источнике Персиковых цветов») Тао Юань-мина 陶淵明 (365–427), новелл «Янсянь шу-шэн» 陽羨書生 («Янсяньский студент») из сборника «Сюй “Ци се цзи”» 續齊諧記 («Продолженные “Собранные записи о забавном”») У Цзюня 吳均 (469–520) и «Чжэнь Чун цзюй цзе цзи» 甄沖拒婚記 («Записи [о том, как] Чжэнь Чун сопротивлялся женитьбе») из сборника «Ю мин лу» 幽明錄/幽冥錄 («Заметки о тьме и свете» / «Заметки о тьме и мраке»), составленного Лю И-цином 劉義慶 (403–444) (во введении к разделу на с. 286 два последних текста описаны в противоположном порядке).

Закончить описание учебника стоит упоминанием приложенного словаря на 1801 знак. Несмотря на небольшой размер, лаконичность, несколько противоестественную (но популярную в нашем отечестве) систему расположения знаков по последнему элементу («графическая система В. П. Васильева») и некоторое количество ошибок, нельзя не отметить, что это и на сей день единственный существующий китайско-русский словарь, специально созданный для чтения именно древнекитайских текстов, и потому, несмотря на все недостатки, он по-прежнему имеет значение, заметно превышающее функции учебного, прикладного словаря.

* * *

В целом нельзя не повторить многократно произнесённый нами тезис – учебник древнекитайского языка М. В. Крюкова и Хуан Шу-ин является удивительным примером успешной реализации поставленной задачи, которую абсолютное большинство специалистов сочло бы практически невозможной, невыполнимой, внутренне фатально противоречивой, несмотря на абсолютно

верные методологические подходы, заложенные в её основу. Авторам учебника почти волшебным образом удалось «объять необъятное» – а точнее, практически непротиворечиво увязать вместе столь чуждые, несочетаемые нужды учебного процесса и настоящей науки – воистину, «небываемое бывает». Сравнительно малая известность, совершенно недостаточная слава этой прекрасной книги обидна, но несколько не умаляет её новаторства и удивительной успешности.

Указанные ошибки и недочёты (с особенной лёгкостью – довольно многочисленные мелочи, не перечисленные нами) понятны и неизбежны при решении задач, многие из которых ранее никем не ставились. Много – если не всё – могло быть исправлено, если бы составителями было подготовлено новое издание (или издания) – как и должно бы быть с учебниками. Увы, таковое вышло только через сорок с лишним лет, в 2020 г. (см. [МКХШ-2]). Второе издание имеет целый ряд бесспорных достоинств – оно позволило решить проблему доступности учебника (первое издание давно стало библиографической редкостью, а сканированные версии имеют невысокую чёткость печати, что особенно критично для прочтения многих сложных, многокомпонентных знаков); исправлен целый ряд ошибок, допущенных в первом издании, добавлены новые лексические комментарии, заметно обогащён иллюстративный материал, в учебник было добавлено начало прорисовки инскрипции «Шу Ши бо» (23 урок) [МКХШ-2, с. 165] (правда, почему-то ценой удаления эстампажа надписи на «каменном барабане»); дезориентирующий эстампаж «Ши Хуань гуя» сменился эстампажем инскрипции на *Ши Ю гуй* 師酉簋 ([Сосуд для проса] *гуи* Наставника Ю); [ЦЧИ, с. 84, № 4289] – тоже не имеющем никакого отношения к текстам учебника, но хотя бы снабжённым надписью с названием сосуда, благодаря которой можно понять, что в текстах учебника соответствий ему искать не стоит.

Но в целом вполне заметно, что причиной подготовки нового издания была скорее инициатива издательства, а не авторов – основные недочёты первого издания не исправлены, и более того, к ним добавились новые – множество редких знаков (даже специфичных, транслитерационных, использующихся при передаче эпи-

графических форм), изготовление которых в старую, типографскую эпоху, не представляло больших проблем, ныне не удалось найти в доступных издательству шрифтах – и в итоге они были выброшены из учебника – иногда вместе с фрагментами текстов, а иногда заменены на вполне произвольные, часто совершенно невероятные аналоги из числа более употребимых. В итоге словарь потерял почти сотню позиций, сократившись до 1708 знаков. Пострадали и тексты – например, из учебника пропало зубодробительно трудное, но прекрасное письмо Цзи Кана. Переход с русской транскрипции на пиньинь также вряд ли можно считать полезным приобретением.

Однако всё это – лишь досадные мелочи, никак не омрачающие очевидного успеха дерзновенного замысла, у которого, несомненно, должно быть большое будущее.

Источники и литература

1. Брандт 1914 – Самоучитель китайского письменного языка (=Хуавэнь цзы-цзе 華文自解 (Самостоятельное уяснение китайских письмен)) / Сост. Я. Брандт. Т. 1. Пекин: Типография Русской Духовной Миссии, 1914. 417 с.
2. Брандт 1927 — Introduction to literary Chinese (=Хань-вэнь цзинь-цзе 漢文進階 (Продвинутая ступень китайских письмен)) / By J. Brandt. N. Y.: Frederick Ungar Publishing Company, 1927. 504 p.
3. МКХШ – Крюков М. В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М.: ГРВЛ, 1978. 512 с.
4. МКХШ-2 – Хуан Шуин, Крюков М. В. Древнекитайский язык. Тексты, грамматика, лексический комментарий. Учебник. / Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ВКН, 2020. 534 с.
5. Никитина 1982a – Никитина Т. Н. Грамматика древнекитайских текстов. Синтаксические структуры. Учебное пособие. Л.: Ленинградский университет, 1982. 132 с.
6. Никитина 1982b – Никитина Т. Н. Грамматика древнекитайских текстов. Конструкции с особыми глаголами и прилагательными. Необычные функции знаменательных слов. Служебные слова. Структура текста. Учебное пособие. Л.: Ленинградский университет, 1982. 148 с.
7. Никитина 1982с – Никитина Т. Н. Хрестоматия по древнекитайскому языку (V – I вв. до н.э.). Учебное пособие. Л.: Ленинградский университет, 1982. 148 с.

8. Старостин 2012 – *Старостин Г. С.* К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 1) // Вестник РГГУ. Серия: Востоковедение. Африканистика. 2012, № 20 (12). С. 216–248.

9. Старостин 2016 – *Старостин Г. С.* К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 2) // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016, № 3 (12). С. 93–116.

10. Ван – Ван Ли 王力 (чжу-бянь 主編 ((гл. ред.)). Гу дай хань юй 古代漢語 (Древнекитайский язык) / Сяо дин чун пай бэнь 校訂重排本 (Сверенное и перевёрстанное издание). Сань бань 三版 (Третье издание). Сы цэ 四冊 (В 4 тт.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Китайское книжное бюро), 2001. 2+4+2+3+8+1808 с.

11. Го-вэнь 4 – Чу-дэн сяо-сюэ тан сы-нянь вань-цюань кэ. Го-вэнь цзяо-кэ шу 初等小學堂四年完全科. 國文教科書 (Полный курс четвёртого класса начальной школы. Учебник государственного языка). Б. м.: Хубэй шу-инь цзюй 湖北官刷印局 (Хубэйское казённое типографское бюро), 1911.

12. Го-вэнь 5 – Чу-дэн сяо-сюэ тан у-нянь вань-цюань кэ. Го-вэнь цзяо-кэ шу 初等小學堂五年完全科. 國文教科書 (Полный курс пятого класса начальной школы. Учебник государственного языка). Б. м.: Сюэ-бу ту-шу цзюй 學部圖書局 (Бюро схем и книг Министерства просвещения), 1909.

13. ЛЮ – «Лунь юй» чжу шу 論語注疏 («Обсуждённые речи» с толкованиями и комментариями) / Хэ Янь 何晏 цзи чжу 集注 (сводное толкование Хэ Яня), Син Бин 邢昺 шу 疏 (комментарии Син Бина) // Ши-сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с толкованиями и комментариями) / Жуань Юань 阮元 бэнь-чжэ 編者 (Сост. Жуань Юань). Шанхай: Шанхай гу-цзи чу-бань шэ 上海古籍出版社 (Шанхайское издательство «Древняя книга»), 1997. Шан, ся цэ 上、下冊 (В 2 тт.). Ся цэ 下冊 (Т. 2), с. 2457–2536.

14. ХЮДЦЗД – Хань юй да цзы-дянь 漢語大字典 (Большой словарь знаков китайского языка). Б. м.: Сычуань цы-шу чубань-шэ 四川辭書出版社 (Сычуаньское издательство словарей); Хубэй цы-шу чубань-шэ 湖北辭書出版社 (Хубэйское издательство словарей), 1986. Ба цзюань 八卷 (В 8 тт.), 5+10+5746+5 с.

15. ЦЧИ – Инь-Чжоу цзинь-вэнь цзи-чэн инь-дэ 殷周金文集成引得 (Индекс к корпусу иньских и чжоуских надписей на бронзе) / Чжан Я-чу 張亞初 бэнь-чжэ 編者 (Сост. Чжан Я-чу). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 (Китайское книжное бюро), 2004. 13+2+1585 с.

16. Abel-Rémusat – *Éléments de la grammaire chinoise, ou principes généraux du kou-wen ou style antique, et du kouan-hoa, c'est-à-dire, de la*

langue commune généralement usitée dans l'empire chinois / Par M. Abel-Rémusat, de l'Académie royale des Inscriptions et belles-Lettres, Professeur de Langue et de Littérature chinoises et tartares au Collège royal de France. P.: Imprimerie royale, 1822. 215 p.

17. B-S – *Baxter W. H., Sagart L. Old Chinese: A New Reconstruction.* Oxford: Oxford University Press, 2014. 431 p.

18. Creel – *Literary Chinese by the inductive method* / Prep. by H. G. Creel (ed.), Chang Tsung-ch'ien, R. C. Rudolph. Vol. I: The Hsiao ching, Revised and enlarged edition. Vol. II: Selections from the Lun yü. Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1938, 1939. 213, 252 p. [2 ed. 1948].

19. Dobson Dict – *Dobson W. A. C. H. A Dictionary of the Chinese Particles, with a prolegomenon in which the problems of the particles are considered and they are classified by their grammatical functions.* Toronto: University of Toronto Press, 1974. 907 p.

20. Dobson EAC – *Early Archaic Chinese. A Descriptive Grammar* by W. A. C. H. Dobson. Toronto: University of Toronto Press, 1962. 288 p.

21. Dobson LAC – *Late Archaic Chinese. A Study of the Archaic-Han Shift* by W. A. C. H. Dobson. Toronto: University of Toronto Press, 1964. 138 p.

22. Dobson LHC – *Late Han Chinese. A Descriptive Grammar* by W. A. C. H. Dobson. Toronto: University of Toronto Press, 1959. 204 p.

23. Dobson MAC – *Dobson W. A. C. H. Studies in the Middle Archaic Chinese. The Spring and Autumn Annals* // T'oung Pao, L, 1–3 (1963). P. 221–238.

24. Dobson ShJ – *Dobson W. A. C. H. The Language of the Book of Songs.* Toronto: University of Toronto Press, 1968. 321 p.

25. GB – *Gassmann R. H., Behr W. Antikchinesisch – ein Lehrbuch in zwei Teilen* [Schweizer Asiatische Studien; 19]. Teil 1: Eine propädeutische Einführung in fünf Element(ar)gängen; Teil 2: Chrestomathie mit Glossaren und Grammatiknotizen. 2 Bde. Dritte, durchgesehene und korrigierte Auflage. Bern usw: Peter Lang, 2011. 242, 505 s.

26. GR – *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise.* Vol. I–VI, Index. Paris-Taïpei: Desclée de Brouwer, 2001. 1216 p., 1216 p., 1216 p., 1216 p., 1216 p., 1377 p.

27. GRP – *Dictionnaire Ricci des plantes de Chine; chinois-français, latin, anglais* / Par F. Fèvre, G. Métailié. Paris: Association Ricci – Les Éditions du CERF, 2005. 899 p.

28. Haenisch – *Lehrgang der klassischen chinesischen Schriftsprache.* I/II Studienausgabe / Von E. Haenisch. I – Textband (von hinten aufzuschlagen); II – Ergänzungsband (von vorn aufzuschlagen). Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1990. 162, 242 s.

29. Pulleyblank – *Pulleyblank E. G.* Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver: UBC Press, 1991. 488 p.

30. Sch-LH – *Schuessler A.* Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. 422 p.

31. Sh-J – *A First Course in Literary Chinese* [= *Се Ду-кэ* 謝迪克, *Цзяо Цзянь* 喬健. Вэньянь вэнь жумэнь 文言文入門 (Введение в вэньянь)]. Vol. 1, Texts; Vol. 2, Vocabularies; Vol. 3, Commentaries and Outline of Grammar / Harold Shadick with the Collaboration of Chiao Chien. Ithaca: Cornell University Press. 1968. XVIII+196; XI+297; XI+395 p.

32. Unger – *Unger U.* Einführung in das klassische Chinesisch. Teil I: Allgemeines, Chinesische Texte, Indices; Teil II. Erläuterungen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1985. 91+9 z.

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

ORCID: 0000-0002-7657-054X

ORCID: 0000-0002-9544-1671

ORCID: 0000-0001-5304-2595

*С. А. Комиссаров, М. Ю. Ульянов, Е. А. Гирченко**

Находки пещерного комплекса Сяньжэньдун и их значение для археологии Китая**

Аннотация. В статье рассматриваются материалы по раскопкам в пещере Сяньжэньдун (пров. Цзянси, КНР) и связанным с ней памятникам. Согласно последним исследованиям на объекте международной экспедиции, которая осуществила также массовое AMS-датирование полученных образцов, найденная там керамика с датами более 20 тыс. лет назад считается древнейшей в мире. И хотя полученный вывод вызывает

* *Комиссаров Сергей Александрович*, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск), профессор кафедры востоковедения Гуманитарного института Новосибирского государственного университета, sergai@mail.ru

Ульянов Марк Юрьевич, канд. ист. наук, зав. кафедрой китайской филологии Института Азии и Африки Московского государственного университета, старший научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН (Москва) ulm@mail.ru

Гирченко Екатерина Александровна, канд. ист. наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск), старший преподаватель кафедры востоковедения Гуманитарного института Новосибирского государственного университета, wusong@yandex.ru

** Исследование выполнено в рамках проекта НИР «Многообразие и преемственность в развитии культур в эпохи камня, палеометалла и Средневековья в дальневосточном и тихоокеанском регионах Евразии» (FWZG-2022-0004).

© Комиссаров С. А., Ульянов М. Ю., Гирченко Е. А., 2023 © ФГБУН ИВ РАН, 2023

критику со стороны некоторых исследователей, нам он представляется вполне основательным. Получены также сведения о следах использования древними обитателями Сяньжэньдун и Дяотунхуань местных дикорастущих злаков, что в отдаленной перспективе могло привести к становлению производящего хозяйства.

Ключевые слова: пещерные памятники, Сяньжэньдун и Дяотунхуань, радиоуглеродное датирование, ранняя керамика, сбор дикоросов

*Sergey A. Komissarov, Mark Yu. Ulyanov, Ekaterina A. Girchenko***

The Finds in the Cave of Immortals and Their Significance for the Archaeology of China**

Abstract. The article presents the materials from excavations in Xianrendong Cave (Jiangxi Province, China) and related sites. According to the latest field research by international expedition, which also carried out mass AMS-dating of the obtained samples, the ceramics found there with dates of more than 20 thousand years ago are considered to be the earliest in the world. And although this conclusion is criticized by some researchers, it seems to us to be quite solid. Information was also obtained on the traces of usage of local wild-growing cereals by the ancient inhabitants of Xianrendong and Diaotonghuan, which in the long term could lead to the formation of food-producing economy.

Keywords: cave sites, Xianrendong and Diaotonghuan, radiocarbon dating, early ceramics, harvesting of wild plants

В своих исследованиях, посвященных неолитическим культурам Китая, М. В. Крюков уделял значительное внимание производству керамических изделий, которое он считал неотъемле-

* *Komissarov Sergey Aleksandrovich*, Ph. D. (History), Senior Research Associate, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk); Professor, Department of Oriental Studies, Institute for the Humanities, Novosibirsk State University, sergai@mail.ru

Ulyanov Mark Yur'evich, Ph. D. (History), Head of the Chair for Chinese Philology, Institute for Asian and African Studies, Moscow State University, Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), ulm@mail.ru

Girchenko Ekaterina Aleksandrovna, Ph. D (History), Research Associate, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (Novosibirsk): Senior Lecturer, Department of Oriental Studies, Institute for the Humanities, Novosibirsk State University, wusong@yandex.ru

** This research was carried out in the frame of scientific project «Diversity and Continuity in the Development of Cultures during the Stone Epoch, Paleometal and Middle Ages on the territory of Far East and Pacific Regions of Eurasia» (FWZG-2022-0004).

мой частью хозяйственного облика любой развитой неолитической культуры [Крюков, Софронов, Чебоксаров 1978, с. 110]. Для выявления раннего этапа этого культурного феномена большое значение имеют материалы, полученные при раскопках пещерных памятников Восточного и Южного Китая, в особенности «Пещеры бессмертных» (больше известной под своим китайским названием Сяньжэньдун 仙人洞), в которой были выявлены культуросодержащие слои каменного века. Пещера расположена в западной части бассейна нижней Янцзы, в волости Даюань 大源 уезда Ваньянь 万年 на северо-востоке пров. Цзянси. Ее максимальные размеры: ширина до 11 м, высота до 7 м, длина до 14 м. Основная деятельность ее обитателей происходила на предвходовой площадке. Поводом к ее изучению послужило письмо от местного чиновника в провинциальное управление памятников материальной культуры о том, что в пещере могут быть археологические остатки и даже рисунки животных на стенах [Чэнь 2012]. Раскопки на памятнике велись в 1961 и 1964 гг. Ли Яньсянем 李炎贤, в 1962 г. – учеными из Института палеоантропологии и палеонтологии позвоночных АН КНР. Наскальной живописи они, правда, не обнаружили, но получили богатую коллекцию артефактов неолитического и, возможно, палеолитического возраста. В 1993 и 1995 гг. работы на памятнике продолжила совместная китайско-американская экспедиция, в 1999–2000 гг. – команда специалистов Пекинского университета и Цзянсийского института археологии и памятников материальной культуры; возглавлял археологический отряд виднейший исследователь китайского неолита проф. Янь Вэньмин 严文明. Последние по времени, но отнюдь не окончательные раскопки на объекте провела совместная экспедиция ряда китайских и американских вузов в 2009 г. Пещера обладает сложной стратиграфией; в опубликованном под общей редакцией проф. Чжан Чи 张池 отчете о раскопках 1990-х гг. выделено два главных горизонта: ранне-неолитический (с датой 14–9 тыс. лет назад) и верхнепалеолитический (датированный возрастом 20–15 тыс. лет назад) [Сяньжэньдун 2014]; в ходе дальнейших исследований эта схема была существенно уточнена. Наиболее важной характеристикой памятника стали обнаруженные

в его отложениях фрагменты ранней керамики, заметно различающиеся по датам. С момента открытия и вплоть до наших дней вокруг хронологии Сяньжэньдун и сделанных там находок ведется оживленная дискуссия [Zhang 1999; Zhang 2002; Сунь 2002; Cohen et al., 2017; Yanshina, Sobolev 2018]. Как правило, китайские открытия рассматриваются не изолированно, а в рамках общего контекста проблематики ранней керамики в регионе Восточная Азия (см.: [Жушиховская, Мыльникова 2020; Яншина, 2019]).

В 800 м к югу от Сяньжэньдуна открыт другой объект, Дяотунхуань 吊桶环, с аналогичными находками. Это скальное укрытие на вершине небольшого холма, возможно, представляло собой временную стоянку жителей Сяньжэньдуна. Его раскопки проводились параллельно с Сяньжэньдун в 1993 и 1995 гг.; размеры составляют около 15 м в длину и 10 м в ширину. Всего раскопано 39 кв. м, максимальная глубина одного из участков составила 4 м, но не достигала земной поверхности; выделено 20 стратиграфических слоев. Наиболее насыщенными находками обычно являлись ранненеолитические горизонты, что справедливо и для Сяньжэньдуна. В данной статье мы приводим обзор основных публикаций последних двух десятилетий и на его основе определяем место данного памятника в археологии Китая.

Мы рассматриваем Сяньжэньдун как единый, но разновременный памятник. Этот важный аспект не всегда фиксировали первые интерпретаторы. Так, опиравшийся на ранние публикации С. Кучера, располагая лишь двумя противоречивыми радиоуглеродными датами, отнес все находки в пещере к раннему неолиту. При этом имевшаяся опорная дата 6875 г. до н. э. представлялась ему достаточно ранней для того, чтобы придать элемент сенсационности трем его гипотезам: 1) мазок киноварью на одном из черепков – как источник возникновения полихромной керамики; 2) наличие клеточного штампа – как свидетельства зарождения культур штампованной керамики; 3) короткие параллельные черточки на двух костяных шильях – как самые ранние следы неолитических истоков письменности [Кучера 2020, с. 155–156]. К сожалению, ни одна из этих смелых идей не получила подтверждения в ходе последующих исследований.

Поскольку написание книги заняло довольно много времени, то С. Кучера получил возможность учесть публикации рубежа 2010-х гг. При этом он не внес исправления в уже готовый текст, тем самым создав внутреннее противоречие между его частями. Во втором фрагменте, связанном с Сяньжэньдун, он полностью принимает новые даты для керамики, признает ее самой древней в мире и связывает «изобретение данного вида изделий» с Южным Китаем [Там же, с. 349].

Эти выводы С. Кучера основывал в первую очередь на материалах международной экспедиции 2009 г., организаторы которой постарались максимально исключить недостаточно надежные пункты и находки и провести масштабное датирование выделенных ранних слоев по радиоуглероду¹. Для этого были организованы повторные раскопки в двух квадратах западного участка и заложены новые квадраты как рядом, так и на восточном участке, что позволило уточнить залегание слоев и собрать необходимые образцы. Всего было получено 45 калиброванных дат, сконцентрированных в двух хронологических блоках: 29–17,5 и 14,5–12 тыс. лет назад. В слое с калиброванными датами 19 950–20 880 и 20 440–20 850 лет назад² обнаружили около 12 фрагментов керамических «котелков»: толщина стенок у них 7–12 мм, обжиг низкотемпературный на открытом огне, на поверхности веревочные оттиски и следы заглаживания. Сами сосуды не были реконструированы, но, вероятно, они имели круглое дно [Wu Xiaohong et al. 2012]. Эти находки кардинально отличались от других известных примеров раннего использования обожженной глины, например для изготовления фигурок, здесь были впервые представлены сосуды, которые, судя по следам соприкосновения с огнем, могли использоваться для приготовления и хранения пищи. Общая мощность раннекерамического слоя составляет около 20–30 см, черепки сгруппированы в горизонтах 2A2, 2B1 и 2B2.

¹ Результаты исследования были внесены авторитетным профессиональным журналом «Археология» в список десяти наиболее важных открытий 2012 г., причем один из руководителей проекта проф. Офер Бар-Йозеф заявил, что это отнюдь не означает, что еще более ранние сосуды не будут в будущем открыты в Южном Китае (см.: [Patel 2013]).

² Некалиброванные даты дают интервал ближе к нашему времени примерно на 3 тыс. лет.

Керамика изготавливалась двумя способами. Первая технология представляла собой конструирование лентами, которые соединялись донно-емкостным способом формования. Фрагменты сосудов, выполненные в этой технологии изготовления, были обнаружены в слоях 3C1B и 3C1A в западном секторе. Поверхность сосудов заглажена внутри и снаружи, иногда также были нанесены горизонтальные полосы острым инструментом. Вторая производственная технология, основанная на применении жгутового способа формования сосуда, появилась позже и встречается в слое 3B2 и выше. В тесте фиксируются отошители – фрагменты кварцита или измельченный шамот, внешняя поверхность и редко внутренняя часть покрыты отпечатками, похожими на отиски шнура, по-видимому, использовалась лопатка, обернутая шнуром или волокнами [Idem]. Эти описания также подходят и для находок из пещеры Дяотунхуань, где радиоуглеродных дат меньше, но самая ранняя керамика из зоны (слоя) D, вероятно, должна относиться к тому же периоду, что и ранняя керамика Сяньжэньдун [Cohen et al. 2017, p. 43]³.

Помимо фрагментов керамики, среди других находок палеолитического облика отмечены грубо оббитые каменные орудия типа чопперов, гальки с чашечными выемками, кости животных (в основном оленя *Cervus nippon*, реже других видов *Muntiacus sp.*, *Moschus sp.*, *Hydropotes inermis*, а также кабана), раковины речных моллюсков и улиток. Найденная керамика была представлена как древнейшая в мире, на несколько тысячелетий древнее уже известных образцов, полученных на памятниках восточных регионов Китая, российского Приамурья и Японии. Однако в ряде работ высказывается сомнение в столь ранних датах, поскольку образцы для датировок в Сяньжэньдун брались из слоя, содержащего фрагменты керамики, а не непосредственно из места их находки или с самого черепка [Яншина 2021, с. 75–78]. Как считает Я. В. Кузьмин, наиболее вероятная калиброванная дата для кера-

³ Признанием исключительной важности пещерных комплексов Сяньжэньдун и Дяотунхуань для изучения древней истории Китая стало их включение в список «100 важнейших археологических открытий за прошедшие 100 лет», утвержденный в октябре 2021 г. Управлением памятников материальной культуры КНР [Цзянси Ваньнянь 2022].

мики из Сяньжэньдун – 14 600 лет назад; а наиболее древняя керамика с калиброванной датой 18 010 лет назад обнаружена в пещере Юйчаньянь⁴ 玉蟾岩 пров. Хунань [Kuzmin 2015]. Ему возражают многие западные ученые, которые опираются на микроморфологический анализ отложений в Сяньжэньдун [Patania et al. 2019]. В любом случае можно констатировать, что керамика на данном этапе – мало распространенный и неустойчивый раздел материальной культуры.

Обратим внимание на еще одну проблему: связано ли возникновение керамики со становлением производящего хозяйства. Здесь мы обратимся к авторитетному мнению ведущих российских керамистов, которые на основе тщательного изучения материалов с десятков памятников Восточной Азии пришли к следующему убедительному заключению: «...связь между появлением керамической посуды и развитием земледелия как технологии производства пищи не носит универсального, обязательного характера» [Жушиховская, Мыльникова 2020, с. 14]. Обязательного – не носит, но теоретически может проявиться. В этом отношении вызывает интерес сообщение о том, что в ранних слоях этих пещер Сяньжэньдун (слой 2В, калиброванные даты по радиоуглероду 20–19 тыс. лет назад) и Дяотунхуань (слой Н, калиброванная дата 22 тыс. лет назад) обнаружены два орудия из раковин, на поверхности которых удалось выявить зерна крахмала. Вероятно, орудия служили для срезания дикорастущих злаковых растений (каких-то видов пшеницы, житняка, щетинника, эгилопса), которые преобладали в фитоценозе данной местности в эпоху максимума последнего оледенения (LGM) [Вань 2012]. Дальнейшие исследования показали, что всего было выделено 12 образцов перфорированных раковин со следами использования – вероятно, для срезания и обработки каких-то видов просовых и пшеницевых злаков, желудей, а также выкапывания и очистки клубней и корней. Авторы

⁴ Общие калиброванные даты для слоев с керамикой – от 18 300 до 15 430 лет назад. Однако для одного из фрагментов удалось получить более точную дату: образец древесного угля из прослойки над фрагментом и образец по коллагену кости из прослойки под ним дали практически одинаковое значение около 18 тыс. лет назад с учетом калибровки [Boaretto et al. 2009; Lawler 2009].

указывают и на то, что функции орудий из раковин на этих двух объектах со временем менялись по мере постепенного продвижения от просто сбора растений к земледелию [Ma Zhikun et al. 2021]. Это, разумеется, еще не осмысленное растениеводство, но первые шаги к нему, одно из свидетельств формирования «в обществах охотников и рыболовов предпосылок к земледелию как технологии производства пищи» [Жущиховская, Мыльникова 2020, с. 17]. Быть может, для отдельных памятников удастся синхронизовать появление керамики с развитым сбором дикорастущих злаков. Разумеется, для продвижения этой гипотезы необходимы дополнительные материалы, причем не только китайские.

Следует специально подчеркнуть, что феномен Сяньжэньдун остается уникальным и не имеет прямого продолжения (в отличие, например, от ранней керамики Дзёмона). Поэтому сохраняет свою актуальность вывод, сформулированный в первом томе «Истории Китая», изданном в 2016 г., где по поводу ранних радиоуглеродных дат для «Пещеры бессмертных» было сказано, что они «не являются основанием для того, чтобы удревнять начало неолита в этом регионе, поскольку основной материал относится к нижнему, бесспорно верхнепалеолитическому, слою» [Деопик, Ульянов 2016, с. 162].

Обнаружение ранней керамики в позднеплейстоценовых пещерных стоянках в Южном Китае первоначально привело археологов к выводу, что их обитатели делали первые шаги на пути к культивированию риса, но дальнейшая работа и первые датировки заметно изменили понимание хозяйственной деятельности данного населения. Оказалось, что глиняная посуда в Южном Китае (и в некоторых других регионах Восточной Азии) впервые производилась охотниками-собираателями за тысячелетия до установления оседлого земледелия. В КНР для таких объектов с гончарными изделиями, которые датируются периодом от позднего ледникового максимума до раннего голоцена, введен специальный термин «памятники с ранней керамикой». Исходя из полученных материалов, гончарное дело предшествовало появлению навыков возделывания земли и началу оседлого образа жизни, а существовало в экономической системе, основанной на охоте, рыболовстве и сборе дикоросов в позднем плейстоцене, что делает необходи-

мым пересмотр термина «неолитической революции» как фундаментального социально-экономического перехода от собирательства к земледелию и скотоводству.

Развитие темы можно наблюдать на примере неолитических слоев Сяньжэньдун (некалиброванные даты 8870 ± 240 , 6825 ± 240 до н. э.). Они относятся к ряду открытых близ озера Поянху 鄱阳湖 ранних памятников неолита Восточной Азии. Среди находок керамические большие круглодонные горшки, глубокая миска; основные орнаменты – веревочный, резной, V- и U-образные вдавления. Орудийный набор представлен 625 каменными оббитыми и ретушированными скреблами и остроконечниками, иногда со следами шлифовки; выделяется крупное рубящее орудие, в котором можно видеть продолжение традиции суматралитов эпохи палеолита; многочисленные гарпуны, иглы, рыболовные крючки, наколенники стрел из кости, всего 318 экземпляров; также 26 перфорированных изделий из раковин. Основное занятие – рыболовство и собирательство, о чем свидетельствуют многочисленные остеологические остатки; найдены также фрагменты человеческих костей. Обнаруженные в пещере фитолиты зерен риса и их морфологический анализ позволили предположить, что население уже обладало начатками рисоводства [Цао 1998]. Кроме того, аналогичные находки сделаны в Дяотунхуань. Как считают китайские ученые, анализ фитолитов, найденных в разных слоях стратиграфической колонки этого памятника [Zhao 1998], характеризует переход от сбора зерен дикорастущего риса к его возделыванию в рамках транзитного периода от позднего палеолита к раннему неолиту [Пэн, Чжоу 2004; Liu Li et al. 2007]. Соответственно, регион Нижней Янцзы характеризуется как один из наиболее вероятных центров происхождения рисоводства [Gross, Zhao 2014; Ляо 2015]. Разумеется, для многих исследователей было заманчиво связать ранне-неолитические (действительно, очень ранние) характеристики Сяньжэньдун и окрестностей с найденной там самой древней керамикой и следами сбора дикорастущих злаков. Но для этого следует заполнить многотысячелетний хиатус четкой последовательностью археологических данных, что не удалось исполнить, во всяком случае пока.

Таким образом, картина прошлого Восточной Азии усложнилась в очередной раз. Материалы исследований «Пещеры бессмертных» показывают, что в обществе верхнепалеолитических охотников, рыболовов и собирателей могли использоваться керамические сосуды для приготовления еды и хранения продуктов. Тем не менее появление керамики задолго до перехода к земледелию – явление уникальное для Восточного Китая, и на многие тысячелетия она была забыта, чтобы в последующем стать явлением массовым.

Источники и литература

1. Деопик, Ульянов 2016 – *Деопик Д. В., Ульянов М. Ю.* Неолит исторического региона Восточная Азия // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. М.: Вост. лит., 2016. Т. 1: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н. э. С. 151–302.
2. Жущиховская, Мыльников 2020 – *Жущиховская И. С., Мыльникова Л. Н.* Древнейшая керамика Восточной Азии: актуальные вопросы исследования (материалы для учебного курса «Керамика как археологический источник») // Вестн. НГУ. Серия: История, филология. 2020. Т. 19. Вып. 7: Археология и этнография. С. 10–33. DOI: 10.25205/1818-7919-2020-19-7-10-33.
3. Кучера 2020 – *Кучера С.* Древнейшая и древняя история Китая: ранний неолит юга страны. СПб.: Нестор–История, 2020. 596 с.
4. Яншина 2019 – *Яншина О. В.* О возрасте древнейшей керамики Южного Китая // Кунсткамера. 2019. № 3. С. 142–163. DOI: 10.31250/2618-8619-2019-3(5)-142-163.
5. Яншина 2021 – *Яншина О. В.* Переход от палеолита к неолиту в Китае. СПб.: МАЭ РАН, 2021. 418 с.
6. Вань и др. 2012 – *Вань Чживэй 万智巍, Ма Чжикунь 马志坤, Ян Сюянь 杨晓燕, Чжан Чи 张弛, Чжоу Гуанмин 周广明, Фань Чаншэн 樊昌生, Гэ Цюаньшэн 葛全胜.* Цзянси ваньянь сяньжэньдун хэ дяотунхуань ичжи банци бяомьянь цаньлюучжундэ дяньфэньли цзи ци хуаньцин чжиши 江西万年仙人洞和吊桶环遗址蚌器表面残留物中的淀粉粒及其环境指示 (Зерна крахмала, оставшиеся на поверхности орудий из раковин на памятниках в пещерах Сяньжэньдун и Дяотунхуань в [уезде] Ваньянь, [пров.] Цзянси, как индикаторы окружающей среды) // Дысыцзи яньцзю 第四纪研究 (Исследования четвертичного периода). 2012. Т. 32. № 2. С. 256–263. DOI: 10.3969/j.issn.1001-7410.2012.02.11.

7. Ляо 2015 – Ляо Голян 廖国梁. Даоцзочжи юань: цзянси ваньнянь сяньжэньдун юй дяотунхуань ичжи 稻作之源—江西万年仙人洞与吊桶环遗址 (Начало рисоводства: памятники Сяньжэньдун и Дяотунхуань в [уезде] Ваньнянь, [провинция] Цзянси) // Шицзе ичань 世界遗产 (Всемирное наследие). 2015. № 5. С. 110–115.

8. Пэн, Чжоу 2004 – Пэн Шифань, Чжоу Гуанмин 彭适凡、周广明. Цзянси ваньнянь сяньжэньдун юй дяотунхуань ичжи – цзюйшици шидай сян синьшици шидай году мошидэ гэань яньцзю 江西万年仙人洞与吊桶环遗址—旧石器时代向新石器时代过渡模式的个案研究 (Памятники Сяньжэньдун и Дяотунхуань в [уезде] Ваньнянь [пров.] Цзянси – изучение примера с моделью перехода от эпохи палеолита к эпохе неолита) // Нунгэ каогу 农业考古 (Археология сельского хозяйства). 2004. № 3. С. 29–39. DOI: 10.3969/j.issn.1006-2335.2004.03.002

9. Сунь 2002 – Сунь Циган 孙其刚. Сяньжэньдун таогуань юй сяньжэньдун ичжи: цзяньтань дуй ци няньдайдэ жэньши гочэн 仙人洞陶罐与仙人洞遗址：兼谈对其年代的认识过程 (Керамический сосуд из Сяньжэньдун и памятник Сяньжэньдун: обсуждение процесса знакомства с их датами) // Чжунго лиши вэньу 中国历史文物 (Памятники материальной культуры в истории Китая). 2002. № 4. С. 43–50.

10. Сяньжэньдун 2014 – Сяньжэньдун юй Дяотунхуань ичжи 仙人洞与吊桶环遗址 (Памятники Сяньжэньдун и Дяотунхуань). Пекин: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 2014. 303 с.

11. Цао 1998 – Цао Кэпин 曹柯平. Цзянси ваньнянь сяньжэньдун ицунь цзай яньцзю цзи чжунго даоцзо нунгэ циюань синь жэньши 江西万年仙人洞遗址再研究及中国稻作农业起源新认识 (Повторное исследование памятника Сяньжэньдун, [уезд] Ваньнянь, [пров.] Цзянси, а также новые знания о происхождении рисоводства в Китае) // Дуннань вэньхуа 东南文化 (Культура Юго-Востока). 1998. № 3. С. 25–31.

12. Цзянси Ваньнянь 2022 – Цзянси Ваньнянь Сяньжэньдун, Дяотунхуань ичжи 江西万年仙人洞、吊桶环遗址 (Памятники Сяньжэньдун, Дяотунхуань) // Веб-сайт Управления памятников материальной культуры KHP (Гоцзя вэнь-у цзюй 国家文物局). (18.03.2022). URL: http://www.ncha.gov.cn/art/2022/3/18/art_2587_69.html (дата обращения 01.09.2022).

13. Чэнь 2012 – Чэнь Яньвэй 陈艳伟. Яньцзю чэн шицзе цзуй цзао таоци чуцзы сяньжэньдун ичжи: цзюйцзинь лянвань нянь 研究称世界最早陶器出自仙人洞遗址距今2万年 (Исследования керамики с памятника Сяньжэньдун, названной древнейшей в мире, возрастом 20 тысяч лет назад) // Чжунго синьвэнь ван 中国新闻网 (China News Service). 27.07.2012. URL: <https://www.chinanews.com.cn/cul/2012/07-27/4063161.shtml> (дата обращения 01.09.2022).

14. Boaretto et al. 2009 – Boaretto E., Wu Xiaohong, Yuan Jiarong, Bar-Yosef O., Chu V., Pan Yan, Liu Kexin, Cohen D., Jiao Tianlong, Li Shuicheng,

Gu Haibin, Goldberg P., Weiner S. Radiocarbon dating of charcoal and bone collagen associated with early pottery at Yuchanyan Cave, Hunan Province, China // Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS). 2009. Vol. 106. No. 24. Pp. 9595–9600. URL: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0900539106.

15. Cohen et al. 2017 – Cohen D. J., Bar-Yosef O., Wu Xiaohong, Patania I., Goldberg P. The emergence of pottery in China: Recent dating of two early pottery cave sites in South China // Quaternary International. 2017. Vol. 441. Pt. B. Pp. 36–48. DOI: 10.1016/j.quaint.2016.08.024

16. Gross, Zhao 2014 – Gross B. L., Zhao Zhijun. Archaeological and genetic insights into the origins of domesticated rice // Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS). 2014. Vol. 111. No. 17. Pp. 6190–6197. URL: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1308942110.

17. Kuzmin 2015 – Kuzmin Ya. The origins of pottery in East Asia: Updated analysis (the 2015 state-of-the-art) // Documenta Praehistorica. 2015. Vol. 42. Iss. 1. P. 1–11. DOI: 10.4312/dp.42.1.

18. Lawler 2009 – Lawler A. World's oldest pottery? // Science: all news. 2 Jan 2009. DOI: 10.1126/article.31177.

19. Liu Li et al. 2007 – Liu Li, Lee Gyoung Ah, Jiang Leping, Zhang Juzhong. Evidence for the early beginning (c. 9000 cal. BP) of rice domestication in China: a response // The Holocene. 2007. Vol. 17. No. 8. P. 1059–1068. DOI: 10.1177/0959683607085121.

20. Ma Zhikun et al. 2021 – Ma Zhikun, Zhang Chi, Liu Shu, Linda P., Huan Xiujia, Ma Yongchao, Wan Zhiwei, Zhou Guangming, Yang Xiaoyan. Use-wear Traces and Plant Micro-remain Analysis Reveal and Function of Perforated Shells from the Xianrendong and Diaotongguan Sites in the Middle Reaches of the Yangtze River, China (preprint) // Research Square. 21 Jan 2021. URL: <https://www.researchsquare.com/article/rs-149519/v1> (дата обращения: 01.09.2022).

21. Patania et al. 2019 – Patania I., Goldberg P., Cohen D. J., Wu Xiaohong, Zhang Chi, Bar-Yosef O. Micromorphological analysis of the deposits at the early pottery Xianrendong cave site, China: formation processes and site use in the Late Pleistocene // Archaeological and Anthropological Sciences. 2019. Vol. 11. No. 8. Pp. 4229–4249. DOI: 10.1007/s12520-019-00788-6.

22. Patel 2013 – Patel S. S. The first pots // Archaeology. 2013. No. 1. P. 29.

23. Wu Xiaohong et al. 2012 – Wu Xiaohong, Zhang Chi, Goldberg P., Cohen D., Pan Yan, Arpin T., Bar-Yosef O. Early Pottery at 20,000 Years Ago in Xianrendong Cave, China // Science. 2012. Vol. 336. № 6089. P. 1696–1700. DOI: 10.1126/science.1218643.

24. Yanshina, Sobolev 2018 – *Yanshina O. V., Sobolev A. E.* The earliest pottery of Xianrendong cave: what do we know about it? // *Izvestija Laboratorii drevnih tehnologij* = *Journal of Ancient Technology Laboratory*. 2018. Vol. 14. No. 3. Pp. 9–21. DOI: 10.21285/2415-8739-2018-3-9-21.

25. Zhang 1999 – *Zhang Chi*. The excavations at Xianrendong and Diaotonghuan, Jiangxi // *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*. 1999. Vol. 18. Pp. 97–100.

26. Zhang 2002 – *Zhang Chi*. The discovery of early pottery in China // *Documenta Praehistorica*. 2002. Vol. 29. Pp. 29–35. <https://doi.org/10.4312/dp.29.3>.

27. Zhao 1998 – *Zhao Zhijun*. The Middle Yangtze region in China is one place where rice was domesticated: phytolith evidence from the Diaotonghuan Cave, Northern Jiangxi // *Antiquity*. 1998. Vol. 72. Iss. 278. Pp. 885–897. DOI: 10.1017/S0003598X00087524.

*Д. Е. Куликов**

Шанский царевич Сяо-цзи: символ сыновней почтительности и сакральная жертва

Аннотация. Настоящая статья посвящена исследованию одного из персонажей эпохи Шан-Инь 商殷 – царевича Сяо-цзи 孝己, сына шанского царя У-дина 武丁. Интерес к этой фигуре обусловлен тем, что в древнекитайской традиции Сяо-цзи расценивается как образец важнейшей этической категории конфуцианского мировоззрения – сыновней почтительности (сяо 孝), а также известен тем, что является единственным из шанских царских отпрысков-царевичей, упоминаемых в поздней историографической хронике. В статье дан всесторонний анализ образа шанского царевича и сделана попытка проследить эволюцию представлений об этом персонаже на основе совокупности исторических источников – письменных, эпиграфических и, отчасти, археологических.

Автор приходит к заключению, что мотив сыновней почтительности, не существовавшей в качестве этической нормы в эпоху Шан, накладывается на архаичный сюжет, имеющий структуру волшебной сказки. На основании ряда косвенных свидетельств сделано предположение, что кульминационную часть предания о Сяо-цзи – смерть героя – следует рассматривать как свидетельство ритуального заклания отцом-правителем несовершеннолетнего сына – временного правителя – в качестве заместительной жертвы.

Ключевые слова: Шан-Инь, Шан, Сяо-цзи, Цзу-цзи, У-дин, Гао-цзун, Шунь, сяо, сыновняя почтительность, гадательные надписи, жертвоприношения

* *Куликов Дмитрий Евгеньевич*, канд. ист. наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), vostok1991@yandex.ru

© Куликов Д. Е., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

*Dmitry Ye. Kulikov***

Shang Prince Xiao Ji as a Symbol of Filial Piety and Ritual Sacrifice

Abstract. This article is devoted to the study of a little-known character of the Shang-Yin 商殷 era – Prince Xiao Ji 孝己, the son of the Shang king Wu Ding 武丁. In the ancient Chinese tradition, this character is regarded as a model of filial piety (xiao 孝), which served as one of the main ethical principles in the Confucian worldview. Taking into account that the Prince appeared as a character of the late Shang period, the article provides general information about the cultural type of this period, the features of the Shang monarchy, the role of the ruler and ritual activities and also considers the evolution of the category of xiao, which the Shang Prince embodied in works, starting from the Eastern Zhou era. The article analyzes the Shang fortune-telling inscriptions, in which Xiao Ji is mentioned as the object of sacrifices under various names. The author considered the information about this character contained in the East Zhou and Han writings.

On the basis of their compilation, the author compiled narrative material in the structure of which the author finds a parallelism with the myth of another symbol of filial piety – the ideal ruler Shun 舜. The author concludes that the motive of filial piety in both legends is a later interpretation of the archaic plot and that the final part is missing in the legend of Xiao Ji. The article concludes that the information about the exile/murder of Xiao Ji should be considered as evidence of his ritual murder and sacrifice by the father-ruler as a substitute victim of a juvenile son acting as a temporary ruler. The conclusion of the legend is considered to be the chapter of Shu-jing 書經 – Gao-zong rong ri 高宗彤日, where the character who instructs Wang named Zu Ji 祖己 is identical to Xiao Ji in his posthumous appearance. The author assumes that through this sacred sacrifice, Wu Ding achieved a rapid mastery of magical and ritual power and the renewal of his sacred-religious status. All this allowed the Shang king to complete the consolidation of Shang society, strengthen the royal power, attract new loyal subjects, which, in the end, led to the transformation of the Shang polity into an early monarchy of the theocratic type (Sacred kingship).

Keywords: Shang, Yin, Xiao Ji, Zu Ji, Wu Ding, Gao Zong, Shun, xiao, filial piety, oracle bone inscriptions, sacrifice

** *Kulikov Dmitry Yevgenyevich*, Ph. D. (History), Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), vostok1991@yandex.ru

В основе многих устойчивых китайских традиций лежат нормы и принципы, заложенные в свое время Конфуцием (Кун-цзы 孔子, 551–479 гг. до н. э.) и впоследствии развитые его учениками и последователями. К основополагающим этическим нормам конфуцианства относится понятие сыновней почтительности – *сяо* 孝¹. На протяжении свыше двух тысячелетий принцип почтения и послушания по отношению к родителям и старшим пользуется в Китае исключительным социальным престижем. Возникнув из недр культа предков, он превратился в первостепенную моральную ценность и всеобъемлющий закон организации общественной жизни.

В эпохи Восточная Чжоу (Дун Чжоу 東周 770–256 гг. до н. э.) и Хань 漢 (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) огромное влияние на мыслителей и политических теоретиков раннего конфуцианства оказали некоторые непререкаемые политические мифы, в которые эволюционировали мотивы совершенных правителей и почтительных сыновей. Конфуцианские авторы усердно перерабатывали древние легенды о героях и предках-правителях, чтобы усилить их этическое содержание в соответствии с морально-этической концепцией своей школы. К примеру, после того, как частью конфуцианского канона стали такие классические произведения, как *Шу-цзин* 書經 («Канон записей»), *Лунь-юй* 論語 («Беседы и суждения») и *Мэн-цзы* 孟子 («[Трактат] Мэн-цзы»), один из наиболее известных персонажей древнекитайской историзованной мифологии – мудрый правитель Шунь 舜, легенда о котором имеет глубоко архаичные корни, – начал неизменно восприниматься как ортодоксальный конфуцианский герой. Примечательно, что в древнекитай-

¹ Суть этого принципа Конфуций сформулировал следующим образом (*Сяо-цзин* 孝經 «Канон сыновней почтительности», гл. 1 *Кай цзун мин и* 開宗明義 «Раскрытие зачина и прояснение смысла»): «Сыновья почтительность – это основа [всех принципов] безупречного поведения; из нее вырастает [все] воспитание (просвещение)» 夫孝，德之本也，教之所由生也 [Сяо-цзин; пер. С. Кучеры (1928–2020), Кучера 1999а, с. 135–136; Кучера 1999б, с. 131]; (альтернативный вариант перевода этого отрывка: «Сыновняя почтительность – это корень благодати, то, из чего рождается воспитание»). Сыновняя почтительность толковалась также как гарант общественных установлений, впоследствии эта идеологическая норма превратилась в один из путей управления государством [Юркевич 2006, с. 423]. Культ сыновнего благочестия был официально поддержан и строго осуществлялся на практике начиная с эпохи Хань [Васильев 2001, с. 122].

ской литературе важнейшей чертой Шуня является его сыновняя почтительность².

В классических произведениях в одном ряду с Шунем в качестве эталона сыновней почтительности выступает другой, менее известный, но заслуживающий особого внимания персонаж эпохи Шан-Инь 商殷 (1600–1047 гг. до н. э.)³ царевич Сяо-цзи 孝己. Сведения о Сяо-цзи имеются не только в классических произведениях, но и в эпиграфических памятниках шанской эпохи, подтверждающих историчность этого персонажа. В обоих видах источников описание Сяо-цзи отличается крайней лаконичностью, что накладывает существенные ограничения на наши представления об этой фигуре. Вероятно, литературные сведения об этом персонаже являются фрагментами несохранившегося в полном виде предания. Хотя в древнекитайской традиции Сяо-цзи изображается исторической личностью, предание о нем содержит следы эвгемеризованной мифологии и волшебной сказки.

Касаясь аутентичных и синхронных источников эпохи Поздней Шан (1300–1047 гг. до н. э.) – гадательных надписей, следует заметить, что несмотря на свою ограниченную информативность, ориентированную на ритуал как важнейшую сферу жизни, они дают ключ к новому осмыслению образа Сяо-цзи. Будучи посвященными посмертному культу царевича в качестве обожествленного предка, они не только косвенно свидетельствуют о его исторической достоверности, но и позволяют предположить, что в основе сведений о Сяо-цзи лежали реальные события, произошедшие в период царствования шанского вана У-дина 武丁 (1250–1192 до н. э.).

В древнекитайских классических произведениях сведения о Сяо-цзи крайне фрагментарны. Впервые его имя встречается в некоторых сочинениях периода Чжань-го 戰國 (475–221 гг. до н. э.). Контекст, в котором упоминается этот персонаж, свиде-

² Шунь приобретает черты идеального в конфуцианском смысле правителя «золотого века» древности и становится образцом сыновнего благочестия примерно в VI–IV вв. до н. э. [Рифтин 2007, с. 751].

³ Здесь и далее датировки указаны исходя из результатов периодизации эпохи Шан, сделанных китайскими учеными в рамках специального проекта по реконструкции хронологии периода первых трех династий [Ся Шан Чжоу 2000, с. 88].

тельствует о том, что в данный исторический период уже сложился образ Сяо-цзи как образца сыновней почтительности. Так, в этом качестве он фигурирует в *Сюнь-цзы* 荀子 «[Трактат] Сюнь-цзы» (глава 32, *Да люэ* 大略 «Главный замысел»), где он упоминается в одном ряду с Шунем: «Юйский Шунь и Сяо-цзи [обладали] сыновней почтительностью, но родители не любили [их]» 虞舜孝己孝而親不愛 [Сюнь-цзы]. Кроме того, в аналогичном качестве, параллельно с учеником Конфуция и вероятным автором «Канона сыновней почтительности» Цзэн Шэнем 曾參 (Цзэн-цзы 曾子), он упоминается в хронике *Чжань-го цэ* 戰國策 «Планы Сражающихся царств», глава *Янь цэ шан* 燕策上 «Планы [царства] Янь, [часть] первая»: «почтителен подобно Цзэн Шэню и Сяо-цзи» 孝若曾參孝己 [Чжань-го-цэ]. В том же сочинении (*Цинь цэ шан* 秦策上 «Планы [царства] Цинь, [часть] первая) сообщается о симпатии народа к Сяо-цзи: «Сяо-цзи любил своих родителей, «[каждый в] Поднебесной хотел, чтобы [он] был [его] сыном» 孝己愛其親天下欲以為子 [Чжань-го-цэ]. В другом восточножоуском памятнике – *Ши-цзы* 尸子 «[Трактат] Ши-цзы», 2-й цзюань – в духе той эпохи сообщается о заботе Сяо-цзи о родителях: «Сяо-цзи за одну ночь пять [раз] поднимался [с постели], смотрел, толсто или тонко ли покрывало, высоки или низки ли подушки [на кроватях родителей], [проявляя] любовь к своим родителям» 孝己一夕五起視衣之厚薄枕之高卑愛其親也 [Ши-цзы 2020, с. 563-564]. Таким образом, в сведениях о Сяо-цзи превалирующим, вполне очевидно, представляется мотив сыновней почтительности. Вопрос, который нас интересует, заключается в том, почему именно этот персонаж шанской эпохи был выбран в качестве образца этической категории *сяо*.

Упоминание о том, что у шанского вана У-дина имелся сын по имени Сяо-цзи, встречается в хронике *Чжу-шу цзи-нянь* 竹書紀年 «Погодовые записи на бамбуковых планках», или «Бамбуковые анналы». В этой хронике под двадцать пятым годом У-дина сказано, что «на двадцать пятом году [правления вана] царевич Сяо-цзи умер в окрестностях» 二十五年王子孝己卒於野⁴ [ЧШЦН 2002,

⁴ Основное значение иероглифа 野 в словарях объясняется как *цзяо вай* 郊外 «пригороды, пригородные места», «предмесье», «окрестности (города)» (см., напр. [Хань-юй 2010, т. 10, с. 403]).

с. 158]. Этот источник лишь констатирует факт смерти Сяо-цзи и его статус царевича без каких-либо подробностей. Другой раз титул *ван цзы* 王子 «сын правителя, царевич, наследник» употребляется в *Чжу-шу цзи-нянь* в связи с убийством последним шанским ваном Ди-синем 帝辛 (1075–1046 до н. э.) Би-ганя 比干, названного в этом источнике «царевичем», при этом Би-гань, видимо, не приходился вану сыном [ЧШЦН 2002, с. 169]⁵. В связи с этим возникает вопрос, почему автор хроники отметил факт смерти Сяо-цзи. Не будет заблуждением считать, что при высоком уровне детской смертности в бронзовом веке у других шанских ванов также были сыновья, в том числе старшие, которые умирали, не вступив на престол, однако никто из них не был упомянут в хрониках⁶. Кроме того, нет никакой уверенности в том, что Сяо-цзи являлся наследником, поскольку в это время в Шан система престолонаследия от отца к старшему сыну еще не сложилась. На мой взгляд, то обстоятельство, что в «Бамбуковых анналах» акцент сделан на смерти Сяо-цзи, свидетельствует об особом значении этой смерти.

Важные подробности содержатся в более поздних произведениях. В западноханьском сочинении *Кун-цзы цзя юй*⁷ 孔子家語 («Речи школы Конфуция», цзюань 9, *Ци ши эр дицзы цзе* 七十二弟子解 «Раздел семидесяти двух учеников») приводится свидетельство о насильственной смерти Сяо-цзи: «Гао-цзун по [наущению] последующей жены убил Сяо-цзи» 高宗以後妻殺孝己⁸ [КЦЦЮ

⁵ По одной из версий, Би-гань был дядей (*бофу* 伯父 «старший брат отца») или старшим братом, рожденным от наложницы (*шусюн* 庶兄) Ди-синя [ЧШЦН, 2002, с. 173]. Согласно Ши-цзи 史記 («Исторические записки»), он был убит ваном за то, что слишком настойчиво увещевал его [Сыма Цянь 2001, с. 177].

⁶ Единственным исключением, пожалуй, является Тай-дин, о котором в Ши-цзи сказано: «[Когда] Тан скончался, а его наследник Тай-дин умер, не успев прийти к власти, на престол был возведен младший брат Тай-дина Вай-бин» [Сыма Цянь 2001, с. 170].

⁷ Датировка этого трактата в настоящее время вызывает ряд сложностей и не может быть решена однозначно. По всей видимости, традиционный вариант *Кун-цзы цзя юй* был письменно зафиксирован в эпоху Западной Хань (*Си Хань* 西汉, 202 до н. э. – 8 н. э.), затем редактировался и переписывался и был скопирован в эпоху Троецарствия (*Сань го шидай* 三國時代, 220–280) [Блажина 2020, с. 72–92].

⁸ В данном пассаже речь идет о Цзэн Шэне, которому принадлежит процитированная фраза. Точнее говоря, это первая часть фразы, вторая звучит так: «Инь Цзи-фу по [наущению] последующей жены поместил [в место изгнания] Бо-ци»

2009, с. 436]. Более осторожное высказывание по этому поводу встречается в трактате III в. *Ди ван ши цзи* 帝王世紀 («Записи поколений императоров и правителей»): «Вначале у Гао-цзуна имелся талантливый сын по имени Сяо-цзи. Его мать рано умерла. Гао-цзун был введен в заблуждение речами второй жены, поместил [сына в месте изгнания], и [тот вскоре] умер. Поднебесная оплакивала его» 初高宗有賢子孝己其母早死高宗惑後妻之言放之而死天下哀之 [Хуан-фу Ми 1936, с. 23].

В неконфуцианских сочинениях обращается внимание на то, что сыновнее благочестие обернулось для Сяо-цзи страданиями и драматическими последствиями. Так, согласно *Чжуан-цзы* 莊子 «[Трактат] Чжуан-цзы» (гл. *Вай у* 外物 «Внешние вещи»), «Среди родителей людских нет [таких, кто] не желал бы [наличия] сыновней почтительности у своего сына, но [обладающий] сыновней почтительностью не обязательно будет любим, поэтому Сяо-цзи был печален, а Цзэн Шэнь скорбел» 人親莫不欲其子之孝而孝未必愛故孝己憂而曾參悲 [Чжуан-цзы]. Похожее высказывание содержится в *Люй-ши чунь-цю* 呂氏春秋 («Вёсны и осени господина Люя», глава *Би цзи* 必己 «Обязательно сам»): «Среди родителей нет [таких, кто] не желал бы [наличия] сыновней почтительности у своего сына, но [обладающий] сыновней почтительностью не обязательно будет любим, поэтому Сяо-цзи попал под подозрение, а Цзэн-цзы скорбел» 親莫不欲其子之孝而孝未必愛故孝己疑曾子悲 [Люй-ши чунь-цю]. Главное, что отмечается в этих сообщениях, – это печаль, в которой пребывал не любимый родителями Сяо-цзи.

Итак, судя по вышеприведенным отрывкам, их главными персонажами являются сын – смиренный и почтительный царевич Сяо-цзи – и его отец – шанский ван Гао-цзун 高宗 («Высо-

尹吉甫以後妻放伯奇. Инь Цзи-фу 尹吉甫 (ок. 826–778 до н. э.) – крупный сановник при дворе западножозуоского Сюань-вана 宣王 (827/25–782 гг. до н. э.). Его старшего сына звали Бо-ци 伯奇. По преданию, после смерти супруги Инь Цзи-фу женился вторично; новая жена, задумав сделать наследником своего сына, оговорила Бо-ци, и тот прогнал старшего сына. Впрочем, эта история закончилась для последнего благополучно. Узнав об обмане, Инь Цзи-фу казнил жену и вернул сына. Упомянув У-дина и Сяо-цзи, с одной стороны, и Инь Цзи-фу и Бо-ци – с другой, Цзэн Шэнь обращается к сыну и приводит эти истории как примеры коллизии, которая могла бы произойти, приведи он в дом после развода новую супругу. Не желая этого, он говорит: «Я не иду в сравнение с У-дином наверху, не сравнюсь с Цзи-фу посередине» [КЦЦЮ 2009, с. 436–437].

кий родоначальник»). Сяо-цзи рассматривался древнекитайскими авторами в качестве законного престолонаследника. Его отец – Гао-цзун – это двадцать первый⁹ шанский правитель У-дин. В древнекитайской традиции он является одним из наиболее упоминаемых шанских ванов. При нем государство Шан, прежде, по сообщениям Сы-ма Цяня [Сыма Цянь 2001, с. 173], находившееся в упадке, вновь достигло расцвета и расширило свою территорию, за что правитель получил титулы «Воинственный» (У 武) и «Высокий родоначальник» (Гао-цзун). Несмотря на обычно скудные сведения древнекитайской историографии о шанских ванах, долгое царствование У-дина описано сравнительно подробно [Сыма Цянь 2001, с. 173–174]. В *Ши-цзине* 詩經 («Канон стихов», *Сюань няо* 玄鳥 «Черная птица», в переводе А. А. Штукина – «Гимн царям Чэн-тану и У-дину», IV, V, 4) У-дин поставлен в один ряд с основателем шанской династии – Чэн-таном 成湯:

Жаловать стал он указы на царства князьям,
Над девятью областями он царствовал сам.
Это был первый из шанских царей властелин,
Твердо владел он властью от неба один –
Ею владеет потомок Чэн-тана – У-дин¹⁰.

[Шицзин 1987, с. 305].

Действительно, если легендарный Чэн-тан 成湯 привел к власти свой клан, то при вполне историческом У-дине была создана известная по археологическим и эпиграфическим источникам урбанистическая цивилизация с центром в районе г. Аньян 安陽. Периодом правления этого вана датируются наиболее ранние гадательные надписи, представляющие собой образец относительно

⁹ В данном случае, следуя историографической традиции, генеалогическая последовательность шанских правителей, зафиксированная гадательными надписями, начинается с основателя государства – Чэн-тана (Да-и 大乙). Если же исходить исключительно из данных гадательных надписей, ведя отсчет от Шан-цзя 上甲, который часто указывается первым в гаданиях о коллективных жертвоприношениях умершим царским предкам, тогда У-дина следует считать 27-м шанским ваном. В то же время этот ван является 23-м правителем Шан по списку шанских правителей Сы-ма Цяня 司馬遷 (145/135 до н. э. – ок. 86? до н. э.) [Сыма Цянь, т. 1, 2001, с. 166–178].

¹⁰ 方命厥后、奄有九有。商之先后、受命不殆、在武丁孫子 [Ши-цзин 2015, с. 817].

зрелой системы письменности. В это же время складываются основные параметры позднешанской цивилизации: урбанизм, дворцовая архитектура, человеческие жертвоприношения, ярко выраженная социальная дифференциация, аристократический комплекс церемониальных высокохудожественных предметов, развитая бронзовая металлургия, военные нововведения [Chang Kwang-chi 1977, p. 273–274]. Шанское государство этого периода описывается исследователями как теократическое и патримониальное, причем под понятием «теократия» понимается правление царя, чья неразделимая политическая и религиозная власть происходила из его статуса в качестве потомка и представителя своих предков, с сакральным могуществом которых прямо связывалось благоденствие и преуспевание их царственного потомка и его наследственного государства [Keightley 1999b, p. 20]. Таким образом, У-дин являлся правителем, при котором в шанском обществе произошли серьезные структурные преобразования, затронувшие не только сферу материальной культуры, но и культуры духовной. Наиболее отчетливо эти изменения прослеживаются в сакрализации фигуры вана и практике массовых человеческих жертвоприношений.

Главными реципиентами щедрых и регулярных ритуальных подношений являлись умершие цари, которые выступали в роли медиаторов между шанским ваном и верховным божеством Ди 帝¹¹. Судя по эпиграфическим и археологическим материалам позднешанского периода, умершие ваны и некоторые другие члены царского клана не только обожествлялись, но и представлялись «воскресшими». Продолжая существовать в ином мире, в шанских представлениях они, в отличие от далёкого Ди, как будто оставались рядом с живущими. Предки вкушали принесенные жертвы, с ними вступали в коммуникацию посредством гаданий, снов и, вероятно, других магических техник. По некоторым предположениям, шанский ван даже выступал в роли верховного шамана¹²

¹¹ Подробнее об употреблении терминов Ди и Шан-ди 上帝 и представлениях шанцев о верховном божестве см., напр.: [Куликов 2002, с. 3–20].

¹² Хотя эта версия не является подтвержденной, шанский ван, бесспорно, выполнял функции верховного жреца и священнослужителя.

[Keightley 1999a, p. 262]. Как бы то ни было, непосредственное участие правителя в мантических обрядах и ритуалах жертвоприношений выдаёт в нём черты высшего жреца или священнослужителя. Ритуальная деятельность шанцев имела brutальный и оргиастический характер, лишённый каких-либо проявлений ритуальной интериоризации. Наиболее ранние следы жертвоприношений, обнаруженные в культовом центре шанцев в районе Сяотунь 小屯 под Аньяном, связываются с именем У-дина.

По сведениям Сы-ма Цяня, в записях которого имя Сяо-цзи отсутствует, У-дину наследовал его сын Цзу-гэн 祖庚, а затем на престол взошёл младший брат последнего – Цзу-цзя 祖甲. Что касается аутентичного источника – надписей на гадательных костях, то в них имя Сяо-цзи также не встречается, однако, как считают исследователи, сам персонаж упоминается под другими именами¹³.

В поздних записях шанских гаданий, которые позволяют реконструировать годовой календарь пяти видов циклических жертвоприношений, фигурирует объект ритуальной деятельности по имени Цзу-цзи 祖己. Важным является то, что подношения в его честь совершались в интервале между днями, предназначенными для жертвоприношений У-дину и Цзу-гэну¹⁴. Другими сло-

¹³ Впервые к заключению о том, что в гадательных надписях содержатся сообщения о Сяо-цзи, пришел Ван Го-вэй 王國維 (1877–1927) [Ван Го-вэй 2003, с. 10–11].

¹⁴ Записи этих гаданий относятся к пятому периоду гадательных надписей, который связывается с правлением Ди-и 帝乙 (1101–1076 гг. до н.э.) и Ди-синя. Согласно реконструкции шанского ритуального календаря, в девятую декаду года ритуалы совершались для умерших предков вана в следующем порядке: Сяо-и 小乙 – У-дин – Цзу-цзи – Цзу-гэн – супруга Сяо-и Би-гэн 妣庚 – супруга У-дина Би-синь 妣辛 – супруга У-дина Би-гуэй 妣癸 [Чан Юй-чжи, 2009:93]. В конкордансе Яо Сяо-суня 姚孝遂 (1926–1996) приводится одиннадцать надписей о ритуале «встречи духов предков» 賓 賓 в честь Цзу-цзи, все они датируются пятым периодом – периодом правления Ди-и и Ди-синя – и служат примерами шанских жертвоприношений пятиритуального цикла [Яо Сяо-сунь 1989, с. 1426]. Как правило, день встречи предка сопровождался определенным ритуалом и проводился в день, циклический знак которого соответствовал аналогичному знаку в имени предка. Например, в надписи пятого периода читаем: «В день *цзи-ю* гадали, задали вопрос: ван ритуально встретит Цзу-цзи и совершит ритуал *жун-жи*, не будет неблагоприятно?» 己酉卜貞王賓祖己彤白無尤 [Хэцзи 1978–1983, № 35870]. Предок с храмовым именем Цзу-цзи также фигурирует в надписи четвертого периода: «... вплоть до Цзу-цзи совершать винный ритуал... (получим) поддержку?» ...至于祖己酒...祐 [Хэцзи 1978–1983, № 32656].

вами, в шанской последовательности правителей он занимал место между У-дином и Цзу-гэном, что позволяет увидеть в Цзу-цзи сына У-дина и старшего брата Цзу-гэна и отождествить его с Сяо-цзи.

В шанский ритуальный календарь кроме умерших ванов были также включены их супруги (конкретнее говоря, только те из них, чей сын наследовал царский престол)¹⁵. В гадательных надписях циклических жертвоприношений супруга Цзу-цзи не упоминается¹⁶, однако, вероятно, фигурирует его мать. Дело в том, что в шанском ритуальном календаре содержатся имена трех жен У-дина – Би-у 妣戊 (Прародительница У), Би-синь 妣辛 (Прародительница Синь) и Би-гуй 妣癸 (Прародительница Гуй) [Чан Юй-чжи, 2009 с. 87]. На основании этого можно полагать, что сыновья У-дина, рожденные от этих женщин, вступали на престол. Одна из этих прародительниц, вероятно, была родной матерью Сяо-цзи (Цзу-цзи), две другие приходились матерями сводным братьям последнего – Цзу-гэну и Цзу-цзя¹⁷. Наличие Цзу-цзи в генеалогической последовательности шанских ванов и его место в качестве преемника У-дина дает серьезные основания для того, чтобы отождествить Цзу-цзи – персонажа гадательных надписей – и Сяо-цзи – героя классической литературы.

Судя по гадательным надписям, складывается впечатление, что роль Цзу-цзи (Сяо-цзи) не была ограничена ролью царевича и он в действительности занимал престол. Японский исследователь Отиай Ацуси 落合淳思 связывает с его именем отдельный период гадательных надписей – «рубеж первого и второго периода» надписей, созданных гадателями «школы южной [части] деревни [Сяотунь]»¹⁸ [Отиай 2018, с. 9–10]. В то же время суще-

¹⁵ Данное обстоятельство можно расценивать как сложившееся в конце эпохи Шан представление об особом статусе царских предков по прямой линии.

¹⁶ Это свидетельствует о том, что этот предок либо был бездетным (напримр, не вступал в брак по причине своего малолетства), либо его сын не наследовал престол.

¹⁷ Оба этих правителя также являлись объектами жертвоприношений позднешанского годового ритуального цикла.

¹⁸ По принятой классификации, предложенной Дун Цзо-бинем 董作賓 (1895–1963), все гадательные надписи разделены на пять последовательных периодов, каждому из которых соответствует правление того или иного вана или ванов (подробнее об этой системе и соответствующей проблематике см., напр. [Ван Юнь-чжи 2010,

ствуют надписи, которые явно относятся к первому периоду (т. е. периоду правления У-дина) и в которых Цзу-цзи представляется умершим предком. Отсюда возникает противоречие: как мог Цзу-цзи занять престол после У-дина, если он к тому времени уже был мертв? И не могло ли быть так, что он занимал престол одновременно с У-дином?

Имеются все основания рассматривать в качестве Сяо-цзи имя шанского царского предка, имя которого состоит из терминов родства и циклического знака *цзи* 己. Так, в надписях второго периода (правление Цзу-гэна и Цзу-цзя)¹⁹ фигурирует объект жертвоприношений, принадлежавший к поколению *сюн* 兄 «братьев» – Сюн-цзи 兄己 (Брат Цзи). Его культ подтверждается записями гаданий об индивидуальных и совместных жертвоприношениях. Поскольку этим термином родства шанцы именовали всех мужских родственников одного и того же поколения (т. е. сюда относились старшие и младшие родные и двоюродные братья; см. [Отитай, 2018:47]), то можно заключить, что этот умерший «брат» принадлежал к одному поколению с Цзу-гэном и Цзу-цзя [Чэнь Мэн-цзя 2004, с. 378]. Например:

癸酉卜行貞王父丁歲三牛暨兄己一牛妣庚...無尤

В [день] *гуй-ю* гадали, Син задал вопрос: ван [совершит подношение для] Отца Дина, разрезав [на части] трех быков и для Брата Цзи одного быка, для Прародительницы Гэн... не будет неблагоприятия? [Хэцзи 1978–1983, № 23187]).

В этой надписи под ваном, выступающим жертвователем, подразумевается либо Цзу-гэн, либо Цзу-цзя, так как первый из объектов ритуальной деятельности в этой надписи назван

с. 140–144]). Кроме того, по особенностям гадательных инскрипций их можно отнести к двум «школам» гадателей, названным учеными по месту находок гадательных костей (в северной или южной части деревни Сяотунь), – *цунь бэй пай* 村北派 («школа северной [части] деревни») и *цунь нань пай* 村南派 («школа южной [части] деревни»). Что касается классификации Ацуси Отитай, то он, например, относит к выделенному им периоду, занимающему промежуточное положение между первым и вторым периодами, гадательные надписи «группы [гадателя] Ли» (*Ли цзу* 歷組), ранее датированные четвертым периодом [Отитай 2018, с. 9].

¹⁹ О периодизации гадательных надписей – системе пяти периодов, предложенной Дун Цзо-бином, и соответствующей проблематике, см., напр.: [Ван Юнь-чжи 2010, с. 140–144].

Фу-дином 父丁 «Отцом Дином», которым являлся родной отец вана-гадателя – У-дин. В этом случае второй объект ритуальных действий – Сюн-цзи (Брат Цзи) – является не кем иным, как братом Цзу-гэна и Цзу-цзя – Сяо-цзи (Цзу-цзи). Важным является то, что Цзу-гэн или Цзу-цзя совершали жертвоприношение для двух ближайших родственников – отца и брата, к этому времени уже умерших и обожествленных.

Из другой надписи –

貞兄庚歲暨兄己其牢

Задали вопрос: [для] Брата Гэна разрезать [на части] и [для] Брата Цзи [поднести] определенно жертвенного быка? [Хэцзи 1978–1983, № 23477]

– следует, что гадалем выступает Цзу-цзя, который спрашивает оракула о совместном жертвоприношении двум покойным братьям: среднему брату – Брату Гэну (Сюн-гэну 兄庚) и старшему брату – Брату Цзи (Сюн-цзи), т. е. Сяо-цзи (Цзу-цзи). Для Цзу-цзя оба брата – Сюн-гэн и Сюн-цзи – принадлежали к поколению братьев, поэтому их храмовые имена включают термин родства *сюн* 兄 «брат» в сочетании со знаками «небесных стволов» (*тянь гань* 天干). В имени Цзу-цзи (Сяо-цзи) – это шестой циклический знак *цзи* 己.

Те же объекты жертвоприношений фигурируют в надписях третьего периода, только называются они *фу* 父 «отцами», поскольку для заказчиков гадания – шанского вана Линь-синя 廩辛 или Кан-дина 康丁 – Цзу-цзи (Сяо-цзи) и Цзу-гэн принадлежали к поколению «отцов» и потому, в частности, в одной из надписей называются *эр фу* 二父 «двумя отцами»:

于二父父己父庚

Для двух отцов – Отца Цзи и Отца Гэна – совершить заклятие *чжэ*²⁰? [Хэцзи, 1978–1983, № 27417].

Не вызывает вопросов то обстоятельство, что если в надписях второго и третьего периодов сын У-дина именуется либо бра-

²⁰ Согласно толкованию Юй Син-у, шанский термин жертвоприношения читается как *чжэ* 𠄎 в значении «разрывать на части» (равнозначен *чжэ* 𠄎 «разрывать живьем жертвенное животное» [Юй Син-у 1999, с. 167–171]).

том, либо отцом, то в надписях четвертого и пятого периода тот же предок фигурирует под храмовым именем Цзу-цзи (досл.: «Предок Цзи»). В то же время в конкордансе Яо Сяо-суя приведены надписи на двух фрагментах гадательных костей, которые согласно периодизации, предложенной Дун Цзо-бином, датируются первым периодом, т. е. правлением У-дина. В этих надписях сообщается об индивидуальных жертвоприношениях в честь Цзу-цзи:

丙辰卜歲于祖己牛

В [день] *бин-чэнь* гадали, разрезать [на части] для Цзу-цзи быка? [Хэцзи 1978-1983, № 22055].

戊寅卜燎于祖己

В [день] *у-инь* гадали, совершить ли ритуал сожжения для Цзу-цзи? [Хэцзи 1978-1983, № 22056].

Эти же надписи приводит в своем исследовании шанской религии авторитетная китайская исследовательница Чан Юй-чжи 常玉之 для иллюстрации культа Цзу-цзи, под которым, по ее мнению, здесь подразумевается царевич Сяо-цзи. В то же время Чан Юй-чжи не исключает, что эти надписи сделаны сыном У-дина – Цзу-гэном [Чан Юй-чжи 2010, с. 133]²¹. Действительно, представляется довольно странным, что У-дин называет своего сына «Предком Цзи» (Цзу-цзи)²². Можно представить, что он, скорее всего,

²¹ Строго говоря, эту версию можно принять с трудом. Несмотря на то, что надпись № 22056, в которой также сообщается о жертвоприношении для Отца Дина, под которым, как представляется, имеется в виду У-дин [Хэцзи 1978-1983, № 22056], следует датировать периодом правления Цзу-гэна или Цзу-цзя, соседство в этой надписи двух предков – «отца» и «брата», именowanego «прародителем» – является малопонятным. Кроме того, Цзу-гэна и Цзу-цзя обычно называли Сюн-цзи «Брат Цзи» (см. выше). Вполне возможно, здесь речь идет о другом шанском ване – Юн-цзи 雍己 [Го Сюй-дун 2020, с. 618], хотя в большинстве надписей этот предок именуется не иначе как Юн-цзи. Возможно, относя надписи к периоду Цзу-гэна, Чан Юй-чжи принимает их датировку, предложенную Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (1911-1966) – на рубеже периодов правления У-дина и Цзу-гэна [Чэнь Мэн-цзя 2004, с. 167].

²² Как правило, шанцы использовали термин *цзу* 且(祖) «предок, прародитель» для именования умерших предков начиная с поколения дедов и старше [Оттай 2018, с. 154]. Кроме того, у исследователей нет единодушного мнения по поводу как датировки этих надписей, так и идентификации субъекта этих гаданий, поскольку, вероятно, последним не являлся лично ван. Данные надписи принадлежат к так называемой группе [гадателя] У (У *цзу* 午組) или к «гадательным надписям Цзы второго типа» (и *чжун Цзы бу цы* 乙種子卜辭), хотя оба названия не являются верными, так как их гадателем не являлся ни У 午, ни Цзы 子, и в литературе часто фигурируют

должен был обращаться к умершему сыну как 子己 Цзы-цзи (Сын Цзи)²³, но такого имени в гадательных надписях не обнаружено. Кроме того, умершие дети не являлись объектом сколько-нибудь значительного культа. Впрочем, в любом случае если в этих гаданиях под Цзу-цзи действительно подразумевается Сяо-цзи, то такой способ номинации можно расценивать как особое отношение к этому персонажу со стороны шанских гадателей. Представляется, что, являясь по родству сыном или братом, Сяо-цзи после своего посмертного обожествления в силу особых обстоятельств начал осмысливаться как «предок».

В двух надписях третьего периода Отец Цзи (Сяо-цзи) имеет необычное для гадательных надписей дополнение к своему храмовому имени – Сяо-ван Фу-цзи 小王父己 «Малый ван Отец Цзи»²⁴. В других надписях, по-видимому, он же упоминается в качестве объекта ритуальной деятельности под именем Сяо-ван 小王 (Малый правитель) без указания храмового имени с циклическим знаком. В этом случае, на мой взгляд, следует согласиться с мнением Юй Син-у 于省吾 (1896–1984), утверждающим, что под именем Сяо-ван в эпоху царствования У-дина следует понимать Сяо-цзи [Юй Син-у 1999, с. 44]. Думается, называя объект жертвоприношения «Малым ваном», гадатели периода У-дина хорошо знали, о ком идет речь, поскольку иные обладатели этого титула в качестве реципи-

под общим термином «группы гадателей царской семьи» (у Д. Кейтли (1932–2017): RFG – Royal Family Group, [Keightley 1978, p. 32]) или «нецарских гадательных надписей» (фэй ван бу цы 非王卜辭 [Ван Юнь-чжи 2009, с. 424–439]). Некоторые специалисты полагают, что их создание приходится на период, предшествующий царствованию У-дина, и принадлежит семье, возглавляемой кем-нибудь из поколения отцов У-дина [Чан Яо-хуа 2006, с. 160]. В то же время, по мнению исследователей, пишущих под псевдонимом Сяо Нань 肖楠 (Лю И-мань 刘一曼, Вэнь Мин-жун 温明荣, Цао Дин-юнь 曹定云, Го Чжэнь-лу 郭振禄), эти надписи следует отнести к «неортодоксальным гадательным надписям» (фэй чжэнтун бу цы 非正統卜辭) периода У-дина [Сяо Нань 1979, с. 514]. Таким образом, из-за противоречий в идентификации заказчика и периода создания данных инскрипций установить, кто подразумевается под именем Цзу-цзи, не представляется возможным.

²³ В гадательных надписях встречается четыре объекта ритуальной деятельности, имена которых образованы путем сочетания термина Цзы и знака *тянь гань*: Цзы-у 子戊, Цзы-гуй 子癸, Цзы-дин 子丁 и Цзы-гэн 子庚 [Го Сюй-дун 2020, с. 670].

²⁴ См. надписи: (для?) Сяо-вана Отца Цзи... 小王父己... [Хэцзи 1978–1983, № 28278]; (совершить) подношение Сяо-вану... (Отцу?) Цзи овном...? 侑小王... 己牡... (в шанском знаке, дешифрованном как му 牡 «самец», содержится детерминатив ян 羊 «баран», поэтому жертвой является самец овцы [Хэцзи 1978–1983, № 39809]).

ентов жертвоприношений в гадательных надписях не встречаются. Можно заключить, что столь редкий способ номинации объекта ритуальной деятельности подчеркивает эксклюзивный характер данного титула. Вероятно, нареченный подобным образом предок выделялся среди других персонажей шанского пантеона и имел особое значение в религиозных представлениях шанцев.

В конкордансе Яо Сяо-суя содержится пятнадцать надписей первого периода, в которых встречается имя Сяо-ван [Яо Сяо-суй 1989, с. 1297]. Основная тема этих гаданий – жертвоприношения²⁵. В этих надписях подтверждается, что в период правления У-дина Сяо-цзи, именуемый Сяо-ваном, фигурирует как обожествленный предок. Например:

癸未卜...侑小王

В [день] гуй-вэй гадали... принести подношение Сяо-вану?
[Хэцзи 1978-1983, № 5029].

...卜王貞凡小王

...Гадали, ван задал вопрос, совершить жертвоприношение *фань* для Сяо-вана? [Хэцзи 1978-1983, № 5030].

Кроме того, упоминание Сяо-вана в надписях группы царского гадателя Ши (Дуй) 𠩺 (Ши (Дуй) цзу 𠩺組²⁶, см. надписи [Хэцзи 1978-1983, № 20021, 20022, 20023]), которые датируются не позднее среднего или средне-позднего периода правления У-дина [Ван Юнь-чжи 2010, с. 145, 148], свидетельствует о том, что по меньшей мере к тому времени Сяо-ван уже являлся объектом ритуальной деятельности. Следовательно, умер он ранее, скорее всего в молодом возрасте, что должно было приходиться на начальный период царствования У-дина.

Из следующей серии гаданий –

己未卜禦子辟小王不
禦子辟中子不

²⁵ Лишь одну надпись (№ 21546), относящуюся к нецарской группе гадателя Цзы (Цзы цзу 子組), можно трактовать как прижизненное сообщение о Сяо-ване [Хэцзи 1978-1983].

²⁶ Другое чтение иероглифа дуй 𠩺, которым записывается имя шанского гадателя, – ши.

В [день] *цзи-хай* гадали, заклинять [для] Цзы Би] Сяо-вана?
Не [заклинять]?
Заклинять [для] Цзы Би Чжун-цзы? Не [заклинять]? [Хэцзи
1978-1983, № 20023]

– можно сделать вывод, что по своему статусу Сяо-ван сопоставим с носителями титула Цзы 子 («Сын»)²⁷.

В этих надписях речь идет об экзорцистском ритуале, который совершался в отношении одного из «сыновей» эпохи У-дина – Цзы Би 子辟²⁸, при этом гадатель стремился удостовериться, к которому из духов следует обратиться – Чжун-цзы 中子 или Сяо-вану. Что касается Чжун-цзы («Средний сын», «Второй сын»²⁹), то в одних гаданиях (все – первого периода) он фигурирует как живущий персонаж, в других – как усопший (см. надписи, сделанные при жизни Чжун-цзы [Хэцзи 1978-1983, № 21565, 21566, 20025], а также надписи о жертвоприношениях этому персонажу см. [Хэцзи 1978-1983, № 20056, 23545, 23547, 23548, 23555, 27642]). Интересно, что, судя по надписи «Чжун-цзы не навредит?» 中子不祟 [Хэцзи 1978-1983, № 3259], можно сделать вывод о близкородственных отношениях Чжун-цзы с шанским ваном, поскольку наиболее часто «наносили вред» и «причиняли несчастья» духи кровных родственников правителя. Вероятно, этот персонаж жил в одно время с Сяо-ваном и мог даже приходиться ему братом³⁰ [Хань Цзян-су 2010, с. 397-398].

²⁷ В гадательных надписях знак цзы употребляется в трех основных значениях: 1) «титул (ранг)», 2) «(родной) сын», 3) принадлежность к роду Цзы. В настоящее время считается, что сочетание Цзы и личного имени указывает на то, что данное лицо приходилось близким или дальним родственником шанскому вану [Хань Цзян-су 2010, с. 338-339].

²⁸ Вероятно, Цзы Би относился к тому же поколению, что и Сяо-ван, Чжун-цзы, Цзу-гэн и Цзу-цзя [Хань Цзян-су 2010, с. 357]. В надписях № 21133 и № 21036 говорится о болезни Цзы Би [Хэцзи 1978-1983]. Вероятно, очистительный ритуал требовался для выздоровления Цзы Би.

²⁹ Перевод этого имени достаточно условен и дан исходя из более поздней семантики.

³⁰ В связи с этим следует отметить, что разными исследователями предпринимались неоднократные попытки связать ряд имен «царевичей-сыновей» (*цзы* 子) из гадательных надписей, включая заказчиков гаданий, зафиксированных нецарскими архивами гадательных надписей группы гадателя Цзы и Цзы из восточной части Хуаюаньчжуана (*Хуаюаньчжуан дун ди* 花園莊東地 [Чан Яо-хуа 2006, с. 272-275]). К сожалению, все эти попытки нельзя считать удачными по причине недостаточной доказательной базы.

Что касается семантики имени (титула) Сяо-ван, то первое, что напрашивается, это интерпретировать его в значении «царевич, принц», которое, например, дано в «Большом китайско-русском словаре» [БКРС 1983, т. 4, с. 772]. Действительно, зная, что Сяо-цзи являлся старшим сыном У-дина, его следовало бы считать законным наследником вана – царевичем, на что, как представляется, указывает сам титул. Однако к периоду правления У-дина система престолонаследия в Шан окончательно не сложилась. Передача власти от отца к сыну являлась скорее исключением, чем нормой. Судя по всему, на роль наследников имели больше прав младшие братья правителя.

В словаре *Хань-юй да цы дянь* 漢語大辭典 («Большой словарь слов китайского языка») бином *сяо-ван* в своем главном значении поясняется как «тот, кто получил титул вана в молодости» [ХЮДЦД 1994, № 1589]³¹. С учетом того, что впервые этот термин зафиксирован источниками эпохи Хань, не следует проводить прямую параллель между терминами двух исторических эпох, разделенных тысячелетним периодом. Тем не менее, на мой взгляд, принимая во внимание эксклюзивный характер этого титула в гадательных надписях, вероятность того, что речь идет о том, кому был пожалован титул вана в несовершеннолетнем или совсем юном возрасте, можно расценивать как крайне высокую. Вероятно, называя умершего царского сына Сяо-ваном, шанские ритуалисты подчёркивали скорее его юный возраст, чем «младший» ранг по отношению к «старшему» правителю (*сяо* 小 «молодой», «младший»), причем статус вана, на мой взгляд, следует понимать в прямом смысле: Сяо-цзи считался правителем, но его интронизация, видимо, была связана с некими чрезвычайными обстоятельствами или специфическими обычаями.

Следует отметить, что в шанской эпиграфике знак *сяо* «малый» обладает широкой семантикой [Оттаи, 2018, с. 207; У Чэн-си 2015, с. 132], что предполагает различные варианты трактовки рассматриваемого сочетания со знаком *сяо* в своем составе.

³¹ Остальные четыре значения, указанные в этом словаре, нами не рассматриваются, поскольку они довольно узкие и не имеют отношения к нашей проблематике.

Поэтому от именованния Сяо-цзи Сяо-ваном следует отличать другой способ номинации с использованием знака *сяо*. Речь идет об имени Сяо-цзи 小己, которое встречается в одной из надписей группы гадалея Цзы:

己亥卜巡御小己若

В [день] *цзи-хай* гадали, Сюнь [задал вопрос]: совершить ритуал *юй*³² для Сяо-цзи? Будет одобрение? [Хэцзи 1978–1983, № 21586].

Возможно, в данном случае, именуя предка *Сяо-цзи* (Малый Цзи), гадалею требовалось отличить его от другого умершего вана с циклическим знаком *цзи* в имени – Юн-цзи 雍己³³. Как бы то ни было, единственным шанским предком, кого можно отождествить с Сяо-цзи 小己 в этой надписи, является Сяо-цзи 孝己, именуемый в шанской эпиграфике как Сяо-ван и Цзу-цзи [Го Суй-дун 2020, с. 618].

Ссылаясь на фонетическую близость в древности омонимичных знаков *сяо* – 孝 и 小, Юй Син-у считает позднее имя Сяо-цзи 孝己 производным от шанского титула Сяо-ван [Юй Син-у 1999, с. 45]. Нам неизвестны источники авторитетного палеографа, однако учитывая современные данные о том, что чтение этих знаков в древности сильно отличалось, предположение Юй Син-у представляется неубедительным³⁴.

В настоящее время затруднительно назвать точные причины, по которым в чжоускую эпоху в имени шанского предка – сына У-дина – появился иероглиф *сяо* «сыновняя почтительность». Можно лишь предположить, что если данная метаморфоза произошла во времена Конфуция или позднее, то это, вероятно, было обусловлено стремлением конфуцианцев подчеркнуть добродетели шанского царевича. Если же шанский Цзу-цзи начал именоваться Сяо-цзи в более раннюю эпоху, когда понятие *сяо* в качестве важной

³² Вероятно, здесь имеется в виду ритуал предотвращения зла, в ходе которого жертвы приносились Сяо-цзи.

³³ 14-й ван в шанском календаре циклических жертвоприношений [Хань Цзянь-су 2010, с. 120].

³⁴ Например, варианты реконструкции древней фонетики для 小 и 孝 как *siau? и sew соответственно см. [Schuessler 2007, p. 535; Го Си-лян 1986, с. 166].

категории конфуцианской этики еще не возникло, то на это, видимо, имелись иные основания, связанные с семантикой этого термина.

Обычно термин *сяо* переводится как «почитание (уважение) родителей»; «преданность (усердное служение) родителям»; «усердное исполнение воли (осуществление идеалов) родителей (предков)»³⁵ [БКРС 1983, № 5134]. Если обратиться к этимологии знака *сяо*, то можно обнаружить, что его первоначальная семантика в значительной степени отличалась от позднейшей. В ранних западно-чжоуских надписях на бронзе знак *сяо* употребляется в значении жертвоприношения³⁶ [Лю Сян 1996, с. 384; Чжунго чжэсюэ 2014, с. 73], причем наиболее часто он записывается в паре со знаком *сян* 享, который также означает «подносить дары», «приносить жертвы». Оба термина трактуются как синонимы, разница между которыми едва уловима [Кучера, 1999б с. 148]. Стандартными речевыми формулами в инскрипциях на бронзе являются выражения *юн сян сяо* 用享孝 «употребить [подношения] *сян* и *сяо*» и *юн сян юн сяо* 用享用孝 «употребить [подношение] *сян* и употребить [подношение] *сяо*». Реципиентами этих даров обычно являлись умершие предки создателя ритуального сосуда – «достопауные души» (*хуан шэнь* 皇神), «достопауный предок» (*хуан цзу* 皇祖), т. е. дед, «просвещённый отец» (*вэнь као* 文考), «великий родоначальник» (*да цзун* 大宗) [Чжан Я-чу 2001, с. 350–359]. Лексический параллелизм ритуальных терминов *сяо* и *сян* проявляется также и в ранних классических произведениях³⁷. Как полагает Лю Юань 劉源, в надписях на бронзе

³⁵ Как отмечает С. Кучера, все эти значения ограничены пределами семьи и отношениями детей к родителям и предкам и потому не исчерпывают его содержания. Между тем в эпоху конфуцианства емкость этого понятия была значительно расширена, затронув весь комплекс отношений между младшими и старшими и регулируя связь между правителем и подданными [Кучера 1999, с. 130].

³⁶ В целом исследователи выделяют три значения *сяо* в чжоуских надписях на бронзе: «усердно служить родителям», «высокая добродетель» и «приносить жертвы, преподносить дары» [Лю Сян 1996, с. 384], при этом первоначальная семантика этого иероглифа, вероятно, ограничивалась лишь обозначением ритуала жертвоприношений [Шу Да-ган 2002].

³⁷ Например, см. в Ши-цзине (см. Сяо я 小雅 «Малые оды», Тянь бао 天保 «[Благословенная] защита Неба»? в переводе Штукина: «Славословие царю» [Шицзин 1987, с. 149]. Жертвоприношение *сян* устраивалось в честь Шан-ди, а также умерших правителей и предков соратников вана (Шу-цзин 2020, с. 228–229). Как полагает С. Кучера, частые случаи отдельного упоминания этих знаков на бронзе говорят об их некотором отличии друг от друга, причем *сян* выполняло функцию двойной

Западной Чжоу (Си Чжоу 西周, 1046–771 гг. до н. э.) и Чунью 春秋 (770–476 гг. до н. э.) выражение *юн сянь сяо* 用享孝 передает идею регулярного жертвоприношения, которое совершалось аристократами для умерших предков и сопровождалось коллективным пиршеством [Лю Юань 2007, с. 94–95]. Таким образом, в раннечжоуской эпиграфике термин *сяо* являлся термином для обозначения очередных, повторяемых жертвоприношений предкам.

Различие между иероглифами *сянь* и *сяо* демонстрирует их графическая форма: первый представляет собой изображение храма (записывается аллографом *сянь* 冢), второй – ребенка («сына» *цзы* 子), который, как обычно объясняется, поддерживает старика, символически изображенного в виде длинноволосой фигуры и посоха (см., например [Гу Янь-куй 2003, с. 246]) или в альтернативном написании – пищи, как будто бы поставленной перед стариком (в этом случае *сяо* имеет графическую форму омонимичного знака *сяо* 養)³⁸.

Изображение еды (*ши* 食) в аллографе *сяо* отсылает к представлению о совместной трапезе, разделяемой в процессе церемонии жертвоприношения (первыми, видимо, вкушали угощение старцы)³⁹.

ритуальной коммуникации: жертвоприношения, т. е. движения снизу вверх, и принятия его душами умерших людей, т. е. движения навстречу, сверху вниз [Кучера 1999б, с. 145–146]. По мнению Шу Да-гана 舒大刚, оба термина, будучи записаны по отдельности, выражали идею жертвенного подношения и являлись взаимозаменяемыми, при совместном же употреблении они обозначали соответственно церемонию служения и предметы подношения: семантически понятие *сяо* в большей степени указывает на ритуальное действие, а *сянь* – на ритуальные дары [Шу Да-ган 2002].

³⁸ На мой взгляд, различие между терминами *сяо* и *сянь* заключается в том, что первый выражает идею приглашения духов спуститься в храм и принять жертвенные дары, а второй – идею совместной трапезы, когда духи уже вкусили приготовленные угощения и наступила очередь участников ритуала. В этом ключе часто встречающееся в ранних текстах выражение *чжуй сяо* 追孝 можно трактовать как «спешить на [регулярное] жертвоприношение [предкам]», поскольку повторяемый как днем, так и вечером (и даже ночью) ритуал *сяо-сянь*, видимо, начинался с призвания духов и возложения жертвенной пищи (т. е. *сяо*) и опоздать на него считалось нарушением религиозных предписаний.

³⁹ Устраивая трапезы для духов предков, участники ритуала разделяли ее вместе с ними. Части жертвенных угощений были предназначены для сошедших предков, другие части съедали те, кто принес жертвы. По утверждению Э. Дюркгейма (1858–1917), суть жертвоприношения заключается в причастии пищей, совместное поедание которой искусственно создает узы родства между всеми участниками трапезы, и создании родственной связи между людьми и духами [Дюркгейм 2018, с. 567–568]. Думается, подобное ритуальное единство усматривается в графике знака *сяо*, представляющего старца и ребенка, т. е. ритуал объединял представителей и старшего, и младшего поколений.

В таком случае можно предположить, что первоначальная семантика *сяо* восходит к понятию жертвенных даров, подносившихся предкам и разделявшихся в ходе ритуального пиршества.

Что касается эпохи Шан, то знак, в котором некоторые исследователи видят этимон иероглифа *сяо* [Гу Янь-куй 2003, с. 246], встречается лишь единожды в составе неизвестного топонима в одной гадательной надписи пятого периода [Инго 1985, № 2525], поэтому его основное значение остается неясным. В то же время, по мнению других специалистов, шанский знак следует считать прототипом иероглифа *бэй* (*бо*) 悝 «внезапно измениться в лице» [Цзягу 1999, с. 545]. В графическом написании, сходном с западночжоуской графикой *сяо* на бронзе, шанский прото-*сяо* впервые встречается в инскрипции на бронзовом кувшине для вина «Сяо ю» 孝卣, датируемом концом позднешанского периода, и употребляется в значении личного имени: «В [день] *дин-хай* Хуа одалил Сяо раковинами. [Сяо] воспользовался [случаем], чтобы изготовить сосуд для жертвоприношений [предку] Цзу-дину» 丁亥夙易孝貝用乍且丁 [Чжан Я-чу 2001, № 5377]. Таким образом, семантика шанского прото-*сяо* остаётся неизвестной. Можно лишь предположить, что этим знаком записывалось личное прижизненное имя Сяо-цзи, которое не было зафиксировано гадательными надписями, сфокусированными на посмертных именах, но могло сохраниться в поздних преданиях. Самостоятельное значение этого знака в позднешанский период, скорее всего, совпадало с его значением в раннечжоуский период. Если же это имя было дано сыну У-дина чжоусцами, то в представлениях последних Сяо-цзи мог увязываться с первоначальной семантикой *сяо* – идеей жертвенного дара и жертвоприношения.

Итак, активное использование термина *сяо* началось в чжоуский период, что подтверждается эпиграфическими и литературными памятниками. В шанских гадательных надписях это понятие не зафиксировано. Наряду с терминологическим значением жертвоприношения знак *сяо* уже на западночжоуской бронзе приобретает значение смиренного служения. По словам В. М. Крюкова (1962–2008), «жертвоприношение в раннем Чжоу было не самоцелью, а средством демонстрации этой смиренной почтительности;

сяо же, в свою очередь, – показатель присутствия дэ» [Крюков 1998, с. 81], т. е. «благодати», особой магической и ритуальной силы. Эволюция категории *сяо* – от понятия жертвенных даров к внутренней сдержанности при совершении ритуала и далее к смиренной почтительности и этической норме сыновней почтительности – отражает смену культурных парадигм и идеологических установок в древнекитайском обществе. Идейный мотив регулярных ритуалов жертвоприношений, заложенный в первоначальной семантике *сяо*, в итоге развился в концепцию жертвенного служения живым и мертвым родителям. Вслед за терминологической трансформацией понятия *сяо*, вероятно, произошло наделение образа Сяо-цзи новым содержанием.

Как представляется, во времена раннего конфуцианства появилась необходимость в создании образцовых носителей морально-этических принципов этой философской школы. Для автора трактата Хуайнань-цзы 淮南子 «[Трактат] Хуайнань-цзы», сообщающего, что «когда же дошло до того, что родились благопристойность и долг-справедливость, когда же дошло до того, что благопристойности и долг родились, а товары и богатство стали цениться, – то фальшь и лож проросли и расцвели... и тогда появилась красота Цзэн Шэня и Сяо-цзи» 及至禮義之生貨財之貴而詐偽萌興... 於是乃有曾參孝己之美 (глава Ци су сюнь 齊俗訓 «Толкование единения обычаев» [Хуайнань-цзы]), идеальный образ Сяо-цзи возникает в то время, когда на смену старым приходят новые ментальные категории, кристаллизированные в виде морально-этических норм. Для передачи этих категорий применялась старая лексика, прежнее значение которой постепенно утрачивалось.

Видимо, в предшествующую эпоху «красота» шанского царевича не могла возникнуть, ибо среда, в которой она могла родиться, еще не существовала. В культурной среде того периода доминировали иные категории культуры. Позднее их эволюционная трансформация привела к понятийной дивергенции терминов, обозначавших эти категории. Понятие *сяо* как сыновней почтительности является культурным символом чжоуской цивилизации, и оно, вероятно, еще было чуждо позднешанскому обществу, принадлежавшему к иному культурному типу с его отсутствием ритуаль-

ной интериоризации. Ранние конфуцианцы адаптировали древние мифы о героях под нужды своего учения.

По моему мнению, совокупность сведений о Сяо-цзи, встречающихся в классических произведениях, были взяты их авторами из не дошедшего до нас предания о шанском царевиче. Вероятно, за те несколько столетий, разделяющих эпохи Шан и Восточная Чжоу, возникло предание, в котором в той или иной трактовке рассказывалось о смерти царевича Сяо-цзи, и уже в восточножозуэ-ский период оно получило новую интерпретацию с позиций этической нормы сяо. Если задаться целью реконструировать это предание на основе известных сведений, то можно получить непрерывный нарратив следующего содержания:

Отец Сяо-цзи был шанским ваном Гао-цзун. Когда умерла мать Сяо-цзи, отец вторично женился. Сяо-цзи с почтением и любовью относился к отцу и мачехе, однако отец не любил его, а мачеха наущала мужа против пасынка. За свою добродетель и способности Сяо-цзи пользовался любовью народа Поднебесной. Не испытывая любви со стороны родителей, он постоянно пребывал в печали. Будучи введенным в заблуждение речами жены, Гао-цзун поместил Сяо-цзи в местность за пределами города, где тот умер (вариант: убил Сяо-цзи). Народ Поднебесной оплакивал Сяо-цзи.

Со всей очевидностью обращает на себя внимание, что по своей композиции это предание имеет сходство с волшебными сказками, построенными на основе конфликта между злой мачехой и пасынком⁴⁰. Нас не должно смущать отсутствие ярко выраженной сюжетной линии в предании о Сяо-цзи. Та же композиция может лежать в основе разных сюжетов, а все содержание сказок может быть изложено в коротких фразах [Пропп 2012, с. 199]. То, что у героя умерла мать, а отец вторично женился, уже передает содержание сказки, которая может распадаться на множество сюжетов. Главным представляется то, что нам известна композиция предания и его кульминация – смерть главного героя. Аналогичная композиция и мотив мачехи и пасынка содержится с большими подроб-

⁴⁰ Наиболее часто в сказках встречается мотив мачехи и падчерицы, в данном случае пасынок лишь замещает падчерицу.

ностями в древнем мифе о Шуне⁴¹ [Рифтин 2007а, с. 71]. Несмотря на то, что в плане сюжета этот миф отличается от предания о Сяо-цзи, их общие структурные признаки позволяют говорить о параллелизме в повествованиях о Шуне и Сяо-цзи (см. табл. 1).

Таблица 1

Параллелизм в сказаниях о Шуне и Сяо-цзи

Сообщения о Шуне	Сообщения о Сяо-цзи
В раннем возрасте мать умерла	В раннем возрасте мать умерла
Отец – простолюдин	Отец – правитель Поднебесной
Отец вторично женился	Отец вторично женился
Имел сводного брата – сына отца и мачехи	Наличие сводного брата подразумевается
Шунь проявлял искренность и почтительность, покорно служил отцу, мачехе и сводному брату, пытался исправить их пороки	Сяо-цзи проявлял свои способности и сыновнюю почтительность, заботился о родителях и пребывал в печали
Отец много раз хотел убить Шуня, но тот убегал и скрывался	
Император Яо испытал Шуня в управлении и дал ему в жены двух дочерей	
Отец, мачеха и младший брат трижды неудачно пытались убить Шуня	
Шунь становится правителем Поднебесной	
Шунь посещает отца и возводит младшего брата в ранг <i>чжухоу</i> 諸侯 (другая версия: изгоняет отца и убивает младшего брата) ⁴²)	Гао-цзун (отец и правитель) изгоняет (и Сяо-цзи умирает) / убивает Сяо-цзи

⁴¹ Подробнее см. [Birrel 1993, p. 75; Юань Кэ 1985, с. 389; 2007, с. 751]. В наиболее полном виде легенда о Шуне приведена в *Ши-цзи* (гл. 1 *У ди бэнь цзи* 五帝本紀 «Основные записи [о деяниях] пяти императоров» [Сыма Цянь 2001; Сы-ма Цянь 1990]).

⁴² В *Хань Фэй-цзы* 韓非子 («[Трактат] Хань Фэй-цзы») сказано, что *Шунь фан фу ша ди* 舜放父殺弟 «поместил [в место ссылки] отца и убил младшего брата» (глава *Чжун сяо* 忠孝 «Преданность и сыновняя почтительность» [Хань Фэй-цзы]).

Отсутствие нарративного материала представляется возможным компенсировать путем воссоздания логики мифологического сюжета, для чего удобнее всего рассмотреть основные элементы предания о Сяо-цзи с точки зрения описаний, присутствующих в параллельном мифе о Шуне.

Прежде всего, следует отметить, что в чжоуских текстах Шунь является одним из трех обожествленных правителей «золотого века» древности – Яо 尧, Шуня и Юя 禹. В них можно выделить две мифопоэтические тенденции: одна связана с мифом об идеальном правителе, другая – с мифом о герое. В сюжете о Шуне первая тенденция выражена в мотивах сурового испытания рекомендованного Сыном Неба наследника, уступки власти наиболее достойному кандидату и просвещенного правления мудрого правителя. Вторая представлена мифологическим материалом, в котором описываются действия Шуня в качестве героя [Birrel 1993, p. 74]. Хотя многие тексты подобного рода отличаются скупостью содержания, в них можно обнаружить набор бинарных оппозиций, с помощью которого становится возможным выяснить логику мифологического сюжета.

Отец Шуня по имени Гу-соу 瞽叟 был слепым человеком⁴³. В древних текстах не поясняется, родился ли он слепым или лишился зрения после рождения. Согласно комментаторской традиции, слепота отца Шуня указывает на его моральную темноту и невежество, что подчеркивается данной ему характеристикой – *вань 頑* «невежественный, ограниченный»⁴⁴. Американская исследовательница А. Биррел проводит параллель между слепотой отца Шуня как мифологическим мотивом нравственной темноты и сообщениями о двойных зрачках Шуня, означающими его острое моральное и ментальное видение [Birrel 1993, p. 75; Юань Кэ 1985, с. 389]. По предположению Б. Л. Рифтина (1932–2012), двой-

⁴³ В *Шу-цзин* говорится о Шуне как «сыне слепца» (*гу цзы* 瞽子, см. глава Яо дянь 堯典 «Установления Яо» [Legge 2000, p. 26]), в *Ши-цзи* он назван «сыном слепого» (*ман чжэ цзы* 盲者子) по имени Гу-соу 瞽叟 («Слепой старец», [Сы-ма Цянь 1990, с. 3, 5]).

⁴⁴ См. *Шу-цзин*, глава Яо дянь, ч. 1 и *Ши-цзи*, гл. 1 У ди бэнь цзи [Legge 2000; Сы-ма Цянь 1990]. Дж. Легг (1815–1897) переводит это слово как *unprincipled* [Legge 2000, p. 26], Р. В. Вяткин (1910–1995) – «склонен к порокам» [Сыма Цянь 2001, с. 138].

ные зрачки (двойные глаза) Шуня есть определенная компенсация «незрячести» его отца [Рифтин 1979, с. 164, коммент. 106]. К этому можно добавить мысль о том, что данная черта рисует отца Шуня нравственным антиподом последнего, поэтому за оппозицией зрячий/слепой разворачивается одна из главных оппозиций – добродетельный/порочный.

Об У-дине нам известно, что в течение трех лет траура после смерти своего отца Сяо-и 小乙 и еще некоторое время по окончании траура он ничего не говорил⁴⁵. Трудно сказать, являлось ли молчание У-дина добровольным обетом или патологическим состоянием. На этот счет существуют разные точки зрения⁴⁶. В качестве мифологического кода немота У-дина корреспондирует со слепотой Гу-соу. На первый взгляд, слепой и невежественный отец Шуня представляется противоположностью шанского вана, который характеризуется как «зоркий и мудрый»⁴⁷ (мин чжэ 明哲, см. Шу-цзин, гл. 3.8 Юэ мин шан 說命上 «Повеление для Юэ, [часть] первая» [Шу-цзин 2020, с. 234]). «Прозрение» У-дина наступает позднее вследствие преодоления изначальной немоты, с которой оно находится в оппозиции, поэтому мотив немоты перекликается с мотивом незрячести⁴⁸. «Мудрость» отца Сяо-ци достаточно явственно контрастирует с его отношением к лстивым речам жены: он выставлен глупцом, который позволяет женщине ввести себя в заблуждение («был одурачен» 惑). Следовательно,

⁴⁵ По сообщению Сы-ма Цяня, У-дин «три года не говорил [ни слова]» (*сань нянь бу янь* 三年不言, см. гл. 2 *Инь бэнь цзи* 殷本紀 «Основные записи о [деяниях дома] Инь», [Сыма Цянь 2001, с. 173; Сы-ма Цянь, 1990 с. 14–20]). В Шу-цзине сказано, что после трех лет траура по отцу *ци вэй фу янь* 其惟弗言 (у Легга: «he still did not speak» [«он все еще не говорил»], см. Юэ мин шан [Legge 2000, р. 249]).

⁴⁶ Комментаторской традицией бессловесность шанского вана объясняется желанием глубоко обдумать пути управления государством и исполнить траурные церемонии по отцу (Сыма Цянь 2001, с. 293, коммент. 80). Дж. Легг понимает фразу «все еще не говорил» как то, что У-дин воздерживался от разговоров о государственных делах, передав это своему первому министру (Legge 2000, р. 249).

⁴⁷ Перевод Г. С. Поповой [Шу-цзин 2020, с. 234]. Дж. Легг переводит это сочетание как *intelligent* [Legge 2000, р. 249].

⁴⁸ По собственному признанию У-дина, он не разговаривал, так как его благодать (дэ 德) была недостаточна для совершения жертвоприношения *лэй* 類 («жертвоприношение Небу»). В это время он в отличие от своих сановников, видимо, не считал себя «зорким и мудрым» [Шу-цзин 2020, с. 234].

его мудрость оборачивается невежеством, что, несомненно, сближает У-дина с Гу-соу. Если Шунь и Сяо-цзи наделены умом и талантами, то их отцы невежественны. Противоречие между сыновьями и отцами выражается оппозициями талантливый – невежественный, умный – глупый. Как представляется, моральная слепота Гу-соу делает его соучастником неоднократных попыток убийства Шуня, а «безмолвное» невежество У-дина приводит его к изгнанию или убийству Сяо-цзи.

Невежество отцов проявляется в нарушении ими семейно-родовой традиции, поскольку первоначальное представление о мачехе было связано с женами отца, взятыми за пределами рода, брачные связи с которым считались нормальными⁴⁹ [Мелетинский 2001, с. 153]. К браку с женщинами из чужого рода приводит сексуальная неводержанность отцов. Невежество коренится в отцовской порочности, которая выражается в сексуальной неводержанности, заставляющей мужчин нарушать традиции брачного обмена. Гу-соу, который решился участвовать в убийстве старшего сына, будучи, образно говоря, «ослеплен» прелестями второй жены, и У-дин, который, как будто потерял дар речи, подавшись очарованию новой супруги, и вследствие этого устранил собственного сына, являются лишь орудиями в руках главного антигероя – мачехи. Центральное место в обоих сюжетах занимает мотив мачехи и пасынка с имеющей фундаментальное значение оппозицией свой/чужой. Мачеха является чужой, так как она представляет чужой род, она априори считается порочной. В семейно-родовом коде оппозиция свой/чужой осознается как родной/неродной [Мелетинский 2001, с. 36–37]. Мачеха – неродная мать – всегда остается для пасынка человеком из чужого рода, а понятие «чужести» генетически связано с враждебностью, которая приписывалась чужому племени, представители

⁴⁹ По словам Е. М. Мелетинского (1918–2005), «мачеха в мифе нерелевантна, так как в настоящем родовом обществе при классификаторской системе родства сёстры матери и жёны отца принадлежат к классу матерей, и обычное право, традиция и привычка предписывают им заботу, в большей или меньшей мере, о всех, кто принадлежит к классу их детей. Само понятие мачехи исторически могло возникнуть только в связи с нарушением эндогамии и добыванием жен за пределами родов, с которыми существовал освященный традицией брачный обмен» [Мелетинский 2001, с. 38].

которого часто рисовались в виде исконных врагов и порочных существ.

Мачеха Шуня в текстах характеризуется как *инь* 𡇗, что в данном случае обычно переводится как «неискренняя»⁵⁰. В словарях иероглиф *инь* объясняется, прежде всего, как «глупый, невежественный», но он также имеет и другие значения – «коварный» и «немой» [Чжунхуа 1999, с. 398]. Представляется, что в характеристике этой женщины неискренность является производной от её коварства, ведь под своими лживыми речами она скрывала тайное намерение лишить Шуня жизни. То же самое можно сказать и о мачехе Сяо-цзи, которая наущала У-дина. С мужьями обеих жен сближает невежество, исходящее из их уст. Именно по этому поводу скорбел Цзэн Шэнь, отвечая на вопрос сына, не жениться ли ему вторично: «Как узнать, что [у меня] получится избежать [совершения] неправильного [поступка]?» 庸知其得免於非乎? [КЦЦЮ 2009, с. 436]. Иначе говоря, почтительный Цзэн Шэнь отказался от вторичной женитьбы и предпочел вовсе не жениться, чтобы не совершить ошибку, допущенную У-дином. В этой, совсем не мифологической, истории вторая жена осмысливается Цзэн Шэнем как воплощение порока, она способна повлиять на мужчину даже с очень высокими добродетельными качествами⁵¹. Неискренность и сварливость мачехи в древнекитайских сюжетах перекликается с распространенным образом мачехи-ведьмы в волшебных сказках народов мира.

Несмотря на близость понятий *инь* и *вань*, между ними существует различие, объяснение которому находим в Цзо-чжуань 左傳 «Комментарий Цзо» (24-й год Си-гуна 僖公): «То, что уши не слышат гармонии пяти звуков, является глухотой (*лун*), то, что глаза не различают красочности пяти цветов, является темнотой (*мэй*), то, что сердце не следует канонам добродетели и долга-справедливости, является невежеством (*вань*), то, что уста не молвят чест-

⁵⁰ См. Шу-цзин, гл. 1.1 Яо дянъ; Ши-цзи, гл. 3 Инь бэнь цзи. Дж. Легг переводит это слово как *insincere* [Legge 2000, p. 26], Г. С. Попова – как «неискренняя» [Шу-цзин 2020, с. 234]. Р. В. Вяткин предпочел вариант «сварливая» [Сыма Цянь 2001, с. 138].

⁵¹ Известно, что Цзэн Шэнь дал отставку своей единственной жене и вторично не женился [КЦЦЮ, 2009, с. 436].

ные и искренние речи, является неискренностью (*инь*)» 耳不聽五聲之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德義之經為頑，口不道忠信之言為囁 [Цзо-чжуань 2015, с. 473]. В этой хронике глухота, темнота, невежество и неискренность названы *сы цзянь* 四姦 «четырьмя пороками»⁵². Если порок невежества исходит из сердца Гу-соу, не способного любить своего сына, то порок мачехи Шуня находится в ее устах, которые не могут произносить искренние слова. Мачеха Сяо-цзи вводит в заблуждение своими инсинуациями его отца, поэтому она, как и мачеха Шуня, является воплощением порока, выраженного словом *инь*.

В семантике термина *инь* неспособность говорить искренне сочетается с двумя крайностями – сварливостью и немотой. Если жена У-дина представляется неискренне-сварливой, то У-дин – неискренне-немой, что, вероятно, связано с пороком глухоты. Немота обычно считается следствием врожденной глухоты, поэтому в бессловесности У-дина можно увидеть свидетельство его нравственной «глухоты». Принимая во внимание то, что помимо чисто морального «демонизма» мачехе приписывалась способность совершать колдовские заклинания, непонятные обычному человеку и похожие на ворчанье, можно предположить, что, по бытовавшим в древности представлениям, с их помощью она также могла манипулировать мужем, буквально делая его «глухонемым» в отношениях со старшим сыном. В данном случае «чужест» мачехи осознается в мифическом коде как «сверхъестественное», «нечеловеческое», т. е. относящееся к сфере иного мира.

За семейной коллизией мачехи и пасынка проявляется мотив соперничества и борьбы за престол/наследство, который в древнекитайских легендах представлен дуализмом принципов добродетели и наследственного права. Оппозицию наследственный/добродетельный С. Аллан называет «конфликтом между обязательствами перед своей родственной группой и ответственностью

⁵² «Четыре порока» приписываются «(северным) варварам» *ди* 狄: «все варвары (*ди*) следуют этим [видам порочного поведения], четыре порока [среди них] наличествуют в полной мере» 狄皆則之，四姦具矣 [Цзо-чжуань 2015, с. 473]. Вероятно, порочность изначально связывалась с понятием чужого, с которым соотносится образ мачехи.

перед более крупной социальной группой»⁵³. Типичным примером этого противоречия применительно к додинастической эпохе является сюжет о передаче власти Яо Шуню.

Шунь становится претендентом на престол после того, как Яо дает ему в жены своих дочерей. Однако у Яо имеются свои сыновья, старший из которых Дань-чжу 丹朱 также вступает в борьбу за власть. В *Шу-цзине* он характеризуется как *инь сун* 嚚訟 «неискренний и сварливый» (см. *Шу-цзин*, гл. 1.1 *Яо дянь* [Legge 2000, p. 23; Шу-цзин 2020, с. 145]). Интересно, что Дань-чжу обладает «зорким зрением», присущим положительным героям, что можно объяснить его статусом члена царского рода и законного наследника Яо. В то же время Яо считал его недостойным сыном и отказал ему в праве на престол. Кроме того, в *Шу-цзине* Дань-чжу назван «заносчивым» («высокомерным») *ао* 傲 [Шу-цзин 2020, с. 172]). Этим же эпитетом наделен сводный брат Шуня Сян 象, который, по его собственному признанию, являлся инициатором попыток убийства старшего брата. Свой мотив он объяснял желанием завладеть двумя женами и некоторыми вещами Шуня, а имущество последнего передать родителям [Сыма Цянь 2000, с. 143]. Жены же Шуня являлись дочерьми императора Яо, поэтому можно предположить, что в перспективе Сян видел себя претендентом на престол. В личном и социальном плане конфликт добродетели и наследственного права на уровне Шуня и Дань-чжу выражается оппозициями простолудин/царевич и достойный (добродетельный)/недостойный (порочный), а на уровне Шуня и Сяна – оппозициями старший/младший и добродетельный/порочный. Все эти оппозиции развер-

⁵³ Как полагает С. Аллан, циклическая интерпретация истории вмещает внутреннее противоречие между двумя принципами правления – на основании права наследования (продолжение династии) и добродетели (сменой династий). Теория «мандата Неба» пыталась объяснить это противоречие и регулировать его манифестации, однако в любых манифестациях всегда имелся потенциал для конфликта с противоположным принципом. Новый правитель мог восприниматься как узурпатор, нарушивший наследственное право прежнего правителя. Аналогичным образом наследственный правитель мог быть обвинен как утративший моральный авторитет. В древних текстах вышеуказанный конфликт проявляется в различных трансформациях: между такими фигурами, как наследник и мудрец, ван и главный министр, министр и отшельник, регент и мятежник, а также между такими концепциями, как аристократическая привилегия / назначение по заслугам и обязательство перед родственниками / долг перед государством [Allan 2016, p. 14–18].

тываются из архетипической оппозиции свой/чужой: для простолюдина Шуня царевич Дань-чжу является чужим, равно как чужим представляется ему сводный брат, сын мачехи из чужого рода.

Обладая низкими моральными качествами – неискренностью, сварливостью, высокомерием и отсутствием сыновнего благочестия, Дань-чжу не отказался от попыток занять престол и вполне закономерно был изгнан или казнен⁵⁴. В додинастическую эпоху приоритет при передаче власти отдавался добродетели. Согласно *Мэн-цзы*, «[Если] Небо отдавало [Поднебесную] самому достойному, то отдавали [ее] самому достойному, [если] Небо отдавало сыну, то отдавали сыну» 天與賢則與賢 天與子則與子 (*Вань Чжан* 萬章, часть первая 9.6, пер. И. И. Семененко с незначительными изменениями [Мэнцзы 2016, с. 561]). Что же касается династических времен, когда престолонаследие стало наследственным, то ситуация изменилась, но и при этом «[кто] же владычествует Поднебесной по наследству, тот может быть отринут Небом непременно только при [своем] подобии Цзе и Чжоу, поэтому И, И Инь, князь Чжоу не владычествовали в Поднебесной»⁵⁵ 繼世以有天下, 天之所廢, 必若桀紂者也, 故益、伊尹、周公不有天下, (там же, пер. И. И. Семененко [Мэнцзы 2016, с. 562]). Заслуживает внимания комментарий к этому тексту Чжу Си 朱熹 (1130–1200): «У тех, кто по наследству владычествует Поднебесной, предшествующие поколения обладают великими заслугами в проявлении добродетели к народу, поэтому Небо отвергает их, только если от них идет такое же великое зло, как от Цзе и Чжоу» 繼世而有天下者, 其先世皆有大功德於民, 故必有大惡如桀紂, 則天乃廢之 (цит. по [Мэнцзы 2016, с. 564], пер. И. И. Семененко).

Если с этих позиций рассматривать фигуру Сяо-цзи, то царевич, обладавший как добродетелью, так и правом наследования,

⁵⁴ По одним сведениям, Дань-чжу был «помещен [в реку] Дань-шуй» (т. е. изгнан в район реки Дань-шуй) или казнен отцом – Яо [Юань Кэ 1985, с. 89; Шицзи 2001, с. 234], по другим – он владел уделом в период царствования Шуня [Шицзи 2001, с. 148].

⁵⁵ В традиционной историографии последние правители домов Ся 夏 и Шан-Инь, соответственно Цзе 桀 и Чжоу 紂 (Чжоу-синь 紂辛, Ди-синь), изображаются тиранами и деспотами. И 益 (Бо-и 伯益) – помощник Шуня, И Инь 伊尹 – главный советник шанского Чэн-тана, Чжоу-гун 周公 («Князь Чжоу») – помощник чжоуского У-вана 武王, все они считались мудрецами.

выступает идеальной кандидатурой на царский престол. Небо должно было принять его, что косвенно выражается в одобрении народа Поднебесной. Тем не менее он был отвергнут и выслан (казнен), и за этим, как представляется, стояло не Небо, которое представлял отец Сяо-цзи У-дин, а мачеха. На мой взгляд, в физическом устранении просматривается не столько символическая победа чужого над своим, сколько сверхъестественного над человеческим. Гонителем царевича выступает мачеха, которая, будучи чужой, символизирует сверхъестественные силы. У-дин представляется лишь орудием этих сил. Люди в лице народа Поднебесной при всей своей любви к Сяо-цзи не были в состоянии противостоять этим силам и спасти царевича. Отсутствие медиатора приводит положительного героя к гибели. Тем самым мифологические противоречия оказываются не снятыми.

Оставаясь простолюдином, Шунь с почтением служил отцу даже после трех покушений на свою жизнь⁵⁶. Однако заняв престол, он, по одним сведениям, «посетил своего отца Гу-соу и держался с необыкновенной почтительностью, как полагается сыну», по другим – «изгнал отца и убил младшего брата» [Сыма Цянь 2001, с. 148; Хань Фэй-цзы]. Вероятно, наиболее архаичным является второй вариант: в сказке герой, как правило, побеждает (изгоняет или убивает) своих гонителей. Шунь «с помощью сяо умел [жить с членами своей семьи] в гармонии и «постепенно выправлял [их поведение], не [позволяя им] быть строптивыми и порочными» (克諧以孝烝烝乂不格姦 [Шу-цзин 2021, с. 147]⁵⁷). На мой взгляд, здесь под понятием *сяо* подразумевается не сыновняя почтительность, а жертвенные подношения⁵⁸. Именно это обстоятельство выделяло Шуня на фоне других претендентов на престол. Как прямо гово-

⁵⁶ По сообщению Сы-ма Цяня, после того, как Шунь чудесным образом был спасен от рук своих убийц – отца, мачехи и сводного брата, он вновь повидался с ними и стал по-прежнему служить Гу-соу, еще больше любить брата, проявляя старание [Сыма Цянь 2001, с. 143].

⁵⁷ Ср. у Легга: «He has been, however, able by his filial piety to live in a harmony with them, and to lead them gradually to self-government, so that they no longer proceed to great wickedness» [Legge 2000, p. 26].

⁵⁸ Вероятно, в качестве старшего сына он распоряжался ритуальными сосудами в храме предков, исполняя жреческие функции.

рит Мэн-цзы, «ему повелели ведать жертвоприношениями, и сто богов ими усладились; значит, Небо приняло его» 使之主祭而百神享之是天受之 (Вань Чжан шан 萬章上, «Вань Чжан, [часть] первая»: 9.6, пер. И. И. Семененко, см. [Мэнцзы 2016, с. 561]). Несмотря на то, что Шунь страдал от неразделенной любви родителей («с плачем взывал к сострадательному Небу» 號泣于旻天), он, как и подобает мифологическому герою, довольно спокойно воспринимал это («когда нелюбим отцом и матерью, мучается, но не ропщет» 父母惡之勞而不怨, (пер. И. И. Семененко, см. [Мэнцзы 2016, с. 536])). Подобным же образом не роптал Сяо-цзи, он продолжал заботиться о родителях, пребывая в печали. Тем не менее если Шунь пытался исправить нравы порочных родителей, то Сяо-цзи, насколько можно понять по имеющимся сведениям, оставался пассивным, находясь в тревожном ожидании. В противоположность Шуню, выступающему в качестве типичного сказочного деятеля, Сяо-цзи изначально представляется жертвой.

Здесь следует заметить, что для чжоуских авторов печаль Сяо-цзи, как и собственно его участь, была обусловлена конфликтом правителя и наследника, что нередко встречалось в эпоху Чжоу в связи с повсеместным распространением системы передачи власти от отца к старшему сыну. Пожалуй, наиболее ранним примером изгнанного сына является старший сын западночжоуского Ю-вана 幽王⁵⁹ (795–791 гг. до н. э.) – И-цзю 宜臼, которому приписывается авторство стихотворения *Ши-цзина* – *Сяо пань* 小弁 «Маленькая радость» (в переводе А. А. Штукина – «Вороны по воздуху крыльями бьют», II, V, 3, *Сяо я* [Штукин 1987, с. 172–174]). Ю-ван лишил старшего сына законных прав на отчий престол в пользу Бо-фу 伯服 – сына своей любимой наложницы Бао Сы 褒姒. Он изгнал И-цзю и собирался его убить [Ши-цзин 2015, с. 451; Васильев 1995, с. 308]. Жалуясь на немилость отца, царевич в своей оде вопрошает:

⁵⁹ Мифотворчество связывает с именем Ю-вана и его наложницей Бао Сы гибель государства Западного Чжоу [Васильев 1995, с. 307–308]. При всем сходстве сюжетов Ю-ван – И-цзю и У-дин – Сяо-цзи различие между ними велико: Ю-ван погубил свое государство – У-дин привел государство к процветанию, И-цзю сверг отца и вступил на престол – Сяо-цзи был умерщвлен.

Грехи ли мои перед небом тяжки?
В какой перед ним я повинен вине? –
Но только исполнено сердце тоски,
Не знаю, что делать несчастному мне?⁶⁰
[Шицзин 1987, с. 172].

По-видимому, восточножозуские авторы, говоря о печали, терзавшей Сяо-цзи, имели в виду страдания изгнанного сына, описанные в этих поэтических строках. Однако в силу различия культурных типов Шан и Чжоу, как отмечалось выше, изгнание/убийство Сяо-цзи, по всей видимости, имело совершенно иную природу.

По моему предположению, в дошедшем до нас предании о Сяо-цзи отсутствует финальная часть, разрешающая основное мифологическое противоречие, – смерть положительного героя. Если мы посмотрим на легенду о Шуне, в которой обнаруживается много общего с волшебной сказкой, то увидим, что исходная ситуация начинается с беды (в терминологии В. Я. Проппа (1895–1970) «недостачи» [Пропп 2021, с. 79]), – «умерла мать», затем следует испытание героя дарителем (Яо), борьба с вредителями (членами семьи), трансформация (изменение статуса героя) и решение задачи, которая заключается в снятии противоречий между добротельностью и правом наследования; в финале действие заканчивается приобретением ценностей (герой становится сыном Неба). В сюжете о Сяо-цзи можно увидеть аналогичную исходную ситуацию («рано умерла мать») и противоположный финал (утрата права престолонаследия, изгнание/смерть). Поскольку предание о Сяо-цзи сохранилось не в полном виде, то, с точки зрения композиции, его можно считать представленным лишь начальной и результирующей ситуациями: в начале наблюдается отрицательное состояние, которое в конце не только не становится положительным, но и превращается в максимально отрицательное. Это и приводит к догадке, что предание в таком виде изложено без финала, обеспечивающего переход к положительному состоянию. Если же смерть Сяо-цзи не является окончанием, то, на мой взгляд,

⁶⁰ 何辜于天、我罪伊何。心之憂矣、云如之何 [Ши-цзин 2015, с. 452].

её следует интерпретировать как трансформацию, которая приводит к положительному состоянию⁶¹.

В *Шу-цзин*е содержится глава *Гао-цзун жун жи* 高宗彤日 («День дополнительного жертвоприношения Гао-цзуна»), в которой шанскому У-дину дает «наставление» (*сюнь* 訓) некий Цзу-цзи [Legge 2000, p. 264; Шу-цзин 2020, с. 241]. В «Предисловиях к записям» (*Шу-суй* 書序) содержание этой главы резюмируется следующим образом: «Гао-цзун приносил жертвы Чэн-тану, [когда] воин пролетавший фазан, поднялся на ушко треножника и прокричал. Цзу-цзи истолковал это вану. [Об этом] были созданы [записи] “День дополнительного жертвоприношения Гао-цзуна”, “Наставление для Гао-цзуна”» 高宗祭成湯，有飛雉升鼎耳而雊，祖己訓諸王，作高宗彤日，高宗之訓 [Legge 2000, p. 7]. Данный фрагмент с некоторыми изменениями включён Сы-ма Цянем в главу *Инь бэнь цзи* [Сыма Цянь 2001, с. 173], а также в различных вариантах имеется в других классических произведениях (подробнее см. [Хань Цзянь-су 2010, с. 210]). Общий посыл наставления, изложенного Цзу-цзи, заключается в осуждении излишеств в жертвоприношениях и призыве либо не показывать особой близости к отцу, либо держать себя на почтительном расстоянии от предков [Карапетьянц 2010, с. 229].

В этих текстах Цзу-цзи появляется внезапно, без объяснений его статуса и происхождения, и больше нигде не упоминается. До тех пор, пока не было обнаружено имя Цзу-цзи на гадательных костях, он традиционно воспринимался как один из советников У-дина⁶².

⁶¹ В качестве литературного примера аналогичной композиции и мотива можно вспомнить известную сказку братьев Гримм «Сказка про можжевельник» [Гримм 2015, с. 244-254]. В ней рассказывается о мальчике, рано оставшимся без матери и вынужденном жить вместе с мачехой, которая испытывала к нему глубокую немотивированную неприязнь. Этот глубинный конфликт разрешается практически в самом начале сказки: мачеха обезглавливает пасынка посредством крышки сундука, а потом, порубив на куски, сваривает его в супе. После этого наступает трансформация – превращение мертвого пасынка в птицу, которая вступает в коммуникацию с людьми с помощью своих песен. Этими песнями птица, которая одновременно представляет и умершего героя, и является медиатором, извела мачеху, которая в итоге погибла, после чего наступила новая трансформация – реинкарнация пасынка в прежнем виде. Как видим, смерть главного героя была условной. Являясь, бесспорно, кульминацией сказки, она не представляет ее результирующую ситуацию.

⁶² В связи с этим Дж. Легг поясняет, что «Цзу-цзи, очевидно, являлся заслуженным министром У-дина, но нам о нем известно не более, чем сказано здесь» [Legge 2000, p. 265].

На материале шанской эпиграфики Ван Го-вэй впервые высказал гипотезу о том, что Цзу-цзи из сюжета *Гао-цзун жун жи* является не кем иным, как сыном У-дина – Сяо-цзи, встречающимся в гадательных надписях, как показано выше, под именами с циклическим знаком *цзи*, причем использование знака «небесных стволов» в его имени авторитетный китайский ученый расценивал как весомый аргумент в пользу версии о принадлежности этого персонажа к шанскому царскому клану⁶³. В то же время Ван Го-вэй полагал, что, поскольку сын не имел морального права давать наставления отцу, в данном фрагменте речь идет о наставлении Сяо-цзи (Цзу-цзи), адресованном к вступившему на престол Цзу-гэну⁶⁴ [Ван Го-вэй 2003, с. 10–11].

Данная точка зрения опровергается чускими надписями на бамбуковых [планках] (*чжу шу* 竹書) периода Чжань-го. В этих надписях содержится рассказ о наставлениях циского (Ци 齊) Хуаньгуна 桓公 (ум. 643 г. до н. э.) его сановниками – Бао Шу-я 鲍叔牙 и Си Пэном 隰朋 – по поводу произошедшего солнечного затмения. В этот рассказ включен текст, по содержанию повторяющий главу *Гао-цзун жун жи*. В частности, в нем сообщается, что после неожиданного появления фазана Гао-цзун расспросил Цзу-цзи и затем приказал первому советнику Фу-юэ 傅說 принять соответствующие меры [Шанхай 2005, с. 169–170]. Следовательно, Цзу-цзи наставлял У-дина, а не Цзу-гэна. Что же касается времени составления «записей» о дне дополнительного жертвоприношения, то они могли быть сделаны уже в период царствования Цзу-гэна⁶⁵.

⁶³ В настоящее время данный аргумент оспаривается исследователями, которые приводят примеры использования в гадательных надписях знаков *тянь гань* в шанских именах персонажей. Последние, видимо, служили при дворе шанских ванов и обладали высоким социальным статусом [Хань Цзян-су 2010, с. 214]. Однако очень странным представляется, что у У-дина был сын, нареченный Цзу-цзи, и советник Цзу-цзи. Вероятно, предание о Сяо-цзи и Цзу-цзи выглядело крайне фантастичным для Сы-ма Цяня, который ограничился вставкой в свое повествование фрагмента о Цзу-цзи, не упоминая ничего о Сяо-цзи.

⁶⁴ По версии Ван Го-вэй, Сяо-цзи был изгнан У-дином и вернулся лишь после его смерти с воцарением своего брата [Ван Го-вэй 2003, с. 11].

⁶⁵ Полагаю, что верная интерпретация соответствующего отрывка из *Ши-цзи* предложена Г. С. Поповой: «[Когда] скончался первопредок У-дин, [его] сын первопредок Цзу-гэн взойшёл [на престол... При нём] были созданы [записи] “День дополнительного жертвоприношения Гао-цзуна” и “Наставления [для Гао-цзуна]”» 帝武丁崩，子帝祖庚立... 遂作高宗彤日及訓 [Попова 2021, с. 240, примеч. 607].

Обращает на себя внимание, что У-дин выслушивает Цзу-цзи и передает его слова своему первому советнику Фу-юэ. Это свидетельствует о том, что Цзу-цзи обладал статусом, превосходящим должность высшего сановника. Однако самое важное заключается в том, что, судя по гадательным надписям, посмертным именем Цзу-цзи не мог быть назван живущий человек. То обстоятельство, что иероглифом *цзу* «предок» мог обозначаться некий предок вана по имени Цзи, Г. С. Попова расценивает как свидетельство существования веры в возможность общения вана со своими покойными предками [Шу-цзин 2020, с. 240]. Аналогичное явление в *Шу-цзине* обнаружено С. И. Блюмхеном, который в специальном исследовании делает вывод, что упомянутый в главе *Шу-цзина Си-бо кань ли* 西伯戡黎 («Си-бо покорил Ли») Цзу-и 祖伊 («Предок И») наставлял последнего шанского правителя Чжоу-синя 紂辛, являясь духом одного из основателей шанской династии, первого министра Чэн-тана – И Иня 伊尹 [Блюмхен 2015, с. 39].

Предположение о том, что в лице наставника Цзу-цзи У-дину являлся дух его умершего сына Сяо-цзи, в полной мере вписывается в контекст шанской культуры. Сын, который, безусловно, не мог наставлять отца при жизни, однако вполне мог это сделать, превратившись после смерти в сильного духа, возможно представляемого шанским ваном в образе мудреца-наставника. На мой взгляд, этот образ был напрямую связан с наречением Сяо-цзи Сяо-ваном: будучи «малым», но все же правителем, он после смерти приобрел статус не просто мудреца, а одного из умерших царей, с представлением о которых была связана вера шанцев в могущественные сакральные силы. Напрашивается вывод, что фрагмент исторической хроники, известный как «Дополнительный день жертвоприношения Гао-цзуна», является финальной частью предания о Сяо-цзи. Добавив его к предыдущему нарративу, можно увидеть, что результирующая ситуация характеризуется положительным состоянием: главный герой «воскресает», обретая статус, превосходящий земного государя.

Версия о спиритуалистическом общении шанских ванов с духами умерших вовсе не представляется невероятной, в осо-

бенности в случае с У-дином. Такие свидетельства его жизни, как уединенное пребывание вместе с наставником на берегу Хуанхэ, трехлетнее одиночное пребывание в хижине близ могилы покойного отца, молчание с целью накопления сакральной силы – благодати дэ, вещие сны, в одном из которых он увидел будущего советника Фу-юэ, – все это выдает в У-дине царя-мистика, искавшего сближения с потусторонним миром и озабоченного религиозной конфирмацией. Видимо, сообщения о таких практиках У-дина, как аскетизм и обет молчания, рассматриваемые антропологами как виды «ментальных жертвоприношений» [Элиаде 2000, с. 111-112], являются позднейшими приемами описания мистического образа шанского царя. Судя по аутентичным шанским эпиграфическим и археологическим источникам, с личностью У-дина связано широкое распространение многочисленных видов жертвоприношений, в том числе в их оргиастических и эксцессивных формах, среди которых важное место занимали человеческие заклания⁶⁶. Ритуальная коммуникация шанцев имела внешний характер, определявший избыточность шанских жертвенных даров [Крюков 1998, с. 80]. В этой ситуации отсутствовали условия для проявления ритуальной интериоризации.

В сюжете о наставлении Цзу-цзи символическое значение имеет прилетевший фазан. Согласно Сы-ма Цяню, птица появилась на следующий день после принесения жертв Чэн-тану: «[когда] возник пролетающий фазан, поднялся на ушко треножника и прокричал, У-дин испугался» 有飛雉登鼎耳而鳴，武丁懼 [Сыма Цянь 2001, с. 173]. В комментаторской традиции знак в виде кричащего фазана трактовался одними учеными как дурной, другими – как добрый. Согласно одному из объяснений, когда У-дин спросил Цзу-цзи об этом знамении, тот якобы ответил, что фазан – это дикая птица, которая не должна садиться на ушко ритуального сосуда, но сев на него, она желает, чтобы ее употребили в жертву [Legge 2000, p. 265]. На мой взгляд, являясь жертвенной птицей,

⁶⁶ Хотя слова Цзу-цзи о необходимости умерить жертвоприношения, обращенные к У-дину, вероятно, являются созданием чжоуской эпохи, тем не менее следует признать, что чжоуские обвинения шанцев в эксцессивности жертвоприношений, несомненно, имели под собой почву.

фазан здесь символизирует вполне конкретную жертву – царского сына Сяо-цзи⁶⁷.

Если рассматривать изгнание/казнь Сяо-цзи как ритуальное умерщвление, это жертвоприношение представляется символом его смерти и воскресения. У-дин как будто получает сына вновь, но уже в образе мудрого наставника, возможно осмысливаемого как предка-царя. В предании требование жертвы исходит от мачехи, в образе которой угадываются сверхъестественные силы. Представляется, что она персонифицирует некое божество, с которым земной царь вступает в союз, символизирующий соединение божественного и земного. Отец не испытывает любви к сыну, так как земные родственные чувства могут заставить его противиться принесению жертвы. Он является главным жертвователем, и с жертвой его могут связывать лишь узы сопричастности к сакральному. Однако эта жертва – это и его самопожертвование, которое позволит обрести ему дополнительную магическую силу. Человеческие желания и чувства исходят от народа, который «любит» Сяо-цзи. Впрочем, наряду с этим люди хотят, чтобы он был их сыном, т. е. они знают, что жертва будет совершена во благо всего общества. Тихая скорбь Сяо-цзи свидетельствует о том, что он кротко и смиренно принял волю сакральных сил. Именно кротость и терпение, которые появляются у человека, когда он становится покорен указаниям, передаваемым его душе от лица высшей сущности [Щедровицкий 2001, с. 197], являются тем, что связывает его с понятием *сяо* в двояком толковании этого термина – жертвенного дара и смиренной почтительности.

⁶⁷ Китайская исследовательница Чан Юй-чжи полагает, что в образе кричащего фазана нашли отражения шанские представления о «кричащей птице» (*мин няо* 鳴鳥) как предвестнице несчастья, зафиксированные надписями на гадательных костях [Чан Юй-чжи 2010, с. 157–158]. Интересно, что в надписи «...ночью этого дня появится кричащая птица?» ...之 日夕有鳴鳥 [Хэцзи 1979–1983, № 17366] птица начинает кричать в темное время суток, что наводит на мысль о том, что вещуньей шанцы представляли ночную птицу, а не фазана. Как бы то ни было, в древнекитайской традиции крик птицы считался предвещающим беду. В западноханьском сочинении *Цзяо-ши и линь* 焦氏易林 («Лес перемен господина Цзяо») предвестником является ворон: «ворон закричал во дворе, [криком] предостерегая от несчастья» 鴉鳴庭中以戒災凶 (комментарий к 27-й гексаграмме И-цзина 易經 («Канон перемен») И 頤 «Питание» [Цзяо-ши и линь]).

По одним сведениям, Сяо-цзи был умерщвлен (*ша* 殺) У-дином, по другим – изгнан («помещен / доставлен [в место изгнания] *фан* 放). В сообщении *Кун-цзы цзя юй* – «Гао-цзун по [наущению] второй жены убил Сяо-цзи, Инь Цзи-фу по [наущению] второй жены изгнал Бо-ци» 高宗以後妻殺孝己, 尹吉甫以後妻放伯奇 – оба термина противопоставляются друг другу. Тот факт, что Бо-ци впоследствии был возвращен из изгнания, подтверждает значение *фан* как ссылки. По контрасту с этим термином употреблен термин *ша*, который на этом основании нельзя трактовать иначе, чем в его прямом значении – «умертвлять». Казалось бы, разница между двумя видами наказания вполне очевидна, однако имеются основания полагать, что первоначально различие между убийством и изгнанием не являлось разительным, поскольку оба термина восходят к архаичным ритуалам жертвоприношений, чем объясняется присутствие обоих понятий в одном семантическом круге.

В сообщении *Шу-цзина* о наказаниях, избранных Шунем для неугодных иноплеменников, используются четыре знака, объединенных идейным мотивом изгнания, – *лю* 流 «ссылать», *фан* 放 «поместить в некоем месте и заточить там», *цуань* 竄 «доставлять куда-либо и содержать в заключении» и *цзи* 殛 «казнить; направить (в ожидании смерти)»⁶⁸. Один из этих иероглифов – *цзи* 殛 в словарях разъясняется двояко: как *чжу* 誅 «истреблять; казнить» (или *шу* 殊 «убивать, умерщвлять; истреблять; казнить») и как *чи* 斥死 «умирать в изгнании» (см., например [Кан-си цзидянь])⁶⁹. Согласно некоторым комментариям к *Шу-цзину*, все четыре термина входят в семантическое поле понятия «устранить», выраженного знаком *чжу* [Legge 2000, p. 40]. Другими словами, не исключено, что их первоначальный смысл сводился к разным формам умерщвления. Как представляется, убийства имели ритуальный

⁶⁸ Речь идет о следующем отрывке (глава 1.2 *Шунь дянь* 舜典 «Установления Шуня»): «[Шунь] сослал (*лю*) Гун-гуна в Ючжоу (Остров Мрака), изгнал (*фан*) Хуань-доу на гору Чуншань (Высокую гору), выслал (*цуань*) [вождя племени] Саньмяо на [горы] Саньвэй (Три кручи), направил в ожидании смерти (*цзи*) Гуня на гору Юйшань (гора Перьев)» 流共工于幽洲, 放驩兜于崇山, 竄三苗于三危, 殛鯀于羽山 [Legge 2000, p. 39–40; в переводе Г. С. Поповой см. [Шу-цзин 2020, с. 152]].

⁶⁹ Отсюда – два варианта перевода: «казнить» или «сослать пожизненно» (о переводе знака разными переводчиками см. [Сыма Цянь 2000, с. 253]).

характер, на что достаточно очевидно указывает описание сцены наказания Гуня 鯀 в *Люй-ши чунь-цю* (глава 6, *Син лунь* 行論 «Поступки и рассуждения»): «и тогда Шунь направил его [в ожидании смерти] на гору Юйшань и разрезал его на куски уским мечом» 舜於是殛之於羽山，副之以吳刀 [Люй-ши чуньцю]⁷⁰. М. Гране (1884–1940) видит в казни Гуня признаки жертвоприношения, совершенного по традиции в пригороде по поводу интронизации Шуня [Гране 2016, с. 217]. Расчленение Гуня корреспондирует с практикой аналогичного жертвоприношения, имевшего место в позднешанский период. По всей видимости, устраненные Шунем *сы цзуй* 四罪 «четыре преступника» были подвергнуты ритуальной экзекуции в культовых местах, ориентированных по сторонам света вокруг сакрального центра⁷¹.

Обращает на себя внимание, что места подобных жертвоприношений в архаичную эпоху выбирались за пределами города. Жертву туда приходилось «доставлять» (буквально: «изгонять» за пределы городского пространства), что нашло отражение в семантике выше рассмотренных иероглифов. Человек не только изгонялся из социума, но и из мира живых. Место умерщвления Гуня – «Гора Перьев» (*Юй шань* 羽山) в поэме Цюй Юаня 屈原 *Ли сао* 離騷 «Скорбь разлученного изгнанника» носит название «Пустошь Перьев» [*Юй чжи е* 羽之野, Цюй Юань 2001, с. 18]. Наличие знака *е* 野 «окрестность, глушь, пустыня, поле» как символа ненаселенного пространства подчеркивает, что эта местность была пустынной и находилась за пределами города. По древнекитайским воз-

⁷⁰ Гунь – отец основателя династии Ся – Юя. В *Шу-цзин* и *Ши-цзи* он выступает как историзированный и демифологизированный персонаж, однако в мифологии Гунь после своей казни превращается в медведя или трехлапую черепаху [Юань Кэ 1985, с. 430]. Как отмечает М. Гране, «наиболее постоянная традиция уверяет, что по приказу Шуня Гунь был расчленен, что, впрочем, ни в малой степени не помешало ему в виде зверя стать духом Горы, или Пропасти пера» [Гране 2016, с. 216].

⁷¹ Вполне вероятно, *сы цзуй*, упоминаемые в *Шу-цзин* [Legge 2000, р. 89], по своей сути тождественны *сы сюн* 四凶, «четырем злодеям» из *Ши-цзи*, которых изгонял Шунь во время испытаний Яо. По утверждению Сыма Цяня, все они были посланы на четыре окраины, чтобы отражать горных и лесных духов [Ши-цзи 2000, с. 144]. Иначе говоря, они должны были сражаться с земными сакральными силами и защищать от их вредительства поселение людей. Как представляется, такую борьбу могли вести лишь другие духи, т. е. те, кто был отправлен в потусторонний мир путем специального ритуального умерщвления.

зрениям, определенные ландшафты, лишенные изначально антропогенного воздействия (ими могли быть горы, леса, дикие поля), были населены различными духами и представлялись людям, по выражению М. Элиаде (1907–1986), местами проявления иерофаний. Им поклонялись, в них же устраивались обряды и ритуалы [Элиаде 2020, с. 18–51].

Нет ничего удивительного в том, что подобные пространства избирались для погребения умерших. Так, Шунь умер и был похоронен в *Цанъу чжи е* 蒼梧之野 «пустынной местности Цанъу» [Юань Кэ 1985, с. 390]. Удаленные от города, они служили также местами совершения ритуалов. В связи с этим сообщение *Чжу-шу цзи-янь* о том, что Сяо-цзи умер в безлюдной местности *е*, следует расценивать как свидетельство его погребения за пределами города. Учитывая сведения об умерщвлении Сяо-цзи и ту связь, которая существовала между понятием изгнания и ритуальным убийством, можно сделать вывод о том, что убийство данного персонажа следует рассматривать как акт жертвоприношения.

По всей видимости, Сяо-цзи был доставлен в *е* – «окрестности города», где находилось место ритуальной деятельности, – и там же принесен в жертву. Если предположить, что данное место с большой вероятностью находилось близ шанской столицы, то его можно локализовать в районе так называемого царского некрополя, расположенного в позднешанский период на северном берегу р. Хуанхэ 洹河 на возвышенности Сибэйган 西北岡. Археологические данные свидетельствуют о нахождении здесь грандиозных гробниц, вероятно принадлежавших шанским ванам, а также многочисленных средних и мелких погребений и большого количества жертвоприношений [Иньсуй 2001, с. 100–120; Кузнецова-Фетисова 2015, с. 77–87].

Как известно, территория царского некрополя состоит из двух расположенных друг против друга независимых секций – западной и восточной. Собственно царское кладбище, состоящее из крупных гробниц с четырьмя дромосами и прилегающими ямами жертвоприношений, находится в западном секторе. В восточном же секторе помимо единственной могилы с четырьмя дромосами (M1400) сосредоточены погребения людей, статус кото-

рых определить довольно сложно (не будет ошибкой считать их принадлежавшими членам царского клана), а также многочисленые ямы с жертвенными предметами и останками человеческих и животных жертв. В начале царствования У-дина картина этой местности отличалась от той, что можно увидеть на современных археологических схемах, фиксирующих состояние некрополя в последний период его существования. В то время освоение этой территории только начиналось: еще не были вырыты величественные гробницы шанских правителей и другие сравнительно большие могилы, а также отсутствовали жертвенные ямы.

В период, непосредственно предшествовавший правлению У-дина, территория будущего царского кладбища представляла собой пустынное место, которое вполне соответствует семантике слова *e*. Ко времени заклания Сяо-цзи, которое, по моему предположению, приходится как раз на начало правления У-дина, здесь либо находилась полностью пустынная местность, либо существовало не более двух-трех небольших могил (этот вопрос является дискутируемым среди археологов)⁷². Исследователи не могут дать точный ответ на вопрос, были ли здесь захоронены шанские правители доудиновского периода (от Пань-гэна 盤庚 до Сяо-и 小乙). Однако бесспорным является другое: первое наиболее значительное погребение и последующее за ним использование близлежащей территории в качестве площадки жертвоприношений началось при У-дине. Это позволяет предположить, что заклание и погребение царевича могло происходить в этом самом месте.

Тот факт, что в начале царствования У-дина шанцы при переселении с северного берега р. Хуаньхэ, из городища Хуаньбэй 洹北, на южный берег в район Сяотуни не забросили эту практически еще не освоенную территорию, свидетельствует о том, что по каким-то причинам с данным местом, вероятно, были свя-

⁷² Среди наиболее ранних могил, которые, вероятно, уже существовали к моменту воцарения У-дина или появились в начале его правления, археологами называются сравнительно небольшие погребения M1217, M1500 и 78АНВМ1 в западной секции и могила – 59УгуаньМ1 в восточной секции, принадлежность которой связывается специалистами с одним из членов царского клана [Ху Цзинь-чжу 2010, с. 77].

заны представления шанцев о сакральном центре⁷³. Переселившись на другой берег Хуаньхэ, шанцы были вынуждены доставлять тела умерших и жертвы для заклания в район Сибэйгана из центра в Сяотуни, для чего им приходилось переправляться через реку и подниматься на возвышенность. Несмотря на все эти трудности, культовое место не менялось. Трудно сказать, было ли это обусловлено тем, что ранее кто-то из правителей был там погребен или, может быть, именно с момента жертвоприношения царского сына это место приобрело особый ореол святости и превратилось в царское кладбище и крупнейшее место ритуальной деятельности.

Как уже говорилось, Сяо-цзи, предположительно, умер в несовершеннолетнем или юном возрасте, т. е. его жертвоприношение можно расценивать как детское или ювенальное. Археологические данные Иньсюя свидетельствуют о том, что жертвоприношения детей и молодых людей не являлись редкостью в позднешанский период и совершались на всем протяжении существования шанской столицы. Детские жертвы использовались при закладке храмов и дворцов⁷⁴. Дети и молодые люди обоих полов приносились

⁷³ В настоящее время шанское городище Хуаньбэй (*Хуаньбэй Шан чэн* 洹北商城) еще недостаточно изучен. Исследователями высказываются две точки зрения по поводу функционирования этого городища и археологического комплекса Сяотунь: 1) концепция одновременного существования центров на севере и юге р. Хуаньхэ; 2) гипотеза о двух сосуществовавших центрах (подробнее см. [Кузнецова-Фетисова 2015, с. 73–76]). Современные китайские археологи склоняются к тому, что городище Хуаньбэй начало функционировать после переселения сюда шанцев при Пань-гэне и просуществовало до периода У-дина, когда возникший по неизвестным причинам пожар разрушил город и заставил шанцев переселиться в район Сяотуни [Хэ Юй-лин 2011, с. 15].

⁷⁴ Во-первых, речь идет о младенческих погребениях в глиняных кувшинах (*вэн гуань цзан* 瓮棺葬 «погребение в кувшине-урне»), которые закладывались в утрамбованную землю фундаментов зданий, имевших, по мнению исследователей, ритуальное назначение. Вероятно, этот вид жертвоприношений совершался при закладке и строительстве зданий [Ху Цзинь-чжу 2010, с. 129–130]. Шанские погребения младенцев можно отнести к распространенному у разных народов обычаю приношения строительных жертв. Во-вторых, это погребения детских жертв (наряду с взрослыми) с минимальным набором сопроводительного инвентаря рядом с фундаментами зданий. Примером могут служить ямы М30 (7 костяков) и М35 (9 костяков), расположенные в непосредственной близости от группы фундаментов сектора С в районе дворцов и храмов в Сяотуни. Так называемые «детские могилы» (*тун му* 童墓) были найдены в археологическом комплексе северо-западной части Сяотуни рядом с фундаментом здания F29. В этих погребениях находилось по одному-два костяка детей 12–14 лет. На некоторых из них имелось по одному украшению с нефритовой ручкой и небольшое число двусторчатых раковин. По мнению археологов, эти погребения имеют характер ритуального жертвоприношения [Ян Бао-чэн 2002, с. 108–115].

в жертву во время совершения ритуалов в честь предков и божеств в специальных ямах жертвоприношений, расположенных близ родовых кладбищ Иньская, и, кроме того, подвергались различным формам ритуального убийства и погребению в ямах, расположенных в определенном порядке близ могил царского некрополя в Сибэйгане⁷⁵. Как правило, ритуальная экзекуция несовершеннолетних не предусматривала нанесение увечий. Тем не менее имеются свидетельства того, что эти жертвы подвергались декапитации (при этом тела и головы погребались в одной и той же яме) или расчленению⁷⁶ [Ян Бао-чэн 2002, с. 115–117].

Вероятно, далеко не все эти жертвы являлись захваченными иноплеменниками, и, пожалуй за исключением района царского некрополя, их большая часть представлена детьми и молодыми

⁷⁵ В 1976 г. в восточной секции царского некрополя Сибэйган была расчищена 191 яма жертвоприношений. В археологических отчетах приводятся данные о захоронении трех 6–7-летних детей (яма M111), двух несовершеннолетних детей (яма M119), детей и молодых женщин (яма M7), трех мальчиков – одного шести и двух девяти лет (M222). Всего достоверно подтверждена принадлежность 19 костяков детям младше 14 лет и более ста костяков девушкам в возрасте 15–17 лет. Как правило, дети и молодые люди погребались живыми, о чем свидетельствуют сложенные за спину руки, – видимо, перед погребением жертвы были связаны [Ху Цзинь-чжу 2010, с. 154–155; Аньян 1977, с. 210–214].

В круглой яме 59АНГН10 археологического комплекса Хоуган 後崗 большинство жертв, погребенных без увечий, составляют юноши 14–19 лет (меньшая часть – девушки и маленькие дети). Часть погребенных имели украшения из раковин, нефрита и кости. Некоторые из жертв были погребены связанными, на многих костяках имеются следы красной краски. Наряду с человеческими жертвами в погребении был обнаружен разнообразный сопроводительный инвентарь: бронзовые предметы (сосуды и оружие), керамические сосуды, украшения из раковин и нефрита, зерно и обутленная шелковая ткань. Комплекс Хоуган соотносится с местом ритуальной деятельности членов царского клана [Ян Бао-чэн 2002, с. 115; Аньян 1977, с. 131].

⁷⁶ Судя по результатам исследования костяков, обнаруженных в ямах жертвоприношений в северной части Угуаньцунь 武官村 в 1976 г., наблюдается следующая особенность шанского ритуала заклания: если останки обезглавленных жертв в абсолютном большинстве принадлежат мужчинам молодого и зрелого возраста, то необезглавленные – женщинам и детям. Как представляется, после отделения головы от тела жертвы-мужчины, видимо, являвшиеся при жизни захваченными в плен воинами, уже не считались шанцами, представляющими опасность в посмертном существовании [Ху Цзинь-чжу 2010, с. 155].

В качестве примера расчленения детей можно привести жертвенную яму южной части Сяотуни, в которой кроме скелета лошади и трех скелетов взрослых людей (один – с отрубленной головой) находилось два детских костяка, причем кости детей были разбросаны вследствие расчленения тел перед погребением [Ян Бао-чэн 2002, с. 118].

людьми из шанских кланов. Если не брать в расчет жертвоприношения младенцев в фундаментах зданий (строительные жертвы), то можно отметить следующую деталь: если жертвоприношения молодых людей обоих полов 15–25 лет были довольно широко распространены, что, было, видимо, обусловлено взглядами шанских жрецов на эту возрастную категорию как наиболее угодную для духов, то жертвоприношения детей 6–15 лет (в основном мальчиков) встречаются не столь часто, что свидетельствует об особом статусе закланий несовершеннолетних этой возрастной группы, совершавшихся, вероятно, по исключительным случаям.

В гадательных надписях шанцев немало сказано о тех или иных категориях человеческих жертв, но возрастные характеристики последних остаются неизвестны. В связи с шанским явлением ритуального детоубийства представляется интересным по-новому интерпретировать знак, достаточно часто встречающийся в надписях на бронзе (реже – в гадательных надписях) в качестве обозначения одного из кланов. В оригинальной форме этот знак на бронзовых сосудах записывается в следующих вариантах:



[ИЧЦВЦЧ 2007, № 2111, 6301, 7140].

Начиная с эпохи Сун 宋 (960–1279) этот знак расшифровывался учеными через три иероглифа – *си цзы сунь* 析子孫 «разделять сыновей и внуков»⁷⁷. Ван Го-вэй впервые объяснил эту лига-

⁷⁷ Сунские палеографы также называли сосуды с этим знаком *цзы сунь* 子孫 «сыновья [и] внуки». С сыновьями и внуками они связывали человеческие фигуры, входящие в состав шанской лигатуры: большая фигура идентифицировалась как сын, маленькая – как внук. Другой элемент – одна или две графемы в виде этимонов современных знаков *пань* 𠂔 и *пянь* 𠂔 – сунские ученые записали через иероглиф *си* 析, при этом его значение было истолковано как «передавать в дар (потомкам)». Таким образом, смысл выражения *си цзы сунь* трактовался в соответствии с часто встречающейся в чжоуских надписях словесной формулой *цзы цзы сунь сунь юн бао юн* 子子孫孫永寶用 «[на протяжении жизни] сыновей [и] внуков вечно пользоваться [как] драгоценностью»: отлив сосуд, его владелец надеялся передать столь ценную вещь потомкам, чтобы те продолжали использовать сосуд для принесения жертв предкам [Гуань дан 2021]. Однако связь между шанской лигатурой и чжоуской речевой формулой не выглядит очевидной. Ван Го-вэй 王國維 (1877–1927) первым обратил на это внимание и дал свое толкование. Он увидел в элементах *пань* изображения сбоку ритуальных столиков, применявшихся при жертвоприношениях

туру как единый знак, графически изображающий, по его мнению, взрослого человека, который, взяв на руки сына, ставит его между столами для жертвоприношений (стол выражен элементом *пань* 卩), при этом «сын» здесь является «заместителем (наместником) мертвых» (*ши* 尸), чью роль, согласно сведениям классических произведений, играл внук, а не сын [Ван Го-вэй 2003, с. 75]. Однако, с одной стороны, наличие заместителей мертвых, о которых рассказывается в источниках чжоуской эпохи, в ритуальной практике шанцев не доказано. Судя по системе шанских ритуалов, роль внука в жертвоприношениях позднешанского периода представляется сомнительной. С другой стороны, варианты рассматриваемого знака не ограничиваются изображением одного «сына» и двух ритуальных столиков, предполагая наличие и одного «сына» и одного столика, а также двух «сыновей» и двух столиков. Представляется, что столики предназначены не для того, чтобы ставить детей между ними или рядом с ними, а на них, т. е. возлагать в качестве жертвенного подношения. Другими словами, «сын» и «сыновья» в этом знаке являются жертвами. Таким образом, шанский знак изображает человека, видимо отца или жреца, возлагающего ребенка (или детей) на стол (стола) для заклания и подношения божеству, и тем самым передает идею детских жертвоприношений.

В древнекитайской мифологии сохранились следы принесения в жертву персонажа «царевича Е» (*Ван цзы Е* 王子夜 «сын вана / царевич [по имени] Е»), в которых, на мой взгляд, прослежива-

и связал с рассматриваемым шанским знаком этимологию иероглифов *цзу* 俎 «подставка (стол) для жертвоприношений» и *цзи* 几 «стол для жертвоприношений» [Ван Го-вэй 2003, с. 75–76]. Современные исследователи чаще всего квалифицируют шанскую лигатуру как «клановую эмблему» (*цзу хуй* 族徽), условно записываемую как *цзюй* 舉 или *и* 翼 в значении названия сообщества, существовавшего на рубеже эпох Шан и Западная Чжоу [Гуань цан 2021]. На сегодняшний день обнаружено около 160 бронзовых предметов позднешанского периода с данной эмблемой, большую часть из них составляют ритуальные бронзовые сосуды. Помимо Иньсюя (Аньян, Хэнань), их находки сделаны в Шаньдуне и Шэньси. Сходный по написанию знак зафиксирован в гадательных надписях, предположительно он является клановым или личным именем (см., например [Хэцзи 1978–1983, № 6341]). Следует отметить, что если даже расценивать шанскую лигатуру как «клановую эмблему» и пытаться записать одним современным иероглифом, нельзя отрицать того, что этот знак, уже в шанское время являвшийся по своей форме архаичным, содержал в себе смысл, выходящий за рамки обычного названия.

ется связь с шанским обрядом человеческих жертвоприношений. В *Шаньхай-цзин* 山海經 («Канон гор и морей», глава 7 *Хай нэй цзин* 海內經 «Канон [того, что] внутри морей», 7.3.21) сообщается: «[Имеется] труп царевича Е, [у него две руки, две ноги, грудь, голова и зубы – все отрублены, [находятся] в разных местах» (王子夜之尸, 兩手、兩股、胸、首、齒, 皆斷異處 [ШХЦ 2004, с. 725]). В способе умерщвления царевича Е просматривается ритуальное расчленение. Согласно комментарию Го Пу 郭璞 (276–324), эта форма ритуального убийства имела символическое значение: погребенные порознь части тела как будто вновь воссоединяются, символизируя единство телесной и духовной формы [ШХЦ 2004, с. 726]. С точки зрения антропологии, в ритуальном расчленении жертвы видится воспроизведение акта первотворения с целью обновления благотворных сил, окружающих человека [Элиаде 2020, с. 297].

Несмотря на то что сведения об этом персонаже в других источниках отсутствуют, в этом фрагменте содержится одна деталь, по которой можно предположить, что речь идет о шанском ритуале. На первый взгляд, странным представляется, что в списке расчлененных частей тела названы зубы. Однако если обратиться к результатам исследования шанских обезглавленных жертв, то можно обнаружить, что шанцы практиковали следующий способ отсечения головы: удар клинковым оружием наносился сзади справа налево и немного наискось таким образом, что верхняя челюсть оставалась прикрепленной к отрубленной части черепа, а нижняя – к части, оставшейся на туловище [Чжунго 2003, с. 366]. Вероятно, при таком способе экзекуции вышибались зубы, которые, видимо, также имели ритуальное значение и подлежали погребению, что и зафиксировано в пассаже из *Шаньхай-цзина*⁷⁸. По-видимому, в данном случае мы имеем дело с несохранившимся мифом шанской эпохи, который может расцениваться как некий архетип, отсылающий к мотиву жертвоприношения царского отпрыска.

⁷⁸ В гадательных надписях часто встречаются записи гаданий о том, «принесет ли зубы» (*и чи* 以齒) тот или другой царский вассал [Яо Сяо-суй 1989, с. 825]. Не идет ли здесь речь о зубах убитых врагов? Если так, то зубы и головы жертв (убитых в ходе военных рейдов) имели примерно одинаковое значение.

В своем исследовании религиозных верований народов мира Дж. Фрэзер (1854–1941) выделяет обычай принесения в жертву сына правителя, который рассматривается им как вариант жертвоприношения временного царя, вытекающего, в свою очередь, из древнего обычая предания смерти правителя [Фрэзер 1984, с. 253–278]. Следы и отголоски обряда регулярного ритуального убийства вождя, который, вероятно, практиковался в древнем Китае, Э. М. Яншина находит в сообщениях о ритуальном отрезании шанским Чэн-таном волос и раздроблении рук во время моления в *Санлинь* 桑林 (Тутовом лесу) о прекращении засухи и других сообщениях⁷⁹ [Яншина 1984, с. 91–92]. Согласно *Люй-ши чунь-цю*, Тан «отрезал свои волосы, раздробил свои руки, принёс своё тело, в качестве жертвенного быка употребив [его для жертвоприношения], он вымолил благополучие у Шан-ди, и тогда народ сильно возрадовался, и тогда пошел большой дождь» (剪其髮斷其手以身為犧牲用祈福於上帝民乃甚說雨乃大至 [Люй-ши чунь-цю]). По мнению исследовательницы, отрезание волос и ногтей (взамен раздробления рук⁸⁰) согласуется со сведениями о символической замене этими манипуляциями человеческих жертвоприношений [Яншина 1984, с. 94]. Впрочем, в позднешанский период человеческие жертвоприношения не только не заменялись, но и превратились в регулярную практику, причем наиболее обильными они стали после вступления на престол У-дина. В то же время «принесение в жертву своего тела», как представляется, можно трактовать не как символическое жертвоприношение, а как вполне конкретное заклятие родного ребенка (*шэнь* 身 здесь можно трактовать как «плоть от плоти»)⁸¹. Думается, эта мифологема содержит свидетельство о ритуальном убийстве сына вождя, которое совер-

⁷⁹ В частности, речь идет о принесении сясим Юем себя в жертву реке в китайском обычае смены эр правления при жизни одного и того же императора и в традиции уступки престола в додинастические времена [Яншина 1984, с. 94–95].

⁸⁰ Отрезание ногтей фигурирует в другой мифе, но Э. М. Яншина объединяет этот обычай с раздроблением рук. О волосах и ногтях как вместилищах сверхъестественных способностей и табу, связанных с ними; см. [Фрэзер 1984, с. 222–229].

⁸¹ Интересно, что шанский этимон иероглифа *шэнь* 身 «тело, плоть» представляет собой изображение человека с большим животом, обозначающая беременность, и в этом же значении он уже употребляется в гадательных надписях [ЦГЦД 2014, с. 931].

шалось с целью избавиться от стихийного бедствия и обеспечить благополучие народа.

В связи с этим представляет интерес параллелизм в сообщениях о Сяо-цзи и Тай-дине 太丁⁸², сыне Тана, который, согласно историографическим источникам, умер, как и Сяо-цзи, не вступив на престол, хотя оба шанских персонажа фигурируют в шанском ритуальном календаре наравне с царствовавшими ванами. Трудно сказать, случаен ли этот параллелизм. Впрочем, можно предположить, что в жертвоприношении Сяо-цзи просматривается реминисценция, отсылающая к древнему мифу о молении Чэн Тана, и У-дин, принося в жертву сына, воспроизводил аналогичный обряд, совершенный легендарным основателем шанской династии.

Возможно, ключ к разрешению противоречия между сведениями традиционной историографии, исключаящей Сяо-цзи из списка правителей, с одной стороны, и сообщениями гадательных надписей о почитании его как умершего вана – с другой, находится в особом статусе царского сына, для которого была уготована роль жертвы. Вероятно, такой статус подчеркивается именованием Сяо-цзи – Сяо-ван. По выкладкам Дж. Фрэзера, у некоторых народов практика умерщвления правителя трансформировалась в обычай ритуального убийства временно назначенного правителя вместо действующего царя, причем в роли временного правителя зачастую выступали родственники настоящего правителя, в особенности его сыновья. Только таким образом достигалось необходимое свойство святости жертвы [Фрэзер 1984, с. 276]. Другими словами, перед ритуальным закланием Сяо-цзи мог быть назначен временным правителем (т. е. «юным правителем» – Сяо-ваном) и, возможно, занимал престол на короткое время, исполняя определенные жреческие и магические функции своего прототипа⁸³.

⁸² В гадательных надписях – Да-дин 大丁. В отличие от Цзу-цзи (Сяо-цзи) он является предком по прямой линии, так как его сын Да-цзя 大甲 занял престол после смерти вана.

⁸³ В этом случае Сяо-цзи, скорее всего, подобно библейскому Исааку, уже достиг отроческого возраста, однако в отличие от ветхозаветного персонажа жертвоприношение сына шанского вана было доведено до конца (имеется в виду история жертвоприношения Исаака библейским Авраамом [Быт., 22, Библия 1992, с. 22]).

По всей видимости, ритуальное убийство сына как подношение заместительной жертвы вместо пожертвования настоящим правителем было обусловлено силой особых обстоятельств и продиктовано необходимостью охранить весь социум от действительной или потенциальной серьезной угрозы, ибо, судя по материалам сравнительного религиоведения, жертвоприношение сына обычно совершалось в случаях крупных стихийных бедствий и смертельной опасности во имя благополучия всего общества [Фрэзер 1984, с. 275, 276]. В письменных источниках отсутствуют свидетельства, указывающие на какие-либо бедствия, постигшие шанское общество в этот период, тем не менее, согласно археологическим данным, приблизительно в начале царствования У-дина дворцовый город городища Хуаньбэй был разрушен пожаром и почти одновременно с этим наступили обстоятельства, которые вынудили шанцев покинуть это городище и основать новый город с центром в районе Сяотуни⁸⁴. Если масштабный пожар возник, к примеру, на фоне затяжной засухи, наподобие той, что случилась при Чэн-тане, то, как принято считать, причины переселения шанцев кроются в необходимости перенести город в более надежное с точки зрения пожарной безопасности место, расположенное ближе к воде. Вполне возможно, что сильная засуха заставила У-дина, выполнявшего, вероятно, функции не только правителя, но и верховного жреца, прибегнуть к подношению своей «плоти»: в качестве заместительной жертвы закланию был подвергнут его старший сын, на время назначенный ваном. Вероятно, этот ритуал восходит к архетипическому жертвоприношению, совершенному обожественными предками, его отголоски проглядываются в мифологемах о Царевиче Е и подношении «плоти» Чэн-таном. В этом случае сын вана воспринимался как высшая, сакральная жертва. По словам Фрэзера, «ни в ком божественность правителя не находит лучшего воплощения, чем в его сыне, унаследовавшем от отца его священное наитие.

⁸⁴ Отметим, что уже в первом периоде культуры Иньсюя район Сяотуни был интенсивно застроен дворцовыми и храмовыми зданиями, поблизости от которых был размещен участок жертвоприношений. Фундаменты зданий и погребения первого периода с центром в Сяотуни были распределены на территории около 12 км². В то же время территория, предназначенная для царских погребений и ритуальной деятельности, осталась на северном берегу Хуаньхэ [Сюй Хун 2016, с. 164].

Следовательно, нет более полноценной жертвы, приносимой взамен правителя на благо всего народа» [Фрэзер 1984, с. 276].

Согласно сообщениям *Ши-цзи*, взойдя на престол, У-дин задумал возродить шанское государство, которое на тот момент находилось в состоянии упадка, и во время правления У-дина государство достигло процветания [Сыма Цянь 2001, с. 173]. Поскольку обряд ритуального убийства царя связывается с мифологемой умирания и воскресения [Яншина 1984, с. 95], то, как, вероятно, считалось в древности, жертвоприношение старшего сына (первенца) и тем более сына, назначенного правителем, сакрализировывала и жертвователя и жертву, обеспечивая тем самым возрождение всего общества, воплощаемого ваном. Возможно, эта жертва предназначалась высшему божеству Ди, с которым были связаны шанские представления о космическом порядке. По-видимому, эта жертва изменила У-дина: он уже обладал достаточной магической силой, чтобы считаться могущественным монархом, не только обеспечившим благополучие своего народа, но и привлéкшим в лоно своего царства большое число новых верноподданных. Ван, ранее, видимо, являвшийся лишь военным предводителем и заказчиком ритуала, превратился в священного царя, выполнявшего ключевую роль в отношениях всех членов общества и их божеств и предков⁸⁵. Безропотно воспринявший свою участь Сяо-цзи, который мог догадываться, что его ждет после назначения Сяо-ваном, пройдя через смерть, достиг «воскресения» в мире могущественных царских предков. Будучи обожествленным, он превратился из отрока в сильного духа – царского предка, с которым ван вступал в спиритуалистическую коммуникацию и от которого получал наставления по совершенствованию путей управления народом.

Единство общества и высокий статус правителя в Шан обеспечивался строгим выполнением регулярных жертвоприношений. Как представляется, триггером для сакрализации фигуры вана и усиления царской власти послужило жертвоприношение

⁸⁵ Такая модель ранней монархии характеризуется как священное царство, в котором роль царя как священника понимается как всякая деятельность, направленная на освящение подвластного ему пространства, превращение последнего в царство, а также на вовлечение в это царство своих верноподданных [Астапова 2020, с. 25–26].

Сяо-цзи, что привело в действие механизм радикальных изменений в обществе и ознаменовало наступление новой эры в истории Шан-Инь. Это событие и последующее обожествление Сяо-цзи в образе предка Сяо-вана и Цзу-цзи со временем трансформировалось в предание о смиренном сыне как образце сыновней почтительности, с одной стороны, и сюжете о мудром царском наставнике Цзу-цзи – с другой.

Итак, подводя итог нашему исследованию, можно сделать следующие выводы:

1) Анализ фрагментарных сведений о благочестивом сыне – шанском царевиче Сяо-цзи, представленных древнекитайскими классическими произведениями эпохи Восточное Чжоу и позднее, позволяет предположить, что в их основе лежало утраченное предание, которое по своей композиции и мотиву было сходно с волшебными сказками о мачехе и пасынке. Этим обуславливается близость этого предания к мифу о другом благочестивом сыне – Шуне, которая выражается в идентичном наборе бинарных оппозиций, среди которых архетипической является оппозиция свой/чужой и человеческий/сверхъестественный. Мотив сыновней почтительности *сяо* не является первоначальным, он был вписан в структуру уже сложившегося предания. Собственно понятие *сяо* на раннем этапе имело отношение к ритуальным подношениям и выражало идею жертвенных даров и, вероятно, жертвенности. Вероятно, историческое предание о Сяо-цзи было сначала частично мифологизировано и передавалось в устной традиции (т. е. превратилось в предание), а позднее, в эвгемеризованной версии, оно было записано конфуцианцами, которые, помимо наделения Сяо-цзи чертами благочестивого сына, рассматривали коллизию между старшим сыном, с одной стороны, и отцом-правителем и мачехой – с другой, с точки зрения системы престолонаследия от отца к старшему сыну, не сложившейся ко времени правления шанского У-дина.

2) Кульминацией предания о Сяо-цзи является смерть героя. Однако с позиции сказочной структуры смерть пасынка не является финальной частью предания, поскольку в аналогичных сказках в результирующей ситуации герой, как правило, проходит

трансформацию, которая приводит к положительному состоянию. Ряд свидетельств указывает на то, что Сяо-цзи можно отождествить с Цзу-цзи – персонажем из главы *Гао-цзун жун жи* (*Шу-цзин*), что позволяет связать с этим пассажем продолжение предания о Сяо-цзи. Явление Цзу-цзи (Сяо-цзи) У-вану с наставлениями можно расценивать как воскресение главного героя (Сяо-цзи) и изменение его статуса – превращения из отрока-царевича в мудреца-предка, который наставляет вана о путях правильного управления народом и обеспечения его благополучия.

3) Шанскими гадательными надписями подтверждается, что Цзу-цзи (= Сяо-цзи) являлся старшим сыном У-дина и старшим братом Цзу-гэна и Цзу-цзя. В качестве обожествленного предка он был включен в шанский календарь пятиритуального цикла (циклических жертвоприношений) периодов правления Ди-и и Ди-синя. По своему ритуальному статусу Цзу-цзи соответствовал умершим шанским царям. Предположительно, он умер в начале правления У-дина. Наделение его посмертным титулом Сяо-ван («Малым правителем»), вероятно, указывает на его несовершеннолетний или молодой возраст и интронизацию в силу чрезвычайных обстоятельств.

4) Умерщвление Сяо-цзи У-дином гипотетически следует рассматривать как ритуальное жертвоприношение старшего сына правителя. Вероятно, перед совершением ритуала Сяо-цзи был назначен временным правителем, что нашло отражение в посмертном имени Сяо-ван, и осмысливался как заместительная жертва в архаичном ритуале убийства царя, тесно связанного с мифологемой умирания и воскресения. Мотивом совершения этого жертвоприношения, возможно, послужил разрушительный по своим масштабам природный катаклизм (затяжная засуха?), подобный тому, что, по легендарным сведениям, случился в начале правления основателя шанской династии Чэн-тана. Особую ценность жертве шанского вана придавал несовершеннолетний возраст его сына. Цель кровавого ритуала состояла в том, чтобы обеспечить У-дину как главному жертвователю быстрое овладение магической и ритуальной силой и обновление его сакрально-религиозного статуса. Всё это позволило шанскому правителю завершить

консолидацию шанского общества, усилить царскую власть и расширить сферу доминирования государства Шан, превратившегося к этому времени в раннюю монархию теократического типа (священное царство).

Источники и литература

1. Астапова 2020 – *Астапова О. Р.* Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. М.: Рипол Классик, 2020. 492 с.
2. Библия 1992 – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1992. 1371 с.
3. БКРС 1983 – Большой китайско-русский словарь (БКРС). Под ред. И. М. Ошанина. В 4-х томах. Т. 2. М.: Издательство «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1983. 1100 с.
4. Блажкина 2020 – *Блажкина А. Ю.* Конфуцианский памятник «Кун-цзы цзя юй»: от древности до наших дней / Современная философская мысль Китая. Отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. С. 72–92.
5. Блюмхен 2015 – *Блюмхен С. И.* Скрытые смыслы *Шу-цзина*: разговор Цзю И с Чжоу-синем в главе *Си-бо кань Ли* // Общество и государство в Китае. Т. XLV. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2015. С. 37–45.
6. Васильев 1995 – *Васильев Л. С.* Древний Китай. Т. 1: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VII в. до н. э.). М.: Восточная литература, 1995. 379 с.
7. Васильев 2001 – *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции. М.: Восточная литература, 2001. 488 с.
8. Гране 2016 – *Гране М.* Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2016. 480 с.
9. Гримм 2015 – *Гримм Вильгельм и Якоб.* Сказки. М.: Эксмо, 2015. 896 с.
10. Карапетьянц 2010 – *Карапетьянц А. М.* Формирование системы канонов в Китае // *Он же.* У истоков китайской словесности: собрание трудов. М.: Восточная литература, 2010. С. 225–272.
11. Крюков 1998 – *Крюков В. М.* Символы власти и коммуникации в доконфуцианском Китае (к антропологии дэ) // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература, 1998. С. 76–106.

12. Кузнецова-Фетисова 2015 – *Кузнецова-Фетисова М. Е.* «Великий город Шан» (XIV–XI вв. до н. э.) и его значение в древней истории Китая. М.: Наука – Восточная литература, 2015. 190 с.

13. Куликов 2002 – *Куликов Д. Е.* О древнекитайском божестве Ди (по материалам эпиграфики эпохи Шан-Инь) // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. Вып. 5. М.: ЭкоПресс-2000, 2002. С. 3–21.

14. Кучера 1999 а – *Кучера С.* Сяо в надписях на бронзовых изделиях // Общество и государство в Китае. Т. XXIX. М.: ИВ РАН, 1999. С. 134–163.

15. Кучера 1999 б – *Кучера С.* Конфуцианский трактат «Сяо цзин» («Каноническая книга о сыновней почтительности»), гл. 1, 8, 9. Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий // Восток. 1999. № 6. С. 129–141.

16. Мелетинский 2000 – *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. 406 с.

17. Мэнцзы 2016 – Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И. И. Семененко. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 901 с.

18. Пропп 2021 – *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. СПб.: Питер, 2021. 256 с.

19. Рифтин, 2007 а – *Рифтин Б. Л.* Китайская мифология // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 16–77.

20. Рифтин 1979 – *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: Главная редакция восточной литературы, 1979. 358 с.

21. Рифтин 2007 б – *Рифтин Б. Л.* Шунь // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 751.

22. Сыма Цянь 2001 – *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общей редакцией Р. В. Вяткина. М.: Восточная литература, 2001. 415 с.

23. Фрэзер 1983 – *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.

24. Шицзин 1987 – *Шицзин* (Книга песен и гимнов) / Пер. А. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987. 351 с.

25. Шу-цзин 2020 – Шу-цзин («Канон записей») / Иссл., пер. с кит., коммент. и указ. Г. С. Поповой. М.; СПб.: Нестор-История, 2020. 406 с.
26. Щедровицкий 2001 – *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М.: Теревинф, 2001. 1087 с.
27. Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Йога. Свобода и бессмертие / Пер. с англ. Киев: София, 2000. 400 с.
28. Элиаде 2020 – *Элиаде М.* Трактат по истории религий / Пер. с фр. А. А. Васильева. М.: Академический проспект, 2020. 394 с.
29. Юркевич 2006 – *Юркевич А. Г.* Сяо ти // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 423.
30. Яншина 1984 – *Яншина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. 248 с.
31. Allan, 2016 – *Allan S.* The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China. Albany: State University of New York Press, 2016. 218 p.
32. Birrel 1993 – *Birrel A.* Chinese Mythology. An Introduction. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1993. 322 p.
33. Chang 1977 – *Chang K.* The Archaeology of Ancient China. New Haven and London: Yale University Press, 1977. 535 p.
34. Keightley 1978 – *Keightley D. N.* Sources of Shang History. The Oracle Bone-Inscriptions of Bronze Age of China. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; London: California University of California Press, 1978. 281 p.
35. Keightley 1999 a – *Keightley D. N.* The Oracle-Bone Inscriptions of the Late Shang Dynasty // *De Bary W. T., Bloom I.* (eds). Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600. New York: Columbia University Press; 1999. Pp. 3–23.
36. Keightley 1999 b – *Keightley David N.* The Shang: China's First Historical Dynasty // *Loewe M., Shaughnessy E. L.* (eds). The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of Civilization to 221 B. C. New York: Cambridge University Press, 1999. Pp. 232–291.
37. Schuessler 2007 – *Schuessler A.* ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu: University of Hawai'i, 2007. 657 p.
38. Legge 2000 – The Shoo King or The Book of Historical Documents. The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes by James Legge. In 5 vols / Vol. 3. Taipei: SMC Publishing, 2000. 735 p.
39. Аньян 1977 – Аньян Иньдай цзисы кэн жэнь гу дэ синбе нянь-лин цзяньдин 安阳殷代祭祀坑人骨的性别年龄鉴定 (Идентификация

пола и возраста человеческих костяков из ям жертвоприношений иньской эпохи в Аньяне) / Ред. Чжунго кэсюэюань каогу яньцзюсю тичжи жэньлэйсюэ цзу 中国科学院考古研究所体质人类学组 (Группа физической антропологии Института археологии Академии наук Китая) // Каогу考古. 1977. № 03. С. 210–214.

40. Ван Го-вэй 2003 – Ван Го-вэй 王國維. Гуань-тан цзи линь 觀堂集林 (Лес собрания [сочинений Ван] Гуань-тана). Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ 河北教育出版社, 2003. 768 с.

41. Гуань цан 2021 – Гувань юаньсу ван 古玩元素網 (Сайт «Антикварные элементы»). Гуань цан | Чжунго гоцзя боугуань тун-ци цзинпинь-лэй шан-си (эр) 館藏|中國國家博物館銅器精品類賞析 (二) (Музейные коллекции | Художественный анализ изящных произведений искусства — бронзовых предметов из Государственного музея Китая [2]). Дата публикации 12.01.2021 // Цзыю вэйсинь 自由微信 (Freewechat.com). URL: <https://freewechat.com/a/MzA4MDAxMjQwMg==/2651957471/4> (дата обращения: 09.04.2022).

42. Ван Юнь-чжи 2010 – Ван Юнь-чжи 王蘊智. Инь Шан цзягувэнь яньцзю 殷商甲骨文研究 (Изучение надписей на панцирях и костях [эпохи] Инь-Шан). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ 科学出版社, 2010. 610 с.

43. Го Си-лян 1986 – Го Си-лян 郭錫良. Хань-цзы гу инь шоуцэ 漢字古音手冊 (Справочник по древнему произношению китайских иероглифов). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 1986. 345 с.

44. Го Сюй-дун 2020 – Го Сюй-дун 郭旭东, Чжан Юань-синь 張源心, Чжан Цзянь 張堅. Иньской цзягусюэ да цыдянь 殷墟甲骨学大辭典 (Большой лексический словарь науки о [надписях] на панцирях и костях из Иньсюя). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2020. 1372 с.

45. Гу Янь-куй 2003 – Гу Янь-куй 谷衍奎. Хань-цзы юаньлю цзыдянь 漢字源流字典 (Этимологический словарь китайских иероглифов). Пекин: Хуася чубаньшэ 华夏出版社, 2003. 863 с. и прил. 38 с.

46. Инго 1985 – Инго соцан цзягу цзи 英國所藏甲骨集 (Собрание панцирей и костей в Великобритании) / Ред. Ли Сюэ-цин 李學勤, Ци Вэнь-синь 齊文心, Ай Лань 艾蘭 (Sarah Allan). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1985. 3650 с.

47. Иньсюй 2001 – Иньсюй дэ фасянь юй яньцзю 殷墟的发现与研究 (Открытие и изучение Иньсюя). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ 科学出版社, 2001. 487 с.

48. ИЧЦВЦЧ 2007 – Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн 殷周金文集成 (Полный свод надписей на бронзе Инь и Чжоу) / Т. 1–8. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2007. 7236 с.

49. КСЦД – Кан-си цзыдянь 康熙字典 (Словарь, [составленный по указанию императора] Кан-си). Интернет-ресурс Хань чэн гуницзюй 汉程工具 («Инструменты проекта [по изучению] китайского [языка]»). URL: <http://tool.httpcn.com/Kangxi/> (дата обращения: 07.07.2021).

50. КЦЦЮ 2009 – Кун-цзы цзя юй тун цзе 孔子家語通解 (Проникновение [в суть] и разбор [трактата] «Речи школы Конфуция») / Ред. Ян Чао-мин 杨朝明, Сун Ли-линь 宋立林. Цзинань: Ци Лу шушэ 齐鲁书社, 2009. 586 с.

51. Люй-ши чуныцю – Люй-ши чуныцю 呂氏春秋 (Вёсны и осени господина Люя). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/ly-shi-chun-qiu> (дата обращения: 07.07.2021).

52. Лю Сян 1996 – Лю Сян 刘翔, Чэнь Кан 陈抗, Чэнь Чу-шэн 陈初生, Дун Кунь 董琨. Шан Чжоу гувэнь цзы дубэнь 商周古文字读本 (Хрестоматия древних надписей Шан и Чжоу). Пекин: Юйвэнь чубаньшэ 语文出版社, 1996. 420 с.

53. Лю Юань 2007 – Лю Юань 刘源. Шан Чжоу цзи цзу ли яньцзю 商周祭祖礼研究 (Исследование ритуала жертвоприношений предкам в Шан и Чжоу). Пекин: Шанъу иньшугуань 商务印书馆, 2007. 379 с.

54. Отиай 2018 – Отиай Ацуси 落合淳思. Цзягувэнь сяо цзыдянь 甲骨文小字典 (Малый иероглифический словарь надписей на панцирях и костях). Пекин: Бэйцзин лянхэ чубань гунсы 北京联合出版公司, 2018. 269 с.

55. Сы-ма Цянь 1990 – Сы-ма Цянь 司马迁. Ши-цзи 史记 (Исторические записки). Чанша: Юэлу шушэ 岳麓书社, 1990. 956 с. и прил. 49 с.

56. Сюй Хун 2016 – Сюй Хун 许宏. Да ду у чэн – Чжунго гу ду дэ дун-тай цзеду 大都无城 – 中国古都的动态解读 (Великие столицы не имеют крепостных стен – интерпретация динамики [развития] древних столиц Китая). Шанхай: Шэнхо. Душу. Синьчжи саньянь шудянь 生活. 读书. 新知三联书店, 2016. 251 с.

57. Сюнь-цзы – Сюнь-цзы 荀子 ([Трактат] Сюнь-цзы). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi/> da-lve (дата обращения: 07.07.2021).

58. Сяо Нань 1979 – Сяо Нань 肖楠. Люэ лунь У цзу бу цы 略论午组卜辞 (Коротко о гадательных надписях группы У) // Каогу 考古. 1979. № 6. С. 510–514.

59. Сяо-цзин – Сяо-цзин 孝經 (Канон сыновней почтительности). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xiao-jing> (дата обращения 07.07.2021).

60. Ся Шан Чжоу 2000 – Ся Шан Чжоу дуаньдай гунчэн. 1996–2000 нянь цзедуань чэнго баогао. Цзянь бянъ 夏商周断代工程 1996–2000

年阶段成果报告简编 (Хронологический проект [эпох] Ся, Шан и Чжоу. Доклад об итогах за период 1996–2000 гг. Краткая редакция). Пекин: Шицзе тушу чубань гунсы 世界图书出版公司, 2000. 117 с.

61. У Чэн-си 2015 – У Чэн-си 巫称喜. Инь Шан вэньхуа чуаньбо ши гао 殷商文化传播史稿 (Очерк истории распространения культуры Инь-Шан). Гуанчжоу: Цзинань дасюэ чубаньшэ 暨南大学出版社, 2015. 219 с.

62. Хань Фэй-цзы – Хань Фэй-цзы 韓非子 ([Трактат] «Хань Фэй-цзы»). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/hanfeizi/zhong-xiao> (дата обращения: 07.07.2021).

63. Хань Цзян-су 2010 – Хань Цзян-су 韩江苏, Цзян Линь-чан 江林昌. «Инь бэнь цзи» динбу юй Шан ши жэньбу чжэн 殷本纪订补与商史人物徵 ([Внесение] поправок и дополнений в *Инь бэнь цзи* и свидетельства о персонажах истории Шан) / Ред. Сун Чжэнь-хао 宋镇豪. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2010. 663 с.

64. Хань-юй 2010 – Хань-юй да цзы дян 漢語大字典 (Большой иероглифический словарь китайского языка) / Ред. Сюй Ли-и 许力以. Ухань, Чэнду: Чунвэнь шуцзюй 崇文書局, Сычуань цышу чубаньшэ 四川辭書出版社, 2010. 5727 с.

65. Хуайнань-цзы – Хуайнань-цзы 淮南子 ([Трактат] «Хуайнани-цзы»). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/huainanzi/mou-cheng-xun> (дата обращения: 07.07.2021)

66. Хуан-фу Ми 1936 – Хуан-фу Ми 皇甫謐. Диваншицзи 帝王世紀 («Записи [деяний] поколений императоров и царей»). Шанхай: Шанхай шангу шугуань 上海商務書館, 1936. 54 с.

67. Ху Цзинь-чжу 2010 – Ху Цзинь-чжу 胡进驻. Иньсюй вань Шан муцзан яньцзю 殷墟晚商墓葬研究 (Исследование позднешанских погребений Иньсюя). Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ чубаньшэ 北京师范大学出版社, 2010. 382 с.

68. Хэцзи 1978–1983 – Цзягувэнь хэцзи 甲骨文合集 (Свод надписей на панцирях и костях) / В 13 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1978–1983. 5241 с.

69. Хэ Юй-лин 2011 – Хэ Юй-лин 何毓灵, Юэ Хун-бинь 岳洪彬. Хуаньбэй Шан чэн ши нянь чжи хуйгу 洹北商城十年之回顾 (Ретроспективный взгляд на десять лет шанского городища Хуаньбэй) // Чжунго гоцзя боугуань гуанькань 中国国家博物馆馆刊 (Вестник Государственного музея Китая). 2011. № 12. С. 6–19.

70. ХЮДЦД 1994 – Ханьюй да цыдянь 汉语大辞典 (Большой словарь слов китайского языка) / Т. 2. Ред. Ло Чжу-фэн 罗竹风. Шанхай: Ханьюй да цыдянь чубаньшэ 汉语大辞典出版社, 1994. 1662 с.

71. ЦГЦД 2014 – Цзягувэнь цзыдянь 甲骨文字典 (Иероглифический словарь надписей на панцирях и костях) / Ред. Сюй Чжуншу 徐中舒. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ 四川辞书出版社, 2014. 1613 с.

72. Цзо-чжуань 2015 – Цзо-чжуань ичжу 左传译注 («Комментарий Цзо» с переводом и комментариями) / Пер. и коммент. Го Дань 郭丹, Чэн Сяо-цин 程小青, Ли Бинь-юань 李彬源 / Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2015. 720 с.

73. Цзягу 1999 – Цзягу вэньцзы гу линь 甲骨文字詁林 (Лес толкований письменных знаков на панцирях и костях) / Ред. Юй Син-у 于省吾. В 4 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1999. 3599 с. и прил. 49 с.

74. Цзяо-ши и линь – Цзяо-ши и линь 焦氏易林 (Лес перемен господина Цзяо). URL: <https://ctext.org/jiaoshi-yilin> (дата обращения 07.07.2021).

75. Чан Юй-чжи 2010 – Чан Юй-чжи 常玉之. Шан дай цзунцзяо цзисы 商代宗教祭祀 (Религия и жертвоприношения эпохи Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2010. 564 с.

76. Чан Юй-чжи 2009 – Чан Юй-чжи 常玉之. Шан дай чжоу цзи чжиду 商代周祭制度 (Система циклических жертвоприношений эпохи Шан). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 線裝書局, 2009. 485 с.

77. Чан Яо-хуа 2006 – Чан Яо-хуа 常耀华. Иньской цзягу фэй ван буцы яньцзю 殷墟甲骨非王卜辞研究 (Исследование нецарских гадательных надписей на панцирях и костях из Иньсюя). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 線裝書局, 2006. 539 с.

78. Чжань-го цэ 戰國策 (Планы Сражающихся царств). URL: <https://ctext.org/zhan-guo-ce> (дата обращения: 07.07.2021).

79. Чжан Я-чу 2001 – Чжан Я-чу 張亞初. Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ 殷周金文集成引得 (Индексы к «Полному своду надписей на бронзе Инь и Чжоу»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2001. 1586 с.

80. Чжуан-цзы – Чжуан-цзы 莊子 ([Трактат] «Чжуан-цзы»). Интернет-ресурс Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi/what-comes-from-without> (дата обращения: 07.07.2021).

81. Чжунго 2003 – Чжунго каогусюэ – Ся Шан цзяюань 中国考古学—夏商卷/ Ред.: Ян Си-чжан 杨锡璋, Гао Вэй 高炜. Пекин, Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2010. 668 с.

82. Чжунхуа 1999 – Чжунхуа гу ханьюй цзыдянь 中华古汉语字典 (Словарь иероглифов древнекитайского языка Чжунхуа) / Ред. Цзинь Вэнь-мин 金文明. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ 上海人民出版社, 1999. 1411 с.

83. Чэнь Мэн-цзя 2004 – *Чэнь Мэн-цзя* 陳夢家. Иньской бу цы цзун шу 殷墟卜辭綜述 (Общее изложение [сведений] о гадательных надписях из Иньсюя). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2004. 674 с.

84. Чу цы 楚辭 (Чуские строфы) / Пер. и коммент. У Гуан-пин 吳平. Чанша: Юэлу шушэ 岳麓書社, 2001. 304 с.

85. ЧЧДЦ 2014 – Чжунго чжэсюэ да цыдянь 中國哲學大詞典 (Большой словарь китайской философии) / Ред. Чжан Дай-нянь 張岱年. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшу 上海辭書出版社, 2014. 1050 с.

86. ЧШЦН 2002 – Чжу-шу цзи-нянь и чжу 竹書紀年譯注 («Погодовые записи на бамбуковых планках» с переводом и комментариями) / Пер. и коммент. Чжан Юй-чунь 張玉春. Харбин: Хэйлунцзян чубаньшэ 黑龍江出版社, 2002. 270 с.

87. Шанхай 2005 – Шанхай боугуань цан Чжаньго Чу чжу шу 上海博物館藏戰國楚竹書 (Записи на бамбуковых планках царства Чу периода Чжаньго из собрания Шанхайского музея) / Ред. Ма Чэн-юань 馬承源. Т. 5. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 2005. 567 с.

88. Ши-цзин 2015 – Ши-цзин 詩經 (Канон стихов) / Пер. и коммент. Ван Сю-мэй 王秀梅. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2015. 827 с.

89. Ши-цзы 2020 – Ши-цзы 尸子 «[Трактат] Ши-цзы» // Хуан-ди сы цзин; Ши-цзы; Гуань Инь-цзы 黃帝四經; 尸子; 關尹子 (Четыре канона Жёлтого императора, [Трактат] «Ши-цзы», Мудрец Инь с заставы) / Пер. и коммент. Чжан Цзин 張景, Чжан Сун-хуй 張松輝. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2020. 603 с.

90. Шу Да-ган 2002 – Шу Да-ган 舒大剛. «Чжоу-и», цзиньвэнь «сяо сянь» ши и 《周易》、金文“孝享”释义 (Интерпретация смысла [терминов] сяо и сянь в Чжоу-и ([Каноне] перемен [эпохи] Чжоу)) и надписях на бронзе // Чжоу-и яньцзю 周易研究 (Изучение Чжоу-и). 2002. № 4 (54). С. 55–59.

91. ШХЦ 2004 – Шаньхай-цзин чжу чжэн 山海經注證 («Канон гор и морей» с примечаниями и подтверждениями) / Ред. Го Фу 郭郛. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中國社會科學出版社, 2004. 1058 с.

92. Юань Кэ 1985 – Юань Кэ 袁珂. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь 中國神話傳說詞典 (Словарь китайских мифов и сказаний). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ 上海辭書出版社, 1985. 540 с.

93. Юй Син-у 1999 – Юй Син-у 于省吾. Цзягу вэньцзы ши линь 甲骨文字釋林 (Лес толкований знаков надписей на панцирях и костях). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局 1999. 469 с.

94. Ян Бао-чэн 1987 – Ян Бао-чэн 楊寶成. Аньян Угуаньцунь бэйди Шан дай цзисы кэн дэ фацзюэ 安陽武官村北地商代祭祀坑的發掘 (Раскопки ям жертвоприношений эпохи Шан в северной части Угуань-

цунь в Аньяне) / Ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо Аньян гунцзо дуй 中国社会科学院考古研究所安阳工作队 (Аньянский рабочий отряд Института археологии Китайской академии общественных наук) // Каогу 考古 (Археология). 1987. № 12. С. 1062–1070.

95. Ян Бао-чэн 2002 – Ян Бао-чэн 杨宝成. Иньской вэньхуа янь-цзю 殷墟文化研究 (Изучение культуры Иньсюя). Ухань: Ухань дасюэ чубаньшэ 武汉大学出版社, 2002. 229 с.

96. Яо Сяо-суй 1989 – Яо Сяо-суй 姚孝遂, Сяо Дин 肖丁. Иньской цзягу кэцы лэй цзуань 殷墟甲骨刻辭類纂 (Тематическая компиляция надписей, вырезанных на панцирях и костях, из Иньсюя) / Т. 1–3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1989. 1502 с. и прил. 38 с.

*С. И. Блюмхен**

Шанский алтарь Санлинь. Часть I: молитва Чэн Тана

Аннотация. В статье рассмотрен сюжет о вознесении молитвы шанским ваном Чэн Таном в Санлине («Тутовой роще»), главном алтаре царства Шан. Выполненное исследование позволяет предположить наличие конфликта между Чэн Таном и жрецами Санлиня, в результате которого шанскому вану пришлось покориться и лично явиться в Санлинь. Решающим фактором, приведшим шанского вана к покорности, стала многолетняя засуха.

Ключевые слова: Чэн Тан, Шан, Санлинь, сяский алтарь, засуха, жертвоприношение

*Sergei I. Blyumkhen***

Sanglin, the Altar of Shang. Part I: Cheng Tang's Prayer

Abstract. The paper analyses the story of the prayer of Shang ruler-wang Cheng Tang at Sanglin («Mulberry Grove»), the main altar of the Shang kingdom. The research suggests that there was a conflict between Cheng Tang and the Sanglin priests, as a result of which the Shang wang had to submit and personally appear at Sanglin and pray there. A decisive factor that led the Shan wang to submission was the long-term drought.

Keywords: Cheng Tang, Shang, Sanglin, Xia altar, drought, sacrifice

Введение

«Туман истории», скрывающий собою прошлое, бывает разным, и не всегда это отсутствие или недостаточность сведений о

* *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., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

случившемся. В иных случаях он принимает вид тенденциозного искажения мотивов и хода событий, особенно если те были как-то связаны с государственным или династическим мифом, то есть с вопросами легитимации власти. Так, обращаясь к периоду падения государства Шан 商 и воцарения Чжоу 周 (вторая половина XI в. до н. э.), Ю. Пинес пишет: «Победа Чжоу над Шан стала знаменательным событием в истории Китая. Хотя века (чжоуской. – С.Б.) династической пропаганды, литературного приукрашивания и тенденциозных интерпретаций исказили рассказ об этом событии почти до неузнаваемости, его фактический скелет все еще можно воссоздать» [Pines 2008, p. 2]. Здесь речь идет об очистке «фактического скелета» от позднейших идеологических наслоений, но при этом всё-таки сохранились основные компоненты этого «скелета».

Почти безнадежной представляется ситуация, когда от предмета исследования осталось всего лишь несколько упоминаний в позднейших текстах, без каких-либо описаний и привязок. Так выглядит на первый взгляд и обращение к теме Санлиня 桑林 («Тутовой/Шелковичной рощи»), главного алтаря шанского этноса. О нем известен в основном факт его существования и почти ничего – о нем самом. При этом нельзя сказать, что Санлинь был совсем забыт в позднейшем чжоуском ритуале, – так назывался один из важнейших церемониальных танцев, хотя о смысловом наполнении этого действия нам остается только догадываться.

Обращение к сохранившимся упоминаниям Санлиня позволяет сделать вывод о невозможности исследования шанского алтаря, если полагаться исключительно на тексты эпиграфических и письменных источников, – уже потому, что в эпиграфике¹ шанский алтарь Санлинь² не упоминается, а в письменных источниках такие упоминания немногочисленны и не информативны.

¹ Сюда входят тексты гадательных надписей *цзягувэнь* 甲骨文 («письмена на панцирях [черепах] и [гадательных] костях») и *цзиньвэнь* 金文 («надписи [на] бронзовой [ритуальной утвари]»), практически полностью датируемые периодом Западной Чжоу (1045–741 до н. э.).

² Не упоминается под этим названием. Возможно, шанский алтарь назывался в этих текстах иным термином, но проверка такого предположения требует отдельного исследования.

И даже эти немногочисленные упоминания не обязательно относятся именно к шанскому алтарю – ведь существовал и чжоуский ритуальный танец с таким же названием.

Большинство упоминаний Санлиня как шанского алтаря связано с сюжетом вознесения основателем шанского государства Чэн Таном 成湯 (XVII–XVI вв. до н. э.) молитвы в Тутовой роще в связи с непрекращающейся многолетней засухой. Самым ранним из упоминаний этого сюжета в письменных источниках является, вероятно, фрагмент из летописи *Чжу-шу цзи-нянь* 竹書紀年 («Бамбуковые анналы»)³, раздел *Инь-Шан Чэн-тан* 殷商成湯 («Инь-шанский Чэн-тан»), относящийся к периоду после покорения шанцами государства Ся 夏⁴:

十八年癸亥， 王即位，居亳。 始屋夏社。	18-й год <i>гуй-хай</i> . Ван занял престол. Жил в Бо. После этого [создал] «Алтарь духов земли дома Ся» ⁵ .
----------------------------	---

³ Здесь и далее ссылки на *Чжу-шу цзи-нянь* относятся к версии «современного текста» (*цзинь бэнь* 今本). Версия «древнего текста» (*гу бэнь* 古本) сюжет с молитвой Чэн Тана не содержит. О различиях версий *гу бэнь* и *цзинь бэнь* см. [БА 2005, с. 3, 4]. Отметим, что «современный текст» представляет собой компиляцию цитат из древних источников, описывающих соотносимые с тем или иным правителем события древности, и является не летописью, а письменной фиксацией устоявшихся представлений об исторических событиях, дополняющих версию «древнего текста». Соотнесение «современного текста» «Бамбуковых анналов» с источниками формирующих его цитат было выполнено Ван Го-вэем 王國維 (1877–1927).

⁴ Проблема существования Ся не получила окончательного полностью научного решения только из-за отсутствия найденных *in situ* текстов, которые позволили бы соотнести именно с Ся руины столичного города в Эрлитоу 二里頭, пров. Хэнань. На правильность такого соотнесения указывает ряд черт (например, наличие археологической культуры, охватывавшей значительную территорию, непосредственно предшествовавшей Шан и разгромленной шанцами, дошедшее до нас в позднейших письменных памятниках название этой культуры – Ся, соотнесение себя разгромивших Шан чжоусцев с потомками Ся, что намекает на исторический реванш, и т. п.), но история опирается на тексты, а таковых до нас от Ся не дошло, что позволяет критически настроенным коллегам считать Ся «сомнительной мифологией». Мы же разделяем точку зрения современных китайских историков, обоснованно, на наш взгляд, соотносящих руины в Эрлитоу со столицей Ся.

⁵ Фраза *ши у Ся шэ* 始屋夏社 буквально означает «начал строить сяский алтарь-шэ», судя по контексту – в столице Бо, в рамках намерения перенести сяский алтарь. Намерение осуществить не удалось, о чем ниже. Автор перевода М. Ю. Ульянов исходит из трактовки этих знаков как названия некоего составленного Чэн Таном текста, опираясь на сведения о существовании утраченной главы с названием *Ся шэ* 夏社 («Сяский алтарь») в составе *Шу-цзина* 書經 («Канона записей»).

十九年，大旱。 氏、羗來賓。	19-й год. Сильная засуха. [Представители народов] <i>ди</i> и <i>цян</i> прибыли, чтобы совершить [обряд] <i>бинь</i> ⁶ .
二十年，大旱。 夏桀卒于亭山。 禁弦歌舞。	20-й год. Сильная засуха. Сяский [правитель] Цзе скончался на горе Тиншань. [<i>Ван</i>] запретил пение под струнный [аккомпанемент и] танцы ⁷ .
二十一年，大旱。 鑄金幣	21-й год. Сильная засуха. [<i>Ван</i>] чеканил ⁸ металлические деньги.
二十二年，大旱。	22-й год. Сильная засуха.
二十三年，大旱。	23-й год. Сильная засуха.
二十四年，大旱。 王禱于桑林，雨。	24-й год. Сильная засуха. Ван молился в тутовом лесу. [Пошел] дождь.
二十五年， 作《大濩樂》。 初巡狩，定獻令。	25-й год. [<i>Ван</i>] создал музыку <i>даху</i> ⁹ . Впервые объехал ¹⁰ [земли], утвердил повеление о подношениях.
二十七年， 遷九鼎于商邑。	27-й год. [<i>Ван</i>] перенес девять треножников в город Шан.
二十九年，陟。 [ЧЦЦЧ/4]	29-й год. [<i>Ван</i>] вознесся.

(Пер. М. Ю. Ульянова; [БА 2005, с. 203])

Сильная засуха началась в 19-й год правления, на второй год после восшествия Чэн Тана на престол после разгрома государства Ся, несколько веков являвшегося культурным центром региона после природных бедствий конца III тыс. до н. э. (о гигантском масштабе этих бедствий см. подробнее: [Блюмхен 2007, 2012a]). А в пер-

⁶ В реконструированном «современном тексте» «Бамбуковых анналов» источником сведений для данного фрагмента является гимн *Инь у* 殷武 («Иньский У[-дин]»), восхваляющий доблесть шанского *вана* У-дина 武丁 (ок. 1250/1238 – ок. 1992/1180 до н. э.). Он входит в раздел *Шан сун* 商頌 («Гимны Шан») *Ши-цзина* 詩經 («Канона стихов») и содержит в том числе фразу «Прежде, при Чэн Тане, даже [возжи племен] *ди* [и] *цян* не осмеливались не явиться [к вану] с дарами» 昔有成湯、自彼氏羌、莫敢不來享. То есть *лай бинь* 來賓 здесь означает всего лишь приезд к победившему Ся шанскому правителю с дарами как форму признания сложившейся военно-политической ситуации.

⁷ Букв.: «запретил играть на струнных [инструментах], петь и танцевать».

⁸ Знак *чжу* 鑄 означает не чеканку, а литье. Металлические деньги в древнем Китае не чеканились из заготовок (металлических прутков и т. п.), а отливались в формы.

⁹ Название музыки «Да ху» (*Да ху лэ* 大濩樂) означает «Великий ливень». Возможно, так назывался комплекс из музыки и танца.

¹⁰ Термин *сюньшоу* 巡狩 означает объезд правителем владений уездных князей.

вый год своего правления Чэн Тан попытался перенести во владения Шан (*шан* 始屋 «начал строить» – в шанской столице Бо?) сяский алтарь. Этот момент требует более подробного рассмотрения.

Наряду с материальными трофеями победителям-шанцам достались и иные – в частности, главный алтарь дома Ся. «Бамбуковые анналы» не упоминают о попытке Чэн Тана осуществить апроприацию духовного наследия Ся, говоря лишь о «начале строительства» / составлении сочинения «Алтарь духов земли дома Ся». Позднейшие сочинения, не столь краткие и опирающиеся на более широкий круг источников, сообщают, что Чэн Тан попытался выполнить перенос сяского алтаря, в чем не преуспел. Об этом говорится, в частности, в предисловии¹¹ к главе *Тан шан* 湯誓 («Обращение [Чэн] Тана») *Шу-цзина* 書經 («Канона записей»), где сказано:

湯既勝夏，欲遷其社，不可。作《夏社》、《疑至》、《臣扈》。

[Когда Чэн-]тан победил [владельца] Ся, хотел переместить его алтарь *шэ*, [но] не смог. [Об этом] были созданы [записи] «Сяский алтарь *шэ*», «Сомнения [относительно] достигнутого (достижимости, выполнимости переноса? – С.Б.)», «Сановники и свита»¹² (перевод Г. С. Поповой; [Шу-цзин/Попова 2020, с. 205]).

¹¹ Исследовавшая «Предисловия к записям» (*Шу-суй* 書序), т.е. «набор из 67 кратких аннотаций к имеющимся и считающимся утраченными главам памятника, дополняющих и поясняющих их содержание», Г. С. Попова пришла к выводу, что «дошедшие до нас *Шу-суй*, предположительно, были созданы в период Чжаньго (V–III вв. до н.э. – С.Б.)... Они являются неотъемлемой частью канона, поскольку указывают на последовательность глав, содержат сведения о времени и обстоятельствах произнесённых персонажами речей, а также дают краткое представление о событиях, сведения о которых отсутствуют в главах *Шу-цзина*. Ценность *Шу-суй* состоит и в том, что они дают представление о содержании предположительно утраченных глав памятника» [Шу-цзин/Попова 2020, с. 30].

¹² Знак *шан* 誓 в названиях текстов «Канона записей» мы переводим исходя из содержания таких текстов. Чаще всего это «обращение», «наставление» или «клятва». В данном случае Чэн Тан обращается к не указанным точно адресатам с требованием оказать помощь в покорении Ся.

¹³ Примечательно, что названия этих приписываемых авторству Чэн Тана произведений сами по себе отражают некую общую идею, которую можно трактовать как сомнение в достижимости (переноса?) сяского алтаря, (высказываемую?) сановниками и свитой. Названия эти привязаны к одному сюжету – намерению Чэн Тана перенести сяский алтарь, поэтому их вряд ли можно считать случайными. Произведения с такими названиями упоминаются в полном списке глав *Шу-цзина*, включающем утраченные, под номерами 27–29 (см. подробнее: [Theobald 2010]).

Ссылку на это событие приводит и Сыма Цянь 司馬遷 (род. 145/135 до н. э.) в «Исторических записках» (*Ши цзи* 史記), где в третьей главе *Инь бэнь цзи* 殷本紀 («Основные записи [о деяниях дома] Инь») приведен тот же текст, за единственным исключением – из трех созданных Чэн Таном произведений упоминается только первое, «Сяский алтарь *шэ*» [Сыма Цянь 2001, с. 169].

Попытка переноса центрального сяского алтаря *шэ* не удалась, о чем сказано лишь «не смог» (*бу кэ* 不可). Причины неудачи нам не известны, что не мешало китайским знатокам истории пытаться осмыслить этот факт. Р. В. Вяткин в комментарии к переводу третьей главы *Ши цзи* приводит такое мнение (без указания источника): «В Ся поклонялись духу земли Гоу-луну (句龍. – С.Б.), сыну Гун-гуна (共工. – С.Б.). Тан хотел заменить его кем-либо из своих предков, но не нашел достойных и поэтому не смог перенести в свою ставку жертвенник духам земли» [Сыма Цянь 2001, с. 287, примеч. 40].

Рассуждая, можно предположить, что существовал целый ряд причин, препятствовавших переносу сяского алтаря в Шан. Причины эти могли быть как физическими, так и ритуально-административными.

Физически алтарь самого влиятельного, до Шан, государственного образования мог представлять собой комплекс, включавший как минимум следующие системообразующие компоненты:

1. Природный объект – символическая основа алтаря или «сопряженный» с ним рукотворный объект, имеющие схожие черты со своим природным аналогом (например, платформа из трамбованной земли, символизирующая земную твердь, этот китайский аналог мировой горы представлялся гигантской черепахой-самкой, плававшей среди вод мироздания и обвитой находившимся с ней в слиянии самцом – воздушным или небесным змеем, в роли которого выступал, по нашему мнению, Млечный путь). Например, в Шан таким природным объектом была «Тутю-вая роща» (Санлинь), в Западной Чжоу – остров с Небесным залом (*тянь ши* 天室), позднее переосмысленным как Пресветлый зал

(*мин тан* 明堂) посреди кольцеобразного пруда *бичи* 璧池, или *биюн* 璧雍¹⁴.

2. Храмовые постройки и иные антропогенные объекты, символически расположенные вблизи алтаря, в том числе не допускавшие или осложнявшие перенос (например, святилища отдельных родов и/или их родовые кладбища).

3. Храмовая утварь и иное движимое имущество храма.

4. Жрецы и места их проживания, обучения, питания и т. д.

5. Объекты материального обеспечения нужд храма – мастерские, земли, рабы, скот и т. п.

Алтарный комплекс Ся представлял собой нечто выдающееся – настолько, что произвел сильное впечатление на Чэн Тана. Об этом говорит желание Чэн Тана перенести его и, возможно, создание сочинения «Сяский алтарь», когда стала очевидна невозможность такого переноса. Особо отметим, что речь идет о рассмотрении конструкторов китайской исторической традиции, связь которых с реальной историей сколько-то достоверно установлена быть не может, однако следует учитывать и то, что эти конструкторы стали частью упомянутой традиции, что крайне затруднено (если вообще возможно) для всего лишь выдумки, не имеющей под собой никаких оснований.

Возвратимся, однако, к идее переноса сяского алтаря. У такого переноса не могло не быть весьма влиятельных противников. В первую очередь это те, кто исторически связывал свою жизнь с данной территорией и ее сакральным центром – местные коллективы, попавшие под власть Шан и признавшие эту власть, но не собиравшиеся, по большому счету, ничего менять в ритуальной сфере, а также жрецы сяского алтарно-храмового комплекса.

Их ситуативным союзником, препятствовавшим переносу сяского алтаря, с высокой вероятностью являлись жрецы Санлиня. Такой перенос создал бы для них серьезные сложности, породив

¹⁴ Существование прообраза *мин тана*, «Небесного зала» *тянь ши* 天室, и связанного с ним в рамках единого Большого ритуала (*да фэн* 大豐 или *да ли* 大禮) круглого пруда *би чи* / *би юн* уже в период Западной Чжоу была рассмотрена П. Вогтом на основании надписей на бронзовых сосудах *Май фанцзунь* 麥方尊, *Тянь Ван гуй* 天亡簋 и *Бо Танфу дин* 伯唐父鼎, «которые, при их совместном рассмотрении, представляют достаточно полное описание содержания ритуала» [Vogt 2012, pp. 195, 196].

заметную политическую и социальную напряженность в результате появления в Шан альтернативного Санлиню ритуального центра, причем подчиненного лично *вану* как победителю Ся и организатору переноса. Это повлекло бы снижение влияния Санлиня и перестройку не только ритуальной практики, но и неблагоприятную для Санлиня корректировку сложившихся политических и социальных связей.

Как бы то ни было, перенести сяский алтарь в Шан не удалось (хотя желание Чэн Тана было сильным и поначалу дело не казалось таким уж невозможным), а на следующий год во владениях Шан наступила великая засуха. Поведение Чэн Тана во время засухи косвенно подтверждает существование серьезных противоречий между Чэн Таном и жрецами Санлиня: по сведениям «Бамбуковых анналов», он явился в Санлинь лично и вознес там молитву лишь на шестой год непрерывной сильной засухи. Этот момент мы подробнее рассмотрим ниже, здесь же определим, насколько такое поведение соответствует образу идеального правителя, которым стали считать Чэн Тана как основателя Шан в позднейшей политической традиции и принятой в древнем Китае ритуальной практике.

Отступление: Особенности упоминания засух и борьбы с ними в Чжу-шу цзи-нянь, Чунь-цю и Цзо-чжуань

Источником сведений о традиционных способах борьбы с засухой древними китайскими правителями – *ванами* – при помощи устраивающих мироздание ритуалов являются древние летописи и «Канон стихов». Кроме данных Чжу-шу цзи-нянь, полезная информация содержится в летописи Чунь-цю 春秋 («Весны и осени») и в наиболее обширном и авторитетном комментарии к ней, Цзо-чжуань 左傳 («Комментарии Цзо»), автором которого считается историограф царства Лу 魯 Цзо Цю-мин 左丘明 (556–451 до н. э.).

Чжу-шу цзи-нянь, или «Бамбуковые анналы», – не только один из важнейших источников сведений о событиях эпох Вёсен и осеней (Чунь-цю 春秋, 771–453 до н. э.) и Воюющих царств

(Чжань-го 戰國, 453–221 до н. э.), но и созданная постфактум летопись предшествующих эпох, начинающаяся с времен правления мифических Пяти императоров¹⁵ (у ди 五帝). Как таковая она создавалась не только с информативной, но и с иными целями, одной из которых была назидательная. Цель эта достигалась систематическим изложением событий, показывавших реакцию высших сил на неправильную политику правителей, их неспособность угождать духам предков и/или ущербность их мироустроительной силы дэ 德.

Одним из таких способов показать недовольство Неба правителем было ниспослание засух. Засухи были не таким уж редким событием в Древнем Китае, что подтверждается как текстами гадательных надписей на костях, так и упоминаниями засух в летописях. При этом с точки зрения древних китайских историографов, не каждая засуха была достойна упоминания как таковая. Об этом свидетельствует «Комментарий Цзо», где о событиях третьего года правления Си-гуна 釐公 (660/659–627 до н. э.), т. е. 657 г. до н. э., сказано:

三年，春，不雨；夏，六月，雨。自十月不雨至于五月，不曰旱，不為災也。 [Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 260]

В [его] третий год [правления] весной не было дождя; летом в шестой месяц пошел дождь. С десятого месяца по пятый месяц [следующего года] не было дождя, [но в Чунь-цю это] не называют засухой, [потому что] не стало бедствием.

То есть критерием применения термина хань 旱 («засуха») в Чунь-цю было не само отсутствие дождей, а то, превратилось ли оно в стихийное бедствие для народа, причем немалая роль в предотвращении бедствия возлагалась на правителя. Весьма характерно в этом отношении описание в Цзо-чжуани ситуации, возникшей в царстве Лу на 21-м году правления Си-гуна (639 до н. э.):

夏，大旱。公欲焚巫、尪。臧文仲曰：「非旱備也。修城郭，貶食、省用、務穡、勸分，此其務也。巫、尪何為？天

¹⁵ Чаще всего в этот список входят Хуан-ди 黃帝, Чжуань-сюй 顓頊, Ди Ку 帝嚳, Яо 堯 и Шунь 舜, но известны и другие его варианты. В Чжу-шу цзи-нянь список у-ди включает всего четверых – отсутствует Ди Ку.

欲殺之，則如勿生；若能為旱，焚之滋甚。」公從之。是歲也，饑而不害。[Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 350].

Летом [случилась] великая засуха. [Си-]гун [хотел] сжечь шаманку¹⁶ [и] уродца¹⁷. Цзан Вэнь-чжун¹⁸ сказал: «От засухи [это] не поможет. [Следует] навести порядок в городе [и] предместьях, сократить (выдачу? потребление? – С. Б.) еды, бережливо расходовать [имеющиеся запасы], старательно собрать [имеющийся] урожай, побуждать к [правильному] распределению [излишков], вот этим следует заниматься [правителю]. Зачем [сжигать] шаманку и уродца? [Если бы] Небо желало [их] смерти, [то] они не родились [бы]. Если [бы они были] способны вызывать засуху, их сожжение еще больше увеличило [бы жару]». Правитель последовал этому [совету]. В тот год был голод, но беды не случилось.

В качестве обычных мер преодоления засухи использовались великие моления о ниспослании дождя (да юй 大雩). Их описания в Чунь-цю в высокой степени стандартизованы: название сезона или месяца (редко вместе), затем фраза да юй, хань е 大雩, 旱也 («[провели] великое моление о [ниспослании] дождя, [поскольку случилась] засуха»). Описан случай, когда из-за сильной засухи такие большие моления пришлось проводить дважды – в 25-й год правления Чжао-гуна 昭公 (541–510 до н. э.), то есть в 517 г. до н. э.

¹⁶ Возможно, шамана. Знак у 巫 использовался для обозначения шаманов обоих полов, однако чаще обозначал занимавшихся трансцендентными практиками женщин.

¹⁷ Ценный комментарий к этому фрагменту содержится в переводе Дюрана: «Вопрос о том, относится ли у ван 巫尪 к одному типу людей или к двум, является спорным. Отрывки, процитированные в [ЧЦЦЧ/Ян Боцзюнь 1990, т. 1, с. 390], и в [Karlgren 1969, глосса 123], как нам кажется, совершенно ясно дают понять, что подразумеваются два типа людей. Ян (Боцзюнь. – С.Б.) говорит, что ван относится к “изуродованному человеку” определенного типа: спина вогнута, а грудь выпячена так, что лицо человека смотрит “вверх, к небесам”. Ду Юй (杜預, 222–285, военачальник царства Вэй 魏 (220–266), знаток и комментатор Цзо-чжуани. – С.Б.) в Цзо-чжуань [ЧЦЦЧЧИ/Ду Юй 2000, 14.241] поясняет: “Популярное объяснение состоит в том, что Небеса жалеют тех, кто страдает этой болезнью, и боятся, что дождь попадет в их ноздри. Значит, из-за них случается засуха. Поэтому правитель и захотел сжечь их»» [Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 350].

¹⁸ Цзан Вэнь-чжун 臧文仲 (?–617 до н. э.) – луский сановник, отвечавший за ритуал во времена Си-гуна.

秋，書再雩，旱甚也。[Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 1640]
Осенью [есть] запись о повторном [великом] молении,
[потому что] засуха [была] сильной.

Примечательно, что если засуха ниспосылалась Небом, то в исполнение этот приговор приводила Земля. В подтверждение приведем две цитаты из *Цзо-чжуани*, относящиеся к правлению Чжао-гуна. В записях, относящихся к его первому году правления (541 до н. э.), есть сюжет о том, как Гунсунь Цяо 公孫僑¹⁹ (584–522 до н. э.), министр удела Чжэн 鄭, посещает больного Шусяня 叔向 (?–528 до н. э.), ху 侯²⁰ царства Цзинь 晉, где касается в беседе и вопроса об умилоствлении ополчившихся на людей духов:

山川之神，則水旱癘疫之災於是乎禋之；日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禋之。[Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 1326].

Жертвы духам гор и рек приносятся в случае таких бедствий, как наводнения, засухи и моровые поветрия. Жертвы духам солнца, луны, звезд и созвездий приносятся в случае несвоевременного выпадения снега, инея, [не ко времени начавшихся] ветров и дождей²¹.

В записи за 16-й год правления Чжао-гуна (526 до н. э.), говорится:

鄭大旱，使屠擊、祝款、豎柎有事於桑山。斬其木，不雨。子產曰：「有事於山，蕝山林也；而斬其木，其罪大矣。」奪之官邑。[Zuo Zhuan/Durrant 2016, p. 1538].

¹⁹ Гунсунь Цяо, или Цзы-Чань 子產, был высокопоставленным сановником (цином 卿) царства Чжэн в конце периода Чуньцю (722–479 до н. э.). Он принадлежал к правившему в Чжэн роду Цзи 姬, личным именем было Цяо 僑, приходился внуком чжэнскому Му-гуну 穆公 (правил 627/628–606 до н. э.) и сыном Чэн-гуну 成公 (правил 584–571 до н. э.), поэтому его также называют Гунсунь Цяо («Цяо, внук гуна»).

²⁰ Следующий за гуном 公, то есть второй в иерархии наследственный титул высшего аристократа.

²¹ Корректнее: «Горы и реки – они [обладают свойствами] духов, потому при бедствиях наводнений, засух, моров и поветрий их молят [об избавлении]. Солнце, луна, звезды и созвездия – они [обладают свойствами] духов, потому при несвоевременном снеге, инее, ветре и дожде их молят [об избавлении]». – *Ред.*

В Чжэн [случилась] великая засуха. Послали Ту Цзи²², заклинателя Куаня и служку Фу для принесения жертвы-ши на горе Саншань (букв.: «Шелковичной горе». – С.Б.)²³. [Они стали] рубить там деревья, но дождь не пошел. Цзы-Чань сказал: «Выполняя жертвоприношение-ши горé, [следует] сажать [деревья, расширяя] горную рощу; они [же] срубили там деревья. Преступление их велико». Он лишил [виновных] должностей и владений.

Примечательным моментом здесь является связка «деревья – гора» применительно к описанию чжэнского святилища, причем в роли деревьев выступают шелковицы – возможно, речь идет об общей с Шан (но отнюдь не единственной для древнего Китая) традиции соотносить деревья священных рощ с шелковицами.

В «Бамбуковых анналах» обычные засухи (*хань* 旱) не упоминаются, ссылки даются лишь на «великие засухи» (*да хань* 大旱), и таковых насчитывается четыре – две многолетних (шестилетняя в правление шанского Чэн Тана и четырехлетняя при чжоуском Ли-ване 厲王 (?–828/827 до н. э.)), две однолетних. Все четыре находятся за пределами охвата летописи *Чунь-цю* и комментария *Цзо-чжуань*, он охватывает период 722–468 до н. э.

Первая из однолетних великих засух, упомянутых в «Бамбуковых анналах», имела место в 25-й год правления Сюань-вана 宣王 (827–782 до н. э.), то есть в 803 до н. э.:

二十五年，大旱，王禱于郊廟，遂雨。[ЧЦЦЧ/1]

25-й год [правления]. [Случилась] сильная засуха, *ван* вознес молитву в пригородном храме предков, удалось [вызвать] дождь.

²² Цзиньский воевода (2-я половина VII в. до н. э.). Упоминается в *Цзо-чжуань*, в записях о 28-м годе правления Си-гуна (632 до н. э.), где сказано: «Цзиньский *хоу* направи войска тремя колоннами, чтобы втянуть [варваров-]ди в сражение, Сюнь Линьфу командовал средней колонной, Ту Цзи командовал правой колонной, а Сянь Ме командовал левой колонной» 晉侯作三行以禦狄。荀林父將中行，屠擊將右行，先蔑將左行。

²³ Местонахождения горы Сан (Саншань 桑山), букв.: «Туговой/Шелковичной горы», неизвестно, однако мы полагаем, что это биом для обозначения цзиньского святилища, основными компонентами которого являлись туговая роща на какой-то возвышенности. Современный комментатор Чэнь Гуанчжун 陳廣忠 указывает: «Вблизи современного [поселка] Сышуйчжэнь, [городской уезд] Синъян, [пров.] Хэнань» 在今河南荥阳汜水鎮一帶 [Хуайнаньцзы 2012, с. 1120], т. е. несколько западнее Чжэнчжоу 鄭州.

Вторая великая засуха из числа однолетних произошла в 3-й год правления Вэйле-вана 威烈王 (425–402 до н. э.), то есть в 423 до н. э.:

三年，晉大旱，地生鹽。[ЧЦЧ/2]

3-й год. В Цзинь [случилась] сильная засуха, на земле выступила соль.

Пятилетняя засуха пришлось на период с 22-го по 26-й годы правления Ли-вана 厲王, т. е. 830/831–828/827 до н. э., ее окончание совпало со смертью Ли-вана в 828/827 до н. э.

二十二年，大旱。 陳幽公薨。	22-й год (831 г. до н. э.). [Была] сильная засуха. Чэньский Ю-гун почил.
二十三年，大旱。 宋僖公薨。	23-й год (830 г. до н. э.). [Была] сильная засуха. Сунский Си-гун почил.
二十四年，大旱。 杞武公薨。	24-й год (829 г. до н. э.). [Была] сильная засуха. Циский У-гун почил.
二十五年，大旱。 楚子嚴卒。	25-й год (828 г. до н. э.). [Была] сильная засуха. Цзы [царства] Чу Янь скончался.
二十六年，大旱， 王陟于囿。周定公、 召穆公立太子靖為王。 共伯和歸其國， 遂大雨。[ЧЦЧ/3]	26-й год (827 г. до н. э.). [Была] сильная засуха. Ван вознесся в Чжи. Чжоуский Дин-гун, шаоский ²⁴ Му-гун возвели на престол наследника Цзина в качестве вана. Гун-бо Хэ возвратился в свое владение. После [этого пошел] большой дождь.

(Пер. М. Ю. Ульянова; [БА 2005, с. 225])

Примечательно, что в данном случае «Бамбуковые анналы» не говорят о какой-либо ритуальной деятельности Ли-вана, направленной на прекращение засухи. Вероятно, это является следствием традиционных представлений о Ли-ване как об алчном и жестоком правителе, шедшем против чаяний народа (читай: удельных князей-чжухоу 諸侯) и потому неугодном Небу. Эти представления нашли отражение в *Го юй* 國語 («Речи царств»), где сказано: «Ли-ван отличался жестокостью, поэтому жители владе-

²⁴ В переводе М. Ю. Ульянова ошибочно указано «чжаоский». Здесь знак 召, имеющий чтение *чжао* и *шао*, указывает на царство Шао, существовавшее в рассматриваемый период на территории пров. Шаньси.

ния хулили его. Шао-гун доложил [вану]: «Народ не в состоянии выносить [жестоких] приказов». Ван рассердился, нашел шамана из владения Вэй и приказал ему следить за хулящими его. Затем, по докладу [шамана], он убивал их. Жители владения не смели больше разговаривать и, встречаясь на дорогах, только обменивались взглядами» (перевод В. С. Таскина [Го юй / Таскин 1987, с. 26]). Такое поведение Ли-вана заставило Небо ниспослать бедствия: «Наши прежние ваны, начиная от Ли-вана, Сюань-вана, Ю-вана и Пин-вана, своими действиями [как бы] стремились навлечь на себя беды, ниспосылаемые Небом...» [Там же, с. 64]²⁵. Отсутствие упоминаний в «Бамбуковых анналах» о попытках Ли-вана использовать традиционные схемы ритуала для борьбы с засухой (молитвы, жертвоприношения) оттеняют создаваемый этим памятником образ правителя-тирана. Конец его правления представлен как непрерывная засуха, сопровождающаяся смертями правителей уделов.

Иную картину дает вошедшая в раздел «Великие оды» (*Да я да я*)²⁶ «Канона стихов» (*Ши-цзин* 詩經) ода «Млечный путь» (*Юнь хань* 雲漢)²⁷ (см. Приложение), в которой речь идет о великой засухе времен Ли-вана. Хотя сам этот правитель к тому времени уже много лет (с 841 до н. э.) находился в изгнании, но при его жизни поднявшие мятеж аристократы не могли возвести на престол нового *вана*, а в год его смерти (828/827 до н. э.), когда на пре-

²⁵ Примечательно, что действия Ли-вана, направленные на централизацию власти и пресечение избыточной вольности владетелей уделов, во многом схожи с поведением последнего шанского вана Ди-синя 帝辛 (Чжоу-синя 紂辛 [? – ок. 1046 до н. э.]), перед которым стояла та же задача централизации власти. «После Ли-вана, первым изменившего законы [покойных (чжоуских. – С.Б.) ванов]...» и далее: «[Ли-ван] заложил основы для возникновения бедствий» (перевод В. С. Таскина [Го юй/Таскин 1987, с. 65]).

²⁶ Раздел «Великие оды» датируется X–IX вв. до н. э., т. е. ранним периодом Западной Чжоу; считается, что древнее него только раздел *Чжоу сун* 周頌 («Гимны [дома] Чжоу»), датируемый XI–X вв. до н. э., т. е. восходящий непосредственно к эпохе становления Западной Чжоу.

²⁷ Порядковый номер при сквозной нумерации 258 или, при нумерации по разделам, III, III, 4. При познаковом переводе, т. е. без учета смысла сочетания знаков, название звучит как малопонятное «Облачная Хань-[река]», потому А. А. Штукин, опираясь на содержание произведения, назвал его «Одой о засухе» [Ши-цзин/Штукин 1957, с. 389–391], а В. П. Абраменко перевел название согласно его смыслу: «Млечный путь» [Ши-цзин/Абраменко 2015, с. 302–304].

стол взмолился его сын, получивший имя Сюань-ван 宣王 (ум. 782 до н. э.), согласно «Бамбуковым анналам» засуха прекратилась, пошел дождь. Это позволяет усомниться в традиционном для китайской комментаторской традиции соотношении правителя из «Млечного пути» с Сюань-ваном. Мы полагаем, что источником образа послужил отец Сюань-вана, Ли-ван. Основания для этого мнения таковы:

1) Речь идет не только о жестокой многолетней засухе (а такой, согласно «Бамбуковым анналам», была лишь засуха времен Ли-вана, если не считать засухи после воцарения Чэн Тана), но и о многолетних неудачных усилиях чжоуского вана по ее преодолению. Ваном, пусть в изгнании, все эти годы оставался Ли-ван, и жертвоприношения высшим божествам (Небу, мифическому чжоускому первопредку Хоу-цзи 後稷, духам стран света) и духам усопших предков – чжоуских ванов – оставались его прерогативой.

2) В оде не говорится о прекращении засухи и не связывается такое прекращение с возведением на престол нового правителя. Приведенные в ней речи правителя передают атмосферу безнадежности, то есть относятся ко временам, предшествовавшим прекращению засухи, а значит и воцарению Сюань-вана, то есть ко временам Ли-вана.

Обратимся к тому, как этот чжоуский ван боролся с засухой. Если исходить из текста оды, он делал всё, что было в его силах, для гармонизации мироздания. Среди принимавшихся им мер были многочисленные жертвоприношения скотом, драгоценными украшениями из яшмы и нефрита, вознесение молитв и принесение жертв в различных храмах, в том числе Небу и Земле, первопредку Хоу-цзи и духам усопших правителей – предков вана и их сподвижников, а также всем прочим духам в пределах четырех стран света. Хотя в кратком описании засухи времен Ли-вана в «Бамбуковых анналах» ничего из перечисленных выше действий не упомянуто, ода «Канона стихов» позволяет получить представление о мерах, считавшихся правильными для чжоуского правителя в его борьбе с засухой. Мы полагаем, что во многом схожие меры (молитвы, жертвоприношения, апелляции к надмирным силам и духам предков) были в ходу во время засух и во времена Шан.

Получив общее представление о способах борьбы с засухой в Западной Чжоу, во многом сохранявшей ритуальные и космологические подходы времен Шан, рассмотрим действия Чэн Тана по борьбе с засухой. Таковых, согласно приведенной цитате из «Бамбуковых анналов», насчитывается два: на второй год засухи «[ван] запретил играть на струнных [инструментах], петь и танцевать» и на следующий, третий, год «[ван] отливал металлические деньги», после этого, в четвертый и пятый годы засухи, о каких-то его действиях не сообщается, лишь на шестой год «ван молился в тутовом лесу. [Пошел] дождь». Мы полагаем, что все эти действия вана (а не только последнее) связаны с попытками преодолеть засуху.

Запрет играть на струнных инструментах, петь и танцевать. Пение, игру на струнных инструментах и танцы вряд ли можно отнести к делам повседневным, обычно это либо отправление ритуала²⁸, либо звуковое оформление праздника. Второе в данном контексте сомнительно, ведь шел второй год сильной засухи. Мы полагаем, что запрет имел двоякую цель – прекратить возможный «неправильный» ритуал на местах, прогневивший духов, и привлечь внимание духов – отсутствием пения, музыки и танцев – на бедственное положение их потомков и почитателей. Продолжение засухи на третий год показало, что духи не изменили своего отношения, а значит, дело не в «неправильном» ритуале на местах, а скорее в недовольстве горних сил более высокого уровня. Последующие действия Чэн Тана были, вероятно, попыткой «достучаться» до них.

Чэн Тан велел «отливать металлические деньги». Какое это имеет отношение к засухе и надмирным силам? Самое непосредственное. Основными транспортными маршрутами в те времена (как и много позднее) являлись реки. Многолетняя засуха неизбежно заставила обмелеть крупные реки и пересохнуть мелкие. Это создало очень серьезные препятствия для речных перевозок,

²⁸ Отметим, что в рамках культа Нюй-ва, выступающей в том числе в качестве Богини-свахи, использовались не струнные, а духовые инструменты – свирели *шэн* 笙 (см. подробнее: [Блюмхен 2010]), то есть культ плодородия и связанные с ним ритуалы ущерб от запрета не понесли.

а значит, и для торгово-обменных операций, служивших в том числе источником редких материалов для жертвоприношений. В этих условиях Чэн Тан велел отливать (основное значение знака *чжу* 鑄 – «отливать (из металла)») деньги, по виду схожие с получаемыми из далеких южных земель и используемые как мерило богатства и эквивалент стоимости раковинами-каури²⁹. Д. Китли отметил, что «использование бронзовых артефактов было монополией правящей элиты. Бронза была полудрагоценным металлом, ее внутренняя ценность во многом зависела от трудоемкости, необходимой для ее добычи и обработки. На ценность бронзы также указывают бронзовые каури, найденные в различных гробницах Шан; возможно, они были отлиты в качестве какой-то формы валюты. Стоит отметить, что захоронения, содержащие бронзовые каури, были все позднего периода Иньсюя³⁰, что говорит о прогрессе в коммерческой экономике к тому времени... Различные находки природных каури также встречались в более «распространенных» захоронениях, но бронзовые каури находили в Сяотунь очень редко» [Keightley 2012, p. 26]. Вряд ли Чэн Тан был обеспокоен развитием коммерческой экономики на третий год засухи. Использование им бронзы – стратегического и чрезвычайно ценного материала, который использовался в Шан практически исключительно

²⁹ То, что Шан не была чужда торговле, в том числе на дальние расстояния, подтверждается как обилием шанских бронз, полного спектра сырья для которых в местах традиционного обитания шанцев не было, так и фактом накопления завозных из южных морей эквивалентов стоимости – раковин каури – шанскими старейшинами и главами родов, о чем вполне определенно говорится в обращенной к ним речи шанского *вана* Пань Гэна 盤庚: «[Когда-то несколько] равных по положению [людей] в моем владении ввергали в хаос управление, запасали (копили. – С.Б.) раковины каури и [изделия] из нефрита» [Шу-цзин/Попова 2020, с. 231, 232]. В. М. Крюков отмечает: «В Инь (т. е. в Шан. – С.Б.) почти исключительным предметом дарений являлись раковины (каури. – С.Б.). Их жаловали связками, число которых варьировалось от двух до ста. В раннем Западном Чжоу перечень объектов, используемых для публичных раздач, значительно расширился, однако раковины продолжали оставаться преобладающим видом официальных даров, в чем явно сказывалось влияние иньской культурной традиции. Наряду с раковинами в это время были особенно распространены дарения металла-сырца, бронзовых сосудов, вина и жертвенных животных, то есть объектов, обеспечивающих проведение ритуалов жертвоприношений» [Крюков 2000, с. 123]. См. подробнее о культуре дарений раковин каури и металла в Шан и Западной Чжоу: [Крюков 1997, с. 167–169].

³⁰ Руины шанской столицы у деревни Сяотунь 小屯 вблизи Аньяня 安阳, пров. Хэнань.

для изготовления оружия и ритуальной утвари, – для литья монет в виде раковин каури может объясняться, на наш взгляд, намерением использовать эти монеты для жертвоприношения духам. Не знаем, были ли отлитые деньги использованы для жертвоприношения, но засуха продолжалась еще два года, пока на шестой год засухи Чэн Тан не вознес – наконец! – молитву у шанского алтаря Минтан.

Некоторые дополнительные сведения об этом событии содержатся в древних письменных источниках.

Во-первых, в некоторых случаях приводятся иные, несколько более полные названия Санлиня – *Саншань чжи линь* 桑山之林 («Роща на Шелковичной горе»).

Во-вторых, некоторые источники утверждают, что засуха длилась не шесть, а семь лет.

В-третьих, при описании молитвы Чэн Тана знак *дао* 禱 («молиться») трактуется как «приносить жертву», и сочетанию *шэнь дао* 身禱 («лично вознес молитву») присваивается значение «принес себя в жертву», что легло в основу предания о Чэн Тане как идеальном правителе, готовом принять кару и принести себя как искупительную жертву во имя спасения народа. Возможным источником этой версии являются формулировки, подобные приведенной в *Сюю сюнь* 脩務訓 («Наставление о совершенствовании в службе»), 19-й главе трактата *Хуайнань-цзы* 淮南子 («Мудрецы [из] Хуайнани», сер. II в. до н. э.), где об интересующем нас сюжете сказано:

湯旱，以身禱于桑山之林。[ХНЦ/1]

[Чэн-]тан [во время] засухи лично вознес молитву [о дожде]
в роще на Шелковичной горе.

В комментарии к тексту указано: «Роща на Шелковичной горе могла вызывать облака, призывать дождь, потому там возносили молитвы» 桑山之林能與雲致雨，故禱之 [Хуайнань-цзы 1998, т. 3, с. 1318³¹].

³¹ См. там же подборку точек зрения комментаторов *Хуайнань-цзы*, которая сводится к тому, что «Шелковичная роща», «роща на Шелковичной горе» и «Шелковичная гора» означают одно и то же, то есть это синонимы.

В-четвертых, есть указания, что в саму Тутовую рощу, к алтарю, Чэн Тан так и не попал. Не вошел туда сам или его не пустили, неизвестно, однако согласно *Чжу шу сюнь* 主術訓 («Наставление об искусстве владычествовать»), 9-й главе «Хуай-нань-цзы», он возносил свою молитву на краю Шелковичной рощи, об этом сказано так:

湯之時，七年旱，以身禱于桑林之際，而四海之雲湊，千里之雨至。[ХНЦ/2]

Во времена [Чэн] Тана семь лет [длилась] засуха, [тогда он] лично вознес молитву [о ниспослании дождя] на краю (выделено нами. – С.Б.) Тутовой рощи, и [тогда] сошлись [все] облака [в пределах] четырех морей и пришел дождь [на землях] в тысячу *ли*.

Мы сознательно воздерживаемся от анализа моментов, связанных с предложением Чэн Тана себя в качестве искупительной жертвы. О его готовности стать таковой говорится, например, в *Соу шэнь цзи* 搜神記 («Записках о поисках духов») Гань Бао 干寶 (ум. 336), где сказано, что он принес в жертву часть своей плоти:

湯既克夏，大旱七年，洛川竭。湯乃以身禱于桑林，翦其爪、髮，自以為犧牲，祈福于上帝。於是大雨即至，洽于四海。[Гань Бао]

После того как Тан победил государство Ся, семь лет стояла великая засуха. Река Лочуань иссякла. Тогда Тан лично стал молиться в тутовом лесу. Обрезав свои ногти и волосы, принес их от себя в жертву, молясь Верховному Владыке о ниспослании счастья. Сразу же после этого налетел сильный ливень, напоивший все «Четыре Моря» (перевод Л. Н. Меньшикова [Гань Бао 1994, с. 224, № VIII, 228]).

Имеется аналогичный фрагмент и в главе *Шунь минь* 順民 («Следование [обычаям] народа») трактата III в. до н. э. *Люй-ши чунь-цю* 呂氏春秋 (««Вёсны и осени» господина Люя»):

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是翦其髮，齠其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。[ЛШЧЦ]

В старину Тан одержал победу над домом Ся и привел мир в порядок. Небо послало великую засуху, и пять лет подряд был неурожай. Тогда Тан самолично вознес молитву в Санлине со словами: «Если преступен я один, не простирай гнев на всех. Если преступны все, прости гнев на одного лишь меня. Нельзя из-за недостойнства одного шанди душам предков и духам природы уничтожать жизнь всех». И он сбрил себе волосы с головы и стесал ногти на руках, принеся себя в жертву. Так молил он шанди о счастье. Народ тогда возрадовался без меры. А вскоре прошли и большие дожди (Перевод Г. А. Ткаченко [Люй-ши чунь-цю / Ткаченко 2010, с. 146]).

Переводчик и комментатор этого памятника усомнился в готовности Чэн Тана принести себя в жертву вполне добровольно. По его мнению, «добровольное самопожертвование» проходило в два этапа:

Думается, однако, что самопожертвование Чэн Тана явилось в данном случае не вполне добровольным. Дело в том, что он как вождь племени был одновременно и верховным жрецом, т. е. нес моральную ответственность за неудачные попытки избавить своих сородичей от стихийного бедствия. Ведь и впоследствии случалось, что шамана или шаманку, которым не удавалось вызвать дождь, страдающие от засухи крестьяне либо возводили на костер, либо просто выставляли под палящее солнце в надежде, что для спасения собственной жизни те постараются как следует и дождь наконец хлынет. Видимо, нечто подобное имело место и с Чэн Таном <...> Чэн Тан срезал волосы и ногти, а затем сжег их, желая ограничиться символическим жертвоприношением. Поскольку это успеха не возымело, он сам, совершив обряд очищения, покаившись в грехах, взошел на костер, но тотчас же загредел гром, полил сильный дождь и огонь погас [Люй-ши чунь-цю / Ткаченко 2010, с. 435].

Идея человеческого жертвоприношения в позднейших описаниях развития не получила, ибо противоречила самому духу конфуцианства. Акцент делался на готовности правителя принести себя в жертву во имя народа – и нежеланию Неба принять такую жертву со стороны заботящегося о народе правителя. Про-

блема человеческих жертвоприношений и взгляды конфуцианцев на подобную практику достаточно подробно рассмотрены в статье С. Аллан «Засуха, человеческое жертвоприношение и мандат Неба в утраченном тексте из “Шан шу”» [Allan 1984], нас же интересует, собственно, шанский алтарь Санлинь.

Обобщая приведенные выше сведения, можно предположить, что в основе странной медлительности Чэн Тана с посещением Санлиня лежал некий конфликт, имевший место между шанским *ваном* Чэн Таном и жрецами этого шанского алтаря. Причиной могло стать желание Чэн Тана перенести сяский алтарь в Шан, тем самым получив заметное влияние на ритуальную сферу и присвоив часть прерогатив жрецов Санлиня. Первоначально такое желание рассматривалось как выполнимое, но реализовать его Чэн Тан не смог. Далее последовала шестилетняя засуха, в ходе которой шанский *ван* появился у главного алтаря своего народа только на шестой год, и то ему пришлось отправлять ритуал не в самом алтаре, а у самого края Тутовой рощи.

Более всего это напоминает сюжет из европейской истории, получивший название «Хождение в Каноссу», когда римский папа Григорий VII (на престоле 1073–1085) смог принудить к повиновению императора Священной Римской империи Генриха IV (1050–1106), отлучив его в 1077 г. от церкви. Лишившись поддержки знати, Генрих IV покаялся, явившись к резиденции папы в Каноссе одетым во власяницу и, по некоторым данным, босиком, где три дня ожидал у закрытых перед ним ворот, прежде чем папа согласился принять его, после чего отлучение было снято.

Сходство с покаянием Генриха IV усиливает оформление Чэн Таном своего появления у края священной рощи. Вот как об этом рассказал Ши Цзяо 尸佼 (ок. 390 – ок. 330 до н. э.) в трактате *Ши-цзы* 尸子 («[Трактат] мудреца Ши»):

湯之救旱也，乘素車白馬，著布衣，身嬰白茅，以身為牲，禱於桑林之野。[ШЦ 2]

[Когда Чэн] Тан [хотел] спасти [людей] от засухи, [он] приехал на неокрашенной повозке, [запряженной] белой лошадью, в платье из простой ткани, опутав тело [веревками] из белого тростника, [тем самым] уподобляя [свое] тело

жертвенному животному, [и] вознес молитву у дальнего края³² Тутовой рощи.

Кому предназначалось это зрелище? Если бы Чэн Тан был готов действительно принести себя в жертву, то он не мог не учитывать, что получателям жертвы скорее всего не понравилась бы замена жертвенного животного на шанского *вана*. Вряд ли ситуацию можно понимать в обратном смысле – «такая жертва – невиданное почтение, обычно приносят в жертву скот, а тут – целый шанский *ван*». Данный подход не учитывает контекст предполагаемого жертвоприношения, а именно избранность Шан, которой под руководством Чэн Тана была дарована горными силами (Шан-ди 上帝) победа над Ся. Шанский ван был «свой» не только для шанцев, но и для горных сил. Будь принесен в жертву сяский правитель Цзе, не имеющий отношения к Шан, а потому «чужой», проблем бы не возникло, но принимать в жертву «своего» – всё равно что во время еды не делать разницу между своей рукой и зажатой в ней лепешкой. Попытка переноса сяского алтаря могла сделать Чэн Тана отчасти «чужим» для жрецов шанского алтаря, но не для душ его царственных предков. Вряд ли духам предков могло понравиться принесение им в жертву их же потомка. Совсем иное дело, если самоуничтожение Чэн Тана было адресовано не горным силам, а жрецам Санлиня. Подобная демонстрация полной покорности, признания Санлиня в качестве почитаемого алтаря и готовности принять свою судьбу могла смягчить сердце жрецов (и помочь им сохранить социальную стабильность), вновь делая шанского правителя полностью «своим».

В случае с Чэн Таном роль отлучения сыграла засуха, поставившая под сомнение его роль как «правильного» медиатора между людьми и высшими силами и явно продемонстрировавшая недовольство не только жрецов Санлиня, но и горных сил шанским *ваном*. Тем не менее примирение состоялось, статус Чэн Тана был подтвержден начавшимся дождем, ознаменовавшим окончание засухи. На следующий год Чэн Тан, скорее всего, снял ограни-

³² Знак 野 имеет значение «окрестности; глушь, захолустье». С учетом приведенных выше цитат из Хуайнань-цзы, где использован знак 際 в значении «край, граница», мы полагаем правильным прочтение знака 野, исходя из контекста, как «дальний край».

чения на исполнение музыки, сочинив мелодию *Да ху* 大濩 («Великий ливень»), и объехал владельцев уделов, определив для них нормы подношений, то есть начал исполнять функции *вана*. Спустя год, на 27-м году правления, Чэн Тан смог отчасти реализовать свою мечту: «[Ван] перенес девять треножников в город Шан» – вероятно, эти находившиеся вне Шан треножники до того находились в сяском алтаре (вопрос, существовали ли они вообще, однозначного научного решения пока не получил).

Возникает вопрос – а не является ли вся эта история неким назидательным повествованием, не имеющим никакого отношения к исторической реальности? С первым тезисом согласиться можно и нужно – эта популярнейшая история, вошедшая как пример во многие тексты Древнего Китая, безусловно и сформулирована была не как исторический отчет о событиях, а как назидание. Вопрос – назидание кому и о чем? На наш взгляд, ответы очевидны – героем сюжета является *ван*, победитель Ся, который пытается перенести в Шан сяский алтарь, тем самым разрывая свою ритуальную связь с шанским алтарем Санлинем, в результате чего (бытовая логика гласит «после этого – значит, по причине этого») возникла засуха. Дополнительным подтверждением этого стало начало дождей после покаяния *вана* у шанского алтаря. Суть назидания – даже если ты *ван* и покоришь Ся, не вздумай ссориться с Санлинем и его жрецами. Область применения этого назидания была ограничена государством Шан, и его актуальность упала после утраты Санлинем функции важнейшего ритуального центра мироздания, но сам сюжет был широко известен, а потому с минимальными расхождениями оказался воспроизведен в позднейших чжоуских текстах. Что же до соответствия легших в основу назидания событий, их связи с исторической реальностью, то эпоха исторического мифотворчества (не путать с эволюцией мифологических представлений) началась, на наш взгляд, приблизительно на тысячу лет позднее и поначалу опасалась затрагивать в своем творчестве реальных исторических персонажей, просто фиксируя народное переосмысление каких-то идей и событий. Да и позднее склонных к этому авторов интересовали не столько правители раннего Шан (про того же Чэн Тана сведений, пусть даже в них есть какой-то элемент приукрашивания,

сохранилось крайне мало), сколько последний шанский ван Ди-синь 帝辛, после падения которого власть в Поднебесной перешла к Чжоу.

Нашедшее отражение в рассматриваемом сюжете если не противостояние, то соперничество шанских ванов и жрецов Санлиня не завершилось, его следы прослеживаются вплоть до падения царства Шан, но это предмет отдельного исследования.

Выражаю глубокую благодарность редакторам сборника С. В. Дмитриеву, Н. А. Орловой и Н. В. Руденко за их немалый труд по исправлению недостатков этой статьи.

Приложение Ода «Млечный путь» (Юнь хань 雲漢)

Текст оригинала и перевод на английский язык Дж. Легга взяты с сайта проекта Ctext [ШЦ 1].

Перевод на русский язык А. А. Штукина приведен по [Шизин / Штукин 1957, с. 389–391].

雲漢 I 倬彼雲漢、昭回于天。 王曰於乎、何辜今之人。 天降喪亂、饑饉薦臻。 靡神不舉、靡愛斯牲。 圭璧既卒、寧莫我聽。	
Yun Han	Ода о засухе
The drought is excessive; All is dispersion, and the bonds of government are relaxed. Reduced to extremities are the Heads of departments; Full of distress are my chief minister, The master of the horse, the commander of the guards, The chief cook, and my attendants. There is no one who has not [tried to] help [the people]; They have not refrained on the ground of being unable. I look up to the great heaven; – Why am I plunged in this sorrow?	Горела ярко звездная река, Кружа, пересекала небосвод. И царь сказал: «Увы мне, горе нам! Чем ныне провинился наш народ? Послало небо смуты нам и смерть И год за годом снова голод шлет. Все духам я моления возносил, Жертв не жалея. Яшмы и нефрит Истощены в казне. Иль голос мой Не слышен стал и небом я забыт?

II

旱既大甚、
不殄祀、
上下尊瘞、
后稷不克、
耗斁下土、
蘊隆蟲蟲。
自郊徂宮。
靡神不宗。
上帝不臨。
寧丁我躬。

'The drought is excessive;
Its fervours become more
 and more tormenting.
I have not ceased offering pure
 sacrifices;
From the border altars I have gone
 to the ancestral temple.
To the [Powers] above and below
I have presented my offerings and
then buried them:
There is no Spirit whom I have not
 honoured.
Hou-ji is not equal to the occasion;
God does not come to us.
This wasting and ruin of our country, –
Would that it fell [only] on me!

А засуха ужасна и грозна,
И зной, скопясь, поднялся
к небесам.
Я жертвы непрестанно возношу,
Переходя с мольбой из храма
в храм.
Давно погребены мои дары
И небу, и земле, и всем богам,
Но князь Зерно помочь в беде
не мог,
А царь небесный не снисходит
к нам.
Чем видеть мор и гибель на земле,
Я кару принял бы за царство сам!

III

早既大甚、則不可推。
 兢兢業業、如霆如雷。
 周餘黎民、靡有孑遺。
 昊天上帝、不我遺。
 胡不先祖、于摧。

'The drought is excessive;
And I may not try to excuse myself.
I am full of terror and feel the peril,
Like the clap of thunder or the roll
Of the remnant of Zhou, among
 the black-haired people,
There will not be half a man left;
Nor will God from His great heaven,
Exempt [even] me.
Shall we not mingle our fears
 together?
[The sacrifices to] my ancestors
 will be extinguished.

А засуха ужасна и грозна!
Ее не отвратить, и смерть кругом,
И страхом я и ужасом объят,
Как будто надо мной грохочет гром.
О царство Чжоу, где же твой народ?
Калек, и тех не остается в нем!
Небес великих вышний государь,
Ужель царя ты не оставишь в нем?
О предки, как нам в трепет не прийти? –
Не станет жертв пред вашим алтарем!

IV 旱既大甚、則不可沮。 赫赫炎炎、云我無所。 大命近止、靡瞻靡顧。 群公先正、則不我助。 父母先祖、胡寧忍予。	
"The drought is excessive; And it cannot be stopped. More fierce and fiery, It is leaving me no place. My end is near; – I have none to look up to, none to look around to. The many dukes and their ministers of the past, Give me no help. O ye parents and [nearer] ancestors, How can ye bear to see us thus?	А засуха ужасна и грозна! Ее не угасить, и все в огне, И все кругом покрыл палящий зной, И места нет, куда б сокрыться мне. Надежды нет, куда ни бросишь взор – Судеб великих близится конец! Я помощи не вижу от князей, Издревле правивших в моей стране... Ужель вы не жалеете меня, Отец, и мать, и предки в вышине?
V 旱既大甚、滌滌山川。 旱魃為虐、如暍如焚。 我心憚暑、憂心如熏。 群公先正、則不我聞。 昊天上帝、寧俾我遯。	
"The drought is excessive; - Parched are the hills, and the streams are dried. The demon of drought exercises his oppression. As if scattering flames and fire. My heart is terrified with the heat; – My sorrowing heart is as if on fire. The many dukes and their ministers of the past, Do not hear me, O God, from Thy great heaven, Grant me the liberty to withdraw [into retirement]!	А засуха ужасна и грозна! Гора иссохла, и иссяк поток, И всюду сеет пламя и пожар Свирепый демон – засух грозный бог. Изнемогает сердце от жары – Как бы огонь большое сердце сжег! Князя, что древле правили страной, Не слышат нас (мой голос одинок). Небес великих вышний государь, О, если б я уйти в изгнание мог!
VI 旱既大甚、黽勉畏去。 胡寧瘵我以旱、慴不知其故。 祈年孔鳳、方社不莫。 昊天上帝、則我不虞。 敬恭明神、宜無悔怒。	

"The drought is excessive; - I struggle, and fear to go away. How is it I am afflicted with this drought? I cannot ascertain the cause of it. In praying for a good year I was abundantly early; I was not late [in sacrificing] to [the Spirits] of the four quarters and of the land. God in the great heaven, Does not consider me. Reverent to the intelligent Spirits, I ought not to be thus the object of their anger.	A засуха ужасна и грозна! В смятение я – бежать мешает страх, И засухой, не знаю сам за что, Наказан я, и этот край исчах! У стран земли моля обильный год, Я жертвы в срок вознес на алтарях. Небес великих вышний государь, Ужель забыл ты о моих мольбах? Пресветлых духов чтил я – не должны Меня их гнев и ярость ввергнуть в прах.
VII 早既大甚、 鞠哉庶正、 趣馬師氏、 靡人不周、 瞻印昊天、 散無友紀。 疚哉冢宰。 膳夫左右。 無不能正。 云如何里。	
The drought is excessive; All is dispersion, and the bonds of government are relaxed. Reduced to extremities are the Heads of departments; Full of distress are my chief minister, The master of the horse, the commander of the guards, The chief cook, and my attendants. There is no one who has not [tried to] help [the people]; They have not refrained on the ground of being unable. I look up to the great heaven; – Why am I plunged in this sorrow?	A засуха ужасна и грозна! Все разбрелись кругом, ослаб закон, В беде правители моей страны, Советник царский скорбью поражен. Начальник стражи нашего дворца, И конюший, и кравчий – двух сторон Вельможи – все спешат помочь, никто Не говорит, что не способен он... Я взор подъял к великим небесам – Ужель удел мой только боль и стон?
VIII 瞻印昊天、 大夫君子、 大命近止、 何求為我、 瞻印昊天、 有嘒其星。 昭假無贏。 無棄爾成。 以戾庶正。 曷惠其寧。	

I look up to the great heaven, But its stars sparkle bright. My great officers and excellent men, Ye have drawn near [to Heaven] with reverence with all your powers. Death is approaching, But do not cast away what you have done. You are seeking not for me only, But to give rest to all our departments. I look up to the great heaven; – When shall I be favoured with repose?	Я взор подъял к великим небесам – Сверкают звезды, предвещая зной! Мужи совета, доблести мужи, Свершили все под светлой вышиной. Судеб великих близится конец – Не оставляйте труд ваш!.. Я иной Удел у неба не себе ищу, А вам, что правите моей страной. Я взор подъял к великим небесам: «Да будет милость их и мир со мной!»
--	---

Источники и литература

1. БА 2005 – Бамбуковые анналы: древний текст (Губэнь чжу шу цзи нянь) / изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. М. Ю. Ульянова при участии Д. В. Деопика и А. И. Таркиной. М.: Восточная литература, 2005.
2. Блюмхен 2007 – Блюмхен С. И. «Жемчужное дерево» Хуан-ди и гибель городов Луншаня // История и современность. 2007. № 1. С. 138–145.
3. Блюмхен 2012а – Блюмхен С. И. Становление династии Ся и «Событие 4200BP» в свете исследований китайских и западных учёных // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2012. С. 70–88.
4. Блюмхен 2012б – Блюмхен С. И. Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть I: Миф о Гуне и Юе // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. С. 194–224.
5. Гань Бао 1994 – Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл. и словарь-указ. Л. Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.
6. Го юй/Таскин 1987 – Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступ. и примеч. В. С. Таскина. М.: Наука–ГРВЛ, 1987.
7. Крюков 1997 – Крюков В. М. Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М.: ИВ РАН, 1997.
8. Крюков 2000 – Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000.

9. Люй-ши чунь-цю/Ткаченко 2010 – Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И. В. Ушакова. М.: Мысль, 2010.

10. Сыма Цянь 2001 – *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., комм. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. I. М.: Восточная литература, 2001.

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

12. Ши-цзин / Абраменко 2015 – Ши цзин (Канон песен) / Поэтический перевод В. П. Абраменко. М.: ИДВ РАН, 2015.

13. Шу-цзин / Попова 2020 – Шу-цзин («Канон записей») / Иссл., перев. с кит., ком. и указат. Г. С. Поповой. М.; СПб.: Нестор-История, 2020.

14. Allan 1984 – *Allan S. Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the 'Shang Shu.'* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. Vol. 47. No. 3. 1984. Pp. 523–539.

15. Karlgren 1969 – *Karlgren B. Glosses on the Tso Chuan* // *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. No. 41. Stockholm, 1969. Pp. 1–158.

16. Keightley 2012 – *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: University of California, 2012.

17. Theobald 2010 – *Theobald U. Shangshu 尚書 or Shujing 書經* // Сайт проекта ChinaKnowledge.de – *An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art*. URL: <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/shang-shu.html> (дата обращения: 11.12.2021).

18. Vogt 2012 – *Vogt P. N. Between Kin and King: Social Aspects of Western Zhou Ritual*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. N.Y.: Columbia University, 2012.

19. 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: University of Washington Press, 2016.

20. Гань Бао – *Гань Бао 干寶*. Соу шэнь цзи 搜神記 («Записки о поисках духов») // Хранилище свободно распространяемых текстов Wikisource. URL: <https://zh.m.wikisource.org/wiki/搜神記/第08卷> (дата обращения 14.12.2021).

21. ЛШЧЦ – Люй-ши чунь-цю 呂氏春秋 («Вёсны и осени» господина Люя») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/shun-min> (дата обращения 14.12.2021).

22. ХНЦ/1 – Хуайнань-цзы 淮南子 («Мудрецы из Хуайнани») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/huainanzi/xiu-wu-xun> (дата обращения: 14.12.2021).

23. ХНЦ/2 – Хуайнань-цзы 淮南子 («Мудрецы из Хуайнани») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/huainanzi/zhu-shu-xun> (дата обращения: 14.12.2021).

24. Хуайнань-цзы 1998 – Хуайнань-цзыцзиши 淮南子集釋 («Хуайнань-цзы» с собранием комментариев) / Сост. Хэ Нин 何寧. В 3 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1998.

25. Хуайнань-цзы 2012 – Хуайнань-цзы 淮南子 (Хуайнань-цзы) / Перев., комм. Чэнь Гуанчжун 陳廣忠. В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2012.

26. ЧЦЦЧ/1 – Чунь-цю Цзо-чжуань 春秋左傳春秋左傳注 («Вёсны и Осени» с «Комментарием Цзо [Цю-мина]») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian/xuan-wang> (дата обращения: 14.12.2021).

27. ЧЦЦЧ/2 – Чунь-цю Цзо-чжуань 春秋左傳 («Вёсны и Осени» с «Комментарием Цзо [Цю-мина]») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian/wei-lie-wang> (дата обращения: 14.12.2021).

28. ЧЦЦЧ/3 – Чунь-цю Цзо-чжуань 春秋左傳 («Вёсны и Осени» с «Комментарием Цзо [Цю-мина]») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian/li-wang> (дата обращения: 14.12.2021).

29. ЧЦЦЧ/4 – Чунь-цю Цзо-чжуань 春秋左傳 («Вёсны и Осени» с «Комментарием Цзо [Цю-мина]») // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/zhushu-jinian/yin-shang-cheng-tang> (дата обращения: 14.12.2021).

30. ЧЦЦЧЧ / Ян Боцзюнь 1990 – Чунь-цю Цзо-чжуань чжу 春秋左傳注 («Вёсны и Осени» с «Комментарием Цзо [Цю-мина]», [с добавлением] примечаний) / Ред., комм. Ян Боцзюнь 楊伯峻. В 4 т. Пекин, Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1990.

31. ЧЦЦЧЧИ / Ду Юй 2000 – Чунь-цю Цзо-чжуань чжэн-и 春秋左傳正義 (Истинный смысл «Вёсен и Осеней» с «комментарием Цзо [Цю-мина]») / Сост., комм. Ду Юй 杜預 (222–284). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 2000.

32. ШЦ 1 – Юнь-хань 雲漢 (Млечный путь) // Ши-цзин 詩經 (Канон стихов) // Сайт проекта Ctext. URL: <https://ctext.org/book-of-poetry/yun-han> (дата обращения: 14.12.2021).

33. ШЦ 2 – Ши-цзы 尸子 («[Трактат] мудреца Ши») // Сайт свободно распространяемых текстов Wikisource. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh/尸子> (дата обращения: 14.12.2021).

*М. О. Стражников**

Надписи с бронзовых предметов из захоронения М2055 могильника близ Хэншуй: особенности и перевод

Аннотация. В статье даются изображения и описание сосудов с инскрипциями, извлеченных в 2006 г. из захоронения М2055 могильника близ селения Хэншуй 横水 в уезде Цзян 绛 городского округа Юньчэн 运城 провинции Шаньси (отчет о раскопках опубликован в 2022 г.); приводится транскрипция, анализ и перевод надписей. Особое внимание в статье уделено пространной надписи на ритуальном блюде *пань* М2055:54.

Ключевые слова: бронзовые сосуды, Западная Чжоу, Пэн, Чу, эпиграфика, *цзиньвэнь*, Чуский гун Ни

*Maxim O. Strazhnikov**

Inscriptions on the Bronze Artifacts from the Tomb M2055 of the Hengshui Cemetery: Features and Translation

Abstract. The article presents images and description for the inscribed vessels recovered from the tomb M2055 of the Hengshui cemetery in Jiangxian County, Shanxi province in 2006 (the excavation report has been published in 2022); the article also presents transcription, analysis and translation of the inscriptions. A special attention is given to the (relatively) lengthy description found on the M2055:54 pan ritual vessel.

Keywords: Bronze Vessels, Western Zhou, Peng, Chu, Epigraphy, Jinwen, Chu Gong Ni

* *Стражников Максим Олегович*, магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), bairhtwalds@yandex.ru

** *Strazhnikov Maxim Olegovich*, Master Student, National Research University «Higher School of Economics» (Moscow), bairhtwalds@yandex.ru

© Стражников М. О., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

Близ селения Хэншуй 横水 уезда Цзян 绛 городского округа Юньчэн 运城 провинции Шаньси, на территории могильника политии Пэн эпохи Западной Чжоу (1046–771 до н. э.) в 2006 г. было открыто новое захоронение¹, относящееся к среднему периоду Западной Чжоу² и принадлежащее человеку 35–40 лет, являвшемуся, вероятно, представителем пэнской знати. Помимо хозяина захоронения в нем присутствуют останки собаки (в поясничной яме) и еще двух людей: мужчины возраста примерно 25 лет и подростка 14–15 лет, чей пол не определен. Последние интерпретируются археологами как принесенные в жертву, однако о следах насильственной смерти не сообщается. Из могилы извлечено 228 единиц погребального инвентаря, среди которых бронзовые и оловянные изделия, керамика, изделия из нефрита, кости и рога, раковины. Наиболее многочисленны изделия из бронзы: ритуальные сосуды, оружие, инструменты, элементы упряжи. Четыре бронзовых изделия несут на себе пространственные инскрипции. Их описанию, переводу и интерпретации посвящена основная часть нашей статьи.

Следует сделать некоторые предварительные замечания о контексте находок и наших инструментах. Пэн 仡 было независимым образованием (политией) в эпоху Западная Чжоу на территории совр. провинции Шаньси, не засвидетельствованным в исторических источниках; о его существовании стало известно именно благодаря раскопкам могильника близ Хэншуй³. Пэн соседствовало с Цзинь 晉 на севере. Правящий род Пэн, вероятно, был связан с родами Куй/Гуй 媿/鬼 и мог происходить от одного из северных нечжоуских народов [Khayutina 2016, p. 97–103]. Для Западной Чжоу, в отличие от Шан (около XVI в. – 1046 г. до н. э.), не были столь характерны человеческие жертвоприношения, и захоронения, как правило, ими не сопровождались [Xu 1996, 202], однако в пэнских захоронениях такие находки нередки, что китайскими

¹ Сведения приводятся по [Отчет M20552022].

² Период от начала правления Му-вана 穆王 до конца правления И-вана 夷王 (т. е. 956–858 гг.), см. [Shaughnessy 1991, p. xix].

³ Сведения о Пэн приводятся по статье [Khayutina 2016].

исследователями обычно объясняется влиянием шанской культуры [The excavation of tomb M2158... 2020, с. 109] (хотя может быть и собственно пэнской особенностью).

Реконструкция древнекитайской фонетики в данной статье дана по системе советского и российского лингвиста С. А. Старостина (1953–2005) [Старостин 1989]. В ходе работы привлекались данные базы данных иньских и чжоуских надписей на бронзе и бронзовой утвари Института истории и языка Академии Синика (Национальная академия наук Тайваня) [Синика]. Для объектов, зарегистрированных в этой базе данных, приведены соответствующие порядковые номера/шифры. Для поиска конкретных форм мы пользовались его базой данных «StarLing» [StarLing], содержащей информацию о значении, этимологии и фонетической истории значительного количества китайских слов. Значения слов, засвидетельствованных в источниках Западной Чжоу, приводятся по словарю немецкого лингвиста Акселя Шюсслера (р. 1940) [Schuessler 1987]. При работе со знаками на сосудах нами использовались базы данных «Сяосюэтан цзинь-вэнь цзы-ляо ку» 小學堂金文資料庫 (База данных по надписям на бронзе «Зал малого учения») [Сяосюэтан] и «Цзы-тун ван: цзе-гоу цзянь цзы» 字統網：結構檢字 (Сеть объединения [китайских] знаков: поиск знаков по [графической] структуре) [Цзытунван]: первая содержит большое количество изображений знаков с различных эпиграфических инскрипций с широкими возможностями поиска, вторая – информацию по истории китайских знаков с возможностью поиска и даже составления знаков, отсутствующих в Юникоде. Значения элементов приводятся по базам данных Цзытунван и Multi-function Chinese Character Database [Синика] (сходной по функционалу с другими перечисленными).

Изображения, относящиеся к объектам из захоронения M2055, взяты из отчета о раскопках [Отчет M20552022]. Изображения знаков с других сосудов взяты из базы данных надписей на бронзе «Зала малого учения» и с сайта HanZiYuan [HanZiYuan]⁴

⁴ Решение обратиться к данному ресурсу обусловлено более высоким качеством изображений по сравнению с другими ресурсами. Значительная часть приводимых там изображений знаков совпадает с таковыми базы данных *Сяосюэтан*.

в тех случаях, когда приводимые там изображения могли быть идентифицированы и соотнесены со знаками в базе данных надписей на бронзе «Зала малого учения».

М2055:4, «Ци Ци ли» 旂姬鬲 «Сосуд-ли Ци Ци» (NB2239)



1



2



3

Ритуальный сосуд ли 鬲 (котел-треножник) диаметром 19 см, высотой 18 см; расстояние между ушками – 21,6 см; вес – 2590 г, объем – 2060 мл. Надпись идет по ободку против часовой стрелки. Чтение надписи: *ци ци ци бао цзунь ли* 旂姬作寶尊鬲 – «Ци Ци изготовил(а) драгоценный почтенный [сосуд] ли».

Существует также другой сосуд ли с идентичной надписью (но на один знак короче – без *цзунь* 尊 – и идущей по часовой стрелке) – «Ци Ци ли» 旂姬鬲 (00532). Провенанс данного сосуда, однако, не ясен (Sinica не дает никаких данных, только эстампаж; возможно, сосуд был утрачен). Почерк двух надписей, несомненно, различен:

NB2239					
00532					
	旂	姬	作	寶	鬲

Имя Ци Цзи 旂姬 вызывает некоторые сложности. Второй элемент имени может быть именем чжоуского царского рода Ци, однако в данном случае он скорее указывает на статус супруги, в то время как первый компонент указывает на родовую принадлежность (а именно на род мужа или отца), как в случае супруги пэнского бо Лэн бо 棚白 (伯), которую звали Би Ци 畢姬 (Монаршая Супруга Би) [Khayutina 2016, с. 103]. Статус персоны Ци Цзи и ее отношение к хозяину погребения неясны (подробнее см. заключение статьи).

M2055:20, «И Ю пань» 噬友盤 «Блюдо-пань И Ю»

Ритуальный сосуд *пань* 盤 (блюдо) диаметром 24,8 см, диаметр основания 19,6 см, высота 7,7 см; расстояние между ушками – 27,3 см; вес – 2375 г, объем – 1000 мл. На внутренней поверхности (донце) имеются дефекты литья (дыры); в основании осталась глина от формы. Надпись расположена на донце. Чтение надписи современными знаками: И Ю цзо бао пань 噬友作寶勛?(盤) – «И Ю изготовил(а) драгоценное блюдо (?)». Надпись требует некоторых пояснений.

Второй знак надписи может читаться как *ю* 友 *wəʔ «дружить; друг, соратник» или *ю* 侑 *wəʔs «подносить, приносить в жертву; предлагать напиток, поить, угощать», в данном случае предпочтительно первое чтение, т. к. знак передает часть имени; здесь употреблен отсутствующий в юникоде вариант с элементом «рот»

口 – 吝 [Сяосюэтан]⁵. Третий знак несколько поврежден (вероятно, в результате брака литья), однако он уверенно определяется как 冶 作 «делать, изготавливать».



1



2



3

Наконец, последний знак надписи представляет собой уникальную, вероятно, форму знака *пань* 盤. Первый пример употребления этого знака (именно с элементом *минь* 皿 «плошка») на бронзе относится к среднему периоду Западной Чжоу (по данным [Сяосюэтан]), ряд употреблений дается для позднего периода Западной Чжоу и значительное число – для Восточной Чжоу (770–256 до н. э.). В подавляющем числе примеров (и во всех случаях для Западной Чжоу, кроме одного) обязательно присутствуют элементы *чжоу* 舟 «челнок/лодка» (вероятно, искажение первоначального *фань* 凡 «блюдо») и *шу* 手 или *пу* 支 «рука с плетью» (иногда несколько искажен). Исключениями являются знаки

⁵ Можно было бы предположить, что элемент «рот» указывает на то, что здесь имеется в виду именно имя (то есть знак имеет прежде всего фонетическую функцию), однако этот вопрос требует отдельного исследования.

с двух сосудов позднего периода Западной Чжоу – «Бо хоу Фу пань» 伯侯父盤 («Блюдо-пань Бо-хоу Фу») (10129) и «Су гун пань» 蘇公盤 («Блюдо-пань Су-гуна») (NB1205); знак с сосуда «Си Цзя пань» 兮甲盤 («Блюдо-пань Си Цзя») (10174) представляет старую форму без 皿:

«Инь Гу пань» 殷穀盤 (10127)	«Си Цзя пань» 兮甲盤 (10174)	«Бо хоу Фу пань» 伯侯父盤 (10129)	«Су гун пань» 蘇公盤 (NB1205)	«И Ю пань» 噬友盤 (–)

Как мы видим, в обоих случаях вместо *минь* 皿 употреблен элемент *цзинь* 金 «металл» (в случае «Су гун пань» им заменен *чжоу* 舟).

На сосуда «И Ю пань», в отличие от всех других употреблений знака, элемент *чжоу* 舟 сопровождается лишь изогнутой чертой (судя по наличию поперечной черты, это может быть элемент «локоть»⁶ 肘 九, хотя вряд ли, или *ли* 力 «заступ» – см. сравнительную таблицу ниже).

盤 «И Ю пань» 噬友盤 (–)	勒 «Лу Бо-дун гуй гай» 魯伯戎簋蓋 (04302)	宀 «Ши Ван дин» 師望鼎 (02812)

Довольно близки структурно нашему знаку два знака с сосуда «Жуй бо пань» 芮伯盤 (Блюдо-пань жуйского бо) (NB2121) из захоронения M2158 на том же могильнике:

⁶ Хотя современное значение знака – «девять», графически он представляет собой изображение руки по локоть.

		
盤 «И Ю пань» 嗑友盤 (-)	(盤) «Жуй бо пань» 芮伯盤 (NB2121)	洊/盤? «Жуй бо пань» 芮伯盤 (NB2121)

Можно с осторожностью предполагать, что в Пэн форма знака *пань* 盤 могла быть особой; однако у нас есть лишь три случая употребления, и в них нет единства (во всех трех случаях нам трудно определить второй компонент).

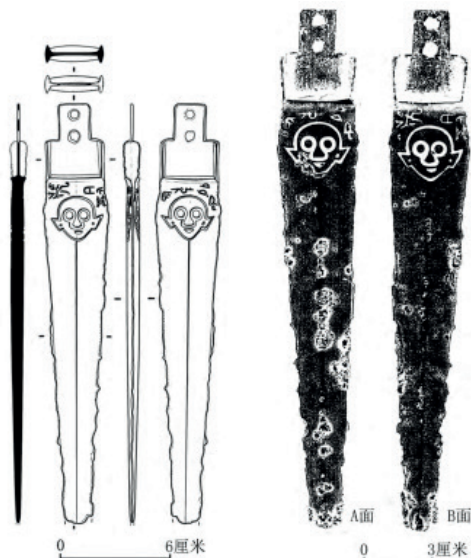
Наличие брака литья, глины в основании сосуда, краткость надписи создают общее впечатление небрежности и/или поспешности. Остатки глины от формы могут указывать на то, что сосуд был изготовлен непосредственно перед погребением, возможно для помещения в могилу (на это указывает невысокое качество работы литейщика). Имя И Ю не встречается на других сосудах.

**М2055:37, «Чу гун Ни цзянь» 楚公逆劍
«Кинжал чуского гуна Ни» (NB2261)**

Литой обоюдоострый кинжал (букв. «короткий меч» *дуань цзянь* 短劍) длиной 22,8 см и шириной (в самом широком месте) 3,6 см; длина клинка – 18,8 см, вес – 150 г. На обеих сторонах клинка у рукояти присутствует изображение человеческой (или антропоморфной) головы с большими глазами, выраженным носом и ушами. Над изображением головы, еще ближе к основанию клинка, нанесена надпись, ориентированная поперек клинка:

Чтение надписи: *Чу гун Ни* □□ *чжун гэ* 楚公逆□□ 中戈 – «Чуский гун Ни □□ средний (?) клевец». Надпись плохо читается, два знака не поддаются идентификации. Последние два знака могут представлять собой имя «Чжун Гэ» (однако см. NA1180 в абзаце ниже). Второй знак, *гун* 公 «гун», идентифицируется по контексту – на мече по форме он не отличается от *коу* □ «рот». Возможно, знак *гэ* 戈 «клевец» стоит переводить расширительно –

«кинжол» (поскольку вероятно, что слово это относится к самому кинжалу). Впрочем, последние два знака надписи также искажены, и чтения их весьма условны.



图一二 铜短剑 (M2055:37) 拓片五 铜短剑 (M2055:37)

Ближайшей параллелью данной инскрипции являются, вероятно, надписи на клевцах «Чу-гун Цзя гэ» 楚公𢆶戈 «Клевец чуского гуна Цзя» (11064, поздний период Западной Чжоу) и «Нань-цзюнь Ян Цзы гэ» 南君𢆶𢆶戈 «Клевец Нань-цзюня (Правителя Юга) Ян Цзы» (NA1180, Сражающиеся царства). Первая представляет собой другой пример надписи на оружии чуского гуна: *Чу гун Цзя бин гэ* 楚公𢆶秉戈 – «Чуский гун Цзя держит в руке [этот] клевец»; вторая дает возможную текстуальную параллель: *Нань цзюнь Ян Цзы чжи чжун гэ* 南君 / 𢆶𢆶之中戈 – «Средний клевец Нань-цзюня (Правителя Юга) Ян Цзы».

Личность чуского гуна Ни, кажется, не отражена в традиционных письменных памятниках, но известна по другим бронзовым артефактам. Так, инскрипция на обретенном в эпоху Сун и позже утерянном колоколе «Чу-гун Ни чжун» 楚公逆鐘 «Колокол чуского гуна Ни» (00106) (в подлинности которого высказывались сомнения)⁷ посвящена созданию одного колокола чуским гуном Ни. Оригинальных эстампажей надписи не сохранилось, существуют лишь изображения и копии с ксилографов сунского времени [Cook 1993, pp. 539, 541–542]. Хотя Констанция Кук в своей статье склоняется к тому, чтобы считать инскрипцию на колоколе подлинной, и относит время его изготовления к поздней Западной Чжоу или эпохе Вёсен и осеней (770–453 до н. э.), считая последнее более вероятным [Cook 1993, p. 549], палеографическое своеобразие памятника и трудный провенанс заставляют относиться к нему с настороженностью.

Гуном Ни нашего кинжала вполне может быть⁸ чуский гун Ни 楚公逆, создатель восьми колоколов «Чу гун Ни чжун» 楚公逆鐘 «Колокола чуского гуна Ни» (NA0891–8), обнаруженных в 1993 г. в гробнице цзиньского хоу Банфу 邦父 (M64, Тяньма-Цюйцунь, Шаньси) [Xu 1996, p. 219]⁹. Надпись, повторяющаяся на колоколах, говорит только о самом чуском гуне и о том, что колокола помо-

⁷ См. подробное описание в [Cook 1993, p. 539–550].

⁸ Автор выражает благодарность Эндрю Уэсту (Andrew West) за указание на это.

⁹ Джей Сюй датирует Цзинь хоу Банфу дин 晉侯邦父鼎 «сосуд-дин цзиньского хоу Банфу» (NA0901) IX в. до н. э. и отвергает предложенную археологами идентификацию его как Му-хоу 穆侯 из «Ши Цзи» 史記 («Исторических записок») [Xu 1996, p. 197–199].

гут ему «охранять его великую страну» *бао цзюэ да бан* 保罕 (厥) 大邦, поэтому можно согласиться с предположением Джея Сюя о том, что в могилу цзиньского хоу колокола попали в качестве военного трофея [Xu 1996, p. 219]. Это позволяет с осторожностью предполагать, что и кинжал чуского гуна в пэнской могиле является военным трофеем (или подарком/пожалованием (самого гуна или того, кому этот кинжал опять-таки достался в качестве трофея) – вопрос, который можно оставить за рамками этого исследования). Если наше предположение верно, то перед нами может быть свидетельство военной кампании Цзинь и Пэн против Чу, закончившейся, очевидно, плачевно для чуского правителя.

М2055:54, «Цюй Люй гуй» 越(趣)鴈(驢)簋 «Сосуд-гуй Цюй Люя»

Ритуальный сосуд *гуй* 簋 с квадратным основанием; диаметр – 19 см, длина основания – 16,8 см, ширина – 16 см, высота – 21,8 см, расстояние между ручками – 25,6 см, вес – 3480 г, объем – 2600 мл. На внутренней поверхности нанесена надпись в четыре строки длиной по пять символов каждая. Предлагаемое чтение надписи согласно [Отчет М20552022, с. 41]: *Тун Чжао цзо цзюэ шэн као бо бао цзунь и вэй юн юн нянь цзюэ као Юэ цзы цзы сунь бао* 通肇作厥聖考伯寶尊彝, 唯用永念厥考禴子子孫寶 «Тун Чжао изготовил для своего мудрого [покойного] отца-бо драгоценный почитаемый сосуд. Он будет использовать [его] для вечного поминовения своего [покойного] отца Юэ, [в течение жизни] детей и внуков будет [почитаться как] сокровище». Мы не можем вполне согласиться с представленной транскрипцией и поэтому предлагаем свою (с разбивкой на строки и нумерацией оных):

- ① Цюй Люй цзо цзюэ шэн ② као бо бао цзунь и
 ③ вэй юн юн нянь цзюэ ④ као Юэ (Сян?) цзы цзы сунь бао
 ① 越 (趣) 鴈 (驢) 作罕 (厥) 聖 ② 考伯寶尊彝
 ③ 佳 (唯) 用永念罕 (厥) ④ 考禴 (裏?) 子子孫寶
 Цюй Люй изготовил для своего мудрого [покойного] отца-
 бо¹⁰ драгоценный почитаемый сосуд. Он будет использовать

¹⁰ Данное место можно понимать двояко из-за многозначности слова: *бо* 伯 «старший (в роду), старейшина», также – титул, ранг знатности.

[его] для вечного поминовения своего [покойного] отца Юэ¹¹ (Сяна?), [в течение жизни] детей и внуков будет [почитаться как] сокровище¹².



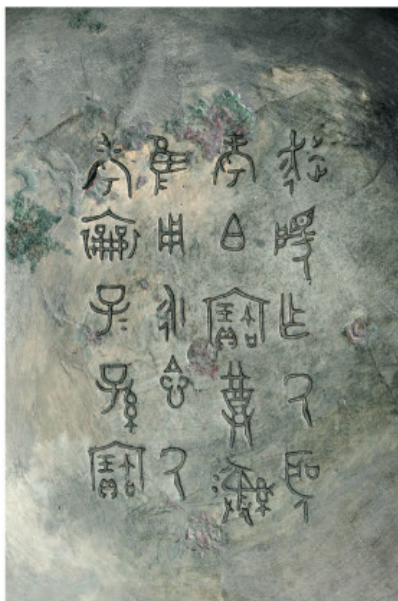
1



2



3



5



4

¹¹ О предлагаемом чтении см. ниже.

¹² Автор приносит благодарность С.В. Дмитриеву за замечания к черновому переводу надписи.

Ряд знаков в этой надписи представляет сложности, хотя смысл её прозрачен. Первые два знака, имя владельца, транскрибированы в отчете как *тун чжао* 通肇 – это не может не вызвать недоумения, т. к. оба знака зафиксированы на бронзе и имеют мало общего со знаками на сосуде. Вот сравнение для первого символа:

			
趣 (趣)? цюй *chō? торопиться?	通 <i>тун</i> *slōŋ проходить, связываться «Жун дин» 頌鼎 (02829)	走 <i>цзоу</i> *cō? бежать, скакать «Сяо ю» 效卣 (05433)	歲 <i>суй</i> элемент <i>бу</i> 步 идти «Ху дин» («Яо дин») 召鼎 (召鼎) (02838)

Как мы видим, предложенный знак может объединять со знаком на сосуде только элемент *чи* 𠂔 «мелкий шаг/медленно шагать». Мы можем предложить другой выход. Знак на сосуде содержит элементы 𠂔, *яо* 天/夭 «бегущий человек» и, вероятно, *бу* 步 «идти», хотя этот последний поврежден. Мы предлагаем считать первые два элемента элементом *цзоу* 走 «бежать, скакать», тогда знак целиком можно передать через 趣; для этого знака предлагается глосса *цюй* 趣 «торопиться»¹³, слово, зафиксированное в «Ши цзине» 詩經 («Каноне стихов»). Проблема с предложенным нами решением заключается в том, что *цзоу* 走 во всех употреблениях (в качестве самостоятельного знака, по крайней мере) содержит элемент *чжи* 止 «нога/шаг» и иногда целый *чо* 𠂔 (комбинация *чжи* 止 и 𠂔), но не 𠂔 без *чжи* 止. Как бы то ни было, знак используется в данном случае не в основном значении, а для передачи имени.

Ситуация со вторым символом выглядит следующим образом:

¹³ Так в «Канси цзыдянь» 康熙字典 («Словарь знаков Канси», фундаментальный словарь китайских знаков, опубликованный в 1716 г. и содержащий большое количество архаичных и древних знаков, а также вариантов) [Канси].

			
𠂔 (驢)? люй *ga осёл (фиксируется начиная с Хань)	肇 чжао *d(h)raw? начинать «Лу Бо-дун гуй гай» 𠂔伯戎簋蓋 (04302)	馬 ма *mrā? лошадь «Лу Бо-дун гуй гай» 𠂔伯戎簋蓋 (04302)	狸 ли *rhə дикий кот «Кэ лэй» 克壘 (NA1368)

Единственное, что объединяет предложенную в отчете транскрипцию со знаком на сосуде, – элемент ху 戶 «дверь». С другой стороны, вероятно, знак содержит также элемент, изображающий некое животное и напоминающий элемент ма 馬 «лошадь». Если предположить, что это именно ма 馬, то знак можно объяснить как 𠂔; схожий с ним люй 𠂔 объясняется как люй 驢 «осел» [Канси]. Однако это слово (да и само животное) фиксируется поздно¹⁴, более того, у предполагаемого изображения животного отсутствуют характерные для ма 馬 кисточка на хвосте и грива. Другим вероятным кандидатом является ли 𠂔/狸 «дикий кот». Знака, сочетающего элементы ху 戶 и чжи 𠂔, нам найти не удалось, и в случае данного решения приходится констатировать невозможность установить точное чтение или значение (если знак использовался не только для передачи имени).

Не стоит упускать из виду и то, что определение правой части знака как животного является все же гипотезой. Горизонтальную черту, связывающую обе части знака, трудно объяснить. Более того, нижняя часть «животного» почти точно повторяет форму знака цзюэ 𠂔 (𠂔) – если это не случайность и не простая орфографическая привычка, то перед нами может быть сложный знак, потенциально содержащий три компонента: «дверь» ху 戶, верхний правый компонент с му 目 «глаз», нижний правый цзюэ 𠂔

¹⁴ Так, в базе данных [StarLing] оно отмечено как ханьское.

(«выемка для тетивы»?)). Однако найти ему какое-либо соответствие нам не удалось.

Наконец, интерес представляет второй знак четвертой строки. В отчете и нашей транскрипции он передан знаком юэ 𠄎, т. к. представляет собой элемент юэ 𠄎 «флейта», помещенный внутрь элемента 衣 «одежда». Используемый нами знак не стоит путать со схожим юэ 𠄎 «жертвоприношение; летнее жертвоприношение для прошлого вана» (это слово, судя по всему, встречается на бронзе в написании без радикала – юэ 𠄎). Тот же знак, что и на нашем сосуде, встречается также на «Цзэ Жэнь пань» 𠄎人盤 («Блюдо-пань Цзэ Жэня») (иначе «Сань Ши пань» 散氏盤 («Блюдо-пань Сань Ши»), 10176)¹⁵, где он иногда глоссируется через *сян* 襄 «возвышаться; достигать» [A Source Book... 2016, p. 169]:

		
𠄎 юэ *lekʷ? ?	𠄎 (襄)? <i>сян</i> *snhan? возвышаться; достигать? «Сань Ши пань» 散氏盤 (10176)	襄 <i>сян</i> *snhan возвышаться; достигать «Му Фу Жэнь пань» 𠄎甫人盤 (10080)

Как мы видим, знак *сян* 襄 употребляется на бронзе и выглядит весьма отлично от знака с нашего сосуда или сосуда «Сань Ши пань». Как кажется, нет причин предполагать здесь контаминацию, или смешение разных знаков в результате ошибки. Знак юэ 𠄎 во всех случаях передает имя, и нельзя с полной уверенностью судить о его произношении, однако, принимая во внимание другие знаки с элементом юэ 𠄎 в качестве фонетика, можно присвоить ему условное чтение «юэ».

¹⁵ Автор выражает благодарность за указание на этот факт и обсуждение Эндрю Уэсту.

Заключение

Рассмотренные нами надписи, за исключением надписи на кинжале, не представляют больших трудностей для чтения и интерпретации. Надписи на сосудах, как представляется, отличаются качественно: длина надписи и качество ее исполнения коррелируют с качеством сосуда; наиболее короткая надпись наименее сохранна прежде всего в связи с низким качеством изготовления сосуда. Каждая из инскрипций ассоциирована с разным владельцем (дамой (?) Ци Цзи, и Ю, чуским гуном Ни и неким Цюй Люем). Эта особенность не получила в отчете объяснения. Отчет о раскопках другого захоронения на том же могильнике, M2158, обращается к проблеме нахождения в одном захоронении сосудов, принадлежащих разным людям, однако подробного анализа не дается, и этот феномен объясняется тем, что сосуды были подарены изготовителями хозяину захоронения при жизни по случаю [The excavation of tomb M2158... 2020, p. 110].

Подробно ситуация с «чужими» сосудами в захоронениях анализируется в статье Янь Суня на примере могильников родов Янь 燕 и Ю 漁 [Sun 2016, p. 47–70]: так, в гробницах M251 и M253 могильника Янь в Люлихэ 琉璃河 обнаружены собрания сосудов от разных людей – каждому из владельцев (доноров?) принадлежат один-два сосуда, и сосуды как правило относятся к разным типам, так что всё собрание представляет собой комплект сосудов для разных нужд. Автор заключает, что практика посмертного дарения сосудов (для погребения с усопшим) была распространена как минимум в отдельных регионах государства Чжоу. Среди приводимых примеров надписей из захоронений значительное число содержит просто указание на создание сосуда, однако есть и посвящения конкретному предку, и описания пожалований каури заказчику [Sun 2016, pp. 7–9, 12–14]. Это, как нам кажется, должно было бы делать сосуд слишком «личным» для дарения другому человеку. Впрочем, в свете этой работы версия о том, что в нашем случае сосуды были пожертвованы при погребении, выглядит вполне вероятной (не следует забывать и о том, что сосуды могли оказываться в погребениях в качестве трофея).

Другая версия состоит в том, что сосуды принадлежали трем погребенным и мы имеем дело не с жертвами, а с сопребением (*жэнь сюнь* 人殉)¹⁶. В этом случае можно соотнести владельца погребения с Цюй Люем (т. к. соответствующий сосуд – наиболее качественный и несет наиболее развернутую надпись), сопребенного мужчину – с И Ю; его сосуд, судя по состоянию, изготовлялся на скорую руку, в спешке, т. е. специально для помещения в погребение. Третий человек может быть как Ци Цзи (супругой погребенного?), так и жертвой. Кинжал, мы писали выше, вероятно, является трофеем. Нельзя исключать и того, что сосуд Ци Цзи также является трофеем.

Источники и литература

1. Крюков 2000 – Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 464 с.
2. Старостин 1989 – Старостин С. А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы. М.: Наука, 1989. 732 с.
3. Канси – Канси цзыдянь 康熙字典 (Словарь знаков Канси) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/kangxi-zidian> (дата обращения: 03.09.2022).
4. Отчет M20552022 – Шаньси-шэн као-гу янь-цзю юань, Шаньси да-сюэ бэй-фан као-гу янь-цзю чжун-синь, Юньчэн-ши вэнь-у бао-ху чжун-синь, Цзян-сянь вэнь-у цзюй. Шаньси Цзян-сянь Хэншуй Си Чжоу му-ди M2055 фа-цзюэ цзянь-бао 山西省考古研究院, 山西大学北方考古研究中心, 运城市文物保护中心, 绛县文物局 (Институт археологии провинции Шаньси, Исследовательский центр археологии северного [Китая] Шаньсийского университета, Центр охраны памятников культуры города Юньчэн, Бюро памятников культуры уезда Цзян) 山西绛县横水西周墓地 M2055 发掘简报 (Краткий отчет о раскопках западночжоуского погребения M2055 [близ] селения Хэншуй в уезде Цзян, Шаньси) // Цзян-Хань као-гу 江漢考古 (Археология [междуречья Чан]цзяна и Хань[шуй]). 2022. № 2 (179). С. 38–62.
5. Синика – Инь-Чжоу цзинь-вэнь цзи цин-тун ци цзы-ляо ку殷周金文暨青銅器資料庫 (База данных иньских и чжоуских надписей на бронзе и бронзовой утвари) / Digital Archives of Bronze Image and

¹⁶ Кратко о жертвоприношении и сопребении см. [Крюков 2000, с. 166–171].

Inscriptions. URL: https://bronze.asdc.sinica.edu.tw/qry_bronze.php (дата обращения: 03.09.2022).

6. Сяосюэтан – Сяосюэтан цзинь-вэнь цзы-ляо ку 小學堂金文資料庫 (База данных надписей на бронзе «Зала малого учения»). URL: <https://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/jinwen> (дата обращения: 03.09.2022).

7. A Source Book... 2016 – A Source Book of Ancient Chinese Bronze Inscriptions. / Ed. by C. A. Cook, P. R. Goldin. Berkeley CA: Society for the Study of Early China, 2016. lxviii + 352 p.

8. Cook 1993 – Cook C. A. Myth and Authenticity: Deciphering the Chu Gong Ni Bell Inscription. Journal of the American Oriental Society. Vol. 113. No. 4 (Oct. – Dec., 1993). Pp. 539–550.

9. HanZiYuan – База данных древних начертаний китайских знаков HanZiYuan (hanziyuan.net). URL: <https://hanziyuan.net/> (дата обращения: 03.09.2022).

10. Khayutina 2016 – *Khayutina M.* The Tombs of the Rulers of Peng and Relationships between Zhou and Northern Non-Zhou Lineages (Until the Early Ninth Century B. C.) // Imprints of Kinship: Studies of Recently Discovered Bronze Inscriptions from Ancient Chinese / Ed. E. L. Shaughnessy. University of Hong Kong Press, 2016. Pp. 71–132.

11. Multi-function Chinese Character Database – Хань-юй до гун-нэн цзы-ку 漢語多功能字庫 (Многофункциональная база данных китайских знаков / Multi-function Chinese Character Database). URL: <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/> (дата обращения: 03.09.2022).

12. Shaughnessy 1991 – *Shaughnessy E. L.* Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels. Berkeley, Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1991. 333 p.

13. Schuessler 1987 – *Schuessler A. A.* A Dictionary of Early Zhou Chinese. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. XXXII + 877 p.

14. StarLing – StarLing Database. URL: <https://starlingdb.org/> (дата обращения: 03.09.2022).

15. Sun 2016 – *Sun Y.* Inscribed Bronzes, Gift-giving and Social Networks in the Early Western Zhou: A Case Study of the Yan Cemetery at Liulihe // Imprints of Kinship: Studies of Recently Discovered Bronze Inscriptions from Ancient Chinese / Ed. E. L. Shaughnessy. University of Hong Kong Press, 2016. Pp. 47–70.

16. The excavation of tomb M2158... 2020 – The excavation of tomb M2158 at the Hengshui cemetery of the Western Zhou dynasty in Jiangxian County, Shanxi Province // Chinese Archaeology. 2020. № 20 (1). Pp. 97–110.

17. Xu 1996 – *Xu J.* The Cemetery of the Western Zhou Lords of Jin // *Artibus Asiae*. 1996. 56 (3/4). Pp. 193–231.

18. Zi.tools – Цзы-тун ван: цзе-гоу цзянь цзы / Дун-тай цзу цзы 字統網: 結構檢字 / 動態組字 (Веб[-сайт] «Объединение иероглифов»: поиск знаков по [графической] структуре / Динамическое формирование знаков) // Zi.tools / Цзы-тун ван: Хань-цзы юань, син, инь, и, ма-ван ло-чжань дянь 字統網: 漢字源、形、音、義、碼網羅站點 (Веб[-сайт] «Объединение иероглифов»: интернет-сайт происхождения, формы, звучания, смысла, номеров китайских знаков). URL: <https://zi.tools/?secondary=ids> (дата обращения 03.09.2022).

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КИТАЙ

ORCID: 0000-0002-4529-8459

ORCID: 0000-0002-8841-4923

В. Ц. Головачёв, В. П. Самохвалов***

История болезни и смерти основателя государства Северное Вэй: патографическое исследование (по материалам «Вэй шу»)

Аннотация. В статье исследуются судьба и психический портрет Тоба Гуя, основателя сяньбийской династии Тоба – первой «завоевательной династии» имперского масштаба, объединившей почти весь северный Китай под властью государства Северное Вэй (386–534). Приводится отрывок из официальной истории «Вэй шу» с описанием болезни императора в последние месяцы и дни его жизни. На основе имеющихся известий и метода патографии предпринята попытка дать клиническую интерпретацию картины болезни и предположительный «диагноз» (шизоаффективное расстройство, смешанный тип). Авторы указывают на относительность результатов трансвременного эксперимента и исходят из того, что психическое расстройство Тоба Гуя невозможно понять вне исторического контекста, в том числе особого поведения и мышле-

* *Головачёв Валентин Цуньлиевич*, канд. ист. наук, заместитель директора Института востоковедения РАН (Москва), v.golovachev@ivran.ru

** *Самохвалов Виктор Павлович*, д-р мед. наук, профессор, клинический и научный консультант ООО «Клиника душевного здоровья» (Ческе-Будеёвице, Чехия), vpsamo@gmail.com

© Головачёв В. Ц., Самохвалов В. П. 2023; © ФГБун ИВ РАН, 2023

ния, свойственного для людей данной эпохи и данной социокультурной экологии.

Ключевые слова: Северное Вэй, Китай, сяньби, Тоба, Тоба Гуй, диагноз, историческая психиатрия, патографа

*Valentin Ts. Golovachev**, *Victor P. Samokhvalov***

Medical History and Death of the Northern Wei State Founder: Pathographic Case Study (Based on «Wei Shu»)

Abstract. The article examines the fate and mental portrait of Tuoba Gui, the founder of the Tuoba dynasty as the first «conquest dynasty» on the imperial scale, which united almost entire Northern China under the rule of the Northern Wei state (386–534). It is based on a very special excerpt from the «Wei Shu» dynastic history, describing the emperor's malady during the last months and days of his life. Using the available information and the method of pathography, we try to give a clinical interpretation of the recorded medical picture and a presumptive “diagnosis” (schizoaffective disorder, mixed type). The authors point to the relativity of their transtemporal experiment and proceed from the fact that Tuoba Gui's mental disorder cannot be understood outside the historical context, including special behavior and thinking inherent to the people of a given era and given social/cultural ecology.

Keywords: China, Diagnosis, Historical Psychiatry, Northern Wei, Tuoba, Tuoba Gui, Xianbei, Pathography

Поскольку история творится людьми, исторические процессы неотделимы от присущих им психических процессов, как нормальных, так и аномальных. Иными словами, история наполнена психиатрией, поскольку многие существенные движения в ней совершены людьми не только неординарными, но и часто психически больными. Но при анализе поведения (нормативного или патологического) подобных людей в прошлом необходимо погружение в это прошлое с его символической, экономической и культуральной атрибутикой. Без такого погружения все аналогии патологиче-

* *Golovachev Valentin Tsunlievich*, Ph. D. (History), Deputy Director, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), vgolovachev@ivran.ru

** *Samokhvalov Victor Pavlovich*, Dr. Hab. (Medicine), Professor, Clinical and Scientific Consultant, Mental Health Clinic Ltd. (Ceske Budějovice, Czech), vpsamo@gmail.com

ского поведения с современным поведением будут искусственными и сомнительными.

Текст как источник сведений о прошлом и повод к своеобразной археологии сознания возвращает нас всякий раз к патографическому методу как способу понимания индивидуального психического состояния на основании косвенных данных, воплощённых в собственно бытописании персонажа, его окружения и современной персонажу, но часто крайне далёкой от нас культуры.

Термин «патография» введён К. Ясперсом (Jaspers K.) [Ясперс 1997] как метод «психопатологической биографики» и фактического описания истории болезни с привлечением данных творчества пациента. Патографический метод – это не только перечисление аномальных акций замечательных личностей в прошлом, но и попытка погружения в прошлое сознание, по артефактам которого удаётся понять, почему было реализовано это, а не иное поведение. Описание собственно клинического случая должно происходить параллельно описаниям культурно-исторической среды данного этноса и в данное время. С другой стороны, следует сопоставить аналогичные процессы и случаи поведения в иных этносах. Но сложность состоит в том, что скорость течения культурно-исторического времени различается в разных этносах. Государственные и династические смены часто приводили к радикальным изменениям в политике, военном искусстве, отношении к разным этносам, культурам и религиозным движениям. Отсюда, если история есть также история поведения человека, то последнее, вероятно, по-разному менялось даже в пределах одной, распавшейся на части страны [Самохвалов 2006].

Поскольку объектом изучения в данной статье служит личность создателя государства Северное Вэй, или Бэй Вэй 北魏 (386–534), по имени Тоба Гуй 拓跋珪 (371–409, правил в 386–409), описанное в разделе «Императорские анналы 2. Анналы Тай-цзу» («Ди-цзи ди-эр. Тай-цзу цзи» 帝紀第二 • 太祖紀) официальной истории «Вэй шу» 魏書 («Книга [истории] Вэй») психическое расстройство этого императора в последние месяцы и дни его жизни следует изучать и оценивать лишь в русле исторического контекста и особого мышления, присущих для данной эпохи и социокультурной экологии.

В III–VI вв. Китай переживал эпоху глубокой раздробленности, которую историки традиционно именуют «смутным временем». С IV в. на севере Китая усилилась родственная хунну (гуннам) кочевая народность сяньби, вожди которой основали ряд самостоятельных царств. Волей судьбы все эти сяньбийские царства были объединены Тоба Гуем, который создал в 386 г. государство Вэй (Северное Вэй) и положил начало почти полуторавековому правлению первой в истории Китая империи под властью иноземной «заоевательной династии» Тоба [Головачёв 2019b].

Несмотря на все военные и политические успехи, судьба самого Тоба Гуя складывалась драматично, что глубоко повлияло на его личность, характер и психику. Ещё младенцем он оказался в фокусе политических интриг, связанных с борьбой за власть. В 376 г., после внезапного убийства мятежниками в царстве Дай 代 деда-правителя и трёх дядей, пятилетний Тоба Гуй стал в одночасье наследником престола первой очереди, но был вынужден бежать в соседнее царство Ранняя Цинь (Цянь Цинь 前秦). Правитель Ранней Цинь по имени Фу Цзянь 苻堅 (338–385) приютил мальчика и его мать из рода Хэлань 賀蘭 / Хэлай 賀賴, установив контроль над правлением в царстве Дай. Лишь малолетство Гуя помешало Фу Цзяню немедленно привести его к власти в родовых владениях Тоба и Хэлань.

Почти десять лет Тоба Гуй укрывался с матерью во владениях Фу Цзяня, у некоего Лю Ку-жэня 劉庫仁 (?–383), чей род принадлежал к народности хунну и был давним брачным партнёром (традиционным реципиентом жён) рода Тоба. Но в 16 лет Гуй женился на девушке из рода Лю 劉 (будущей императрице Сюань-Му 宣穆, ?–409), чем нарушил прежний порядок предписанных асимметричных браков, по которому тобийцам не следовало брать жён из этого рода. В итоге Тоба Гую пришлось снова бежать теперь уже из рода Лю, где его обвинили в планах незаконной узурпации власти, и вернуться в материнский род Хэлань, который был давним донором жён для рода Тоба. В детстве и юношестве мать Тоба Гуя несколько раз спасала его от верной гибели в борьбе за власть. Вероятно, многолетние скитания и смертельно опасные обстоятельства закалили характер, но в то же время сильно травмировали психику будущего императора.

В 386 г. Тоба Гуй стал взрослым, получил вторую жену, свою тётку по материнской линии, и благодаря этому возглавил союз Хэлань–Тоба (исконно в этом союзе доминировал консортный род Хэлань), после чего приступил к долгому и трудному объединению других соседних родов, племён и народностей под властью царства Дай. Завершив объединение к концу IV в., Гуй начал войну за завоевание Китая, а в 398 г. провозгласил создание империи Вэй 魏 и принял титул императора.

Под конец жизни, к 39 годам, связанные с борьбой за власть испытания сильно подорвали душевное и физическое здоровье Тоба Гуя. Политические амбиции и обострившийся психический кризис привели к резкому обострению конфликта с ближайшей роднёй и придворными. В итоге Тоба Гуй был убит, пав от рук одного из своих сыновей. После того как зимой 409 г. Гуй решил казнить свою вторую жену из главного консортного рода Хэлань, их общий сын Тоба Шао 拓跋紹 (394–409) был вынужден устроить молниеносный переворот. Внезапное отцеубийство, совершённое Шао ради спасения родной матери, нашло активную поддержку внутри дворца. Когда Тоба Гуй был разбужен в своём дворце ночным вторжением, его личные лук и кинжал оказались похищенными. Убийство свершилось, но заговор провалился из-за отсутствия поддержки Тоба Шао со стороны дальних родственников Хэлань и других сяньбийских родов вне императорского дворца. Через два-три дня в столицу вернулся Тоба Сы 拓跋嗣 (392–423), старший сын от первой жены из рода Лю, который вступил на престол и казнил заговорщиков, в том числе своего брата Тоба Шао и госпожу Хэлань, солдат, евнухов и несколько десятков других придворных [Вэй 1974, с. 390; Головачёв 2019 а; Golovachev 2002; Holmgren 1981–83, p. 61].

Вероятно, смерть Тоба Гуя во многом предопределило и ускорило его острое психическое заболевание, обернувшееся гибелью многих придворных, угрозой подрыва исконных общественных устоев и даже развала государства. Благодаря подробным записям составителей «Вэй шу» мы имеем уникальный шанс для научного эксперимента – попытки поставить клинический диагноз сяньбийскому правителю Китая, ушедшему из жизни более 1600 лет назад. Однако следует заранее оговориться, что изучаемое описа-

ние известно лишь по тексту «Вэй шу» и не подтверждено данными иных источников, поэтому его достоверность может существенно зависеть от позиции (возможной тенденциозности) составителей династийной истории. Если последние, по неким причинам, отражали взгляды противников Тоба Гуя (например, сторонников традиционного для сяньбийцев лестничного порядка наследования власти и противников примогенитуры¹), то представленная ими картина болезни императора могла быть искажена или даже придумана задним числом с целью обосновать неизбежность его убийства заговорщиками. Это допущение, безусловно, нужно также учитывать при установлении и оценке гипотетического диагноза. Как справедливо указывала австралийский исследователь Дженнифер Холмгрен (Holmgren J.), на самом деле в «сумасшествии» (madness) Тоба Гуя просматривалась некая «методичность», заключавшаяся в его вполне последовательных расчетах и действиях по переходу на новый порядок престолонаследия в Северном Вэй (от отца к старшему сыну или внуку от старшего сына) и, соответственно, недопущению «вмешательства по женской линии» (distaff interference) в вопросы передачи власти [Holmgren 1981–83, p. 62].

Приведём ниже оригинальный китайский текст и перевод ключевого отрывка из раздела «Императорские анналы 2. Анналы Тай-цзу» в «Вэй шу», описывающий недуг и смерть Тоба Гуя:

六年夏，帝不豫。初，帝服寒食散，自太醫令陰羌死後，藥數動發，至此逾甚。而災變屢見，憂懣不安，或數日不食，或不寢達旦。歸咎群下，喜怒乖常，謂百僚左右人不可信，慮如天文之占，或有肘腋之虞。追思既往成敗得失，終日竟夜獨語不止，若旁有鬼物對揚者。朝臣至前，追其舊惡皆見殺害，其餘或以顏色變動，或以喘息不調，或以行步乖節，或以言辭失措，帝皆以爲懷惡在心，變見于外，乃手自毆擊，死者皆陳天安殿前。于是朝野人情各懷危懼，有司懈怠，莫相督攝，百工偷劫，盜賊公行，巷裏之間人爲希少。帝亦聞之，曰：“朕縱之使然，待過災年，當更清治之爾”。…冬十月戊辰，帝崩于天安殿，時年三十九。

¹ Лестничное наследование – передача власти «ступенями» по старшинству, от старшего брата к младшему, а затем от младшего брата к взрослым сыновьям старшего брата. Примогенитура – система наследования власти по праву первородства, т. е. от отца к старшему сыну, независимо от возраста, лидерских качеств и харизмы последнего.

Летом, в 6-й год [эры правления Тянь-цы – 409 г.], император занемог. Поначалу император принимал [укрепляющий] «порошок [для приема] с холодной пищей». После смерти главного лекаря Инь Цяна дозы лекарства увеличивали, и особенно в последнее время². Вслед за тем бедственные перемены стали всё более заметны, [император] пребывал в тоске и беспокойстве. То по нескольку дней не ел, то не спал до рассвета. Перекадывал вину [за это] на всех нижестоящих. Радовался и гневался против обыкновения, говорил, что никому из чиновников и приближённых нельзя верить. Размышлял, соображаясь с [астрономическими] гаданиями по «небесным знакам», появлялись ли неприятности от ближайшей родни. Предавался воспоминаниям и мыслям о победах и поражениях, приобретениях и утратах прошлого. День и ночь напролёт непрестанно беседовал сам с собой, словно рядом воплощался перевозивший [его] злой дух. Когда перед [ним] представляли придворные сановники, [если] доискивался до их старых зол, [то] всех предавал убиению. Про остальных же, то оттого, что цвет лица переменялся, то оттого, что дыхание неровно, то оттого, что походка не размеренна, то из-за оплошностей в речах, им-

² Такую трактовку этой фразы поддерживают М. В. Крюков и китайские учёные [Чжоу 2017] (альтернативный перевод *яо шу дун-фа, чжи цы юй шэнь эр цай-бянь луй сянь* 藥數動發，至此逾甚而災變屢見: «... снадобье неоднократно проявляло действие; с наступлением [момента, когда] сие ещё усугубилось, бедственные перемены [стали] часто проявляться». Если *яо шу* 藥數 теоретически ещё можно интерпретировать как «дозы лекарства», то есть буквально «числа лекарства» (хотя такое употребление *шу* 數 всё же кажется несколько экзотичным), то трактовка *дун-фа* 動發 как «увеличивать» определённо вызывает сомнения: словарное значение данного выражения – «проявлять действие» применительно к снадобьям, см., например, объяснение этого выражения в «Хань-юй да цы-дянь»: *вэй яо-ли фа-изо* 謂藥力發作 «говорится о проявлении действия силы снадобья» (т. 2, с. 803). В указанной статье Чжоу Вэнь-цзюня трактовки фразы *яо шу дун-фа* как «дозы лекарства увеличивали» редактору найти не удалось: на с. 156 Чжоу только связывает обострение болезни То-ба Гуя с суровой зимой 408–409 гг., вынудившей императора принимать порошок, и задаётся вопросом о причинах, побудивших его «снадобья [действие] проявлять “ещё сильнее”» (*яо фа “юй шэнь”* 药发“愈甚”). Предложением же ранее Чжоу утверждает, что То-ба Гуй «хотя ранее уже “снадобье неоднократно проявляло действие”, но в шестой год “Тянь-цы” упорно принимал сильнодействующий порошок [для приёма с] холодной пищей именно из соображений излечения от недуга» (以往虽曾“药数动发”，却在天赐六年坚持服用药性峻烈之寒食散，正是出于疗疾的考虑），из чего следует, что *яо шу дун-фа* понимается им не как увеличение дозы снадобья непосредственно перед обострением, а как неоднократное его введение в действие в прошлом, к таким последствиям не приводившее. Таким образом, выражение *яо шу дун-фа* указывает не на увеличение дозировки порошка, а на многократность явного вступления его в силу – *Ред.*).

ператор всякий раз думал, что [все] вынашивают в сердце зло, изменят и окажутся на чужой [стороне]. И тогда собственноручно подвергал избиению, а всех умерших выставлял перед Залом Небесного Спокойствия. Поэтому чувства каждого при дворе и в народе были преисполнены сомнениями и страхом. Власти проявляли нерадивость, не вели взаимный надзор и контроль, все ремесленники [страдали] от воровства и грабежей, грабители и разбойники действовали открыто. Людей, [ходивших] по улицам меж кварталов, было крайне мало. Император также слышал об этом, сказал: «Мы позволяем это, пусть [всё] будет как есть. Переждем пока минет год бедствий, [а затем] должно вновь навести чистоту и порядок в этом, и только»... Зимой, в 5-й день 10-го месяца, император «рухнул» (умер. – В.Г.) в Зале Небесного Спокойствия в возрасте 39 лет [Вэй 1974, с. 44].

Теперь представим картину психического расстройства Тоба Гуя путём выделения отдельных симптомов и поступков (Табл. 1), их сводной клинической интерпретации и постановки предварительного диагноза с последующей оценкой его корректности.

Таблица 1

**Клиническая интерпретация
психического расстройства Тоба Гуя**

«Анналы Тайцзу» (ч. 2), «Вэй шу»	Клиническая интерпретация (гипотетическая)
«Летом в 6-й год [Тянь-цы, 409] император занемог. Поначалу император принимал [укрепляющий] «порошок [для приёма] с холодной пищей» ³ .	Астения, приём стимуляторов

³ Считается, что его приём вызывал жар, который должно умерять «холодной» пищей, холодными омовениями и прогулками. Снадобье порождало временную ясность духа, веселость, прилив физических сил и даже косметический эффект (гладкость и белизну кожи), но при долгом приёме вызывало сильные побочные эффекты (в том числе душевное смятение) и приводило к летальному исходу. Так как основными ингредиентами были, предположительно, пять минералов (амethyst, кварц, красная смола, сталактит и сера) и, возможно, мышьяк, отсюда второе название лекарства – «порошок пяти камней» *у-ши сань* 五石散. Несмотря на токсичность, это снадобье было популярным в эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий (III–VI вв.), то есть как раз во времена Тоба Гуя.

После смерти главного лекаря Инь Цяна дозы лекарства увеличивали, и особенно в последнее время ⁴ .	Косвенное указание на возможное развитие интоксикации и/или формирование синдрома зависимости, который включает изменение толерантности (увеличение доз), абстиненцию как реакцию на отмену и психотические расстройства ⁵
Вслед за тем, бедственные перемены стали всё более заметны, [император] пребывал в тоске и беспокойстве. То по нескольким дням не ел, то не спал до рассвета.	Развитие депрессии ⁶ с симптомами тревоги (тоска, беспокойство, отсутствие аппетита, бессонница) как вероятный результат интоксикации
Перекалывал вину [за это] на всех нижестоящих. Радовался и гневался против обыкновения, говорил, что никому из чиновников и приближённых нельзя верить.	Усложнение картины депрессии включениями идей обвинения, подозрительностью и колебаниями аффекта
Размышлял, сообразуясь с [астронимическими] гаданиями по «небесным знакам», появятся ли неприятности от ближайшей	Бредовая интерпретация действительности и формирование фабулы бреда ⁷

⁴ Согласно «Вэй шу», Тоба Гуй казнил главного лекаря Инь Цяна (Инь Цян 陰羌 – видимо, ошибка в записи имени. Верно – Инь Гуан 陰光) за врачебную неудачу ещё в 397 г., за 12 лет до событий 409 г., поэтому здесь вряд ли идёт речь об истощении запасов снадобья. Из этого же следует, что Тоба Гуй принимал его больше 12 лет, ещё в возрасте 20 с лишним лет [Вэй 1974, с. 345, 31; Чжоу 2017, с. 157].

⁵ Интерпретация гипотетична в связи с многозначностью толкования текста. Астения – бессилие, хроническая усталость – симптом, требующий принятия «укрепляющих» средств. Таким образом, известие о принятии подобных средств косвенно указывает на астению.

⁶ Снижение настроения (тоска) часто сочетается с тревогой (беспокойством). Это явление относится к так называемой коморбидности (сосуществованию у одного пациента двух или более заболеваний, синдромов или психических расстройств, связанных между собой единым патогенетическим механизмом или совпадающих по времени).

⁷ Синдром – сочетание симптомов. Мы уже заметили астению, депрессию с тревогой, а теперь и ложные умозаключения. Этот этап называется трема, эмоционально окрашенные предчувствия. Обычное гадание – норма, как раньше, так и теперь. Здесь речь может идти об их сверхценности, то есть особой значимости и распространении на окружающих. При формировании бреда значения интерпретация распространяется в будущее и ретроспективно (в прошлое) вплоть до детства. При формировании бреда возможна проскопия (предсказание и предчувствие будущего), однако и сами бредовые высказывания могут направленно формировать у окружающих отторжение и элиминацию пациента.

родни ⁸ . Предавался воспоминаниям и мыслям о победах и поражениях, приобретениях и утратах прошлого.	
День и ночь напролёт непрестанно беседовал сам с собой, словно рядом воплощался превозносивший [его] злой дух.	Косвенные признаки псевдо-галлюцинаций и истинных слуховых галлюцинаций
Когда перед [ним] представляли придворные сановники, [если] доискивался до их старых зол, [то] всех предавал убиению. Про остальных же, то оттого, что цвет лица переменялся, то оттого, что дыхание неровно, то оттого, что походка не размеренна, то из-за оплошностей в речах, император всякий раз думал, что [все] вынашивают в сердце зло, изменят и окажутся на чужой [стороне].	Бред отношения, значения, преследования. Убийства по бредовым мотивам
И тогда собственноручно подвергал избиению, а умерших выставлял перед Залом Небесного Спокойствия.	Некрофилия ⁹
Поэтому чувства каждого при дворе и в народе были преисполнены сомнениями и страхом. Вла-	Развитие массовой социальной аномии ¹⁰

⁸ Как записано в «Вэй шу»: «В 6-й год Тянь-цы [409] небесные знаки много раз менялись. Гадальщики изрекли: “Должны появиться мятежные сановники, трупы и кровь”. Тай-цзу [Тоба Гуи] озлобился этим, предвзято убивал князей и вельмож, желал таким образом пресечь [предначертанные] небесные бедствия» 天賜六年天文多變，占者云：“富有逆臣伏尸流血”。太祖惡之，頗殺公卿欲以厭當天災 [Вэй шу 1974, с. 372].

⁹ Личное убийство жертв и демонстрация месяцами убитых практиковались правителями многих стран и народов, однако это не исключает некрофилию, которая считалась социально приемлемым поведением. Например, подобное поведение Петра Первого при подавлении «стрелецкого бунта» 1698 г. связывают с эпилепсией: возникал приступ злобной агрессивности (дисфория) с изменением сознания.

¹⁰ Аномия – беззаконие, отсутствие норм. Философско-социологическое понятие, выражающее состояние общества, при котором отсутствие или неустойчивость социальных и моральных императивов и правил, регулирующих отношения между индивидами и обществом, приводит к тому, что значительная часть населения оказывается «вне» общества, вступает в конфронтацию с его нормативными предписаниями. Существует социальная психопатология, которая связывает проекцию поведения значимой личности на общество и обратную связь в цепи «общество – личность». Аномия – путь к массовому индуцированному психозу [Самохвалов 2018].

сти проявляли нерадивость, не вели взаимный надзор и контроль, все ремесленники [страдали] от воровства и грабежей, грабители и разбойники действовали открыто. Людей [ходивших] по улицам меж кварталов было крайне мало.	
Император также услышал об этом, сказал: «Мы дозволяем это, пусть [всё] будет как есть. Переждём пока минет год бедствий, [а затем] должно вновь навести чистоту и порядок в этом, и только»...	Дистанцирование от социальных проблем и интерпретация массовой аномии

Установив указанные в тексте «Вэй шу» отдельные симптомы, факты и обстоятельства течения болезни, предпримем далее попытку их сводной клинической интерпретации.

Начало «недуга» Тоба Гуя относится к лету 409 г. Вероятно, в официальной истории этот факт отражён с некоторым запозданием, когда болезнь стала уже явной («бедственные перемены стали всё более заметны») для окружающих.

Представляет интерес первоначальное применение укрепляющего «порошка с холодной пищей», в который помимо упоминаемых пяти минералов могли входить и широко применяющиеся в китайской медицине растительные ингредиенты. После смерти главного лекаря Инь Цяня этот порошок стали готовить по другим рецептам либо давали по новым схемам и в увеличенных дозах. Манифест болезни был, возможно, сопряжён с зависимостью от стимуляторов или наркотических средств и, видимо, отчасти спровоцирован и усугублён ею. Увеличение доз можно объяснить а) уменьшением чувствительности, то есть ростом толерантности к препарату, особенно если он содержит психоактивные вещества (такowymi могли быть экстракты каннабиса, ряд из которых обладает стимулирующими свойствами и с глубокой древности применялся в китайской медицине), б) отсутствием эффекта малых и средних доз, что в классической медицине до сих пор предполагает либо увеличение доз одного препарата (монотерапия), либо использование комплекса различных препаратов (полипрагмазия). Увеличение доз любых и особенно психоактивных препаратов приво-

дит к интоксикации, возникновению новых симптомов и психическим расстройствам. Психозы при увеличении доз каннабиса описаны ещё в древнекитайских трактатах, а в Европе на них обратили внимание лишь в начале XIX века. Употребление каннабиса нередко стимулирует манифестацию скрытых психических расстройств, в частности шизофрении, шизоаффективных расстройств, однако сами интоксикационные психозы, в отличие от описанного у Тоба Гуя, продолжаются несколько часов или несколько дней и сопровождаются нарушениями сознания.

В следующие четыре-пять месяцев заболевание постепенно обострялось, сопровождаясь физической, психической и моральной деградацией. Несмотря на болезнь, некоторые важнейшие поступки Тоба Гуя были всё же вполне последовательны и рациональны (см. выше вывод Холмгрен, отметившей «методичность» его попыток изменить порядок наследования), поэтому теоретически допустимо и то, что известия о болезни Гуя могли быть сфабрикованы его недругами-современниками, либо тенденциозно представлены через полтора века составителями «Вэй шу». К сожалению, как уже было сказано, у нас нет возможности оценить степень достоверности описания в исследуемом тексте с помощью свидетельств из других источников. С другой стороны, описанные в «Анналах» симптомы очень многочисленны, разноплановы и взаимосвязаны, а также слишком детальны, чтобы быть чистой выдумкой летописцев. Даже если последние¹¹ действовали в интересах противников Тоба Гуя (скажем, чтобы обосновать и оправдать задним числом его убийство), они могли сделать это с помощью всего лишь двух-трёх шаблонных для китайской историографии обвинений (например, погряз в пороках, забросил дела правления), без необходимости воспроизведения столь сложной картины болезни.

Как бы то ни было, представленное в «Вэй шу» подробное описание истории болезни Тоба Гуя даёт основания и возможность поставить предположительный диагноз: **шизоаффективное расстройство, смешанный тип.**

¹¹ Вэй Шоу и многие его соавторы были прямыми потомками поколения основателей государства, поэтому даже через 150 лет редактировали текст в интересах своих предков, за что составителей «Вэй шу» обвиняли в слишком тенденциозном подходе.

Шизоаффективное расстройство иногда считается особой формой шизофрении с периодическим течением и сочетанием симптомов, типичных для шизофрении (бред и галлюцинации), с расстройствами настроения (аффективными расстройствами, включающими маниакальные и/или депрессивные эпизоды). Особенностью расстройства является то, что симптомам шизофрении в остром психозе предшествуют аффективные расстройства, которые являются фоном нарушений восприятия и мышления. Возможны три варианта болезни: 1) с депрессивно-параноидными приступами; 2) с маниакально или экспансивно-параноидными эпизодами; 3) смешанные состояния, при которых иногда экспансия очень быстро сменяется тревогой или депрессией. Соответственно меняется и содержание бреда или его сочетаний с галлюцинациями. Стандарты диагностики шизоаффективного расстройства заданы Международной классификацией болезней (МКБ-10) в рубрике F25, а шизоаффективного расстройства, смешанный тип – соответственно, в рубрике F25. 2 [МКБ-102019].

Следует подчеркнуть, что указанный диагноз относителен по ряду существенных причин. Если в терапии и других медицинских специальностях царит прагматическая однозначность, а многозначность мешает принятию решения, то для психиатрии более применим принцип герменевтики, подразумевающий эклектичность и признание всех, даже противоречивых, мнений. Когда отдельный элемент или парадоксальная точка зрения выпадают из культурно-исторического фона или предполагается лишь один диагноз, интерпретация элемента и диагноза считается спорной без учёта принципов и методов герменевтики [Самохвалов 2002].

Например, является ли поведение конкретного человека психотичным, если таково время, нравы, быт, если общество охватила разруха и утрата ориентиров? Является ли социальная anomia причиной девиантного поведения лидера? Или же сама anomia у масс – результат безумия лидера, который утрачивает цель и ориентиры либо абсолютизирует их благодаря болезни?

Со времён Э. Дюркгейма (Durkheim E.) [Durkheim 1974] и Г. Лебона (Le Bon G.) [Лебон 2011] считалось, что виновны в anomии лидеры, но существует и иная точка зрения, согласно которой

именно волна индуцированной аномальности выносит лидера, как щепку, на свой гребень. В своё время он был естественно порождён самим обществом, а сегодня, теперь он кажется нам больным. Бред вчера может быть нормой сегодня, и наоборот [Самохвалов 2018]. Именно поэтому герменевты, как, впрочем, и другие научные исследователи, погружаются во все доступные детали, документы и даже косвенные данные. Таблицы с пошаговой вневременной диагностикой, подобные предложенной выше, эффективны и значимы скорее для соматологов (хирургов и терапевтов), ведь от Гиппократов до наших дней кашель – это кашель, а зуд – это зуд. Что касается психиатров, то для них даже тревога сегодня – это не тревога десять лет назад, а слабоумие сегодня раньше считалось мудростью. Вечным с гиппократовских времён остался лишь эпилептический припадок. Иными словами, наш ретроспективный «трансвременной диагноз» – это всего лишь сегодняшний взгляд на прошлое. Этот взгляд не может быть однозначен, как судебный приговор, и не может быть сведён к одной точке (средоточию) в системе современных медицинских знаний или морально-этических норм и критериев.

Ещё раз отметим, что, согласно известиям в «Вэй шу», придворные смиренно терпели усугублявшееся «шизоаффективное» расстройство Тоба Гуя как минимум четыре-пять месяцев (с 6-го по 10-й лунные месяцы), пока оно было обращено против отдельных людей и не угрожало традиционной родоплеменной и политической системе сяньбийцев в целом. Но как только Тоба Гуй создал реальную угрозу мгновенного обрушения всей сяньбийской системы власти и замены её на китайскую, защищавшая старую систему высшая сяньбийская знать (доминирующий консортный род Хэлань и пр.) столь же мгновенно отбросила верноподданническую толерантность и физически уничтожила своего лидера.

Как уже говорилось, после 386 г. сяньбийские кочевники постепенно покорили весь север Китая и тем самым запустили процесс сложнейшего этнического, культурного и цивилизационного синтеза. Очень многое в обычаях и культуре Северного Вэй можно интерпретировать как попытку соединения и противопоставления китайского и «варварского», формирования на этой основе особой этнополитической и этнокультурной общности.

Стихийное этнокультурное сближение, ускоренное целенаправленными форсированными мерами основателя Северного Вэй, выявило значительное расхождение и релятивизм традиционных базовых норм и ценностей кочевников и китайцев. Казавшиеся незыблемыми исконные моральные устои внезапно отступали на второй план, девальвировались или вовсе упразднялись. На смену им приходила новая китайская либо китаизированная система норм и ценностей, чуждая и во многом неприемлемая для многих сяньбийцев. Шкала ценностей, по которой подданные могли оценивать поступки своего правителя, стала размытой.



Памятник Тоба Гую. Парк Тоба Гуя, г. Улан-Цаб,
Внутренняя Монголия, КНР

Источники и литература

1. Вэй 1974 – Вэй Шоу 魏收. Вэй шу 魏書 (Книга [истории] Вэй / В 8 т. Пекин: Чжунхуа шучзюй 中華書局, 1974.
2. Головачёв 2002 – Головачёв В. Ц. Проблемы престолонаследия в сяньбийском обществе 4 в. // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 3. С. 3–22.
3. Головачёв 2010 – Головачёв В. Ц. Матрисуицид у сяньбийцев: древний обычай или «изобретенная традиция»? // Общество и государство в Китае. Т. XL. М.: ИВ РАН, 2010. С. 59–70.
4. Головачёв 2019а – Головачёв В. Ц. «Забытый» обычай матерей-убийств: материалы евразийского фольклора и письменной истории // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб.: СПбНЦ РАН; АНО «КИО», 2019. Вып. 17. С. 22–44.
5. Головачёв 2019б – Головачёв В. Ц. «Завоевательная династия» Северная Вэй // Кочевые империи Евразии: особенности исторической динамики / Отв. ред. Б. В. Базаров, Н. Н. Крадин. М.: Наука, Восточная литература, 2019. С. 143–165.
6. Двирский 2004 – Двирский А. А. Синдром Камбиса – Ван Гога как проявление жестоких гетеро- и аутоагрессивных действий и клинических особенностей шизофрении со скрытой и проявившейся эпилепсией, коморбидной с алкоголизмом // Український вісник психоневрології. 2004. Т. 12. № 2 (39). С. 67–70.
7. Лебон 2011 – Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Академический проект, 2011.
8. МКБ-10/2019 – Международная классификация болезней 10-го пересмотра (МКБ-10) // Международная статистическая классификация болезней и проблем, связанных со здоровьем, 10-го пересмотра, онлайн версия. URL: <https://mkb-10.com> (дата обращения 28.09.2021).
9. Панченко 2004 – Панченко А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2004.
10. Самохвалов 2002 – Самохвалов В. П. Психиатрическая герменевтика: обоснование направления // Таврический журнал психиатрии (Acta Psychiatrica, Psychologica, Psychotherapeutica et Ethologica Tavrca). 2002. Т. 6. № 3. С. 4–11.
11. Самохвалов 2006 – Самохвалов В. П. Патографический метод в психиатрии и археология сознания // Таврический журнал психиатрии (Acta Psychiatrica, Psychologica, Psychotherapeutica et Ethologica Tavrca). 2006. Т. 10. № 4. С. 93–97.

12. Самохвалов 2018 – *Самохвалов В. П.* (ред). Социальная психопатология. М.: Видар-М., 2018.
13. Ясперс 1997 – *Jaspers K.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997.
14. Durkheim 1974 – *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. N.Y.: Simon and Schuster, 1974.
15. Golovachev 2002 – *Golovachev V. C.* Matricide Among the Tuoba-Xianbei and its Transformation During the Northern Wei // Early Medieval China. 2002. № 8. P. 141.
16. Holmgren 1981–83 – *Holmgren J.* Women and Political Power in the Traditional T'o-па Elite: a Preliminary Study of the Biographies of Empresses in the "Wei shu". Monumenta Serica 35 (1981–83). Pp. 33–74.
17. Чжоу 2017 – *Чжоу Вэнь-цзюнь* 周文俊. Бэй Вэй Дао-У-ди вань-нянь синши бе цзе – дуй ци ли-цзи юй фусань дэ фэньси 北魏道武帝晚年行事别解—对其罹疾与服散的分析 (Иное толкование деяний северовэйского Дао-У-ди в поздние годы – анализ мучительного заболевания и принимавшихся порошков). Шэхуэй кэсюэ яньцзю 社会科学研究 (Исследования в социальных науках). 2017. № 3. С. 155–160. Электронная версия доступна по ссылке: <https://d.wanfangdata.com.cn/periodical/shkxyj201703021> (дата обращения: 28.09.2021)

*В. М. Рыбаков**

К вопросу о передаче на русский язык наименований старокитайских учреждений и должностей

Аннотация. Государственное управление и его организация, административные механизмы его осуществления всегда занимали одно из важнейших мест в социально-политической мысли традиционного Китая. Общие представления о роли и функциях государственной бюрократии и её идеологических основах ярко проявлялись, в частности в терминологическом аппарате, в подборе и изменениях названий государственных учреждений и должностей. Между тем в современной отечественной синологии практически отсутствует сколь-либо общепринятая система перевода и интерпретации административных наименований. В данной работе автор формулирует несколько базовых принципов, на которых могла бы быть предпринята попытка восполнить этот пробел, и в полемической и даже несколько провокативной манере демонстрирует на конкретных примерах то, как могли бы применяться эти принципы.

Ключевые слова: Китай, бюрократия, терминология, законодательство, государственное управление

*Viyacheslav M. Rybakov***

On the Issue of Translating the Names of Old Chinese Institutions and Positions into Russian

Abstract. State governing and its organization, the administrative mechanisms of its implementation has always occupied one of the most important

* *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., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

positions in Chinese sociopolitical thought. The general view on the role and functions and ideological foundations of the state bureaucracy is brightly reflected in the related terminology, in the naming of bureaucratic positions and institutions as well as in the changes of these names. However, contemporary Russian sinology still lacks any common system of administrative names translation and interpretation. In this paper, author formulates some basic principles according to which the attempt to fulfill this gap could be made and demonstrates in a polemic and even somewhat provocative manner how these principles could be applied.

Keywords: China, bureaucracy, terminology, law, state governing

Вряд ли найдется хоть один китаист, да и вообще дальневосточник, который время от времени не сталкивался бы с необходимостью более или менее адекватно передать на русский язык то или иное название старых китайских учреждений, должностей, служебных функций и социальных групп. В большинстве своем возникнув в глубокой древности, на заре имперского периода, а то и раньше, они, претерпевая порой более или менее значительные трансформации и нередко наполняясь новым смыслом, передавались от династии к династии, от периода к периоду и фактически существовали и употреблялись в течение многих веков, а некоторые – и тысячелетий. Разумеется, в современных авторских рассуждениях эти учреждения можно называть по аналогии, например министерствами или бюро, а должности, например, министрами или губернаторами. Но если возникает желание или необходимость назвать ту или иную единицу сложнейшего бюрократического аппарата традиционного Китая хотя бы с легким намеком на реальное значение названия, под которым она существовала в свое время у самих китайцев, то начинаются едва ли не непреодолимые сложности. В сущности, каждый ученый в пределах стоящей перед ним задачи всякий раз заново вынужден давать свою версию тех административных и бюрократических терминов, которые вынужден упоминать в своей работе – чаще всего отнюдь не самой бюрократии посвященной. Так что в этой сфере в течение многих десятилетий царит удручающий разноречивой, и без упоминания в скобках транскрипции китайского термина, а лучше и с иероглификой, понять по русскоязычной вер-

сии названия, что или кто именно имеются в виду, как правило, невозможно.

Есть, конечно, простой метод калькирования на русский язык западноязычных версий передачи старокитайских административных терминов. Там версии такой передачи более устоялись, хотя и нельзя сказать, что в западноязычной синологии возникла некая общепринятая система. Но тут подстерегает иная опасность. На Западе главенствует функциональный подход, термины не столько переводятся, сколько интерпретируются, вдобавок порой в рамках заданной еще римской империей смысловой и терминологической традиции, и уж подавно – с применением терминов, находящихся в ходу в своей собственной бюрократии. Поэтому применяются такие переводы названий китайских должностей, как ментор, цензор, директор, джентльмен, клерк, не говоря уж о канцлерах и статс-секретарях.

Проблема усугубляется еще несколькими совершенно объективными факторами.

Например, если в западной – в том числе и в нашей – традиции множество наименований являются производными от «возглавлять» или «начинать» (глава, начальник и пр.), то в традиционном Китае аналогичную основополагающую функцию руководства понимали не как пребывание во главе, в начале строя, группы или деятельности, а как координирование, дирижирование разнородным, многофункциональным коллективом, деятельность которого в конечном счете направляется к единой общей цели. Поэтому во многих китайских терминах так или иначе варьируется идея единения, обобщения, гармонизации. Подменяя координатора начальником мы теряем очень много в понимании того, как сами китайцы воспринимали функцию руководства.

Наконец, дело еще и в том, что китайская культура с ее многовековой бюрократической традицией породила куда больше административных терминов, нежели западная, и у нас банально не хватает слов для адекватно разнообразной их передачи. Скажем, для служащих, исполнявших рутинную бумажную работу в учреждениях, в Китае применялось множество самых разных названий, но мы вынуждены практически монотонно передавать эти назва-

ния секретарями или писцами. И пусть на деле функции всех этих вспомогательных работников действительно были сходными – но мы совершенно теряем из виду понимание самими китайцами этих функций, их роли, их смысла.

Происходящая таким образом незаметная подмена одной культурной традиции на другую не вполне безобидна. Мой любимый пример искажений такого рода относится, правда, не к бюрократии, а к уголовному праву, но он очень характерен. В танском кодексе «Тан люй шу и» 唐律疏議 («Уголовные установления Тан с разъяснениями», 653 г.) часто встречается иероглиф *ин* 應, который в принципе значит «отвечать, откликаться, отзываться; соответствовать, годиться; подходить [к]; согласоваться [с]; заслуживать» [БКРС 1983–1984. Т. 4, с. 860]. Он применяется в самых разных коллизиях и в целом значит, что «в такой-то ситуации закон должен отреагировать так-то, ответить тем-то и тем-то». Во всех случаях его безо всяких сомнений можно единообразно передавать русским словом «полагается». Благодаря такому-то рангу полагается пользование такой-то привилегией. При таких-то обстоятельствах преступления или при таком-то возрасте полагается откупиться от полагающегося за данное преступление наказания. За такое-то деяние полагается такая-то кара. Везде в подобных ситуациях в тексте говорится *ин*. Однако в осуществленном У. Джонсоном капитальном, весьма качественном и очень мне помогшем в начале моей работы переводе этого памятника на английский, там, где «полагается» что-то плохое (например, то или иное наказание), как правило, говорится «require», то есть «требуется», «предусматривается» (напр.: [The T'ang Code 1979, pp. 147, 156]), а иногда и прямо «should be punished», то есть «должен быть наказан» (напр.: [Там же, р. 573]; там же, где «полагается» что-то хорошее (например, пользование той или иной привилегией), говорится «have a right», то есть «имеет право» (напр.: [Там же, pp. 93, 101, 104, 156]. Перекодировка административных названий в европейскую систему ценностей, к счастью, не в состоянии достичь масштабов, при которых она была бы способна спровоцировать в неискушенном читателе подозрение, будто даже средневековый Китай не мог обойтись без пресловутых прав человека,

но, тем не менее, повторяюсь: мы теряем очень важный пласт смыслов, теряем культурологический аспект, лишая себя возможности увидеть и понять, как сами тогдашние китайцы видели задачу и значение того или иного учреждения или должностной функции. А ведь за названиями – целая картина мира. Стиль и образ мысли. Панорамное представление о функционировании механизма социального упорядочивания, его идеологической основе, его расположении в обитаемом пространстве. И потому, не побоюсь сказать это, передача и интерпретация таких названий подчас не менее важна для проникновения в специфику китайской культуры и, увы, не менее сложна, чем передача и интерпретация ее главных философских категорий, таких, например, как *дао* 道 или *дэ* 德. Но анализу последних посвящены бесчисленные труды, тогда как от первых мы по сей день отделяемся и заслоняемся цензорами и директорами. Попробовал бы кто-нибудь для простоты и легкости восприятия назвать *дао*, скажем, «промыслом»!

Конечно, от привычных терминов вряд ли можно вообще отказаться. Но, применяя их, хорошо бы понимать, что реально за каждым из них стоит, а для этого надо бы выяснить, как того или иного, скажем, директора называли сами тогдашние китайцы, то есть какой смысл они сами вкладывали в исполнение данной должности, и подобрать китайскому названию максимально близкий по значению русскоязычный аналог, даже если пользоваться им в просторечии будет затруднительно.

Попытка хоть как-то подступиться к этой проблеме должна, на мой взгляд, базироваться на нескольких фундаментальных принципах, придерживаться которых неукоснительным образом наверняка окажется невозможно, но максимально приблизиться к их соблюдению все же стоит постараться. Хотя я вполне отдаю себе отчет в том, что лозунгом такой работы или эпиграфом к ней неизбежно окажется одна из хрестоматийных цитат из братьев Стругацких, а именно – из их знаменитой повести «Понедельник начинается в субботу»: «Мы сами знаем, что эта задача не имеет решения. Мы хотим знать, как её решать».

Во-первых, при передаче китайских наименований следует до последней возможности избегать терминов, несущих слишком

явный отсвет иных культур, слишком очевидный груз сбивающих с толку, дезинформирующих ассоциаций. Да, придерживаясь принципа нейтральности, мы крайне сузим перечень пригодных для использования слов, и без того не слишком обширный, при том что полной, стерильной нейтральности все равно достичь не удастся. Но это – меньшая беда.

Простой пример. Исстари существует в Китае название военной должности *цзянцизюнь* 將軍¹. Первый иероглиф значит, в частности, «вести за собой, предводительствовать, командовать, стоять во главе; брать в руки, держать в руках» [БКРС 1983–1984. Т. 3, с. 62]. Второй – «рать, войско, армия» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 915]. Казалось бы, идеальным вариантом для передачи этого термина на русский язык было бы «командарм». Тут и удобная при использовании краткость, и абсолютно адекватный учет обоих иероглифов, и полное функциональное совпадение китайского и русского терминов. Если бы не одно «но», которое, на мой взгляд, перевешивает все эти положительные факторы. При слове «командарм» перед глазами сразу всплывает что-то вроде буденовки с красной звездой, и уж во всяком случае вспоминаются в первую очередь сталинские чистки командного состава РККА.

Но ведь и слово «генерал», которое и у нас, и на Западе частенько используется для передачи термина *цзянцизюнь*, сбивает с толку по крайней мере не меньше. Не говоря уж о том, что генерал – это воинское звание (или, если точнее, совокупность нескольких), а *цзянцизюнь* – военная должность, невозможно усмотреть ни малейшей прямой связи между значениями иероглифов, составляющих китайский термин, и его западноязычным аватаром. Это не перевод и даже не передача, а уже интерпретация. Офицеров уровня *цзянцизюней* в авторской речи, разумеется, можно называть генералитетом или, скажем, комсоставом, но и только. Для непосредственной перекодировки из языка в язык ни командарм, ни генерал в равной степени не годятся.

¹ И не только в Китае. Вместе со многими старокитайскими реалиями и терминами оно перекочевало, например, в Японию и стало *сёгуном*, а *сёгуны*, как известно, были не просто военными начальниками, но на протяжении нескольких веков – реальными правителями страны.

Во-вторых, на мой взгляд, следует как можно дальше держаться вообще от слов, явно ощущаемых как чужие для русского языка. Передавать одно иностранное слово другим иностранным словом, пусть первое пришло из китайского, а второе, скажем, из латинского или французского – неблагодарная задача. Это все равно что переносить на китайскую знать европейскую феодальную иерархию, герцогов и баронов.

В-третьих, следует постараться каждому китайскому иероглифу, входящему в тот или иной термин, подыскивать при передаче аналог, причем аналог устойчивый. Так, чтобы в идеале любой мало-мальски знакомый с материалом читатель мог по входящим в русскоязычный термин словам предположить, какие именно иероглифы за ними стоят. Это далеко не всегда возможно, но доминировать такой подход должен. Если уж принял с определенной степенью условности для какого-то иероглифа какую-то русскоязычную версию передачи, надо придерживаться ее до последней возможности.

Например, в старокитайские названия многих учреждений и должностей входят такие иероглифы, как *чжун* 中, *нэй* 內, *дянь* 殿 и *гун* 宮. Первый среди основных своих значений имеет следующие: «середина, центр, средоточие; внутренность; глубинный» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 920], второй – «внутренний, семейный, приватный; частные покои, семейные дела; внутренняя часть страны; императорский двор» [БКРС 1983–1984. Т. 3, с. 325], третий – «зал дворца, дворец, палаты, храм; дворцовый, храмовый» [Там же, с. 1056], четвертый – «дворец, хоромы, покои; внутреннее (задние) покои дворца, опочивальня; обиталище, обитель» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 541–542]. В западноязычной и русскоязычной (которая в значительной степени является вариацией западноязычной) системах передачи китайских административных терминов они все, как правило, передаются словом «дворцовый» или «придворный», если вообще как-то передаются. Но ведь не зря же сами китайцы употребляли тут разные иероглифы! Какая-то смысловая разница для них тут была! И отражала ни много ни мало – их собственные представления о членении сакрального пространства, где расположен источник мироустройства.

Строго говоря, «дворец» может фигурировать лишь в передаче тех терминов, где употреблены иероглифы *дянь* или *гун*. *Чжун*, по всей видимости, надо понимать как указание на сопричастность делу управления, к участию в правительственной активности или ее обслуживанию, в первую очередь – обслуживанию правительственной активности императора. Там, где *чжун*, в центре мира, принимаются решения и отдаются распоряжения, и обеспечение всех материальных составляющих этого процесса может быть охарактеризовано как *чжун*. *Нэй*, скорее всего, указывает главным образом на верховную приватность, на домашнее обслуживание императора и близких ему особ. Правда, в масштабе страны в целом *нэй* обозначало столицу в противоположность провинции, а при некотором масштабировании – даже не столицу, а императорские дворцовые комплексы. Применительно к этой и только к этой ситуации я, чтобы не употреблять совершенно неуместное в данном случае слово «внутренность», в свое время попытался передать иероглиф *нэй* словом «сокровенность»: первоначальный дворцовый комплекс столицы танского Китая Чанъани – Западная сокровенность (*Си нэй* 西内), новый дворцовый комплекс Дамингун 大明宮 – Восточная сокровенность (*Дун нэй* 東内), дворец Синцингун 興慶宮 (на юго-востоке столицы) – Южная сокровенность (*Нань нэй* 南内) [Рыбаков 2021. С. 15–16]. Но в целом лучше, чем пойти по прямому пути и передавать применительно к должностям и учреждениям иероглиф *нэй* как «внутренний», а иероглиф *чжун* как «срединный», ничего, на мой взгляд, невозможно придумать. Именно так можно избежать неуместной принудительной конкретизации русскоязычных аналогов и неизбежно следующей за нею необходимости переводить одни и тех же иероглифы разными русскими словами; именно так мы получаем максимальное обобщение термина, полностью аналогичное китайским оригиналам. И по крайней мере сразу ясно, какой иероглиф за каким русскоязычным словом таится в оригинальных терминах. Хотя, вероятно, в некоторых случаях можно передавать *чжун* как «придворный», а *нэй* как «сокровенный». Но в качестве основных такие варианты не годятся. Скажем, слово «внутренний» вполне может включать как частный случай

и обозначение столицы относительно провинции, а вот «сокровенный» – нет. И поэтому пока трудно с однозначностью сказать, стоит ли в каких-то конкретных случаях отступать от единообразной передачи.

При этом речи нет о попытках учесть в каждом названии реконструкции древних, исходных, изначальных значений составляющих эти названия иероглифов. Такая идея выглядит соблазнительной, но вряд ли она в принципе осуществима. А в плане практическом такие попытки могли бы слишком далеко завести и, в сущности, отвлечь от главной задачи и лишь запутать. Смысловое ядро иероглифов, которое в процессе развития языка разворачивалось в сложные веера значений, следует, конечно, насколько это возможно, иметь в виду, но важнее, на мой взгляд, найти в этих веерах такие значения, которые, во-первых, не слишком бы дезинформировали или дезориентировали, во-вторых, могли бы использоваться при передаче различных терминов без вариаций, и в-третьих, сохраняли бы стабильную связь с китайским прототипом, благодаря которой по русскому слову можно было бы с достаточной степенью вероятности предполагать, какой иероглиф этому слову соответствует.

Проблемы начинаются буквально с самого начала – с видовых названий средневековых китайских учреждений.

Скажем, в период Тан 唐 (618–907 гг.) центральные учреждения правительства были сведены в определенную иерархию: главными были учреждения типа *шэн* 省, непосредственно ниже них по уровню значимости и масштабу располагались учреждения типа *бу* 部, и так далее. Несколько особняком, вне этой регулярной иерархии, но явно где-то на самом ее верху, были учреждения типа *тай* 臺. Во всех случаях указанные иероглифы входили в названия конкретных учреждений, завершая составлявшие такие названия иероглифические группы. Поэтому передать название учреждения без того, чтобы научиться единообразно передавать названия видов учреждений, невозможно.

Учреждения типа *тай* были немногочисленны. В первую очередь можно вспомнить так называемый цензорат, или цензорскую коллегию *юйши тай* 御史臺, а также так называемую астрологиче-

скую обсерваторию *сытянь тай* 司天臺. На Западе иероглиф *тай* передают по-разному, среди вариантов фигурируют «павильон» (pavilion) или даже «трибунал» (tribunal). Но такая передача, как «командарм», несет на себе груз неконтролируемых ассоциаций и, на мой взгляд, неприемлема. Между тем иероглиф *тай* в первую очередь действительно значит «земляная терраса; платформа, помост, пьедестал» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 139], то есть в принципе некое искусственно созданное возвышенное место. Можно было бы предположить, что и впрямь в названии учреждения указывается тип отведенной для него постройки, поскольку, например, для обсерватории возвышенное место, терраса, платформа как раз бы подошли. Но с учетом того, что в первые годы Тан фактически то же самое учреждение называлось то *цзюй* 局 – службой, то *цзянь* 監 – управлением, а с другой стороны, с применением иероглифа *тай* некоторое время называлось учреждение, относившееся, как правило, к подразделениям типа *шэн*, а именно – ведущий орган исполнительной власти в танский период (*шаншу шэн* 尚書省), причем о переездах персонала учреждений в соответствующие помещения речи нет, надо думать, что видовые наименования не имеют отношения к конкретике построек, отведенных под те или иные правительственные органы, а отражают лишь представления о значимости и специфичности функций, которые в данных учреждениях исполнялись.

Для передачи термина *тай* я остановился на слове «чертог». Во-первых, оно наилучшим образом отражает огромный пиетет, который надлежало испытывать перед учреждениями такого рода, и во-вторых, потому, что это слово исходно обозначало высокую, выступающую часть дома [Фасмер, чертог], то есть таким образом в передаче китайского термина удастся сохранить оттенок возвышенного места, помоста. И поэтому все учреждения, которые хотя бы на краткое время назывались при Тан *тай*, применительно к этим пусть даже кратким периодам будут в моей передаче теми или иными чертогами, а не террасами, трибуналами или павильонами.

Не меньшую проблему представляет собой куда более часто и стабильно употреблявшееся видовое название *шэн*. Как пра-

вило, *шэнов* при Тан было шесть. Их функции были весьма разнообразны. С применением иероглифа *шэн* были образованы и название центрального исполнительного органа правительства, и, скажем, название учреждения, ответственного за бытовое обслуживание императора и его семьи. На Западе термин *шэн*, как правило, передают словом «департамент» (department).

Действительно, среди современных переводных значений слова *шэн* есть и такое. Однако веер значений у *шэн* весьма широк: «провинция, губерния, область; министерство; экономить, сокращать; воздерживаться от (надо полагать, от чего-либо излишнего или вредного. – В.Р.); ясно видеть, понимать; осматривать, анализировать, исследовать; быть умеренным, экономным; проверять себя...» [БКСР 1983–1984. Т. 2, с. 627]. Характерно, что сам иероглиф образован путем слияния двух элементов, один из которых сам по себе, в качестве самостоятельного иероглифа значит «маленький», «уменьшать», а другой – «глаз». Наиболее вероятным представляется понять это видовое наименование как указание уж всяко не на тип постройки, а на основную задачу учреждений подобного типа: надзирать за теми или иными процессами и оптимизировать их, делать их менее затратными, более эффективными. Все *шэны* состояли из большего или меньшего числа по-разному называвшихся подразделений, занимавшихся той или иной конкретной деятельностью, скажем финансами или медицинским обслуживанием императора; деятельность центральных аппаратов *шэнов* можно понять как осуществление верховного координирующего контроля за работой подчиненных им, входивших в структуру данного *шэна* подразделений. Поэтому для передачи иероглифа *шэн* на русский язык применительно к учреждениям я выбрал слово «надзор».

Средоточие исполнительной власти танского Китая, *шаншу шэн*, подразделялся на шесть структурных единиц, видовым названием которых было *бу* 部. На Западе этот иероглиф применительно к традиционным учреждениям по-современному передают словом «министерство» (ministry), и в нынешних реалиях это действительно так. Но основными значениями этого иероглифа являются «часть, раздел, подразделение», а также «область, район, округ»

[Там же, с. 776], то есть опять-таки некая выделенная, отграниченная от других часть пространства.

Видимо, восприятие китайцами мира как цельного единства, как гармонично и самодостаточно взаимодействующего разнообразия, из которого нельзя отчленить ни единого элемента, не нанеся фатального вреда всему остальному, находило отражение даже в названиях учреждений. Даже названиями нужно было по возможности подчеркивать нераздельность упорядочиваемого мира и заботиться о том, чтобы неизбежное разделение обязанностей между управляющими учреждениями постоянно помнило свою подчиненность идее нераздельности. Тогдашним китайцам очень важно было даже в самих названиях учреждений подчеркивать, что данный орган – лишь фрагмент, лишь сектор покрывающего страну, словно круглое целостное Небо, всеобъемлющего руководства тотальным упорядочиванием. Он, этот орган, – лишь часть единой системы управления, и ему вверена лишь соответствующая часть единого мира.

Поэтому для передачи иероглифа *бу* применительно к традиционным учреждениям Китая я предпочитаю русское слово «отделение» или «часть».

Во главе каждого отделения стоял *шаншу* 尚書, потому-то и вся совокупность шести отделений *бу* называлась *шаншу шэн*.

В названиях учреждений и должностей выделяется группа иероглифов, которые на западных языках зачастую передаются одинаково, одним и тем же словом: «императорский». К этим иероглифам относятся, например, такие, как *юй* 御 или входящий в название *шаншу* иероглиф *шан* 尚. Но передавая их одинаково, мы опять-таки теряем какие-то, возможно весьма важные, оттенки смысла.

Иероглиф *юй* исходно значит «править колесницей, управлять лошадьми», а уж отсюда – «господствовать, властвовать, управлять», и уже отсюда – «императорский, августейший, высочайший» [Там же, с. 760]. При этом в танском кодексе «Тан люй шу и» не раз подчеркивалось: когда что-то называется *юй* (например, печати, лекарства или одеяния), имеется в виду не только то, что принадлежит самому императору, но и то, что принадлежит его жене, матери

и, если та жива, бабке по отцу². Поэтому, чтобы избежать смешения терминов и подчеркнуть, что дело касается не только особы царствующего императора, я еще со времен работы над танским кодексом отказался от передачи иероглифа *юй* словом «императорский» и выбрал для этого слово «державный» – с намеком на принадлежность или, шире, сопричастность всему тому уровню, где «держат поводыя», «держат бразды правления».

Что касается *шан*, то среди наиболее распространенных его значений мы видим «старший, главный, высший, почтенный; состоящий при государе (ср. *лейб*-); подниматься, восходить» [БКРС 1983–1984. Т. 3, с. 256]. Применительно к учреждениям и должностям *шан* и впрямь можно было бы лаконичнейшим образом передавать приставкой «лейб», если бы не ее чрезмерная, бьющая в глаза «западноевропейскость»; а мы уже договорились категорически избегать камергеров, гофмаршалов, кухмейстеров и прочих камер-фрау. Ровно так же, кстати, как, скажем, постельничих и кравчих, которые тоже переполнены пусть и не западноевропейскими, но все равно совсем не китайскими ассоциациями. Наиболее близкой по смыслу и в то же время достаточно нейтральной, на мой взгляд, является здесь передача смысла словом «государев».

А вот второй иероглиф, входящий в название глав подразделений *шаншу шэна* – *шу* 書, является обозначением письменных документов в самом широком смысле: «книга; письмо, послание; акт, документ, письменный приказ; записи, анналы» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 552].

Термин *шаншу* возник задолго до Тан, еще в древнем Китае. Поначалу, при Цинь (221–207 гг. до н. э.), этим термином обозначались всего лишь писцы и делопроизводители, обслуживавшие непосредственно императора. Позже значимость и важность их функций стали по понятным причинам неуклонно возрастать,

² «Всякий раз, когда указывается на *чэньюй* 乘輿 ([Того, кто] в паланкине), на *цзюйцзя* 車駕 ([Высочайший] выезд) и на *юй* 御 (державное), [эти указания] всегда равным образом [относятся] к престарелой вдовствующей императрице, к вдовствующей императрице и к императрице» [Тан люй шу и. Ст. 51; Уголовные установления Тан 1999, с. 269].

но название должности, при всей любви тогдашних администраторов к переименованиям, оставалось неизменным, и только статус и должностные обязанности росли. В сущности, если бы не обилие различных китайских должностей, названия которых на Западе и у нас передают однообразным «секретарь», именно *шаншу* можно было бы назвать государевыми секретарями. В конце концов, в США министры называются секретарями, и никого это не вводит в заблуждение. Но приняв для иероглифа *шу* устойчивый перевод максимально обобщенным словом «документ», мы буквально вынуждены для передачи термина *шаншу* попробовать образовать словосочетание «государев документалист».

В свое время я пояснял подобную мысль так: «Документы о тех или иных делах для тогдашних китайцев были, похоже, неотделимы от самих этих дел и в каком-то смысле равнозначны, равновелики им; реальный объект или процесс и официальное дело-производство по его поводу представлялись лишь разными ипостасями одного целого, взаимодополняющими и взаимовлияющими элементами динамического единства. Иначе трудно понять, почему учреждения и должности, которым была вверена конкретная исполнительная власть, именовались с применением этого бумажного термина. У христиан в начале было Слово. У тогдашних китайцев, не исключено, – преобразующие мир высочайше утвержденные или хотя бы официально завизированные документы» [Рыбаков 2009, с. 207]. И хотя в ту пору я выбрал для передачи термина *шаншу* несколько иной вариант, на мой теперешний взгляд – довольно неуклюжий, вернее безликий, как таковая эта мысль, пусть и высказанная несколько высокопарно, не кажется мне устаревшей или подлежащей пересмотру.

Само же учреждение *шаншу шэн* в таком случае следовало бы по-русски называть надзором государевых документалистов.

Да, для большей лаконичности и точности передачи некоторых китайских терминов, а также с целью несколько расширить круг пригодных к употреблению слов, вероятно, порой придется прибегать к осторожному переосмыслению некоторых привычных выражений и даже создаваемым с максимальной аккуратностью неологизмам.

Например, глав исполнительной власти в период Тан – тех, что на Западе и у нас часто именуют канцлерами, – неофициально порой могли называть *дуанькуй* 端揆. Для передачи этого термина без особых колебаний часто используют то же самое слово «канцлер» или «советник», иногда с добавлением определения «великий»; от канцлеров в работах, мимоходом касающихся традиционной китайской администрации, порой рябит в глазах не меньше, чем от секретарей. Между тем иероглиф *дуань* значит «конец, верхушка, оконечность, конечный; предел, край; начало, основа, исток; поправить, выправить, исправить, привести в порядок» [БКРС 1983–1984. Т. 3, с. 226], а *куй* – «рассчитывать, прикидывать, вымерять; управлять, ведать, заниматься» [Там же, с. 667]. По всей видимости, смысл термина в том, что занимающий данную должность человек отвечал за окончательную, завершающую подгонку всевозможных правительственных и управленческих трудов друг с другом, за финальную координацию общих разнообразных усилий, за слаженность работы административного аппарата в целом. Он отвечал за гармонизацию функционирования всех подразделений администрации, а тем самым – за гармонизацию жизни страны. Пытаясь передать этот смысл русскоязычным аналогом китайского термина, в качестве оптимальной версии мы получим такое, например, словосочетание, как «верховный слаживатель».

Другой пример.

В штате одного из главных учреждений, занимающихся восстановлением справедливости в судебной сфере (*дали сы* 大理寺), название которого, например, словарь Ошанина передает как «Ревизионная палата, палата по уголовным делам, апелляционный суд» [Там же, с. 619], в танское время состояло несколько чиновников среднего звена, должность которых называлась *сычжи* 司直. Тот же словарь переводит это название как «чиновник по судебным делам (*дин. Тан – Сун*); ... ревнитель правды» [Там же, с. 104]. Их обязанности заключались в проведении следственных действий и разборе судебных тяжб вне столицы или осуществлении повторных, контрольных разборов уже проведенных расследований, если в *дали сы* появлялись сомнения в правомерности вынесенных иными инстанциями решений. Сами по себе иероглифы, входящие

в этот термин, значат, в частности, первый «управлять, заведовать, ведать; быть ответственным за...» [Там же, с. 103], а второй – «прямой, прямо, напрямик; выпрямлять, распрямлять; совершенствовать, выводить на правильный путь» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 304]. Понятие прямизны и выправления *чжи* вообще очень значимо для китайской мысли, и в данном случае название *сычжи* должно пониматься, несомненно, как «тот, кто занимается выправлением кривого, исправлением неправильного», «устраняет кривду и восстанавливает правду». При том, что довольно адекватный этому термин «исправник» использовать нельзя³, поскольку передавать различные наименования одним и тем же образом неприемлемо, приходится в данном случае назвать эту должность «ведующий выправлением», а то и попытаться обогатить русский язык каким-либо термином наподобие «исправитель», «выправитель» или даже, например, «правдодел».

Бытовым обслуживанием как императора, так и императрицы вкупе с подчиненным ей высшим женским персоналом (в который входили и наложницы императора) занимались в танский период сведенные в отдельные учреждения службы. И в том, и в другом случае служб насчитывалось шесть. Их наименования были стандартизированы до предела. В названия каждой входил уже знакомый нам иероглиф *шан*, который мы условились передавать словом «государев». Теперь оказывается, что в зависимости от контекста он может указывать и на принадлежность государыне, то есть возникает не очень радующая перспектива получить в качестве определения термин «государынин».

Кстати сказать, административные подразделения, ответственные за удовлетворение повседневных бытовых потребностей императора, были сосредоточены в учреждении, которое называлось *дяньчжун шэн* 殿中省. В течение многих лет я передавал это название по-русски словосочетанием «надзор дворцового обеспечения», но теперь должен признать, что это даже не передача, а интер-

³ Среди танских должностей, военных и гражданских, довольно много было таких, в название которых входил иероглиф *чжэн* 正 («прямой, правильный; справедливый, честный, беспристрастный» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 224]). Именно для передачи на русский таких названий зарезервирован «исправник».

претация, – ведь в китайском названии нет и намека на «обеспечение». Будучи последовательным, я должен теперь изменить это название просто на «дворцовый надзор». И все равно остается чувство неудовлетворенности, ведь явную и отчасти обрисованную выше разницу между понятиями *чжун* 中 и *нэй* 內 здесь никак не удастся учесть и отразить. *Дяньчжун шэн* отвечал за снабжение, обеспечение и управление хозяйством императорского дворца в его взаимодействии с внешним миром – в отличие от надзора внутреннего служения (*нэйши шэн* 內侍省), который занимался сугубо домашними делами императорской семьи и где служили в основном евнухи. В ведение же *дяньчжун шэна* входили, например, такие не решаемые внутри дворцового комплекса задачи, как контроль за содержанием лошадей в столичных и провинциальных конюшнях и на пастбищах, обеспечение ежегодного поступления с пастбищ в конюшни нового поголовья, своевременная поставка надлежащего количества лошадей в распоряжение державных особ, почетного караула и для осуществления дворцовых мероприятий. Название *дяньчжун шэн* – хороший пример того, как самые благие намерения и самые искренние стремления неукоснительно следовать выработанным принципам разбиваются вдребезги об ограниченность возможностей языка. Возможно, название этого учреждения ближе по смыслу было бы передавать словосочетанием «надзор дворцов и двора», хотя нельзя не отметить, что во время правления предыдущей династии, в период Суй (581–618), выполнявшее аналогичные функции учреждение в течение нескольких лет называлось именно внутрдворцовым надзором (*дяньнэй шэн* 殿內省), а с воцарением Тан его просто переименовали в *дяньчжун шэн*, то есть *чжун* в данном случае может играть лишь роль послелога, и стало быть, оба названия были во всяком случае близки по смыслу. Но не идентичны. Какой-то оттенок, какое-то изменение отношения к этому учреждению при переименовании имелись в виду, и скорее всего они связаны либо с расширением полномочий надзора на некие внедворцовые задачи, либо, что более вероятно, с более точным учетом в названии его внедворцовых задач.

Императорским бытом занимались подразделения *дяньчжун шэна*, видовое название которых – *цзюй* 局 – наилучшим образом

можно передать как «служба»⁴. Китайские названия служб таковы: *шанши цзюй* 尚食局, *шанъяо цзюй* 尚藥局, *шанъи цзюй* 尚衣局, *шаншэ цзюй* 尚舍局, *шанчэн цзюй* 尚乘局, *шаннянь цзюй* 尚輦局. Уже не приводя словарных значений каждого из входящих в эти названия иероглифов для обоснования своих вариантов русско-язычной их передачи, сразу дам перечень этих служб по-русски в своей нынешней версии: государева служба кормления, государева служба врачевания, государева служба одеяний, государева служба покоев, государева служба экипажей и государева служба ручных экипажей.

Пока существующих в русском языке слов нам вполне хватает.

Однако главы всех этих служб назывались одним и тем же термином, и его адекватная передача ставит нас в несколько затруднительное положение. По-китайски любой из шести глав таких служб именовался *фэнъюй* 奉御. На Западе этот термин передают по-английски, например, как *chief steward* (домоправитель, главный стюард), по-французски как *chef de service d'un de services de l'empereur* (глава любой из служб при императоре). Ясно, что это лишь интерпретации. Иероглифы, составляющие этот термин, помимо прочих значений, имеют следующие основные – первый: «подносить (двумя руками), вручать (старшему, высшему), преподносить; поддерживать, обеспечивать; прислуживать, обслуживать» [БКРС 1983–1984. Т. 2, с. 859], что же касается второго, то мы на нем уже останавливались. В свое время я попытался передать значение термина *фэнъюй* пространной описательной характеристикой «подноситель в державное употребление» [Рыбаков 2009. С. 266], но ясно, что для реального использования столь развернутая и, что греха таить, не вполне уклюжая формулировка не подходит. Можно было бы попробовать предложить в качестве компактного заменителя «державный служитель»; слово «служитель» указывало бы на реальную функцию, а определение «державный» подчеркивало бы статус такой функции, давало бы понять, что речь идет совсем не о простой прислуге.

⁴ Между тем среди значений этого иероглифа помимо «бюро, управление, контора, учреждение, участок; помещение, комната» тоже есть «часть, доля» [БКРС 1983–1984. Т. 3, с. 396].

Императрицу и дворцовых женщин тоже обслуживали шесть служб. Их персонал был исключительно или почти исключительно женским. Наименования должностей служб и их начальниц служб тоже были унифицированы донельзя, причем названия служб почти копировали названия аналогичных учреждений при императоре: *шангун цзюй* 尚宮局, *шанъи цзюй* 尚儀局, *шанфу цзюй* 尚服局, *шанши цзюй* 尚食局, *шанцинъ цзюй* 尚寢局, *шангун цзюй* 尚功局. Соответственно по-русски: дворцовая служба государыни, служба благопристойности при государыне⁵, служба облачений государыни, служба кормления государыни, служба домашних покоев государыни, служба созиданий при государыне (употреблять слово «государынин» я все же не решаюсь, слишком уж оно звучит похоже на «гусынин»). Однако начальницы этих служб, дамы, возглавлявшие каждая свой небольшой, но занимавшийся, как легко понять, весьма ответственными делами женский персонал, именовались при помощи тех же самых терминов, только с редуцированным иероглифом *цзюй*. При наличии *цзюй* речь идет об учреждении в целом, при его отсутствии – лишь о главе данного учреждения.

⁵ Входящий в название *шанъи цзюй* иероглиф *и* 儀 среди множества своих значений имеет: «достойные манеры, благоприличное поведение, достоинство [человека]; правила поведения, ритуал, этикет; закон, норма, эталон; правильный, соответствующий, культурный, достойный, благородный; давать в качестве образца (эталона), наставлять; ставить себе в образец» [БКСР 1983–1984. Т. 4, с. 223]. Однако передать это название словосочетанием «церемониальная служба» или каким-либо подобным (а это сильно облегчило бы задачу подобрать наименование для главы этой службы) не представляется возможным, так как в обязанности данной службы входило, например, обеспечение императрицы и женского персонала чтением по традиционным четырем разделам литературы, ведение каталогов находящихся в распоряжении данной службы книг, их своевременным просушиванием и проветриванием, а также ведением учета учебной деятельности, проводившейся на женской половине дворцового комплекса, и обеспечением императрицы и ее окружения письменными принадлежностями, хранением их запаса. Чтение книг и писание заметок вряд ли может быть названо церемониями, а вот благопристойным поведением – вполне. Кроме того, в число персонала именно этой службы входили так называемые *тунши* 彤史 – составительницы «красных хроник», или «бытописательницы с красной кистью». Они ведали интимной жизнью императора, а следовательно – императрицы и императорских наложниц, ее организацией в соответствии с правильным временем и надлежащими процедурами, фиксированием событий в этой деликатной сфере, вели учет сексуальных контактов, менструальных циклов, зачатий, беременностей, дней рождения и обозначающих точное время рождений циклических знаков. Все эти действия тоже довольно затруднительно назвать ритуалами, а вот благопристойным поведением, если все это происходило согласно правилам, – более чем.

То есть: *шангун* 尚宮, *шанъи* 尚儀, *шанфу* 尚服, *шанши* 尚食, *шанцинъ* 尚寢, *шангун* 尚功. Сохранить при передаче этих названий на русский язык аналогичное единообразие и не исказить при этом смысла исходных терминов способна помочь, на мой взгляд, небольшая толика словотворчества. Соответственно: дворцовница государыни, благопристойница государыни, облачительница государыни, кормительница государыни, домоправительница государыни и созидательница при государыне⁶.

Отдельную проблему представляет собой разбивка транскрипции подобных наименований.

Во-первых, транскрипцию, как правило, нельзя не членить на блоки, ведь некоторые китайские наименования состоят из четырех, пяти и более иероглифов, а практика показывает, что более чем трехсложные транскрипции, написанные в одно слово, трудны для восприятия и плохо запоминаются. Во-вторых, однако, очень неудобно и крайне неэкономично каждый слог, то есть транскрипцию каждого отдельного иероглифа, писать по отдельности, как самостоятельное слово. Это совершенно неизбежно разве что при составлении словарных статей для гипотетического толкового словаря наименований традиционных китайских административных терминов. Только при послоговой разбивке можно расположить такие статьи в правильной алфавитной последовательности. Уже хотя бы потому, что при написании транскрип-

⁶ В танских источниках применительно к главам служб императрицы несколько раз встречается термин *лю шан* 六尚, то есть «шесть шан», что провоцирует подозрение, будто *шан* в данном случае может оказаться самостоятельным названием должности. Однако в каждой из служб по штату полагалось по две начальницы, то есть если бы речь шла о чиновниках как таковых, следовало бы говорить о двенадцати *шан*. В «Тан лю дянъ» 唐六典 (Шесть уложений Тан) даже сказано прямо: *лю шан ши эр жэнь цун у пинь* 六尚十二人從五品, что можно понять как «в шести [службах на должностях] при государыне – двенадцать человек» и далее сообщается их ранг – сопровождающий 5-й [Тан лю дянъ]. Чуть позже в этом же источнике говорится, что среди функций дворцовой службы государыни (*шан гун цзюй*) было ведение и заверение печатями и подписями перечней всех документов, которые поступают через *лю шан* во дворец извне или, напротив, выносятся во внешний мир [Там же]. То есть *шан*, по всей видимости, является не названием конкретной самостоятельной должности, но отчасти лишь показателем высшего уровня во внутренней иерархии служб, отчасти просто заменителем слова *цзюй* – «служба» (смысл *лю шан* тут: шесть подразделений, возглавляемых теми, кто при государыне), что, конечно, затрудняет понимание и перевод.

ций нескольких иероглифов в одно слово в него частенько будут попадать неизбежные разделительные знаки (как, например, в уже встречавшемся выше названии службы *шанъи цзюй*), что начисто собьет алфавитную последовательность терминов. Но в самом авторском тексте ни тот, ни другой абсолютный метод не годятся. В качестве пояснения можно написать двумя означенными способами транскрипцию названия должности императорского посланца по выяснению обстановки и наведению порядка (按察採訪處置使): *ань ча цай фан чу чжи ши* при послоговой разбивке и *аньчацайфанчучжиши* при написании в одно слово. И тот, и другой варианты выглядят одинаково ужасно.

Значит, всякий раз нужно искать некий разумный компромисс.

С одной стороны, например, логичным представляется видовое название учреждения или должности отделять интервалом от его конкретизирующего названия. Ну, примерно так, как мы отделяем слово «министерство» или «министр» от его специализирующей характеристики: министерство транспорта, министр юстиции. Тогда уже встречавшиеся выше термины должны будут выглядеть именно так, как они в данной работе и были написаны: *шаншу шэн, шанфу цзюй* и пр.

С другой стороны, однако, многие китайские наименования достаточно коротки и могут состоять всего лишь из двух иероглифов, например военное отделение (*бин бу* 兵部), подворное отделение (*ху бу* 戶部) и пр. Писать столь короткие транскрипции в два слова опять-таки представляется крайне неэкономичным, да и глазу, по-моему, просто-напросто неприятна столь дробная разбивка. Кроме того, меня не оставляет желание увидеть когда-нибудь традиционные китайские названия хотя бы основных, наиболее важных и стабильно существовавших учреждений и должностей органично вошедшими в русский язык хотя бы на тех же правах, на каких вошли в него гофмаршалы и камергеры. А для подобного обогащения и усвоения удобнее всего, конечно, названия, написанные в одно слово.

Единое правило выработать тут чрезвычайно трудно. Можно, пожалуй, опять-таки лишь сформулировать общий принцип, кото-

рому затем нужно будет стараться следовать, насколько позволяет язык. Например, такой: устойчивые смысловые блоки, составные элементы которых, как правило, оказались сросшимися и не могли быть перетасованы по-иному, те, что воспринимаются как постоянные названия совершенно определенных административных единиц, следует писать в одно слово. Взаимозаменяемые и малоустойчивые, лишь для некоторых редких наименований примененные элементы, совокупность которых как устойчивое название не воспринимается, нужно писать отдельно. Тогда государев документалист будет *шанишу*, но надзор государевых документалистов – *шанишушэн*. А вот государев документалист по военному отделению – *бинбу шанишу*. Транскрипция же названия должности упомянутого выше императорского посланца будет в таком случае выглядеть так: *аньча цайфан чучжи ши*.

Словом, проблем встает тут масса, и чем больше пытаешься их разрешить, тем больше в них порой вязнешь. На первый взгляд кажется, что эти проблемы мелочны, недостойны серьезного анализа, и можно бы позволить каждому, как и прежде, решать их на свой страх и риск всякий раз по-своему, в зависимости от своего опыта, своих личных вкусов и предпочтений. В конце концов, существовавшую каких-то сто лет назад в нашей стране аббревиатуру ГПУ в народе, как правило, произносили и даже писали «гипеу» – и ничего, все сразу понимали, о чем речь.

Но когда речь идет о реалиях, с которыми, в отличие от ГПУ, нам даже в обозримом прошлом не приходилось сталкиваться, только за такими мелочами скрывается настоящее понимание. И только наведя порядок в мелочах, этим пониманием можно поделиться с другими.

Источники и литература

1. БКРС 1983–1984 – Большой китайско-русский словарь / Ред. проф. И. М. Ошанин. Т. 1–4. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
2. Рыбаков 2009 – Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.

3. Рыбаков 2021 – *Рыбаков В. М* Танская бюрократия. Часть 3. Военные и судебские. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021.
4. Тан лю дянъ – Тан лю дянъ 唐六典 (Шесть уложений Тан). Цз. 12, разд. Гун гуань 宮官 («Дворцовые чиновники») // Веб-сайт Wikisource. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/唐六典> (дата обращения: 14.09.2022).
5. Тан люй шу и – 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.
6. Уголовные установления Тан 1999 – Уголовные установления Тан с разъяснениями / Пер., введ. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
7. Фасмер, чертог – Этимологический словарь русского языка Макса Фасмера // Веб-сайт Academic.ru. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/vasmer/50885/чертог> (дата обращения: 14.09.2022).
8. The T'ang Code 1979 – The T'ang Code, Vol. 1: General Principles / Transl. with an introd. by W. Johnson. Princeton: Princeton University Press, 1979.
9. The T'ang Code 1997 – The T'ang Code, Vol. II: Specific Articles. / Transl. with an introd. by W. Johnson. Princeton: Princeton University Press, 1997.

*Е. С. Скрыпник**

**Концепт чакравартина
и другие буддийские понятия
в идеологической политике У Цзэ-тянь****

Аннотация. В данной статье рассматривается «буддийское» направление идеологической политики первой и единственной женщины-императора (*хуан-ди* 皇帝) Китая У Цзэ-тянь 武則天 (У Чжао 武曌, 624–705) в его отображении в нормативных историях («Старой книге [об эпохе] Тан» *Цзю Тан шу* 舊唐書 и «Новой книге [об эпохе] Тан» *Синь Тан шу* 新唐書) и синхронных источниках. Особое внимание уделяется отождествлению императрицей себя с буддийским вселенским правителем-чакравартином. На основе анализа синхронных источников делается вывод о невозможности на данный момент подтвердить историчность одного из наиболее скандальных эпизодов политической карьеры У Цзэ-тянь – объявления ею себя буддой Майтрейей.

Ключевые слова: У Цзэ-тянь, У Чжао, чакравартин, Тан

*Ekaterina S. Skrypnik****

**The Chakravartin Concept and Other Buddhist Concepts
in the Ideological Policy of Wu Ze-tian**

Abstract. This paper examines the "Buddhist" direction of the ideological policy of Wu Ze-tian 武則天 (Wu Zhao 武曌, 624–705), the first and only female emperor (*huang-di* 皇帝) of China, and presents a comparative analysis of relevant data from synchronous sources and dynastic histories («The Old Book [on the] Tang [Era]» *Jiu Tang shu* 舊唐書 and «The New Book [on the]

* *Скрыпник Екатерина Сергеевна*, канд. ист. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), esskrypnik@gmail.com

** Автор выражает благодарность уважаемым коллегам – С. В. Дмитриеву, Н. В. Руденко и Т. А. Сафину – за важные замечания, ценные комментарии и поддержку при подготовке статьи.

*** *Skrypnik Ekaterina Sergeevna*, Ph.D. (History), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), esskrypnik@gmail.com

© Скрыпник Е. С. 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

Tang [Era]» *Xin Tang shu* 新唐書). Particular attention is paid to the identification of the empress herself with the Buddhist *chakravartin* ruler. Based on the analysis of synchronous sources, it is concluded that it is impossible now to confirm the historicity of declaring Wu Zetian herself the Buddha Maitreya which is supposed to be one of the most scandalous episodes of her political career.

Keywords: Wu Ze-tian, Wu Zhao, Tang dynasty, *chakravartin*

Одним из наиболее известных сюжетов, связанных с правлением первой и единственной в истории Китая женщины, получившей титул императора *хуан-ди* 皇帝, – У Цзэ-тянь 武則天 (У Чжао 武曌, 624–705), является покровительство императрицы буддийскому учению, выразившееся в объявлении ею себя буддой (или бодхисаттвой) Майтрейей и буддийским правителем-*чакравартином*. Традиционные китайские представления о том, что женщина не может управлять государством, оставляли У Цзэ-тянь мало возможностей для обоснования своих прав на титул императора и провозглашения новой династии. Императрице была необходима другая, отличная от традиционной идеология, которая могла бы быть основой новой концепции государственной власти. Этой идеологией стало буддийское учение. Следует, однако, отметить, что присвоение себе именованной будды и *чакравартина* не были абсолютно новой практикой и уже использовались китайскими правителями ранее. В этом, в отличие от присвоения себе титула *хуан-ди*, У Цзэ-тянь вовсе не была новатором. Остановимся на этом подробнее.

К моменту воцарения У Цзэ-тянь история буддизма в Китае насчитывала уже не одно столетие. Согласно популярной легенде, буддизм был привнесён в Лоян, столицу Восточной Хань (Дун Хань 東漢, 25–220), в 61 или 64 г. послами, отправленными правителями *юэчжи* 月支; это событие предчувствовал император Лю Чжуан 劉莊 (посмертное имя Мин-ди 明帝, 28–75, прав. 57–75), якобы увидевший во сне Будду [Масперо 2004, с. 295].

Буддийское учение становится важной составляющей политической практики китайских государств уже в эпоху Южных и Северных [императорских] дворов (*Нань Бэй чао* 南北朝 386/420–581/589). Позиционирование правителя как воплощённого будды стало краеугольным камнем легитимационных концепций осно-

вателя Северного Вэй (Вэй Вэй 北魏, 386–534), Тоба Гуя 拓跋珪 (посмертное имя Дао-у-ди 道武帝, храмовое имя Тай-цзу 太祖, 371–409, прав. 386–409) [Tseng 2013, р. 44]. Так, о буддийском монахе и по совместительству советнике Тоба Гуя Фа-го 法果 (4 в.) «Книга [об эпохе] Вэй»¹ говорит следующее:

Фа-го каждый [раз] говорил [о] ясной проницательности [и] любви к [благому] пути Тай-цзу, то есть [что он] и является сегодняшним [буддой]-Татхагатой², [поэтому монахам]-ишраманам следует откликнуться [на приход Татхагаты] исчерпывающим [совершением] церемоний, а потому – постоянно справлять поклоны. [Фа-го], обращаясь к людям, говорил: «Тот, кто может [делать] величественным путь, – владыка людей. Я не поклоняюсь сыну Неба, а в действительности [служу] церемониями Будде!»

法果每言太祖明叡好道，即是當今如來。沙門宜應盡禮，遂常致拜。謂人曰：能鴻道者人主也。我非拜天子，乃是禮佛耳 [Вэй 1983, 1959, с. 3030].

С именем северо-вэйского правителя Тоба Цзюня 拓跋濬 (посмертное имя Вэнь-чэн-ди 文成帝, 440–465, прав. 452–465) связано зафиксированное в «Книге [об эпохе] Вэй» стремление придать скульптурному изображению Будды из скального монастыря Юньган 雲岡 сходство с внешностью императора:

В тот же год [было] приказано обладающим [обязанностями] управления сделать каменный образ [Будды], велено уподобить [его] божественной фигуре [императора]. Когда [это было] завершено, на лице вверху, на ногах внизу – на каждой [из этих частей тела] имелись чёрные камни, таинственным [образом] тождественные чёрным родинкам [на] верхней [и] нижней [частях] тела императора.

是年詔有司為石像令如帝身。既成顏上足下各有黑石，冥同帝體上下黑子 [Вэй 1983, 1959, с. 3036].

¹ Книга [об эпохе] Вэй (Вэй шу 魏書) – одна из 24 нормативных историй (чжэн ши 正史), составленная политиком и историком Вэй Шоу 魏收 в 551–554 гг. и представляющая собой историческую хронику государств Северное Вэй и Восточное Вэй (Дун Вэй 東魏, 534–550).

² Татхагата (кит. Жулай 如來, санскр. «Так пришедший» или «Так прошедший» Tathāgata) – один из эпитетов будды.

Данный период также характеризуется усилением политического влияния женщин. Так, вдовствующие императрицы Вэньмин (Вэнь-мин *тай-хоу* 文明太后, 442–490) и Лин (Лин *тай-хоу* 靈太后, ?–528), правившие в качестве регентов при малолетних императорах Тоба Хуне 拓跋宏 (посмертное имя Сяо-вэнь-ди 孝文帝, 467–499, прав. 471–499) и Тоба Сюе 拓跋詡 (посмертное имя Сяо-мин-ди 孝明帝, 510–528, прав. 515–528), принимали непосредственное участие в решении государственных вопросов [Wong 2000, pp. 540–541]. Эти императрицы оказывали поддержку буддийскому учению, визуальное проявление которой мы можем видеть и сегодня – многие пещеры скального монастыря Юньган были оформлены впечатляющими изображениями будд именно в тот период [Чжоу 2017, с. 21].

В эпоху Южных и Северных [императорских] дворов наблюдается возникновение и постепенный рост интереса правителей к концепту *чакравартина* – государя, осуществляющего праведное правление, без насилия сохраняющего порядок в государстве, относящегося к подданным как к своим детям, поддерживающего и распространяющего буддийское учение [Андросов 2001, с. 226–227; Островская 2000, с. 91–92]. Хотя наиболее полно концепция *чакравартина* представлена в «Абхидхарма-коше»³ индийского философа Васубандху, в раннебуддийских сочинениях также встречаются описания подобных правителей [Андросов 2001, с. 226]. Эталонным представителем *чакравартинов* считают царя Ашоку (304–232 до н. э.) из династии Маурьев (322–187 до н. э.).

Сутры, описывающие деяния самого Ашоки, благоволивших буддизму кушанских царей Куджулы Кадфиза (прав. 50–78), Канишки (прав. 187–212), а также других центральноазиатских правителей, представляемых в таких текстах *чакраварти-*

³ «Энциклопедия Абхидхармы» (*Апидамо цзюйшиэлунь* 阿毗達磨俱舍論; санскр. Abhidharma-kośa) – философско-религиозное произведение, созданное в IV–VI вв. индийским мыслителем Васубандху. Наиболее ранние известные на сегодняшний день переводы на китайский язык осуществлены Гунабхадрой (Цюнаба-толо 求那跋陀羅, V в.), Парамартхой (Чжэнь-ди 真諦, 499–569) и Сюань-цзаном 玄奘 (602–664) [Ван и др. 2019, с. 191]. В данной статье приведён фрагмент перевода Гунабхадры.

нами⁴, были привнесены из Центральной Азии в Китай примерно в середине II в. На протяжении китайской истории немало правителей пытались подражать смоделированным сутрами образам чакравартинов. Среди предшественников У Цзэ-тянь в этом вопросе обычно выделяют первого императора Южного Лян (Нань Лян 南梁, 502–557) Сяо Яня 蕭衍 (посмертное имя У-ди 武帝, 464–549, прав. 502–549), провозгласившего себя бодхисаттвой-императором (пу-са хуан-ди 菩薩皇帝) и проводившего разнообразные буддийские ритуалы, в том числе обряд «окропления головы»⁵.

Что до уже упомянутых северовэйских правителей и правительниц, то они, очевидно, также были не чужды желаниям провести параллели между собой и праведными вселенскими монархами (порою даже не в пользу последних). Подтверждение этому мы находим и в данных эпиграфики. Так, в «Записи о сооружении статуи [Будды] пятьюдесятью четырьмя верными долгу мужами и жёнами и подобными [им] из столицы» (И и синь ши ньюй дэн у-ши-сы жэнь цзао сян цзи 邑義信士女等五十四人造像記)⁶, датированной 483 г., сказано:

Наверху – Вы, император, вдовствующая императрица, сын императора, [их] добродетель смыкается с *цянью* [–Небом и] *кунью* [–Землёй]⁷, величие превосходит [величие царя], поворачивающего колесо.

上為皇帝陛下，太皇太后、皇子德合乾坤，威逾轉輪 [Чжоу 2017, с. 226–227].

⁴ См., например, «Смешанные сутры Агамы» (кит. Цза Эхань цзин 雜阿含經; санскр. Samyutta-nikāya) – один из разделов санскритского издания «Корзины сутр» (кит. Цзин цзан 經藏; санскр. Sūtra-piṭaka), содержащий разъяснения основополагающих понятий буддизма. Наиболее известным в Китае был перевод данного текста, выполненный Гунабхадрой в V в. [Цюй 2016, с. 98]. Агама – обобщённое название текстов «Корзины сутр» на санскрите [Андросов 2011, с. 97]. Об описаниях пробуддийской политики кушанских царей см. [Кан 1996, с. 110–111].

⁵ «Окропление головы» (*гуань дин* 灌頂; санскр. abhiṣeka) – обряд, восходящий к добуддийским ритуалам легитимации власти правителя, в ходе которого последний, соприкасаясь со священными водами, обретал качества вселенского монарха [Шомахамадов 2006, с. 32]. Подробнее о пробуддийской политике У-ди см. [Janousch 1999].

⁶ Запись обнаружена в одиннадцатой пещере скального монастыря Юньган и представляет собой комментарий, сопровождающий одно из скульптурных изображений Будды. Подробнее см. [Чжоу Инь 2017, с. 23].

⁷ Две противоположные гексаграммы «Канона перемен» (И цзин 易經), соответствующие Небу и Земле.

На сегодняшний день, впрочем, неясно, называли ли правители себя *чакравартинами* (по крайней мере, в титулатуре, упомянутой в официальных историях того периода, это зафиксировано не было – что, впрочем, могло быть вызвано и стремлением конфуцианских летописцев проигнорировать эти факты) и осознанно ли стремились смоделировать их образ или ограничились деятельностью, присущей, согласно сутрам, буддийским царям (строительством пагод, монастырей, проведением многочисленных буддийских церемоний).

Как отмечает К. Ю. Солонин, к третьей четверти VI в. завершается становление буддийской религии как отдельной силы, в отношении которой каждое государство, существовавшее в тот период на территории Китая, должно было определить свою позицию и отношение [Солонин, 2012, с. 360]. После объединения Китая в государство Суй-Сун (581–617) буддизм стал основополагающей составляющей государственной идеологии этого государства [Солонин 2012, с. 360], а основатель Суй Ян Цзянь 楊堅 (посмертное имя Вэнь-ди 文帝, 541–604, прав. 581–604) осознанно проводил параллели между собой и вселенским правителем-чакравартином [Гу 2011, с. 35].

Первые годы существования государства Тан традиционно связывают с небывалым расцветом буддийского учения. Действительно, на тот момент буддийские монастыри владели большими земельными участками, имели свою вооружённую охрану. Однако связано это было не с благосклонностью первых танских императоров, а являлось, скорее, следствием покровительства, которое оказывали буддизму императоры Суй. Первый танский император Ли Юань 李淵 (храмовое имя Гао-цзу 高祖, 566–635, прав. 618–626), напротив, быстро осознал, какую опасность для империи представляют буддийские монастыри, фактически являвшиеся независимыми экономическими организациями и не имевшие обязательств перед государством. Второй танский император Ли Ши-минь 李世民 (храмовое имя Тай-цзун 太宗, 599–649, прав. 626–649) целенаправленно проводил политику, подрывающую могущество буддийской общины, хотя в качестве частного лица относился к буддийскому учению с симпатией, отмечая его мудрость и глубину [История Китая 2014, с. 465].

Преемник Ли Ши-миня Ли Чжи 李治 (храмовое имя Гао-цзун 高宗, 628–683, прав. 650–683) был слабым и пассивным правителем, но религиозным человеком. Он предпочитал даосизм буддизму, поощряя строительство даосских храмов и монастырей, а также соби́рание и кодификацию религиозной литературы. Расцвет буддизма начался в годы правления его супруги У Цзэ-тянь. Посмотрим, как эти события описаны в «Старой книге [об эпохе] Тан» и «Новой книге [об эпохе] Тан»⁸.

Буддийская политика У Цзэ-тянь по данным официальных хроник

«Старая книга [об эпохе] Тан»

Основные данные, касающиеся буддийской политики У Цзэ-тянь, сосредоточены в главе «Основных записей» (*Бэнь цзи* 本紀), посвящённых императрице. Также некоторые упоминания разбросаны по всему тексту «Старой книги [об эпохе] Тан». Те из них, которые нам удалось обнаружить, приведены в нижеследующей таблице.

Таблица 1

Упоминание о буддийских мероприятиях У Цзэ-тянь в «Старой книге [об эпохе] Тан»

Источник	Дата	Событие	Перевод
«Основные записи», <i>цзю-ань</i> 6 [Лю 1975, с. 121]	10 августа – 7 сентября 690 г.	有沙門十人偽撰《大雲經》，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。	Имелось десять буддийских монахов, [которые] сфальсифицировали-создали «Сутру великого облака», представили её Высочайшему, в цветах говорили [о том] событии, [что] Божественный Августейший получит [небесное] предопределение. [Было] приказано обнародовать [это] в Поднебес-

⁸ Оба труда являются историческими сочинениями категории «нормативных историй» (*чжэн ши* 正史) – трудов, представляющих собой описание правления одной или (реже) нескольких династий, обычно составившихся при последующей империи. «Старая книга [об эпохе] Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書) завершена к 945 г., составитель Лю Сюй 劉煦 (887–946). «Новая книга [об эпохе] Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) завершена к 1060 г., составители Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и Сун Ци 宋祁 (998–1061).

Продолжение табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
			ной, велено [во] всех провинциях в каждой установить храм Великого облака, совокупно постричь [в] монахи тысячи человек.
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 121]	4 мая – 1 июня 691 г.	令釋教在道法之上, 僧尼處道士女冠之前。	[У Цзэ-тянь] повелела расположить учение Ши ⁹ выше даосского закона, [буддийским] монахам и монахиням размещаться перед даосскими монахами [и] монахинями [во время исполнения государственных церемоний].
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 123]	22 апреля 692 г. – 21 мая 692 г.	禁斷天下屠殺。	[Был] запрещен-прерван забой-убийство [скота] в Поднебесной.
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 123]	7 августа – 5 сентября 693 г.	上加金輪聖神皇帝號。	Высочайший добавила титул Священного Божественного императора Золотого колеса
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 124]	21 января – 18 февраля 695 г.	上加尊號曰慈氏越古金輪聖神皇帝, 大赦天下, 改元。	Высочайший добавила титул, гласивший: «[Обладающий] любовью ¹⁰ превосходящий древность Священный Божественный император Золотого колеса». В Поднебесной [прошла] общая амнистия. Был изменён девиз правления.
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 124]	19 февраля – 20 марта 695 г.	上去慈氏越古尊號。	Высочайший удалила почётные титулы «[Обладающий] любовью» [и] «Превосходящий древность».
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 127]	14 июня – 12 июля 698 г.	禁天下屠殺。	Запретили забой-убийство [скота] в Поднебесной.

⁹ Т. е. Шакьямуни.¹⁰ Дословно – «[Обладающий] любовью господин».

Продолжение табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 129]	27 мая 700 г.	停金輪等尊號。	Остановлено [использование титулов «императора» Золотого колеса» и других почётных титулов.
«Основные записи», <i>цзюань</i> 6 [Лю 1975, с. 129]	14 января – 12 февраля 701 г.	開屠禁, 諸祠祭令依舊用牲牢。	Открыли запрещение [на] забой [скота], во всех жертвоприношениях [и] молениях приказали, как встарь, использовать жертвенных животных.
«Описания», <i>цзюань</i> 22 [Лю 1975, с. 867]	Дата не указана	通事舍人逢敏奏稱, 「當彌勒初成佛道時, 有天魔燒宮, 七寶臺須與散壞。」	<i>Тун-ши шэ-жэнь</i> ¹¹ Фэн Минь ¹² подал докладную [императору, сообщил]: «Когда Майтрейя первоначально достигает [просветления на] пути Будды, возникает [демон] Дэвамара, [который] сжигает дворцы, [и] платформа Семи сокровищ мгновенно рассыпается-разрушается.
<i>Цзюань</i> 89, биография Яо Шу ¹³ [Лю 1975, с. 2902–2903]	Дата не указана	臣又見《彌勒下生經》云, 當彌勒成佛之時, 七寶臺須與散壞。睹此無常之相, 便成正覺之因。	[Я.] сановник, также увидел, [что в] «Сутре о том, [как] Майтрейя спустился [на землю и] родился [в человеческом облике]» говорится, [что] когда Майтрейя становится буддой, платформа Семи сокровищ мгновенно рассыпается-разрушается. [Когда] просматривается этот необычный образ, [это] значит, [что] причинность [возникновения] истинного прозрения [обрела] завершённость.

¹¹ *Тун-ши шэ-жэнь* 通事舍人 («проницающий дела домочадец») – чиновник, препровождавший во дворец тех, кто являлся для участия в аудиенциях, докладывавший о них, следивший за порядком при входе и выходе; передававший приказы о выступлении войск, встречавший у входа в город войска, возвращавшиеся с победой [Рыбаков 2009, с. 254; Оуян 1975, с. 1212].

¹² Подробной информации об этом человеке хроники не содержат.

¹³ Яо Шу 姚璘 (632–705) – танский сановник. В 695 г. был ответственным за возведение в Лояне «Небесной оси» (*Тяньшу* 天枢), заведовал проведением в 695 г. жертвоприношений *фэн-шань*. Участвовал в военных операциях против киданей. Был осуждён, понижен до администратора в управе Ичжоу 益州. Впоследствии вернулся в столицу, занимал высокие государственные должности. Скончался в 705 г. [Оуян 1975, с. 3979–3981].

Продолжение табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
Цзюань 93, биография Чжан Жэнь-юаня ¹⁴ [Лю 1975, с. 2981]	Дата не указана	時有御史郭霸上表稱則天是彌勒佛身。	В то время имелся юй-ши Го Ба ¹⁵ , [который] подал Высочайшему представление-докладную, [говорящую, что] Цзэ-тянь является воплощением будды Майтрейи.
Цзюань 183, биография Сюэ Хуай-и ¹⁶ [Лю 1975, с. 4742]	Дата не указана	懷義與法明等造《大雲經》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故則天革命稱周，懷義與法明等九人	Хуай-и и Фа-мин ¹⁷ [и им] подобные изваяли «Сутру великого облака» ¹⁸ , изложили предзнаменования [благой] судьбы, изрекли, [что] Цзэ-тянь является Майтрейей, спустившимся [с небес, чтобы] родиться [в человеческом теле], стать хозяином

¹⁴ Чжан Жэнь-дань 張仁亶 (Чжан Жэнь-юань 張仁願, ?–714) – танский военачальник, прославившийся военными успехами в сражениях с тюрками [Лю 1975, с. 2981–2983].

¹⁵ Го Хун-ба 郭弘霸 – танский сановник, входил в число печально известных «жестоких чиновников» (ку ли 酷吏) У Цзэ-тянь. Императрица обвинила его в том, что он оклеветал одного из чиновников и довёл его до смерти; испугавшись гнева императрицы, Го Хун-ба покончил жизнь самоубийством, распоров себе живот. Подробнее см. [Оуян 1975, с. 5910–5911].

¹⁶ Сюэ Хуай-и 薛懷義 (Фэн Сяо-бао 馮小寶, 662–695) – фаворит У Цзэ-тянь. Согласно официальным хроникам, изначально он торговал рисовым отваром на улицах Лояна, обладал физической силой и внушительным телосложением, чем и привлёк внимание одной из служанок приёмной дочери У Цзэ-тянь, принцессы Цянь-цзинь гун-чжу 千金公主. Цянь-цзинь гун-чжу рассказала правительнице о Фэн Сяо-бао, отметив, что тот, по её мнению, обладает недюжинными талантами и может быть полезным на службе. Фэн Сяо-бао понравился У Цзэ-тянь; чтобы иметь возможность приходить во дворец в любое время, ему пришлось стать буддийским монахом, позже императрица назначила его настоятелем монастыря Бай-масы – первого буддийского монастыря Китая, а также даровала фамилию Сюэ 薛, мотивировав это тем, что Фэн Сяо-бао якобы состоял в родстве с мужем родной дочери У Цзэ-тянь – принцессы Тай-пин гун-чжу 太平公主 Сюэ Шао 薛紹. Сюэ Хуай-и участвовал в создании текста комментария к «Сутре о великом облаке» (подробнее об этом см. ниже). Позже он стал проявлять своеволие, чем вызвал гнев У Цзэ-тянь, которая приказала убить бывшего любимца [Лю 1975, с. 4741–4743].

¹⁷ Фа-мин 法明 (?–?) – монах, с 693 г. – заместитель настоятеля («[сидящий на] высочайшем месте» шан-цзо 上座) монастыря Дафусяньсы 大福先寺 в Лояне, с 695 г. – настоятель («господин монастыря» сы-чжу 寺主) того же монастыря. Принимал участие в переводе ряда буддийских сутр вместе со знаменитым монахом и путешественником И-цзином 義淨 (635–713). Подробно о Фа-мине см. [Forte 1976, pp. 85–95].

¹⁸ Подробно об этой сутре см. ниже.

Продолжение табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
		並封縣公，賜物有差，皆賜紫袈裟、銀龜袋。其偽《大雲經》頒於天下寺，各藏一本，令升高座講說。	Джамбудвипы ¹⁹ , [а правящий] род [империи] Тан соединится с упадком. Поэтому Цзэ-тянь изменила [небесный] мандат, объявила [об основании] Чжоу, Хуай-и с Фа-мином и другими [монахами числом] девять человек параллельно [были] пожалованы [титулами] сянь-гунов, [в] пожалованных [им] вещах имелись различия, всем пожаловали пурпурные [рясы]-кашаи, кошель, [украшенные] серебряными черепахами. Сфальсифицированную ими «Сутру великого облака» обнародовали в монастырях Поднебесной, каждый [монастырь] хранил один экземпляр, повелели [монахам] восходить на высокое место, вещать [о сутре и] толковать [её].
Цзюань 183, биография Сюэ Хуай-и [Лю 1975, с. 4742]	Дата не указана	懷義後厭入宮中，多居白馬寺，刺血畫大像。	Затем Хуай-и приелось вхождение во дворец, [он] большей [частью] обитал в [монастыре] Баймасы, прокалывал [себе кожу до] крови, [ею] чертил великий образ [Будды].
Цзюань 89, Биография Ди Жэнь-цзе ²⁰ [Лю 1975, с. 2893]	Дата не указана	則天又將造大像，用功數百萬，令天下僧尼每日人出一錢，以助成之。	Цзэ-тянь также собралась извять великий образ, использовать рабочую [силу] числом миллионы [человек], приказала в Поднебесной буддийским монахам

¹⁹ Джамбудвипа (кит. Яньфути 閻浮提, санскр. Jambu-dvīpa) – в буддийской космологии один из четырёх плавающих в мировом океане материков, на котором жил и проповедовал исторический Будда Шакьямуни [Андросов 2010, с. 210].

²⁰ Ди Жэнь-цзе 狄仁傑 (630–700) – знаменитый танский сановник. Прославился умением раскрывать сложные уголовные дела. Пользовался расположением и уважением У Цзэ-тянь, что, впрочем, не спасло его от разжалования и тюремного заключения, явившихся следствием ложных обвинений, возведённых на Ди Жэнь-цзе «жестокими чиновниками». Впоследствии был прощён императрицей. Известен также военными успехами при подавлении мятежа киданей в 697 г. и в сражениях с тюрками в 698 г. [Лю 1975, с. 2885–2896; Оуян 1975, с. 4207–4214].

Продолжение табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
		仁傑上疏諫曰...	[и] монахиням каждый день выдавать [от каждого] человека один <i>цянь</i> [серебра], чтобы помочь завершить это. [Ди] Жэнь-цзе [подал] Высочайшему комментарий-увещевание, говорящее...
Цзюань 94, биография Ли Цяо ²¹ [Лю 1975, с. 2994–2995]	Ок. 705 г.	長安未, 則天將建大像於白司馬阪, 嶠上疏諫之, 其略曰: 臣以法王慈敏, 菩薩護持, 唯擬饒益眾生, 非要營修土木...	В конце [годов под девизом правления] Чанъань ²² Цзэ-тянь собралась построить великий образ на склоне [горы] Байсыма ²³ , [Ли] Цяо подал [доклад] Высочайшему, [чтобы] комментировать [происходящее и] увещевать её, он вкратце гласил: «Сановник [просит] любовью- <i>[майтри]</i> ²⁴ и талантами царя Закона ²⁵ , [стремлением] защищать [и] поддерживать, [при-сущими] бодхисаттве, намереваться лишь щадить-благодетельствовать тьму рождённых, не должно сооружать-строить [с использованием] земли [и] дерева...»

²¹ Ли Цяо 李嶠 (645–714) – танский сановник и литератор. Пользовался расположением У Цзэ-тянь, поддерживал фаворитов императрицы, братьев Чжан 張, поэтому после государственного переворота 705 г., в результате которого на трон вернулся Ли Чжэ, а братья Чжан погибли, был разжалован до начальника области (*цы-ши* 刺史) Юйчжоу 豫州 (в совр. провинции Хэнань), позже стал *цы-ши* Тунчжоу 通州 (в совр. Сычуани). После воцарения Ли Даня 李旦 (храмовое имя Жуйцзун 睿宗, 662–716, прав. 684–690, 710–712) был назначен на должность *цы-ши* Хуайчжоу 懷州 (в совр. Хэнане), но по причине преклонного возраста отказался от неё. Умер в 714 г. [Лю 1975, с. 2992–2996; Оуян 1975, с. 4367–4371].

²² Чанъань 長安 «Вечное спокойствие»: 05.11.701–29.01.705.

²³ Т. е. на горе Баймашань 白馬山, располагающейся на территории современного уезда Юйсянь 孟縣 в Шаньси.

²⁴ Любовь (кит. *цы* 慈; санскр. *maitrī*) – одно из четырёх совершенных состояний сознания, характеризующееся стремлением способствовать обретению чувствующих существам причин будущего счастья [Андросов 2011, с. 269].

²⁵ «Царь закона» (Фа-ван 法王) – одно из именований царя-чакравартина.

Окончание табл. 1

Источник	Дата	Событие	Перевод
Цзюань 100, Биография Су Сяна ²⁶ [Лю 1975, с. 3116]	Дата не указана	時有詔白司馬 阪營大像, 糜 費巨億, 珣以妨 農, 上疏切諫, 則天納焉。	Тогда имелся приказ [на] склоне [горы] Байсыма соорудить «великий образ», рассеять-израсходовать [на это] огромное [количество] сотен миллионов [монет], [Су] Сян из-за того, что [это] вредило земледелию, [представил] Высочайшему разъяснение [с] резкими увещаниями, Цзэ-тянь приняла их.
Цзюань 101, Биография Чжан Тин-гуя ²⁷ [Лю 1975, с. 3150–3151]	Ок. 704 г.	則天稅天下僧 尼出錢, 欲於白 司馬阪營建大 像。廷珪上疏 諫曰: 夫佛者, 以覺知為義, 因心而成, 不可以諸相見 也...	Цзэ-тянь наложила [на] буддийских монахов [и] монахинь Поднебесной [обязанность] вы[плачивать] деньги, желала на склоне [горы] Байсыма соорудить-построить великий образ. [Чжан] Тин-гуй [подал] Высочайшему комментарий-увещание, говорящее: «То, что [зовётся] буддой, – смыслом имеет пробуждение-познание, посредством сердца [это] свершается, недопустимо [чтобы это] было видимым посредством всяческих признаков...»

Итак, буддийская политика У Цзэ-тянь представлена в «Старой книге [об эпохе] Тан» следующими событиями:

1. Создание идеологической основы для воцарения У Цзэ-тянь: фальсификация «Сутры о великом облаке» и объявление

²⁶ Су Сян 蘇珣 (635–715) – танский сановник. Занимал высокие государственные должности, но впоследствии был разжалован до *цы-ши* Цичжоу 岐州 (в совр. Шэньси) за критику племянника императрицы У Сань-сы 武三思 (?–707). Ок. 707 г. восстановлен в должности цензора (досл. «великий муж державных чиновников» *юй-ши да-фу* 御史大夫). В пожилом возрасте ушёл в отставку, вскоре скончался. См. [Лю 1975, с. 3115–3116].

²⁷ Чжан Тин-гуй 張廷珪 (?–735) – танский политик и литератор. Более всего известен своими критическими замечаниями в адрес У Цзэ-тянь и императора Ли Лун-цзи 李隆基 (храмовое имя Сюань-цзун 玄宗, 685–762, прав. 712–756), высоко ценивших честного сановника. Подробнее см. [Лю 1975, с. 3150–3154].

У Цзэ-тянь Майтрейей (в 690 г.); распространение сутры по всей Поднебесной.

Несмотря на то, что «Старая книга [об] эпохе Тан» утверждает, что коллектив буддийских монахов под руководством Сюэ Хуай-и сфальсифицировал «Сутру великого облака», это не вполне соответствует действительности – к моменту воцарения У Цзэ-тянь в Китае уже существовало два перевода этого текста, выполненные в период Позднего Цинь (Хоу Цинь 後秦, 384–417) монахом Лань-фо-нянем 竺佛念 и в период Северного Лян (Бэй Лян 北凉, 397–439) монахом Тань-у-чэнем 曇無讖 (385–433) [Линь 2004, с. 175]. Как мы увидим ниже, монахи на самом деле не подделали сутру, но сформулировали комментарий к ней, перетолковав текст произведения таким образом, чтобы он превратился в предсказание грядущего воцарения У Цзэ-тянь. При этом факт объявления У Цзэ-тянь Майтрейей упоминается не единожды, причиной чего, по всей видимости, было желание составителей хроник подчеркнуть скандальность и недопустимость этого вопиющего события.

2. Переход буддизма в разряд главенствующей государственной религии: установление в каждой провинции храма Великого облака; установление приоритета буддизма над даосизмом. Также к этому можно отнести содержащееся в *цзюане* 22 упоминание о помещении в одно из зданий комплекса *Минтана*²⁸ статуи Будды.

3. Политико-идеологические мероприятия: использование буддийской терминологии в принятых У Цзэ-тянь титулах и последующий отказ от них.

Как отмечает китайский исследователь Лю И, принятие в 693 г. титула «императора Золотого колеса» является первым случаем, когда У Цзэ-тянь официально внесла в титулатуру буддийский термин [Лю 2010, с. 104]. Данный титул, конечно, отсы-

²⁸ *Минтан* 明堂 («Пресветлый зал») – одно из важнейших сакральных сооружений традиционного Китая, место проведения как политических, так и религиозных мероприятий, являющееся своеобразным символом имперской государственности [Манучарова 2012, с. 355]. Подробно о *Минтане* У Цзэ-тянь и его значении для легитимационной деятельности императрицы см. [Скрышник 2021].

ляет нас к образу *чакравартина*. Согласно уже упоминавшейся выше «Абхидхармакоше», *чакравартины* подразделялись на разные категории в зависимости от того, каким образом они обрели власть над миром и сколькими континентами управляли; каждой категории соответствовал свой материал драгоценности-колеса – золото, серебро, бронза, железо [Островская 2000, с. 82]. *Чакравартин*, обладавший золотым колесом, властвовал над всеми четырьмя континентами, правители же существующих там государств сами, без какого-либо насилия и принуждения, приходили к нему и давали клятву верности. Обладатель серебряного колеса сам приходил в чужие земли, властители которых, впечатлённые достоинствами *чакравартина*, изъявляли намерение покориться ему. Такой государь управлял тремя континентами [Островская 2000, с. 87]. Правитель с бронзовой *чакрой* также сам приходит в иные земли и обретает власть над ними посредством участия в сражении, которое, однако, представляет собою не кровопролитную битву, но некое подобие соревнования вселенского государя с войсками местных правителей, в результате которого *чакравартин* одерживает победу, не пролив и капли крови. Такой царь правит двумя континентами [Островская 2000, с. 87]. В случае же обладания царём железной *чакры* происходит «взаимное бряцание оружием», в результате которого государь «одерживает победу с позиции силы, но без применения прямого военного насилия» [Островская 2000, с. 88]. Такой правитель подчиняет себе один континент.

Следующим титулом, принятым У Цзэ-тянь, был «[Обладающий] любовью». Таким образом с санскрита на китайский переводится имя бодхисаттвы и впоследствии будды Майтрейи, при этом любовь-цы 慈 (санскр. maitri), как уже говорилось, – это одно из четырёх совершенных состояний сознания [Андросов 2011, с. 269]. Поэтому видится разумным предположить, что таким образом можно было либо провести параллель между У Цзэ-тянь и Майтрейей, либо указать на обладание У Цзэ-тянь совершенным качеством любви-*маитри*.

У Цзэ-тянь отказалась от титула «[Обладающий] любовью» менее чем через месяц после его принятия. Причиной тому, по всей

видимости, послужил пожар, благодаря которому был полностью уничтожен «Пресветлый зал» *Минтан* и входивший в комплекс *Минтана* «Небесный зал» *Тяньтан*²⁹. Некоторые министры, как следует из вышеприведённой таблицы, попытались толковать это событие в буддийских терминах и представить его сопутствующим появлению на земле Майтрейи (либо превращению его в будду³⁰). Последнее, по-видимому, не убедило У Цзэ-тянь, и она приняла решение отказаться от этого титула. Титул же «[императора] Золотого колеса» оставался актуальным до 700 г., когда императрица стала проявлять активный интерес не только к буддийскому, но и даосскому учению, что было связано, вероятно, с желанием пожилой правительницы воспользоваться достижениями даосской алхимии и восстановить пошатнувшееся здоровье³¹.

4. Мероприятия, связанные с «[накоплением] заслуг [и] добродетелей» (*гун дэ* 功德).

А) Попытки создания крупноразмерных скульптурных изображений Будды

Огромные статуи будд были неотъемлемой частью скальных монастырей, строительство которых началось в Китае в IV в., как отмечает М. Е. Кравцова, по инициативе правителей недолговечных государств на севере Китайской равнины [История Китая 2014, с. 739]. Выше уже рассказывалась история создания скульптурного изображения Будды, будто бы имевшего внешнее сходство с одним из североэских правителей. В 676 г. супруг императрицы Ли Чжи также поддержал создание огромного скульптурного изображения будды Вайрочаны³² в храме Фэнсяньсы 奉先寺 скального монастыря Лунмэнь 龍門 (в совр. Хэнани), которое и

²⁹ Подробно о пожаре см. ниже и [Скрыпник 2021].

³⁰ Отметим противоречие с предыдущими утверждениями летописцев – в «Основных записях» сообщалось, что монахи объявили У Цзэ-тянь сошедшим на землю буддой Майтрейей ещё в 690 г.

³¹ Об этом см. [Скрыпник 2020].

³² Вайрочана (санскр. Vairocana, кит. Пилушэна 毗卢舍那, Пилучжэна 毗卢遮那, Дажи жулай 大日如來 и др.) – один из главных будд таких направлений буддизма, как Махаяна и Ваджраяна [Андросов 2011, с. 181].

на сегодняшний день является одной из главных его достопримечательностей. Согласно распространённой и активно тиражируемой гидами легенде, будда Вайрочана лицом напоминает прекрасную супругу императора, однако никаких подтверждений этой версии на данный момент найти не удалось³³. В любом случае, создание подобных скульптур являлось частью процесса «[накопления] заслуг [и] добродетелей» – распространённой буддийской практики, популярной как среди простых последователей этого учения, так и среди правителей Поднебесной, стремившихся таким образом улучшить не только свою карму, но и укрепить стабильность в государстве [Мартынов 1987, с. 104, 106].

Что до самой У Цзэ-тянь, то в поздние годы своего пребывания у власти она, судя по всему, руководствовалась теми же соображениями – стремилась накопить заслуги, однако, видимо, не только и не столько для государства, сколько лично для себя – страдавшая от болезней престарелая императрица использовала возможности, предоставляемые ей всеми учениями (в том числе буддизмом и даосизмом), для того чтобы попытаться улучшить состояние своего здоровья [Ван 2004, с. 90].

Сюжеты, связанные с попытками возведения гигантских статуй Будды, удостоились ряда упоминаний в «Старой книге [об эпохе] Тан». Первая из таких попыток имела место, по всей видимости, между 698 г. и 700 г. Точной даты хроники нам не предоставляют, однако повествуют о том, как знаменитый сановник Ди Жэнь-цзе уговаривал императрицу отказаться от этой идеи, упрекая её в стремлении к необоснованному расточительству. Императрица вняла увещаниям своего министра, однако идею, судя по всему, не оставила и вернулась к ней в 704 г., уже после смерти Ди Жэнь-цзе.

Авторы хроник рассказывают нам о стремлении У Цзэ-тянь потратить огромные средства на создание этой скульптуры и установку её на горе Байсыма, а также – об увещаниях министров Ли Цяо, Чжан Тин-гуя и Су Сяна, каждый из которых проявил недю-

³³ Вероятнее всего, во внешнем облике Вайрочаны нашла свое отражение общая тенденция к феминизации образов ряда будд и бодхисаттв, начавшаяся ещё в V в. Подробно об этом см. [Wong 2007]. Вопрос требует дальнейшего изучения.

жинное красноречие, пытаясь убедить императрицу в нежелательности её идеи. При этом доводы обращавшегося к сострадающей природе императрицы Ли Цяо, судя по дальнейшему повествованию, не произвели на У Цзэ-тянь впечатления, тогда как другие чиновники, использовавшие аргументы не только философского, но и практического характера, смогли убедить её. С другой стороны, можно обратить внимание на то, что Ли Цяо в докладе У Цзэ-тянь обращается к ней как к бодхисаттве и *чакравартину*, также подчёркивая наличие у неё такого качества, как любовь-*майтри*. Таким образом, в этих фрагментах хроники вновь указывается на соответствие правительницы буддийским идеальным существам и обладание ею их качествами.

Б) Приказы о запрете забоя скота

По всей видимости, желание У Цзэ-тянь «накопить заслуги» выразилось также в издании приказов о запрете забоя скота. Убийство чувствующих существ – к ним относятся и животные, мясо которых употребляется в пищу, – входило в состав «десяти злых [деяний]» (*ши э* 十惡), от совершения которых следовало воздерживаться всякому буддисту, посему запрет на забой скота, подразумевавший запрет на употребление мясной пищи, должен был помочь в накоплении заслуг не только жителям империи, но и всему государству в целом [Се 2009, с. 31]. В «Старой книге [об эпохе] Тан» содержится упоминание о двух таких указах и последующей отмене одного из них, в «Новой книге [об эпохе] Тан» – ещё о двух (см. ниже). Таким образом, неясно, были ли такие инициативы правительницы регулярными или случайными, носили ли срочный или бессрочный характер.

Посмотрим теперь, как была отражена буддийская политика У Цзэ-тянь в «Новой книге [об эпохе] Тан».

«Новая книга [об эпохе] Тан»

Данные о буддийских инициативах У Цзэ-тянь представлены в «Новой книге [об эпохе] Тан» лаконичнее, чем в *Цзю Тан шу*. Они приводятся в Таблице 2.

Таблица 2

**Упоминание о буддийских мероприятиях
У Цзэ-тянь в «Новой книге [об эпохе] Тан»**

Источник	Дата	Событие	Перевод
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [Оуян 1975, с. 93]	13 октября 693 г.	加號金輪聖神 皇帝, 大赦, 賜 酺七日, 作七 寶。	[У Цзэ-тянь] прибавила титул Священного божественного императора Золотого колеса, [в Поднебесной прошла] вели- кая амнистия, высочайше уго- щали вином семь дней, создали семь драгоценностей.
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [Оуян 1975, с. 95]	14 октября 695 г.	加號慈氏越古 金輪聖神皇帝, 改元證聖。	[У Цзэ-тянь] прибавила титул [Обладающего] любовью пре- восходящего древность Священ- ного божественного императора Золотого колеса, был изменен девиз правления Чжэн-шэн ³⁴ .
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [Оуян 1975, с. 95]	11 ноября 695 г.	罷「慈氏越 古」號。	[У Цзэ-тянь] отменила титул [Обладающего] любовью пре- восходящего древность.
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [Оуян 1975, с. 98]	24 июня 698 г.	禁屠。	[Был] запрещён забой [скота].
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [8 1975, с. 101]	1 октября 700 г.	斂天下僧錢作 大像。	Обложили буддийских монахов Поднебесной денежным [нало- гом, чтобы] создать «великий образ».
«Основ- ные записи», <i>цзюань</i> 4 [Оуян 1975, с. 105]	Начало 705 г.	禁屠。	[Был] запрещен забой [скота].
Биография У Цзэ-тянь, <i>цзюань</i> 76, [Оуян 1975, с. 3482]	Дата не ука- зана	太后又自加號 金輪聖神皇帝, 置七寶於廷: 曰金輪寶, 曰白象寶,	Великая императрица в при- дачу добавила себе титул Свя- щенного божественного импе- ратора Золотого колеса, устано- вила во дворе [Минтана]

³⁴ Чжэн-шэн 證聖 «Свидетельствование святомуудрия» 23.11.694–13.10.695

Продолжение табл. 2

Источник	Дата	Событие	Перевод
		曰女寶, 曰馬寶, 曰珠寶, 曰主兵臣寶, 曰主藏臣寶, 率大朝會則陳之。	семь драгоценностей – [первое], наречённое драгоценностью-золотым колесом, [второе], наречённое драгоценностью-белым слоном, [третье], наречённое драгоценностью-женщиной, [четвёртое], наречённое драгоценностью-конём, [пятое], наречённое драгоценностью-жемчужинной, [шестое], наречённое драгоценностью-военным министром, [седьмое], наречённое драгоценностью-управляющим складами, в соответствии с принципами великой придворной аудиенции расставила их.
Биография Ди Жэньцзе, <i>цзюань</i> 115 [Оуян 1975, с. 4213]	Дата не указана	后將造浮屠大像, 度費數百萬, 官不能足, 更詔天下僧日施一錢助之。	Императрица собралась изваять «великий образ [Будды] Фу-ту», планировалось израсходовать несколько миллионов, чиновники не могли [собрать] достаточно, в придачу приказали буддийским монахам Поднебесной в день жертвовать один <i>цянь</i> [серебра, чтобы] помочь [исполнить] это.
Биография Ли Цяо, <i>цзюань</i> 123 [Оуян 1975, с. 4268]	Дата не указана	武后將建大像於白司馬阪, 嶠諫...	Императрица У собралась построить «великий образ» на склоне [горы] Байсыма. Цяо увещевал [её]...
Биография Су Сяна, <i>цзюань</i> 128 [Оуян 1975, с. 4457]	Дата не указана	后營大像白司馬阪, 糜用億計, 珣上疏切諫, 見納。	Императрица [пожелала] соорудить «великий образ» [на] склоне [горы] Байсыма, [то, что собирались] рассеять и употребить, исчислялось мириадами [средств], Сян [подал] Высочайшему разъяснение [с] резкими увещеваниями, [императрица] увидела [и] приняла [их].

Окончание табл. 2

Источник	Дата	Событие	Перевод
Биография Яо Шу, <i>цзюань</i> 102 [Оуян 1975, с. 3980]	Дата не указана	且彌勒成佛, 七寶臺須臾散壞...	Ведь [когда] Майтрейя становится буддой, платформа Семи сокровищ мгновенно рассыпается-разрушается...
Биография Чжан Жэнь-юаня [Оуян 1975, с. 4151]	Дата не указана	御史郭弘霸者, 稱后乃彌勒佛身...	Юй-ши Го Хун-ба сообщил, что императрица является воплощением будды Майтрейи...
«Описания», «Пять действий» [Оуян 1975, с. 913]	Дата не указана	蓋武氏革命, 自以為金德王, 其「佛菩薩」者, 慈氏金輪之號也。	Ведь род У изменил [небесное] предопределение, [его члены] полагали себя царями добродетели-золота ³⁵ , этот «будда-бодхисаттва» – [и есть] титул [Обладающего] любовью [императора] Золотого колеса.

1. «Семь драгоценностей» чакравартина и размещение их в Минтане

В «Новой книге [об эпохе] Тан» мы также видим упоминания о принятии У Цзэ-тянь титулов, наполненных буддийским символизмом, и последующем отказе от них, объявлении сановниками императрицы Майтрейей, попытки сановников убедить императрицу в неуместности идеи возведения огромных скульптурных изображений Будды, указы о запрете употребления мясной пищи, пояснения министров о пожаре в *Минтане*. Однако есть и информация, дополняющая данные «Старой книги [об эпохе] Тан». Так, упоминание о добавлении правительницей в свой титул слов «Золотое колесо» сопровождается сообщением о создании семи драгоценностей, в биографии же императрицы есть и перечисление этих семи предметов.

«Семь драгоценностей» (кит. *ци бао* 七寶, санскр. *sapta ratnāni*) – семь атрибутов чакравартина, семь волшебных предметов,

³⁵ Подразумевается соответствие Великого Чжоу стихии металла-цзинь 金, тогда как Тан соответствовала почве-ту 土.

которыми он обладает. Упоминание семи драгоценностей встречается, в частности, в описании правителя-*чакравартина*, содержащемся в «Бодхисаттва-гочаропайя-вишайя-викурвана-нирдеша-сутре» (кит. «Сутра, истолкованная великим Сатьякой Ниргрантапутрой» [Да Сачжэ Ницяньцзы со шо цзин 大薩遮尼乾子所說經]), переведённой на китайский язык в VI в. монахом Бодхи-ручи (Путилючжи 菩提流支, VI в.) [Zimmerman 2000, p. 177].

[Что до] царя, поворачивающего Колесо³⁶, [то] имеется один тип [царей]-*чакравартинов*, называемый *кишатриями*, окропляющими голову³⁷, [также такого царя называют] управляющим [вплоть до] четырёх границ-берегов³⁸, Единственным, Почитаемым, Победительнейшим, Оберегающим Дхарму, царём Дхармы. Тот царь-*чакравартин* обладает в полной [мере] семью драгоценностями, какого рода [эти] семь драгоценностей? Первая – драгоценность-госпожа³⁹, вторая – драгоценность-*мани*⁴⁰, третья – драгоценность-колесо⁴¹, четвертая – драгоценность-слон⁴², пятая – драгоценность-конь⁴³,

³⁶ Т. е. *чакравартина*.

³⁷ По всей видимости, здесь содержится отсылка к обряду «окропления головы», упоминавшемуся выше.

³⁸ Другое название четырёх континентов.

³⁹ Драгоценность-госпожа (кит. *фужэнь-бао* 夫人寶; санскр. *rāṇī-ratna* «драгоценная царица») – прекраснейшая из женщин, супруга царя-*чакравартина* [Бир 2011, с. 177].

⁴⁰ Драгоценность-мани (кит. *мони-бао* 摩尼寶; санскр. *maṇi-ratna* «драгоценное сокровище») – волшебное восьмигранное сокровище, изготовленное из ляпис-лазури, обладающее разнообразными магическими качествами и исполняющее желания [Бир 2011, с. 177].

⁴¹ Драгоценность-колесо (кит. *лунь-бао* 輪寶; санскр. *sakra-ratna*) – главный атрибут правителя-*чакравартина*, по сути дела являющееся его колесницей. Восемь спиц символизируют восемь аспектов Пути освобождения от страданий, провозглашённого Буддой в первой проповеди [Бир 2011, с. 176].

⁴² Драгоценность-слон (кит. *сян-бао* 象寶; санскр. *hasti-ratna* «драгоценный слон») – чудесный слон, принимающий мысли *чакравартина* и исполняющий все его повеления, обладающий силой и выносливостью тысячи слонов, бесстрашный и неуязвимый в сражении [Бир 2011, с. 177].

⁴³ Драгоценность-конь (кит. *ма-бао* 馬寶; санскр. *aśva-ratna*) – прекрасный, неутомимый, быстрый конь, способный за день трижды обойти континент Джамбудвипу и в соответствии с желанием *чакравартина* мгновенно оказаться в любом месте на всех четырёх континентах. К его седлу прикреплена чудесная драгоценность-мани [Бир 2011, с. 177].

шестая – драгоценность-великий сановник⁴⁴, седьмая – драгоценность-управляющий складами⁴⁵.

轉輪王, 有一種轉輪王謂灌頂刹利, 統四邊畔, 獨尊最勝護法法王。彼轉輪王七寶具足, 何等七寶? 一者夫人寶、二者摩尼寶、三者輪寶、四者象寶、五者馬寶、六者大臣寶、七者主藏寶。

Тот царь, поворачивающий колесо, подобно этим семи драгоценностям, в полной мере обладает *сиддхами*⁴⁶, повсеместно путешествует [по] великому континенту [Джамбудвипе, и потому там] отсутствует наличие врагов [и] противников, отсутствует наличие обид [и] порицания, отсутствует наличие всего раздражающего, отсутствуют всяческие ножи [и] палки. Опираясь на подлинную Дхарму, равно [относящийся к вещам всякого] рода, не имеющий пристрастий, [он] успокаивает [и] утешает, укрощает [и] смиряет. Царь изрёк: «Великий наставник, скажи, почему же, почему [он] именуется священным царём, поворачивающим колесо, управляющим [вплоть до] четырёх границ-берегов?» В ответ [учитель] изрёк: «Великий царь, по причине того, что посредством царствования [над] четырьмя Поднебесными [он] обретает *ишвару*⁴⁷. Царь изрёк: «Великий учитель, скажи, почему [он] именуется Единственным, Почитаемым, Победительнейшим?» В ответ [учитель] изрёк: «По причине того, что [по отношению ко] всем наставлениям и указам, [которые он] выпускает, нет уклоняющихся и строптивых». Царь изрёк:

⁴⁴ Драгоценность-великий сановник (кит. *да-чэнь-бао* 大臣寶) – по всей видимости, подразумевается драгоценность-генерал (санскр. *senā-pati-ratna*), достигший совершенства во всех видах воинских искусств, защищает *чакравартину* и оберегает все живые существа. Когда же в государстве воцаряется покой и буддийский закон, он проявляет себя как домохозяин-управляющий [Бир 2011, с. 178].

⁴⁵ Драгоценность-управляющий складами (кит. *чжу-цзан-бао* 主藏寶) – по всей видимости, подразумевается драгоценность-советник (санскр. *pariṇāyaka-ratna*), ведающий государственной казной и сведущий во всех областях знаний, имеющих отношение к управлению государством, а также обладающий весьма полезной способностью находить спрятанные сокровища [Кравцова 2001; Бир 2011, с. 177].

⁴⁶ *Сиддхи* (кит. «завершившиеся успехом» *чэн цзю* 成就; санскр. *siddhi*) – особые способности, достигаемые в ходе буддийской практики, в том числе ясновидение, ясновыслушивание, способность левитировать, изменять облик, не стареть и т. д., – а также люди, обладающие ими [Андросов 2011, с. 338].

⁴⁷ *Ишвара* (кит. «само-присутствие» *цзы цзай* 自在, санскр. *īśvara*) – состояние свободы от заблуждений и сопротивления [Чэнь и др. 2005, с. 446].

«Великий учитель, скажи, каким же образом [он] оберегает Дхарму?» В ответ [учитель] изрёк: «Великий царь, [он] совершенствуется в дхарме десяти благих [деяний]⁴⁸, не приказывает [с помощью] дхармы злых [деяний] убивать рождённых, [поэтому] зовётся оберегающим Дхарму». Царь изрёк: «Великий учитель, скажи, почему [его называют] царём Дхармы?» [Учитель] изрёк в ответ: «Великий царь, царь, возвращающий колесо, божественный царь посредством пути десяти благих [деяний] преобразует четыре Поднебесные, всецело наказывает воспринимать и придерживаться [учения Будды], отдаленяется от десяти злодеяний, осуществляет путь десяти благих деяний, обладает в полной мере *сиддхами*, [поэтому] именуется царём Дхармы».

彼轉輪王如是七寶具足成就，遍行大地無有敵對，無有怨刺，無有諸惱，無諸刀杖。依於正法，平等無偏，安慰降伏。王言：大師，云何何名為轉輪聖王統四邊畔？答言：大王，以王四天下得自在故。王言：大師，云何名為獨尊最勝？答言：大王，所出教令無違逆故。王言：大師，云何護法？答言：大王，修十善法，不令邪法殺生等壞，名為護法。王言：大師，云何法王？答言：大王，轉輪王聖王以十善道化四天下，悉令受持，離十惡業，行十善道，具足成就，名為法王 [Гу 2011, с. 10].

Отметим, что в перечне драгоценностей, будто бы установленных У Цзэ-тянь в *Минтане*, присутствует «драгоценность-женщина», тогда как в списке, переведённом Бодхиручи, наличествует «драгоценность-госпожа» (*фу-жэнь-бао* 夫人寶). Название данной драгоценности во многих буддийских текстах переводилось на китайский язык как «драгоценность-женщина» (*нюй бао* 女寶) [Кравцова 2001]. По всей видимости, это позволило У Цзэ-тянь избежать вопросов, связанных с тем, что традиционно «драгоценность-царица» считается супругой царя-*чакравартина* [Бир 2011, с. 177].

⁴⁸ Десять благих [деяний] (кит. *ши шань* 十善, санскр. *daśa-kuśalāni*), противоположных десяти злым [деяниям] (санскр. *daśa-akuśalāni*) – не убивать живых существ, не красть, не развратничать, не лгать, не клеветать, не оскорблять, не пустословить, не впадать в гнев, искоренять алчность, избегать неверных взглядов [Андросов 2011, с. 128].

Установка драгоценностей в комплексе «Пресветлого зала», являвшегося политическим, административным и религиозным центром Поднебесной, свидетельствует о стремлении У Цзэ-тянь продемонстрировать стремление к слиянию буддийских и традиционных концепций государственного управления и представлений об идеальном правителе в единое целое⁴⁹, а внесение этого события в хроники – о желании их составителей снова указать на неподобающее и экстравагантное поведение императрицы.

2. Упоминание Великого Чжоу в предсказании на чудесном камне

В тексте «Новой книги [об эпохе] Тан», в главе, посвящённой «пяти движениям» (*у син* 五行), повествующей о разнообразных знамениях и небесных явлениях, рассказывается об обнаружении в 643 г. в ущелье Хунчигу 鴻池谷 уезда Чансунь 昌松 провинции Лянчжоу 涼州 (совр. ущелье Гулянся 古浪峽 пров. Ганьсу) чудесного камня, на котором будто бы проявились знаки, предсказавшие события, впоследствии произошедшие в эпоху Тан. В том числе там упоминаются «семь будд, восемь бодхисаттв с Буддой высшей сферы» (*ци фо ба пуса цзи шан цзе фо* 七佛八菩薩及上界佛), разъяснение же надписи, также приведённое в летописи, говорит о том, что упоминаемые будды и бодхисаттвы должны быть соотнесены с титулами У Цзэ-тянь и их обладательницей.

Рассмотрим теперь, какие события, описанные авторами летописей, находят подтверждение в данных других источников.

Данные синхронных источников о буддийской политике У Цзэ-тянь

1. «[Комментарий]-шу о смысле переданных записей [о будущих воплощениях] Божественного императора сутры Великого облака» (*Да юнь цзин шэнь хуан шоу цзи и шу* 大雲經神皇授記義疏; далее – *Комментарий*).

⁴⁹ Подробно об этом см. [Скрыпник 2021].

В начале XX в. в Дуньхуане были обнаружены документы S. 2658 и S. 6502, представляющие собой две копии *Комментария*. Это позволило исследователям убедиться в том, что имело место создание текста, разъясняющего сутру в ключе, выгодном для правительницы, а не фальсификация самой сутры. *Комментарий* представляет собой перечисление благих знамений и пояснений, они указывают на описываемые в сутре события и предвещают расцвет новой империи. Фрагмент, предваряющий комментарий к сутре, указывает, что речь в ней пойдёт об У Цзэ-тянь.

То, что [является] великим облаком, широко охватывает десять сторон⁵⁰, повсеместно распространяется на всё, покрывает [исполненной] любовью сенью обладающих сознанием [существ], проливает влагу мудрости над безграничем. Коль скоро [сие есть] покрывающее великое облако, [оно] непременно изольётся благодатным дождём. [Мы], ничтожные, полагаем, [что] облако в точности является не кем иным, как [тот, кто носит] фамилию У. Это проясняет, что «Сутра великого облака», растолкованная *Татхагатой*, изначально относится [к тому, как] Священная матушка-монарх управляет десятками тысяч государств, [как] детей воспитывает мириады людей, будучи подобной Великому облаку, [которое] постоянно <пропуск> влагой достигает [территорий] Среднего [государства и тех, что находятся] вне [его пределов]. Нет дальних [территорий, которые бы эта влага] не намочила, по [этой] причине [оно] наречено Великим облаком [Линь 2004, с. 178].

大雲者，廣覆十方，周遍一切，布慈蔭於有識，灑慧澤於無邊。既布大雲，必澍甘雨。竊惟雲者，即是武姓。此明如來說《大雲經》，本屬神皇母臨萬國，子育兆人，猶如大雲，以一味□澤及中外，無遠不沾，故曰大雲者也。

Посмотрим, упоминается ли в тексте сутры и комментарии к ней царь-чакравартин и соответствует ли действительности упомянутое утверждение авторов указанных исторических хроник

⁵⁰ Десять сторон (*ши фан* 十方) – десять направлений, позволяющих ориентироваться в пространстве: север, юг, запад, восток, юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад, верх (зенит), низ (надир), – а также земли, располагающиеся по этим направлениям [Чэнь и др. 2005, с. 296].

о том, что У Цзэ-тянь объявила себя Майтреей в женском облике. Для этого мы рассмотрим текст *Комментария*, состоящего из фрагмента текста «Сутры Великого облака», в котором Шакьямуни говорит с небесной девой Цзин-гуан 淨光, будто бы бывшей в прошлых воплощениях супругой праведного царя и обратившейся к Будде с вопросом о государственных делах, и пояснений к нему. Фрагмент текста сутры:

В то время, когда я уйду из мира, [ты] снова услышишь [о своём] глубоком долге [и], как только отбросишь эту небесную форму, посредством женского тела сразу станешь царствовать [над] государственными землями. Обретёшь одну из четырёх долей [мира], которыми управляют [и] распоряжаются цари-*чакравартины*... Обретёшь великую *швару*. Наставишь [и] преобразуешь все принадлежащие [тебе] города [и] столицы, посёлки [и] пристанища, мужчин [и] женщин, больших [и] малых. Примешь [и] будешь] поддерживать пять обетов⁵¹, охранять [и] оберегать истинную Дхарму, раскалывать [и] покорять все дурные отличающиеся взгляды внешних Путей. Ты в то время в действительности будешь бодхисаттвой, постоянной [на протяжении] безмерного неисчислимого [промежутка времени продолжительностью в] *асанкхейю*⁵² [лет]. Чтобы преобразовать тьму рождённых, проявишь [и] примешь женское тело. [Тебе] следует знать, однако, [что] это тело *упайи*⁵³ – не настоящее женское тело [Линь 2004, с. 178].

值我出世復聞深義，舍是天形即以女身當王國土。得轉輪王所統領處四分之一... 得大自在，教化所屬城邑聚落男子女人大小。受持五戒守護正法，摧伏外道諸邪異見。汝於爾時實是菩薩，常於無量阿僧祇劫。為化眾生故現受女身。當知乃是方便之身，非實女身。

⁵¹ Пять обетов (кит. 五戒 五戒, санскр. pañca-śīla) – не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять спиртные напитки и наркотические средства [Чэнь и др. 2005, с. 356].

⁵² *Асанкхейя* (кит. 阿僧祇劫 阿僧祇劫; санскр. «неисчислимый» *asamkhyeya*) – число, значение которого неодинаково в разных буддийских текстах и в общем случае понимается как бесконечно большое [Jin 2008, p. 42].

⁵³ *Упайя* (кит. 方便 方便; санскр. upāya) – особые методы, используемые практикующими буддизм для того, чтобы прийти к освобождению [Андросов 2011, с. 366].

Фрагмент разъяснения создателей *Комментария* к указанному тексту:

Небесная дева попросила [Будду] растолковать дела великих царей, Будда же сначала похвалил красоту, [которой] стыдилось-смущалась Цзин-гуан, после отметил признаки, [содержащиеся в] полученных небесной девой записях⁵⁴, – то есть [что она] в женском теле станет тем, кто царствует [над] землями государства. То, о чём сказано «Священная матушка Божественный император»⁵⁵ – об этом. С помощью чего же проверить это? [Линь 2004, с. 178–179]

天女請說大王之事，佛即先贊淨光慚愧之美，次彰天女授記之徵，即以女身當王國土者。所謂聖母神皇是也。何以驗之？

Покорнейше [даем] справку: в «Предсказании [о] свидетельствовании и прояснении причин-связей»⁵⁶ говорится⁵⁷: «Почтеннейший⁵⁸ молвил Майтрейе: “Когда Миром Почитаемый уйдет из мира, исцелив и исключив [из него] весь сор и зло, в случае если будут те, кто [является] ленными и нерадивыми, я пошлю небесного отрока, [который] в руке держит золотой посох, [он] накажет и погубит таких людей. К востоку от воды в то время [будет править] просвещённый государь, [который] обретет проявление [состояния] светлого царя Дхармы. Почтеннейший желает, [чтобы] Майтрейя для меня, [Самантабхадры], построил Город преображений⁵⁹. Сверху [пусть] имеется колонна из серебра, внизу [пусть]

⁵⁴ «Полученные записи» (*шоу цзи* 授記) – предсказания о будущих рождениях и благоприятных перерождениях [Чэнь и др. 2005, с. 308].

⁵⁵ Титул У Цзэ-тянь.

⁵⁶ Причины-связи (кит. *инь-юань* 因緣, санскр. *hetu-pratyaya*) – совокупность прямых (*хету*) и косвенных (*пратьяйя*) причин, благодаря которым дхармы появляются в определённой последовательности и совокупности, а не все одновременно [Розенберг 1991, с. 159–160].

⁵⁷ По всей видимости, подразумевается текст «Бодхисаттва Самантабхадра толкует сутру о свидетельствовании ясности» (*Пусянь пуса шо чжэнмин цзин* 普賢菩薩說證明經). Время создания неизвестно. С эпохи Суй обозначается в каталогах как сфальсифицированная сутра [Жэнь 2002, с. 1204].

⁵⁸ Подразумевается бодхисаттва Самантабхадра.

⁵⁹ «Город преображений» (кит. *Хуачэн* 化城) – иносказательное название «малой нирваны», индивидуального освобождения, являющегося желаемым плодом практики последователей ряда направлений раннего буддизма [Ло 1986, с. 1112].

имеются эпитафии десяткам тысяч поколений. Небесная дева наденет небесные одежды, на колонне [будут] висеть золотые колокольчики. Взывающие [ко] мне все сыновья Дхармы одновременно войдут в Город преображений» [Линь 2004, с. 179].

謹按：《證明因緣識》曰：“尊者白彌勒：世尊出世時，療除諸穢惡，若有違慢者，我遣天童子，手把金杖，刑害此人。水東值明主，得見明法王，尊者願彌勒，為我造化城，上有白銀柱，下有萬世銘。天女著天衣，柱上懸金鈴，召我諸法子，一時入化城。

Покорнейше [даем] справку: Майтрейя – [это то, чему] следует соответствовать Божественному императору. Майтрейя – это [слово] санскритского языка, его перевод – «[Обладающий] любовью». [Если] справиться по «Вималакирти-сутре»⁶⁰, [то там] говорится, [что] сердце, [преисполненное] любви [и] сострадания⁶¹, – это женщина, Божественному императору следует соответствовать [сему], этот смысл совпадает! [Линь 2004, с. 179]

謹按彌勒者，即神皇應也。彌勒者，梵語也，此翻雲慈氏。按《維摩經》雲慈悲心為女，神皇當應，其義合矣。

Далее в *Комментарии* сопоставляются всевозможные благие знамения, случившиеся в Поднебесной незадолго до восшествия У Цзэ-тянь на императорский престол, и явления, описанные в «Сутре великого облака» и «Предсказании [о] свидетельствовании и прояснении причин-связей», а также указывается, что У Цзэ-тянь является тем самым «просвещённым государем», который будет править «к востоку от воды»:

К востоку от воды [будет] исполнять свои обязанности просвещённый государь, [который] достиг [состояния] проявления царя Дхармы. Покорнейше [даем] справку: [В] «Переме-

⁶⁰ «Вималакирти-нирдеша-сутра» (кит. «Сутра, истолкованная Вималакирти» *Вэймоцзе со шо цзин* 維摩詰所說經, санскр. *Vimalakīrti-Nirdeśa-Sūtra*) – один из основных текстов буддизма Махаяны. Обнаруженные на сегодняшний день переводы сутры на китайский язык выполнены Чжи Цянем 支謙 (III в.), Кумарадживой (Цзюмолоши 鳩摩羅什, 344–413) и Сюань-цзаном.

⁶¹ Сострадание (кит. *бэй* 悲, санскр. *karuṇā*) – одно из четырёх совершенных состояний сознания, характеризующееся стремлением способствовать избавлению чувствующих существ от страдания [Андросов 2011, с. 254].

нах»⁶² сказано: «Император выходит из Чжэнь⁶³, Чжэнь находится на востоке. Этот просвещённый Божественный августейший выходит [из] Чжэнь, [чтобы] царствовать-править, а также царствовать, находясь в Шэньду⁶⁴, – это как раз [и означает] «к востоку от воды» [Линь 2004, с. 179].

“水東值明主，得見明法王”者。謹按：《易》雲：帝出於震，震在東。此明神皇出震君臨。又王在神都，即是“水東”也。

Итак, комментаторы утверждают, что всё сказанное в сутре сказано об У Цзэ-тянь, вероятно пытаясь таким образом обосновать законность вступления женщины (а не мужчины) на императорский престол в качестве императора, формально и фактически – единоличного правителя (а не продолжения управления ею государством в качестве регента), а также отмечают, что У Цзэ-тянь соответствует правителю, достигшему состояния царя Дхармы (то есть *чакравартина*). Заметим, что в тексте *Комментария*, в отличие от официальной хроники, написанной двумя столетиями позже, не провозглашается открыто, что У Цзэ-тянь является Майтрейей, а лишь отмечается, что императрица в своих деяниях должна руководствоваться теми же принципами – любовью и состраданием, что и Майтрейя:

Это и демонстрирует, как любовь [и] сострадание Священного императора-бодхисаттвы преображает рождённых [Линь 2004, с. 184].

即顯神皇菩薩慈悲化生。

Поэтому вряд ли можно с уверенностью предполагать, что авторы *Комментария* стремились объявить У-хоу сошедшим на землю Буддой будущего [Forte 1976, p. 156]. Скорее, текст *Комментария* содержит лишь потенциал для подобного утверждения, акцентируясь в первую очередь не на представлении У-хоу буддийским правителем, а на оправдании узурпации престола и титула. Таким образом, распространение «[Комментария]-шу

⁶² Подразумевается «Канон перемен» *И-цзин* 易經.

⁶³ «Раскат [грома]» (Чжэнь 震) – одна из триграмм «Канона перемен», символизирующая восток.

⁶⁴ Другое название Лояня.

[о смысле] переданных записей [о будущих воплощениях] Божественного императора сутры Великого облака» можно рассматривать не только как буддийское мероприятие, но и как счастливое предзнаменование, обосновывающее легитимность воцарения У Цзэ-тянь [Сунь 2013, с. 1].

2. Стела из монастыря Даюньсы 大雲寺 в уезде Иши 猗氏 (совр. уезд Линьши 临猗 в Шаньси)

Стела была обнаружена в одном из конфуцианских святилищ, расположенных в современном уезде Линьши, в 1941 г. [Chen 2002, р. 63]. Высота стелы составляет 2,81 м, ширина – 87 см, толщина – 26 см [Чжан 2019, с. 63]. На тыльную сторону стелы нанесена надпись «Стела двухъ[ярусного] павильона Майтрейи [монастыря] Даюньсы» (Даюньсы Милэ чунгэ бэй 大雲寺彌勒重閣碑). На стеле также имеется следующая надпись:

На двадцать четвёртый день второго месяца второго года [под девизом правления] Тянь-шоу⁶⁵ в соответствии с [эдиктом]-чжи установлено [название монастыря] Да-юнь-сы, к восемнадцатому дню начального месяца третьего года [под девизом правления Тянь-шоу]⁶⁶ в соответствии с [эдиктом]-чжи возвращено-изменено [название] на Жэньшоусы [Чжан 2019, с. 63].

天授二年二月二十四日準制置為大雲寺，至三年正月十八日準制回換為仁壽寺。

Таким образом, эпиграфические данные подтверждают сведения хроник об указе об открытии монастырей Великого облака в разных провинциях. Правда, в данном случае монастырь был не построен на пустом месте, а лишь переименован из монастыря Жэньшоусы 仁壽寺, существовавшего в Иши с середины VI в. [Цуй 2018, с. 63]. К сожалению, неясно, по какой причине монастырю менее чем через год было возвращено предыдущее название, однако это был единственный из известных на сегодняшний день монастырей Великого облака, переименованный в период правления У Цзэ-тянь, и переименование, по всей видимости,

⁶⁵ 29 марта 691 г. Тянь-шоу 天授 «Дарованный Небом»: 16.10.690–21.04.692.

⁶⁶ 13 декабря 691 г.

не было связано с новыми буддийскими инициативами правительницы [Chen 2002, p. 63].

3. Надпись на реликварии для хранения мощей-шарира из монастыря Великого облака (Да-юнь-сы 大雲寺) в Ганьсу

В декабре 1964 г. в 500 м к юго-востоку от монастыря Шуйцюаньсы 水泉寺, расположенного в уезде Цзинчуань 涇川, был обнаружен каменный реликварий, содержащий мощи-шарира. Высота объекта составляет 28,3 см, ширина передней и задней стенок – 50,5 см, боковых – 49,5 см [Дун 1966, с. 9]. На крышке вырезана следующая надпись: «Вместилище [для мощей]-шарира общим [числом] четырнадцать крупниц, [монастыря] Даюньсы [провинции] Цзинчжоу [эпохи] Великая Чжоу» (Да Чжоу Цзинчжоу Даюньсы иэли чжи хань цзун и ши сы ли 大周涇州大雲寺舍利之函摠一十四粒).

Стенки реликвария покрыты надписями (всего более тысячи знаков), сообщающими, что данный объект был размещён под одним из храмов монастыря Даюньсы 28 июля 694 г. [Цю и др. 2016, с. 104]. Надписи также содержат фрагмент, предлагающий нам характеристику У Цзэ-тянь, в котором, в частности, указывается следующее:

[Служит] пристанищем небесным формам и разливает [благословенное] ликование, сиятельное [и] гармонизирующее Великое облако. Лелеющая земные разновидности [предметов], дабы явить [любовь]-*майтри*, преображающая и растилающаяся сладкая роса [Цю и др. 2016, с. 103–104].
舍天形而演慶，彩葉大雲；懷地品以宣慈，化敷甘露。

Эти высказывания напоминают нам о таких качествах императрицы, как сходство с Великим облаком и обладание любовью-*майтри*, подчёркивавшиеся авторами *Комментария*. Здесь, впрочем, также не говорится о тождестве У Цзэ-тянь и Майтрейи, упоминаемом авторами официальных хроник.

4. Надпись на скульптурном изображении Будды, обнаруженном в пров. Хэбэй

В октябре 2006 г. в уезде Цинхэ 清河 (в совр. провинции Хэбэй) было обнаружено скульптурное изображение Будды, созданное, согласно надписи на нём, в третий год под девизом прав-

ления Чанъань эпохи Великой Чжоу. В надписи упоминается и Священный император Золотого колеса [Чжан 2008, с. 59–60]. Некоторая анекдотичность ситуации заключается в том, что к третьему году под девизом правления Чанъань титул «императора Золотого колеса» был уже отменён У Цзэ-тянь, весть о чём, видимо, дошла не до всех уголков империи.

5. Перевод «Сутры драгоценного дождя» и фальсификация её части

7 октября 693 г., за несколько дней до принятия У Цзэ-тянь титула «[императора] Золотого колеса», свет увидел перевод «Сутры о драгоценном дожде» (*Бао юй цзин* 寶雨經), выполненный под руководством монаха Дхармаручи (Дамолучжи 達摩流支, ?–?) [Forte 1976, p. 71]. Данная сутра переводилась на китайский язык и ранее [Сунь 2013, с. 3], однако в переводе Дхармаручи наличествует фрагмент, отсутствующий в предыдущих переводах и имеющий непосредственное отношение к концепции *чакравартина* и возможности для женщины стать таковым. Источник перевода на данный момент не обнаружен. Ниже приводится (с некоторыми сокращениями) этот фрагмент:

Будда изрёк, обращаясь к *дэве*⁶⁷: «Твой сияющий свет воистину является редко имеющимся. *Дэвануптра*, [когда] ты [был] в место[пребывании] безмерных будд минувшего-ушедшего, некогда посредством [разных] видов ароматных цветов, диковинных драгоценностей, вещей, [которыми] убирают тело, одежд [и] нарядов, спальных принадлежностей, питья [и] пищи, отваров [и] снадобий уважительно [и] почтительно приносил дары, [чтобы] питать [и] растить все хорошие корни». 佛告天曰: 汝之光明甚為希有。天子, 汝於過去無量佛所, 曾以種種香花珍寶嚴身之物衣服臥具飲食湯藥恭敬供養種諸善根。

Дэвануптра, благодаря причинам-связям, [произошедшим от того], что ты некогда растил безмерные хорошие корни, ныне [ты] обрёл подобное этому светлое ясное сияние-сверкание. *Дэвануптра*, по причине этой связи после того, как я [обрету] нирвану, в самый последний временной отрез-

⁶⁷ *Дэва*, *дэвануптра* – группа второстепенных божеств буддийского пантеона. В «Сутре драгоценного дождя» говорится о *дэвануптре* по имени Юэ-гуан 月光.

зок, когда в четвёртом-пятом столетии Дхарма вот-вот угаснет, ты в государстве Мохэжжина⁶⁸, [что на] северо-восточной стороне этой Джамбудвипы, [займёшь] место *авайварттики*⁶⁹. Истинно, этот бодхисаттва потому проявит женское тело и станет господином-*шиварой*.

天子, 由汝曾種無量善根因緣, 今得如是光明照耀。天子, 以是緣故我涅槃後最後時分第四五百年中法欲滅時, 汝於此瞻部洲東北方摩訶支那國, 位居阿鞞跋致。實是菩薩故現女身為自在主。

На протяжении многих годов [будет с помощью] подлинной Дхармы править-преобразовывать, вскармливать [и] воспитывать тьму рожденных, словно розовых младенцев, накажет совершенствоваться [в] десяти благих деяниях, сможет моей Дхармой расширить [и] увеличить заселение [и] поддержку [монастырей], возвести [и] поставить пагоды-*та* [и] монастыри-*сы*, а также посредством одежд [и] нарядов, питья [и] пищи, спальных принадлежностей, отваров [и] лекарств приносить дары, [чтобы] питать *шраманов*, всё время постоянно совершенствоваться в поведении *брахмана*, [по] имени [будет] наречён Юэ-цзин-гуан⁷⁰.

經於多歲正法治化, 養育眾生猶如赤子, 令修十善, 能於我法廣大住持建立塔寺。又以衣服飲食臥具湯藥供養沙門, 於一切時常修梵行, 名曰月淨光。

Дэвапутра, однако все женские человеческие тела обладают пятью препятствиями. Какие же категории являются [этими] пятью? Первая – не обрести [возможность] быть божественным царём, поворачивающим колесо. Вторая – [не иметь возможности быть] Индрой⁷¹. Третья – [не иметь возможности

⁶⁸ Индийское название Китая [Чэнь и др. 2005, с. 217].

⁶⁹ *Авайварттика* (кит. *абибачжи* 阿鞞跋致, санскр. «тот, кто не возвращается» *avāivartika*) – один из эпитетов, применимых к бодхисаттвам, которые достигли такого прогресса в самосовершенствовании, что уже не могут сделать шаг назад на пути к обретению просветления [Жэнь 2002, с. 716].

⁷⁰ Юэ-цзин-гуан 月淨光 (кит. «Лунный чистый свет»). По всей видимости, имя правительницы коррелирует с именем самого *дэвапутры* – Юэ-гуан (кит. «Лунный свет»).

⁷¹ Индра (кит. Диши 帝釋, санскр. *Indra*) – в буддизме божество-защитник буддийского учения, хозяин небес, на которых будто бы обитают 33 бога [Андросов 2011, с. 50].

быть] небесным царём Брахмой⁷². Четвёртая – [не иметь возможности быть] бодхисаттвой-*авайвартикой*. Пятая – [не иметь возможности быть] *Татхагатой*. *Дэванутра*, однако ты среди этих пяти позиций должен обрести две – те, о которых говорилось – позиции *авайвартики* и царя, [вращающего] колесо ...

天子, 然一切女人身有五障。何等為五? 一者不得作轉輪聖王。二者帝釋。三者大梵天王。四者阿踰跋致菩薩。五者如來。天子, 然汝於五位之中當得二位, 所謂阿鞞跋致及輪王位...

Дэванутра, в то время твоё долголетие [будет] безмерным. После [же ты] должен направиться [и] прийти в небесный дворец Тушита⁷³, приносить дары, [чтобы] питать [и] взять [на себя] службу [Обладающему] любовью бодхисаттве. Когда же [Обладающий] любовью [бодхисаттва] станет Буддой, вновь немедленно передаст тебе записи [об] *ануттара-самьяк-самбодхи*⁷⁴ [T0660].

天子, 汝於彼時住壽無量。後當往詣睹史多天宮。供養承事慈氏菩薩, 乃至慈氏成佛之時, 復當與汝授阿耨多羅三藐三菩提記。

Хотя в традиционной историографии завершение перевода «Сутры драгоценного дождя», в отличие от комментария к «Сутре Великого облака», не упоминается, известно, что У Цзэ-тянь равным образом высоко ценила пророчества, наличествующие в обоих этих текстах [Forte 1976, p. 126] (что неудивительно – ведь и первое, и второе пророчества, очевидно, были сфабрикованы именно для того, чтобы служить честолюбивым целям правительницы). И в первом, и во втором из них говорится о существе, посланном Буддой на землю, дабы праведно править и распространять буддийский Закон. Разница заключается лишь в том, что в первом случае пророчество получает «небесная дева», а во втором – «небесное дитя» – так переводчики текста передали термин *дэванутра*

⁷² Брахма (кит. Дафаньтянь 大梵天, санскр. Brahṁā) – в буддийской космологии хозяин трёх нижних миров созерцаемой буддистами Вселенной [Андросов 2001, с. 79].

⁷³ Небеса Тушита (*Тошидо* 睹史多) – место обитания бодхисаттвы Майтрейи.

⁷⁴ *Ануттара-самьяк-самбодхи* (кит. аноудоло-саньмяо-саньпути 阿耨多羅三藐三菩提; санскр. «наивысшее подлинное Просветление» anuttara-samyak-sambodhi) – высшее состояние сознания, достигаемое при следовании пути Махаяны [Андросов 2011, с. 111].

(санскр. «сын божества»). Разница эта, впрочем, кажется не столь великой, если вспомнить, что в «Сутре великого облака» подчёркивается, что женское тело не подлинно, а является лишь уловкой-упайей.

Далее, в обоих текстах предсказывается, что явленная на земле женщина будет править как царь-*чакравартин*. То, что У Цзэ-тянь приняла титул «[императора] Золотого колеса» спустя лишь несколько дней после представления нового перевода [Forte 1976, p. 71], позволяет предположить, что эти события непосредственным образом между собой связаны и, вероятнее всего, привнесение цитируемого фрагмента стало следствием желания императрицы официально оформить свои претензии на позицию *чакравартина*. Заметим также, что имя упоминаемой в сутре правительницы – Юэ-цин-гуан – перекликается с именем небесной девы Цин-гуан из «Сутры великого облака» и, соответственно, с предсказанием, рассмотренным нами выше. Что же до самого *дэванутры*, то перевод этого термина может отсылать нас не только к буддийскому оригиналу, но и традиционному китайскому восприятию термина *тянь-цзы* как именованного императора Поднебесной.

Наконец, в этом фрагменте говорится о некоем обитающем на небесах Тушита [Обладающем] любовью бодхисаттве, которому будет служить *дэванутра*. Таким образом («[Обладающий] любовью-[*майтри*]») с санскрита на китайский переводится имя бодхисаттвы и впоследствии будды Майтрейи, местом пребывания которого традиционно считаются упомянутые в тексте небеса Тушита. В свете этих фактов кажется разумным предположить, что под будущим «начальником» *дэванутры* подразумевается именно Майтрейя, соответственно, *дэванутра* и Майтрейя – это разные сущности. Таким образом, вероятно, на данном этапе жизни и правления У Цзэ-тянь не ассоциировала себя непосредственно с буддой или бодхисаттвой Майтрейей.

Как уже указывалось выше, согласно данным хроник в начале 695 г. У Цзэ-тянь добавила к своему титулу именование *Цы-ши* – «[Обладающий] любовью», являющееся одним из эпитетов Майтрейи, которое, впрочем, было отменено менее чем через месяц.

За это время произошло два события – в *Минтане* прошла церемония *панчаваршика*⁷⁵, что ознаменовало попытку У Цзэ-тянь перевести эту буддийскую церемонию в разряд государственных ритуалов, а сразу после в расположенном неподалёку от *Минтана* и составлявшем единую с ним структуру *Тяньтане* начался пожар, уничтоживший весь комплекс. Вот как описывает эти события учёный, писатель и современник У Цзэ-тянь, автор сборника исторических анекдотов об эпохах Суй и Тан «Всеобщие записи об [императорском] дворе и окраинах» Чжао Чжао *цзянь цзай* 朝野僉載 Чжан Чжо 張鷟 (660–740):

В пятый месяц, на пятнадцатый [день]⁷⁶ начали [церемонию] *у-чжэ-да-хуэй* в зале для аудиенций [*Минтане*]. Выкопали землю [для ямы] глубиной пять *чжан*, декорациями [в] беспорядке оформили дворцы, залы, террасы [и] терема, сгибали бамбук, [чтобы] сделать костяк, расставили-устроили [его, чтобы] сделать опоры [и] крышу. Также сделали для великого образа⁷⁷ [статуи охранителей-]*ваджра*[дхар], одновременно вытащили наверх [из] ямы, фальшиво огласили, [что они сами] из земли пробились [и] вышли. Также закололи быка, [чтобы] кровью начертать-создать голову великого образа, голова [располагалась на] высоте 200 *чи*, обманно сказали, [что] учитель Сюэ кровью [из своей] ноги выше колена сделал это. [Те, кто] наблюдал [за церемонией], заполонили город и [подобно воде] переливались [в] предместья, мужи-жёны собирались [подобно] облакам. Внутри [строений] разместили деньги, бросали [им], ещё [более] друг друга подавили-потоптали, [тех, кто] умер [из] старых-молдых, [был] не один [человек]. [Когда] достигли шестнадцатого дня, расположили образ к югу [от] моста Тяньцзинь-

⁷⁵ К настоящему моменту исследователи не пришли к единому мнению о том, каким образом следует переводить данный термин с санскрита. *Панчаваршика* может обозначать как «проводимая раз в пять лет», так и «длящаяся в течение пяти лет» [Deeg 1995, p. 68]. В китайских текстах данный термин переводится как «беспрепятственное собрание» (*у-чжэ-хуэй* 無遮會), «великое беспрепятственное собрание» (*у-чжэ-да-хуэй* 無遮大會), «беспрепятственное дхармовое собрание» (*у-чжэ-фа-хуэй* 無遮法會) и др. [Chen 2006, p. 45; Deeg 1997, p. 74].

⁷⁶ 5 февраля 695 г.

⁷⁷ Т. е. изображения Будды.

цзя, подготовили постное [угощение]. Во вторую [ночную] стражу в зале Заслуг и добродетели⁷⁸ поднялся огонь, распространился до Пресветлого зала. Летящее пламя рвалось к небесам. [В] городе Ло[яне] сияние [было] подобно солнцу днём... В придачу [огонь] распространился [и] сжёл хранилища золота [и] серебра, железо сочилось [и] текло [подобно] жидкости, на ровной земле [высота потока достигала] *чи* с небольшим, [те] люди, [которые] не знали [этого и по] ошибке вступали [туда], тотчас же обгорали [и] разваривались. Этот зал испёкся в пепел, [и] *чи* дерева не осталось [после этого]. К рассвету, [стоило] только ещё устроить [религиозное] собрание, внезапно поднялся лютый ветер, разорвал «кровавый образ» на несколько сотен обрывков.

五月十五，起無遮大會於朝堂。掘地深五丈，以亂綵為宮殿臺閣，屈竹為胎，張施為楨蓋。又為大像金剛，並坑中引上，詐稱從地涌出。又刺牛血畫作大像頭，頭高二百尺，誑言薛師膝上血作之。觀者填城溢郭，士女雲會。內載錢拋之，更相踏藉，老少死者非一。至十六日，張像於天津橋南，設齋。二更，功德堂火起，延及明堂，飛燄沖天，洛城光如晝日...又延燒金銀庫，鐵汁流液，平地尺餘，人不知錯入者，便即焦爛。其堂煨燼，尺木無遺。至曉，乃更設會，暴風欬起，裂血像為數百段 [Чжан 1979, с. 116].

Насколько известно автору, в известных на настоящий момент эпиграфических данных нет свидетельств принятия У Цзэ-тянь титула *Цы-ши*, что не позволяет нам с уверенностью сказать, что этот титул был принят. Отметим, однако, что в ряде буддийских текстов, известных на тот момент в Китае, прямо говорится, что Майтрейя сам не будет *чакравартином*, а родится сыном брахмана в государстве, которым управляет царь, вращающий колесо [Гу 2011, с. 18]. Представляется логичным предположить, что отмена титула *Цы-ши* была связана не только с признанием У Цзэ-тянь неуместности проведения в являющемся традиционным символом государственности *Минтане* буддийской церемонии, но и в осознании идеологических сложностей в попытке совместить в одном человеке два различных образа.

⁷⁸ Другое название *Тяньтана*.

Косвенным подтверждением последнего предположения и свидетельством желания императрицы преодолеть указанное противоречие может быть тот факт, что вскоре после отмены титула *Цы-ши* У Цзэ-тянь приказала монаху Шикшинанде⁷⁹ выполнить новый перевод одного из важнейших буддийских текстов – «Сутры цветочной гирлянды»⁸⁰, в котором содержится указание на то, что Майтрея может спуститься с небес Тушита и стать *чакравартином*. Перевод сутры, впрочем, был завершён лишь в 699 г., когда интерес императрицы к буддизму уже несколько угас. С другой стороны, вполне возможно, что титул *Цы-ши* отнюдь не содержал указания на единство *чакравартина* и Майтреи, а должен был лишь снова подтвердить наличие у императрицы присущих просветлённым существам качеств – любви-*майтри* и сострадания-*каруны*, о которых говорилось в рассмотренном выше *Комментарии*.

Отметим, что идея явления Майтреи в женском теле также не была новаторской для китайского буддизма. Так, в «Сутре о том, как бодхисаттва Майтрея явился в женском теле» (*Милэ пуса вэй нюй шэнь* 彌勒菩薩為女身)⁸¹ повествуется о том, как Майтрея переродился в теле подверженной страстям распутной женщины и небесному царю Индре пришлось спуститься на землю, чтобы напомнить запутавшемуся бодхисаттве, кем он на самом деле является [Тан 2010, с. 104]. Возможно, несмотря на наличие прямого указания на прецедент перерождения Майтреи в женском образе, перспектива сравнения с подобным персонажем не показалась У Цзэ-тянь сколь бы то ни было привлекательной.

⁷⁹ Шикшинанда (Шичананьто 實叉難陀, 652–710) – монах из Хотана, приглашённый У Цзэ-тянь ко двору для выполнения перевода ряда буддийских памятников на китайский язык.

⁸⁰ «Сутра цветочной гирлянды» (кит. *Хуаянь цзин* 華嚴經, санскр. Аватамсака-сутра *Āvatamsaka-sūtra*). Наиболее известные переводы на китайский язык выполнены Буддхабхадрой (Фотобатолю 佛陀跋陀羅, 359–429), Шикшинандой и Праджней (Божэ 般若, ?-?)

⁸¹ К моменту воцарения У Цзэ-тянь данный текст был известен в Китае в двух переводах – эпох Восточная Хань и Западная Цзинь *Си Цзинь* 西晉 (265–316). Автором второго перевода был Дхармаракша (Чжужаху 竺法護, 231–308), автор первого неизвестен [Тан 2010, с. 104–105].

* * *

Современный сингапурский исследователь истории буддизма Гу Чжэн-мэй 古正美, основываясь на данных летописей, а также археологических и эпиграфических данных, выделяет три аспекта деятельности, характерных для китайских императоров – покровителей буддизма:

1. Приглашение ко двору образованных монахов, как китайских, так и иностранных, сведущих в буддийском учении и способных «консультировать» правителя по этим вопросам.

2. Деятельность, связанная с императорской поддержкой перевода сутр, а также возведение культовых сооружений.

3. Проведение церемоний, знаменующих образование буддийского государства и переход правителя «в статус» *чакравартина* [Гу 2011, с. 26].

Все упоминаемые авторами нормативных историй события, рассмотренные нами в статье, вписываются в эту схему и подтверждают, что У Цзэ-тянь в своей идеологической политике также стремилась реализовать эти направления. Тем не менее, хотя историографы и не дают прямых оценок буддийским инициативам У Цзэ-тянь, многие из них выглядят скорее карикатурно, чем впечатляюще. Так, образованные монахи-советники фальсифицируют религиозные произведения, чтобы помочь нелегитимному правителю обосновать своё право на место главы государства. Строительство культовых сооружений представлено как дело расточительное, бесполезное для Поднебесной и потому не имеющее перспектив быть реализованным. Сама же правительница пытается наполнить традиционные постройки «варварским» содержанием, расставляя в *Минтане* драгоценности *чакравартина* и помещая в одно из зданий комплекса буддийскую скульптуру, – что незамедлительно вызывает гнев Небес, проявившийся в форме пожара, уничтожившего комплекс *Минтана* вместе со всем содержимым. Это, в свою очередь, даёт современникам (и читателям хроник) повод для обоснованных сомнений в легитимности императрицы и адекватности проводимой ею религиозной политики.

С другой стороны, данные синхронных источников подтверждают большинство фактов, указанных в хрониках, а также суще-

ственно дополняют наши представления об идеологических инициативах У Цзэ-тянь. Можно отметить, что создание комментария к «Сутре Великого облака» позволило ей отождествить себя с буддийским правителем-бодхисаттвой, явившемся в Поднебесную в женском теле, а также заложить основу для позиционирования себя как буддийского монарха-*чакравартина*. Претензии У Цзэ-тянь на то, чтобы называться *чакравартином*, были закреплены спустя несколько лет в титулатуре правительницы. Концепт *чакравартина* оставался центральным в буддийской политике У Цзэ-тянь вплоть до 700 г., когда пошатнувшееся здоровье императрицы вынудило её отвлечься от характерных для вселенского монарха планов по созданию подлинной буддийской империи. Что же касается самого скандально известного из буддийских мероприятий – объявления императрицы Майтрейей, этот вопрос требует дальнейшего рассмотрения и может быть решён только при обнаружении и дальнейшем изучении эпиграфики и документов соответствующего периода.

Источники и литература

1. Андросов 2001 – Андросов В. П. Будда Шакаямуни и индийский буддизм. М.: «Восточная литература» РАН, 2001. 508 с.
2. Андросов 2011 – Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011. 446 с.
3. Бир 2011 – Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / Пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011. 406 с.
4. Ван и др. 2019 – Ван Мэн 王梦, У Юэ 武玥. Иньду фосюэ луньчжу «Апидамо-цзюйшэлунь» хань и чуаньбо яньцзю 印度佛学论著《阿毗达磨俱舍论》汉译传播研究 (Изучение распространения китайского перевода индийского буддийского трактата «Абхидхармакоша») // Сюэ чжоу-кань 学周刊 (Обучающее еженедельное издание). 2019. № 22. С. 191.
5. Вэй 1983 – Вэй Шоу 魏收. Вэй шу 魏書 (Книга [об эпохе] Вэй). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1983. 3065 с.
6. Гу 2011 – Гу Чжэнмэй 古正美. Фоцзяо чуаньбо юй Чжунго фоцзяо гоцзя дэ синчэн 佛教傳播與中國佛教國家的形成 (Распространение буддизма и формирование буддийского государства в Китае) // Чэн да лиши сюэбао 成大歷史學報 (Исторический вестник университета Чэнгун). 2011. № 40. С. 1–60.

7. Дун 1966 – Дун Юйсян 董玉祥. Ганьсу шэн Цзинчуань сянь чу ту дэ Тан дай шэли шихань 甘肃省泾川县出土的唐代舍利石函 (Танский каменный короб для мощей, выкопанный из земли в уезде Цзинчуань провинции Ганьсу) // Вэньу 文物 (Памятники культуры). 1966. № 3. С. 8–14, 47.

8. Жэнь 2002 – Жэнь Цзюйюй 任继愈 (ред.) Фоцзяо да цыдянь 佛教大辞典 (Большой буддийский словарь). Нанкин: Цзянсу гуцзи чубаньшэ 江苏古籍出版社, 2002. 1478 с.

9. История Китая 2014 – История Китая с древнейших времен до начала XXI века. В 10 т. / Т. III Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907) / Отв. ред. И. Ф. Попова, М. Е. Кравцова. М.: Наука – Восточная литература, 2014. 991 с.

10. Кан 1996 – Кан Лэ 康樂. Чжуань лунь ван гуаньнянь юй Чжунго чжун гу дэ фоцзяо чжэнчжи 轉輪王觀念與中國中古的佛教政治 (Представления о «царе, вращающем колесо» и буддийская политика в [период] китайского средневековья) // Лиши юйянь яньцзюсю цзикань 歷史語言研究所集刊 (Сборник [статей] Института языка и истории). 1996. № 1 (67). С. 109–143.

11. Кравцова 2001 – Кравцова М. Е. Буддизм как социальный и культурный феномен китайского общества // Религии Китая. Хрестоматия / Сост. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. С. 139–262 // Синология.ру. URL: <https://www.synologia.ru/monograph-954> (дата обращения: 10.09.2021).

12. Линь 2004 – Линь Ши-тянь 林世田 «Да юнь цзин шу» цзегоу фэньси «大云经疏» 结构分析 (Структурный анализ «[Комментария]-шу к “Сутре Великого облака”») // Майцзишань шику ишу вэньхуа луньвэнь цзи 麦积山石窟艺术文化论文集 (Сборник статей по искусству и культуре гротов [горы] Майцзишань) / Под ред. Чжэн Бинлинь 郑炳林, Хуа Пиннин 花平宁. Ланьчжоу: Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ 兰州大学出版社, 2004. С. 174–196.

13. Ло 1986 – Ло Чжуфэн 罗竹风 (ред.) Ханьюй да цыдянь 汉语大词典 (Большой китайский словарь). В 12 томах / Т. 1. Шанхай: Ханьюй да цыдянь чубаньшэ 汉语大辞典出版社, 1986.

14. Лю 1975 – Лю Сюй 劉昫. Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга [об эпохе] Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1975. 5407 с.

15. Лю 2010 – Лю И. Два титула императрицы У Цзэтянь и их религиозное наполнение // Вестник СПбГУ. Сер. 13. Вып. 2. СПб.: 2010. С. 93–108.

16. Манучарова 2012 – Манучарова А. А. Феномен Минтана // Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. СПб.: Наука; 2012. С. 324–355.

17. Мартынов 1987 – *Мартынов А. С.* Буддизм и двор в начале династии Тан (VII–VIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке / Отв. ред. Л. П. Делюсин. М.: Наука, 1987. С. 91–108.

18. Масперо 2004 – *Масперо А.* Религии Китая / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, С. Н. Скокова; под ред. С. В. Пахомова. СПб.: Наука, 2004. 374 с.

19. Островская 2000 – *Островская Е. П.* Категории буддийской культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 320 с.

20. Оуян 1975 – *Оуян Сю* 歐陽修, *Сун Ци* 宋祁. Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [об эпохе] Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 1975. 6472 с.

21. Розенберг 1991 – *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии // Труды по буддийской философии / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Игнатовича. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 43–243.

22. Рыбаков 2009 – *Рыбаков В. М.* Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 512 с.

23. Се 2009 – *Се Чжидун* 谢志东. У Цзэтянь «цзинь ту» цюй ши 武则天 “禁屠” 趣事 (Любопытные случаи «запрета на забой [скота]» У Цзэтянь) // Чжэнфу фажжи 政府法制 (Правительство и законодательная система). 2009. № 32. С. 31.

24. Скрыпник 2020 – *Скрыпник Е. С.* Золотая табличка У Цзэтянь (624–705) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2020. Вып. 2. С. 212–223.

25. Скрыпник 2021 – *Скрыпник Е. С.* Минтан и Тяньтан императрицы У Цзэтянь (624–705) // Ориенталистика. 2021. Т. 4. № 4. С. 929–948.

26. Солонин 2012 – *Солонин К. Ю.* Буддизм в северокитайских государствах 4–6 вв.: по материалам официального историографического сочинения «Вэй шу» // Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. СПб.: Наука, 2012. С. 356–346.

27. Сунь 2013 – *Сунь Инган* 孙英刚. Циншань хайши Цишэцзюэшань: чунши «Бао юй цзин» юй У Чжоу чжэн цюань чжи гуаньси 庆山还是祇闍崛山: 重释《宝雨经》与武周政权之关系 (Циншань или Цишэцзюэшань: новое объяснение отношения между «Сутрой драгоценного дождя» и политической властью [государства] Чжоу, [основанного] У [Цзэтянь]) // Ланьчжоу сюэкань 兰州学刊 (Вестник Ланьчжоу). 2013. № 11. С. 1–11.

28. Тан 2010 – *Тан Цзя* 唐嘉. «Милэ вэй ньюшэнь цзин» таньвэй 《弥勒为女身经》探微 («Выяснение подробностей “Сутры [о том, как] Майтрейя стал женским телом”» // Гуйчжоу дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэ

бань) 贵州大学学报 (社会科学版) (Вестник Гуйчжоуского университета: общественные науки). 2010. № 2. С. 104–108.

29. Цуй 2018 – Цуй Янань 崔亚男. «Даюньсы Милэ чунгэбэй» яньцзю 《大云寺弥勒重阁碑》研究 (Изучение стелы из двухэтажного терема Майтрейи монастыря Великого облака) // Мэйшу сюэбао 美术学报 (Вестник искусствоведения). 2018. № 1. С. 63–73.

30. Цю и др. 2016 – Цю Лян 邱亮, Чжао Чао 赵超. Ганьсу Цзинчуань Даюньсы шэли шиханьмин юй фоцзю тацзи каогу яньцзю 甘肃泾川大云寺舍利石函铭与佛教塔基考古研究 (Надпись на каменном реликварии для мощей из [храма] Даюньсы в Цзинчуане в Ганьсу и археологическое исследование основания буддийской пагоды) // Каогу 考古 (Археология). 2016. № 6. С. 101–110.

31. Цюй 2016 – Цюй Дачэн 屈大成. «Цза Эхань цзин» чуань и цзай као 《杂阿含经》传译再考 (Новое исследование распространения и перевода «Смешанных сутр Агамы» // Цзунцзю сюэ яньцзю 宗教学研究 (Религиоведческие исследования). 2016. № 3. С. 98–102.

32. Чжан 1979 – Чжан Чжо 張鷟. Чао е цянъ цзай 朝野僉載 (Всеобщие записи об [императорском] дворе и окраинах). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中华书局; 1979. 182 с.

33. Чжан 2008 – Чжан Лиминь 張麗敏. Цинхэ чуту дэ У Чжоу шици нуйсян фоцзю сян шэньцзю 清河出土的武周时期女相佛造像探究 (Углублённое изучение буддийской статуи в женоподобном облике периода Чжоу [императрицы] У [Цзэтянь], выкопанной из земли в Цинхэ) // Вэньу чуньцю 文物春秋 (Вёсны и осени памятников культуры). 2008. № 6. С. 59–61.

34. Чжан 2019 – Чжан Сюоцзянь 张晓剑. «Даюньсы непань бянъ бэйсян» каои 《大云寺涅槃变碑像》考析 (Исследование и анализ изображений на стеле о переходе в нирвану монастыря Даюньсы) // Вэньу шицзе 文物世界 (Мир памятников культуры). 2019. № 4. С. 12–26.

35. Чжоу 2017 – Чжоу Инь 周胤. Бэй Вэй Лин-тай-хоу «Чжуань лунъ ван» юй «Фо» синсян дэ цзяньгоу 北魏灵太后“转轮王”与“佛”形象的建构 (Моделирование образов «чакравартина» и «Будды» северовэйской императрицей Лин) // Наньду сюэтань (жэньвэнь шэхуэй кэсюэ сюэбао) 南都学坛 (人文社会科学学报) (Академическая трибуна Наньду: вестник социально-гуманитарных наук). 2017. № 6. С. 21–30.

36. Чэнь и др. 2005 – Чэнь Гуаньшэн 陈观胜, Ли Пэйчжу 李培荣 (ред.). Чжун-ин фоцзю цыдянь 中英佛教词典 (Китайско-английский словарь буддийских [терминов]). Пекин: Вайвэнь чубаньшэ 外文出版社, 2005.

37. Шомахмадов 2006 – Шомахмадов С. Х. Легитимация верховного правителя в ведийском ритуале раджасуя // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. Том 7. 2006. Вып. 1. С. 27–43.

38. Chen 2002 – *Chen J.* Śarīra and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2002. № 1–2. Pp. 33–150.

39. Chen 2006 – *Chen J.* "Pañcavārṣika" Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 2006. № 1 (Vol. 66). Pp. 43–103.

40. Deeg 1995 – *Deeg M.* Origins and Development of the Buddhist Pañcavārṣika. Part I: India and Central Asia // *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism*. 1995. № 16. Pp. 67–90.

41. Deeg 1997 – *Deeg M.* Origins and Development of the Buddhist Pañcavārṣika. Part II: China // *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism*. 1997. № 18. Pp. 63–96.

42. Forte 1976 – *Forte A.* Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation. Napoli: Instituto Universitario Orientale, 1976. XII + 312 p.

43. Janousch 1999 – *Janousch A.* The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty // *State and Court Ritual in China* / Ed. J. P. Mc Dermott. Cambridge: University of Cambridge Press, 1999. Pp. 112–149.

44. Jin 2008 – *Jin Y.* How large is one Asamkhyeya? // *Vajra Bodhi Sea* 2008. № 11 (462). Pp. 42–44.

45. T0660 – T0660. 佛說寶雨經 佛說寶雨經 (Истолкованная Буддой сутра о драгоценном дожде) // Дачжэн синь сю да цзан цзин 大正新脩大藏經 (Большая сокровищница сутр, вновь составленная [в годы правления императора] Тайсё. Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. URL: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/en/T0660> (дата обращения: 31.08.2021).

46. Tseng 2013 – *Tseng C.-Y.* The Making of the Tuoba Northern Wei. Constructing material cultural expressions in the Northern Wei Pingcheng Period (398–494 CE). Oxford: BAR International Series 2567, 2013. 126 p.

47. Wang 2004 – *Wang E. Y.* Of the True Body The Famen Monastery Relics and Corporeal Transformation in Tang Imperial Culture // *Body and Face in Chinese Visual Culture* / Ed. Wu Hung. Cambridge and London: Brill, 2004.

48. Wong 2000 – *Wong D.* Women as Buddhist Art Patrons during the Northern and Southern Dynasties (386–581) // *Between Han and Tang: Religious Art and Archaeology of a Transformative Period* / Ed. Wu Hung. Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社, 2000. Pp. 535–564.

49. Wong 2007 – *Wong D.* Guanyin Images in Medieval China, Fifth to Eighth Centuries // *Bodhisattva Avalokiteśvara (Guanyin) and Modern Society:*

Proceedings of the Fifth Chung-Hwa International Conference on Buddhism / Ed. by William Magee and Yi-hsun Huang, 45–60. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2007. Pp. 255–302.

50. Zimmerman 2020 – *Zimmerman M.* A Mahāyānist Criticism of Arthaśāstra: The Chapter on Royal Ethics in the Bodhisattva-gocaropāya-viṣaya-vikurvaṇa-nirdeśa-sūtra. Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University. Tokyo: the International Research Institute for Advanced Buddhology, 2000. Pp. 177–212.

*Р. В. Березкин**

**«Музыка пьюского царства»
в стихах Бо Цзюйи и Юань Чжэня
(перевод с предисловием)**

Аннотация. В данной работе предлагается первый полный научный перевод на русский язык двух стихотворений знаменитых поэтов эпохи Тан Бо Цзюйи 白居易 (772–846) и Юань Чжэня 元稹 (779–831) в форме «новые юэфу» (*синь юэфу* 新樂府), которые носят одинаковое название «Музыка пьюского царства» (*Пяо го юэ* 驃國樂). Они посвящены посольству, отправленному к китайскому двору правителем одного из городских центров пью на территории современной Мьянмы (Бирмы), которое прибыло к танскому двору в 801 г. Эти стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня являются важным свидетельством культурного обмена танского Китая с народами Юго-Восточной Азии в нач. IX в. В сочетании с материалами китайских исторических хроник они позволяют лучше понять форму и контекст вокально-танцевального представления «пьюской музыки» при дворе танского императора в 801 г. В то же время их «антиэкзотическая» направленность представляет значительную трансформацию в отношении части элиты танского государства (ученых-конфуцианцев) к иноземным диковинам, в первую очередь танцевально-музыкальным культурным традициям народов Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии (многие из которых приняли статус «данников» танского государства). Это отношение было обусловлено идеологическими установками на «возвращение к древности» (*фу гу* 復古) в музыкальном и поэтическом творчестве, которые сложились в среде литераторов на рубеже VIII и IX вв. Некоторые из них осуждали заимствование иноземных музыки и танцев в Китае. Перевод снабжен комментарием и предисловием, определяющим место этих произведений в истории танской поэзии и рассказывающим о культурно-идеологическом фоне создания этих стихотворений.

* *Березкин Ростислав Владимирович*, канд. филол. наук, Ph. D., старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований Фуданьского университета (Шанхай, КНР); старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), berezkine56@yandex.ru

Ключевые слова: китайская классическая поэзия, новые юэфу, Бо Цзюйи, Юань Чжэнь, культура пью, история межкультурных контактов Китая и стран Юго-Восточной Азии

*Rostislav V. Berezkin**

«Music of the Pyu State»
in the Poems by Bo Juyi and Yuan Zhen:
Translation with Introduction

Abstract. This paper consists of the first complete scholarly Russian translation of two poems by the famous poets of the Tang dynasty Bo Juyi 白居易 (772–846) and Yuan Zhen 元稹 (779–831) in the form of “new yuefu” (*xin yuefu* 新樂府) with the shared title «Music of the Pyu State» (*Piao guo yue* 驃國樂). They were devoted to the embassy from one of city-states of Pyu on the territory of modern Myanmar (Burma), which arrived to the Tang court in 801. These poems by Bai Juyi and Yuan Zhen represent an important testimony of cross-cultural contacts between Tang China and peoples of South-East Asia at the beginning of the ninth century. The poems supplement information of the Chinese historical chronicles and help to imagine better the form and context of the singing-dancing performance at the Tang court in 801 (also dated 802 in Chinese sources). At the same time their «anti-exotic» orientation represents considerable transformation of attitude of the part of elite of the Tang state (mainly Confucian scholars) towards foreign rarities, including musical-dancing culture of the peoples of Central, South, and South-East Asia (many of which were included in the «tribute system» of traditional Chinese diplomacy). This attitude was defined by the ideological movement of «return to antiquity» (*fu gu* 復古) in musical and poetic arts, which formed in the milieu of Tang literati on the turn of the ninth century. They started to oppose the importation of foreign music and dances. My translation is accompanied by detailed commentary and introduction, which defines the place of these poems in the history of Tang poetry and discusses the cultural and ideological background of their creation.

Keywords: Chinese classical poetry, new yuefu, Bai Juyi, Yuan Zhen, Pyu culture, history of intercultural contacts of China and countries of South-East Asia

* *Berezkin Rostislav Vladimirovich*, Ph. D. (Philology), Senior Research Fellow, National Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University (Shanghai, PRC); Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), berezkine56@yandex.ru

Два стихотворения знаменитых поэтов эпохи Тан Бо Цзюйи 白居易 (772–846) и Юань Чжэня 元稹 (779–831) носят одинаковое название «Музыка пьюского царства» (*Пяо го юэ* 驃國樂) [Цюань Тан ши 1960, т. 7, с. 4698; т. 6, с. 4619]. Они посвящены посольству, отправленному к китайскому двору правителем одного из городских центров народа пью на территории современной Мьянмы (Бирмы), в китайской традиции именуемого «царством Пью», которое прибыло к танскому двору в 801 г. (17-й год правления Чжэньюань 貞元 (785–805) по китайскому летоисчислению)¹. Народ пью, считающийся родственным современным бирманцам (мьянма), создал культуру городов-государств в современной Верхней Мьянме (долина реки Иравади), процветавших в II в. до н. э. – IX в. н. э.². Учитывая специфику местных письменных памятников пью, обнаруженных к нашему времени, китайские источники являются весьма важными материалами для изучения истории пью, их обычаев и культуры³. Стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня также можно отнести к их числу. В то же время китайские источники представляют свою точку зрения на историческую ситуацию, которая, вероятно, расходилась с действительностью: так, они используют термин «царство» (*го* 國) по отношению к пью⁴, в то время как современные исследователи считают, что этот народ создал конгломерат городов-государств, где правили разные династии, враждовавшие друг с другом [см. Frisch 1996, pp. 40–41]⁵.

Как известно из китайских исторических источников танского периода, посольство в 801 г. возглавил сын правителя (*вана* в китайской терминологии) неизвестного нам пьюского города

¹ В некоторых исторических источниках указан 802 г. (см. далее).

² См., например [Stargardt 1990]. Культура пью подверглась значительному влиянию индийской культуры, что было обусловлено торговыми связями с государствами Индии. У пью была своя письменность, основанная на индийской. Из Индии пью восприняли буддизм, который утвердился у них к IV в.

³ См., например [Parker 1893, pp. 1–26; Luce 1924; Luce 1961, pp. 90–91; Chen 1966, pp. 89–91].

⁴ Об особенностях воззрений китайцев на окружающие государственные образования в тот период см. [Cartier 1981, p. 5–6].

⁵ Отдельно встает вопрос о «столичном» городе пью в нач. IX в., который упоминается в китайских исторических источниках. Его определение до сих пор вызывает споры среди ученых-бирманистов (см. [Chen 2000; Hudson 2004, pp. 150–151]).

по имени Юнцян 雍羌⁶; имя сына по-китайски записывалось как Шунаньто 舒難陀 (Сунанда)⁷. Эти имена приводятся и в стихотворении Бо Цзюйи. Также в посольстве участвовал его военачальник-махасена (кит. *мохэсына* 摩訶思那)⁸. Все эти три имени упоминаются также в письме, которое Бо Цзюйи написал пьюскому владыке от имени танского двора, – «Письмо к правителю пьюского царства Юнцян» (Юй Пяо го ван Юнцян шу 與驃國王雍羌書, о нем см. ниже). Посольство привезло с собой труппу танцоров и музыкантов, представления которых и стали темой этих стихотворений. В них они названы «пьюской музыкой».

Перевод стихотворения Бо Цзюйи на английский язык был сделан известным британским ученым, переводчиком с классиче-

⁶ Примерное чтение в танский период – Юнхкхян (Jownghkhang) (в реконструкции Бакстера-Сагара).

⁷ Имя пьюского владыки не было реконструировано учеными, поэтому дается в китайской транскрипции. Имя его сына Сунанда (или Сунандана (Шунаньтона 舒難陀那) в «Письме к правителю пьюского царства» Бо Цзюйи) тем не менее было реконструировано при помощи санскритской этимологии этого имени [Twitchett, Christie 1959, p. 184]. В «Новой истории Тан» (Синь Тан шу 新唐書) говорится: «Царь Юнцян также прислал [посольство во главе со своим] младшим братом Сунандой, правителем города Силии поднести [ко двору] музыку своего государства» 雍羌亦遣弟悉利移城主舒難陀獻其國樂 [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6312]. В «Старой истории Тан» (Цзю Тан шу 舊唐書) Силии 悉利移 употребляется как имя младшего брата Юнцяна: «В восьмом году [Чжэньюань правитель пью] послал своего младшего брата Силии прибыть ко двору при помощи двойного перевода Наньчжао и поднес [императору] десять мелодий своего государства вместе с тридцатью пятью музыкантами» 八年，乃遣其弟悉利移因南詔重譯來朝，又獻其國樂凡十曲，與樂工三十五人俱 [Лю Сюй 1997, цз. 197, с. 5285–5286]. Таким образом, в династийных историях говорится о брате, а не сыне Юнцяна; и в «Старой истории Тан» его имя явно заменено на имя города. При этом неясно, о каком городе пью идет речь в этих источниках; тем не менее в «Новой истории Тан» Силии назван одним из главных городов пью [Twitchett, Christie 1959, p. 184]. Также следует отметить, что восьмой год в «Старой истории Тан», очевидно, соответствует восемнадцатому в других источниках. Современные бирманские ученые считают, что это посольство прибыло из города Шрикшетра, большого и влиятельного центра пью в то время (см. [Khin 2001]); но на каких сведениях они основываются, неясно; вероятно, это выводы Чэнь Жусина 陳孺性 (1924–2005) о том, что Шрикшетра в нач. IX в. была главным городом пью [Chen 2000]. Первые два слога в китайском названии города действительно можно трактовать как транскрипцию санскритского слова Шри (Śrī).

⁸ Махасена, вероятно, не личное имя, а название должности (на санскр. дословно «великая армия», пер. И. А. Зайцева). Интересно, что имена принца и название должности полководца имели санскритское происхождение, в то время как имя правителя, вероятно, автохтонное и учеными не реконструируется [Twitchett, Christie 1959, pp. 183–184].

ского китайского языка Артуром Уэйли (Arthur Waley, 1889–1966)⁹. Переводы стихотворения Юань Чжэня на английский или другие западные языки если и существуют, то, по нашим сведениям, еще не были опубликованы. Переводы обоих стихотворений на русский язык нам неизвестны, хотя место стихотворения «Музыка пьюского царства» в творчестве Юань Чжэня отмечается в монографии А. Г. Сторожука, посвященной этому поэту [Сторожук 2001, с. 144–145]. При этом представление «пьюской музыки» при танском дворе в 801 г. в западных и отечественных научных трудах рассматривается как важное свидетельство широты дипломатических и культурных контактов танского государства [Шефер 1981, с. 86; Кравцова 2004, с. 929]. Здесь я делаю попытку первого научного (подстрочного) перевода обоих стихотворений на русский язык с объяснением основных терминов и литературных аллюзий¹⁰.

* * *

Вначале следует кратко представить исторический контекст пьюского посольства и представления «пьюской музыки» при танском дворе в 801 г.¹¹ Прежде всего следует отметить, что практика присылки танцоров и музыкантов к танскому двору была достаточно обычной [Шефер 1981, с. 78–86]¹². В качестве дани их доставляли послы различных государств (особенно в Центральной и Юго-Восточной Азии). Так, в 800 г. музыкантов прислало также Наньчжао 南诏¹³, а в 818 г. – корейское государство Силла [Шефер 1981, с. 583–584]. Вместе с тем «пьюская музыка» была новым явле-

⁹ Этот перевод см. [Harvey 1925, pp. 15–16].

¹⁰ Согласно принятой в отечественной синологии традиции, перевод семисложной строки разбивается на две полустроки после четвертого иероглифа (по месту цезуры в китайском тексте).

¹¹ Само посольство с давних времен привлекло внимание как западных, так и азиатских ученых, в то же время многие вопросы относительно него до конца не выяснены, см. [Harvey 1925, p. 15–16; Twitchett, Christie 1959; Chen 1979; Dai 2019, pp. 12–17].

¹² При этом император Тайцзун 太宗 (Ли Шиминь 李世民, 626–649), один из создателей танского государства, осуждал поднесение людей в качестве дани и отправил нескольких иностранных музыкантов обратно на родину [Шефер 1981, с. 69–70, 86].

¹³ Государство на территории современной провинции Юньнань.

нием при танском дворе в то время, что было связано с установлением дипломатических отношений между двумя государствами, причем Тан традиционно выступило в роли сюзерена¹⁴.

Посольство от пью прибыло в Чанъань 長安 в 801 г. на фоне сложной международной обстановки на юго-западных рубежах Китая в нач. IX в.¹⁵ В это время некоторые города пью вошли в сферу влияния Наньчао, которое в конце VIII в. восстановило отношения с Тан в качестве данника¹⁶. Один из правителей пью, вероятно, решил последовать примеру Наньчао и отправил свое посольство в Чанъань. Посольство пью проследовало в танскую столицу при посредничестве правителя Наньчао Имоусюня 異牟尋, который также отправил в Чанъань наньчаоских музыкантов, и Вэй Гао 韋皋 (745–805), генерал-губернатора (издедуши 節度使) Сичуани 西川 (в современной западной части Сычуани), также могущественного политического деятеля на танской окраине¹⁷. Именно Вэй Гао, который уже был хорошо знаком с музыкой Наньчао, «Новая история Тан» приписывает запись нот (пу 譜) «пьюской музыки» и описание музыкальных инструментов, которое сопровождалось их рисунками¹⁸. Эти материалы, составленные по приказу Вэй Гао в Чэнду 成都, были представлены танскому двору и, видимо, легли в основу последующих описаний в китайских исторических источниках.

¹⁴ Согласно исследованиям западных ученых, китайское государство в эпохи Суй (581–618) и Тан прежде всего было заинтересовано в установлении контактов с теми странами, которые признавали свой даннический статус [Cartier 1981, pp. 5–10].

¹⁵ См. [Harvey 1925, p. 15; Luce 1969, vol. 1, p. 3; Aung-Thwin 1985, pp. 20–21; Frasch 1996, pp. 40–42; Sen 2003, pp. 174–176, 210; Hudson 2004, pp. 150–151, 189–190; Bhone 2015, pp. 7–35; Dai 2019, pp. 12–17].

¹⁶ По свидетельству китайских источников, в первую очередь «Новой истории Тан» и «Книге про маней» (*Мань шу* 蠻書), то есть южных варваров, в первой половине IX в. несколько городов пью были захвачены усилившимся Наньчао и часть их жителей была переселена в современную Юньнань, см. также [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6314; Luce 1961, p. 90–91]. В некоторых ранних работах по истории Бирмы упадок городов пью связывался с наньчаоским завоеванием, см., например [Luce 1969, p. 3], но многими современными учеными эти выводы пересмотрены [Aung-Thwin 1985, p. 20–21, 57; Frasch 1996, p. 41–42; Hudson 2004, p. 150–151].

¹⁷ Вэй Гао налаживал отношения танского государства с Наньчао в этот период.

¹⁸ См. также [Twitchett, Christie 1959, p. 178].

О посольстве, привезшем музыкантов из пьюского государства в 801 г., сохранилось достаточно много исторических свидетельств в китайских источниках¹⁹. Так, в «Своде [сведений] о важнейших [событиях] в Танском [государстве]» (*Тан хуэй яо* 唐會要) говорится:

Музыка пьюского царства: в первый месяц восемнадцатого года [эры] Чжэньюань правитель пьюского царства прислал [послов] принести [ее] в дань; всего [было исполнено] двенадцать мелодий, тридцать пять музыкантов прислал к [тан-скому] двору. Все мелодии были положены на слова из буддийских сутр и шаштр. Пьюское царство находится к юго-западу от Юньнани, недалеко от Индии²⁰, вот почему в [их] музыке [так] много слов из буддийских [сочинений]. [Когда они] исполняют [все эти] мелодии, они поют хором, при этом каждый [исполнитель] [все] десять пальцев на обеих руках одинаково [с остальными] разгибает и одинаково загибает, облик имеет [такой, будто] стремится соблюсти ритм. То склоняют, то запрокидывают [голову] – не бывает так, чтобы не в такт друг с другом; это похоже на китайский танец «ветка тутовника»²¹.

驃國樂，貞元十八年正月驃國王來獻，凡一十二曲，以樂工三十五人來朝。樂曲皆演釋氏經論之詞。驃國在云南西南，以天竺國相近，故樂多演釋氏之詞。每為曲，皆齊聲唱，各以兩手十指齊開齊斂，為赴節之狀。一低一仰，未嘗不相對，有類中國柘枝舞 [Тан хуэй яо, цзюань 33, с. 25b–26a].

Интересно отметить, что мелодии пью использовали буддийские тексты, что связано с распространением у пью буддизма

¹⁹ См. [Хэ Синьхуа 2013].

²⁰ Здесь Индия названа Тяньчжу 天竺 ([Страна] Небесного Бамбука). Это обычное название Индии в китайских источниках того времени.

²¹ Танец Чжэчжи (Чжэ чжи у 柘枝舞, также переводится как «ветка тутовника») тоже относился к числу иноземных редкостей в танском государстве. Первоначально его исполняли танцоры из местности Чач (кит. *Шиго* 石國, современный Ташкент; Чжэчжи – вероятно, кит. транскр. названия этой местности). Этому танцу также посвящено стихотворение Бо Цзюйи «Танцовщица Тутовая ветка» (Чжэчжи цзи 柘枝妓, альтернативный перевод – «Танцовщица из Чача») [Цюань Тан ши 1960, т. 7, цзюань 446, с. 5006], русск. пер., см. [Шефер 1981, с. 84–85, 387]; также [Меньшиков 2007, с. 198].

(в данном отрывке оно объясняется соседством пью с Индией и индийским культурным влиянием, что, видимо, соответствовало исторической действительности)²². Связь с буддийской религией в бирманской музыке сохраняется и в более поздний период, что отражается в произведениях искусства из храмов Пагана (XI–XIII вв.). Неизвестно, на каком языке исполнялись произведения пью в 801 г.; но можно предположить, что это был их собственный язык, а не пали или санскрит²³. Буддийское содержание пьюской музыки делало ее более доступной для танского двора, так как буддизм в то время был общим культурным наследием для всего востока Азии, хотя формы буддизма в танском Китае и у пью, несомненно, сильно отличались²⁴. В это время китайские буддисты были заинтересованы в расширении контактов с Индией, а также с индианизированными регионами Юго-Восточной Азии, что также является одной из причин расширения дипломатических контактов с этими странами в эпоху Тан [Sen, 2004, pp. 236–240].

Прибытие пьюского посольства с музыкантами отмечается также в «Старой истории Тан» и «Новой истории Тан», а также в других книгах сунского времени [Лю Сюй 1997, цз. 197, с. 5285–5286; Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6306–6314]. По предположению западных ученых, все эти сведения происходят из «Правдивых записей Дэ-цзуна» (*Дэ-цзун ши лу* 德宗實錄), которые не дошли до нашего времени [Twitchett, Christie, 1959, с. 177–178]²⁵. При этом «Новая история Тан» (цзюань 222–3) содержит достаточно подробное описание представлений, включая сведения о музыкальных инструментах, которыми пользовался пьюский оркестр. Оно считается одним из самых подробных в истории

²² См. [Stargardt 1990, pp. 191–228].

²³ Названия двенадцати мелодий «пьюской музыки», многие из которых связаны с буддийскими темами, приводятся в «Новой истории Тан» в китайском переводе и транскрипции оригинальных названий китайскими иероглифами [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6314].

²⁴ Относительно форм буддизма, распространенных в городах пью в то время (тхеравада или махаяна), у ученых-бирманистов точных выводов пока нет.

²⁵ О форме «правдивых записей» в китайской историографии см. [Доронин 2002, с. 56–58].

востока Азии того периода²⁶. На его основе историки Д. С. Твитчетт (1925–2006) и А. Г. Кристи реконструировали примерный вид представления (в сопоставлении со сведениями о бирманской музыке более позднего периода)²⁷. В «Новой истории Тан» говорится, что «все музыканты были [из народа] *куньлунь*, одеты в накидку²⁸ из темно-красной тонкой хлопчатобумажной ткани [под названием] *чжаося*, которая закрывала колени; ее называют *гэмань*²⁹. На оба плеча также была накинута ткань *чжаося*, проходившая под мышками» (樂工皆昆侖，衣絳氎，朝霞為蔽膝，謂之緋襦。兩肩加朝霞，絡腋 [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6314]). Здесь они названы словом *куньлунь* (*курунг*), употреблявшимся по отношению к темнокожим народам юга Индокитайского полуострова [Шефер 1981, с. 71–72]³⁰. Это привело Твитчетта и Кристи к гипотезе, что оркестр, привезенный к танскому двору, скорее представлял культуру монов (народа, проживавшего в южной части современной Мьянмы), чем собственно пью [Twitchett, Christie 1959, pp. 179–182]; но на наш взгляд, это мнение плохо обосновано.

Внимание, оказанное этой музыке при дворе танского императора, вписывается в увлечение экзотикой, преобладавшее в танское время в высших слоях общества³¹. Мода на все иноземное обычно характеризуется как проявление «космополитизма» танского общества; тем не менее следует отметить, что она имела и политические мотивы, что отразилось и в стихах Бо Цзюйи и Юань Чжэня. Привлечение иностранных послов поднимало престиж

²⁶ Англ. пер. см. [Twitchett, Christie 1959, pp. 183–193].

²⁷ См. также [Picken 1984].

²⁸ Название одежды *чжаося* 朝霞 (букв. «утренняя заря») в этом отрывке не очень понятно.

²⁹ Этого сочетания в китайских толковых словарях нет. Вероятно, это транскрипция иностранного слова с помощью китайских иероглифов. Для записи использованы иероглифы с ключом «одежда». Первый слог *гэ* также может означать одеяние буддийских монахов. Второй знак из этого сочетания (*мань* 襦) относится к числу очень редких иероглифов; его значение – шелковая кофта на подкладке.

³⁰ См. также [Luce 1961, pp. 91–92; Меньшиков 2007, с. 191]

³¹ См., например [Шефер 1981, с. 55–57; Benn 2002, pp. 40–43, 168–169; Lewis 2009, pp. 85–120, 145–178].

государства, а также рассматривалось как возможность распространения китайской культуры и таким образом приобщения «варваров» к цивилизации.

Особо следует сказать об особенностях формы и идеологическом фоне стихотворений «Музыка пьюского царства» Бо Цзюйи и Юань Чжэня, что важно для понимания их места в истории китайской классической литературы. Оба эти стихотворения относятся к форме «новых юэфу» (подражания народным песням)³², которая стала одним из самых знаменитых нововведений Бо и Юаня в танском стихосложении³³. Обоим поэтам эта форма идеально подходила для социальной критики, которая считается важной темой их творчества. С «новыми юэфу» связано движение за «возвращение к древности» (*фу гу* 復古) в танской литературе; Бо Цзюйи и Юань Чжэнь являются его яркими представителями [Сторожук 2001, с. 134–145; Сторожук 2010, с. 56–61]. Они намеренно обращались к песенно-поэтическому наследию ханьской эпохи (форма юэфу), чтобы возродить стиль и идейные установки древней поэзии³⁴.

В то же время оба поэта были не первыми авторами эпохи Тан, которые использовали форму юэфу в гражданской лирике. Стихотворение «Музыка пьюского царства» Юань Чжэня входит в цикл юэфу под названием «[Написанные] в унисон библиографу Ли двенадцать юэфу с новыми названиями» (*Хэ Ли цзяошу синь ти юэфу шиэр шоу* 和李校書新題樂府十二首; пер. названия –

³² Юэфу 樂府 (букв. «Музыкальная палата») – форма классической поэзии, возникшая в эпоху Хань (206 до н. э. – 220 н. э.) под влиянием придворной «Музыкальной палаты». О древних юэфу см. [Вахтин 1959; Лисевич 1969; Алимов, Кравцова 2014, с. 253–258, 266–275].

³³ Эта часть творческого наследия Бо Цзюйи и Юань Чжэня с давнего времени привлекла особое внимание отечественных исследователей китайской поэзии; о «новых юэфу» см. [Эйдлин 1965, с. 14–18; Эйдлин 1987, с. 16–19]; новые интерпретации см. [Сторожук 2001, с. 134–145; Сторожук 2010, с. 72–83].

³⁴ В то же время следует обратить внимание на отличия «новых юэфу» от ханьских образцов; так, в юэфу Бо Цзюйи и Юань Чжэня используется семисложный размер, характерный для более позднего периода китайской поэзии (эпохи Тан).

А. Г. Сторожука). Цикл стихов Ли Шэня 李紳 (772–846) «Юэфу с новыми названиями» (*Синь ти юэфу* 新題樂府), которому он подражал, до нашего времени не сохранился³⁵. Далее в предисловии к циклу Юань Чжэня говорится:

Мой друг Ли Гунчуй преподнес мне в подарок «Юэфу с новыми названиями» [в количестве] двадцати стихотворений; в изяществе этих стихов было то, о чем говорят: «не впустую написаны». Я выбрал [из них юэфу], наиболее ярко [обличающие] пороки времени, расположил их по порядку и добавил к ним в унисон [свои]. В результате [получилось] двенадцать, и только.

余友李公垂貺余樂府新題二十首，雅有所謂，不虛為文。余取其病時之尤急者，列而和之，蓋十二而已 [Цюань Тан ши 1960, т. 6, цз. 419, с. 4615] (русск. пер. А. Г. Сторожука см. [Сторожук 2010, с. 135])³⁶.

Создание их, как и цикла «Новых юэфу» Бо Цзюйи, относят к 809 г.³⁷ Тем не менее цикл юэфу Бо Цзюйи содержит пятьдесят стихотворений. Двенадцать стихотворений из цикла Юань Чжэня имеют соответствия в «Новых юэфу» Бо Цзюйи: помимо «Музыки пьюского царства» там есть и другие стихотворения с одинаковыми названиями и тематикой. В написании цикла Бо Цзюйи также руководствовался принципом обличения пороков времени. В «Предисловии к новым юэфу» говорится:

Их строфы просты и прямолинейны, кто захочет взглянуть на них – легко поймет [их]; их слова прямые и точны, кто захочет послушать их – [получит из них] глубокое предостережение; [описанные] в них дела проверены и [соот-

³⁵ Ли Шэнь был другом Бо Цзюйи и Юань Чжэня и их соратником в движении за обновление поэзии. Кроме того, произведения в форме «новых юэфу» создавали и другие поэты кон. VIII – нач. IX вв., см. [Сторожук 2010, с. 72–73]. В кратком предисловии к стихотворению «Музыка пьюского царства» Юань Чжэня также говорится: «По сведениям Ли [Шэня]: в год *синь-сы* [правления] Чжэньюань впервые прибыли [послы из Пью] и поднесли [ее императору]» 李傳云：貞元辛巳歲始來獻 [Цюань Тан ши 1960, т. 6, с. 4618].

³⁶ Мой перевод в целом следует переводу А. Г. Сторожука.

³⁷ Эта дата приводится в предисловии к циклу «Новых юэфу» Бо Цзюйи, см. [Цюань Тан ши 1960, т. 7, с. 4689].

ветствуют] действительности, кто решит взять из них [что-либо] – будет передавать [людям] достоверное; их структура легка и свободна, можно использовать [их] как куплеты под музыку или песни. В общем говоря, [разъясню их идею так]: созданы [они] ради государя, ради министров, ради народа, ради [процветания] живых существ и ради [исполнения] всяческих дел, созданы [они] не ради литературных [изысков]. 其辭質而徑，欲見之者易論也。其言直而切，欲聞之者深誠也。其事核而實，使採之者傳信也。其體順而肆，可以播於樂章歌曲也。總而言之，為君、為臣、為民、為物、為事而作，不為文而作也 [Цюань Тан ши 1960, т. 7, с. 4689], русск. пер. А. Г. Сторожука см. [Сторожек 2010, с. 73]³⁸.

Творческие установки, выраженные в предисловиях к циклам *юэфу* Бо Цзюйи и Юань Чжэня, объясняют особенности их стихотворений, посвященных пьюской музыке. Оба они делятся на две примерно равные по объему части: впечатления от представления пьюских музыкантов и танцоров и критические замечания авторов. При этом в стихотворении Бо Цзюйи критика политики двора вложена в уста деревенского старика, что является часто используемым приемом в его «новых *юэфу*», включающих выражение «гласа народа»³⁹.

³⁸ Мой перевод в целом следует переводу А. Г. Сторожука. О создании этого цикла см. также в «Письме к Юаню Девятому (т. е. Юань Чжэню. – Р. Б.)» (*Юй Юань Цзю шу 與元九書*) Бо Цзюйи (815 г.), в котором также выражена гражданская позиция поэта о служении нуждам современности при помощи возрождения идеалов древней литературы: «С тех пор как [заступил на должность] “собирателя упущений”, все, с чем сталкивался и чем был тронут, что относилось к похвалам и порицаниям, сравнениям и уподоблениям, от правления У-дэ (618–626. – Р. Б.) до Юань-хэ (806–820. – Р. Б.); [я собрал и] сообразно [описываемым] делам установил заглавия [для произведений]. Того, что [я] озаглавил как “Новые юэфу”, в общем [насчитывалось] 150 стихотворений, я называю их “намекающие и аллегорические стихи” 自拾遺來，凡所遇所感，關於美刺興比者：又自武德至元和，因事立題，題為“新樂府”者，共一百五十首，謂之“諷諭詩” (см. также пер. Л. Е. Померанцевой, [Бо Цзюйи 1995, с. 122]). *Би* 比 (сравнение) и *син* 興 (зачин, воодушевление) – литературные приемы, связанные с поэзией «Канона стихов» (*Ши-цзин* 詩經). Как сочетание терминов они появляются в традиционных работах по поэтике. В более позднее время (включая эпоху Тан) это выражение часто использовалось метафорически в значении «слагать стихи» [Ханьюй да цыдянь 2007, т. 2, с. 2848].

³⁹ См., например, стихотворения «Дулинский старик» (*Дулин соу* 杜陵叟), «Старец со сломанной рукой» (*Чжэ би вэн* 折臂翁) и др. [Цюань Тан ши 1960, т. 7, с. 4693–4694].

* * *

Следует отметить, что стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня о пьюской музыке малоценны с точки зрения этнографического описания, особенно по сравнению с подробными сведениями, приведенными в «Новой истории Тан». Они дают художественное осмысление представлений при дворе в 801 г., отмечая редкое сочетание экзотических музыки и танца. Кружащиеся татуированные тела танцоров, их сложенные, но резкие движения, мелькающие гирлянды из цветов и жемчужные ожерелья живо передают впечатление поэтов от представления. В стихах упоминаются и некоторые особенные музыкальные инструменты, характерные для народов Юго-Восточной Азии: трубы-раковины, бронзовые барабаны и т. д. В то же время инструмент, который Юань Чжэнь сравнивает с изогнутой шеей верблюда в первой строке стихотворения, идентифицировать сложно. Возможно, имеется в виду арфа (*кунхоу* 箏篥) с навершием в виде головы феникса, которая появляется и в других китайских источниках о пьюском оркестре в 801 г. [Twitchett, Christie 1959, pp. 179–180]⁴⁰.

Согласно китайским источникам, музыкальные инструменты пью отличались разнообразием: в «Новой истории Тан» упоминаются двадцать два инструмента, подразделяемые на восемь видов: металлические, сделанные из раковин, из кожи, из бамбука, из тыквы, из слоновой кости, струнные и духовые (рожки) [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6312–6313]. В числе самых необычных инструментов – цитра (*чжэн* 箏) в виде крокодила (и с головой крокодила?), известная у народов Бирмы и в более позднее время, см. [Twitchett, Christie 1959, p. 187]. Также присутствовали лютни (*пинпа* 琵琶) с украшениями в виде головы феникса и «облачного узора» (*юнь вэнь* 雲紋), бамбуковые флейты, духовой инструмент (органчик) *шэн* 笙 из бивня слона и т. д. Все они в стихи Бо Цзюйи и Юань Чжэня не попали.

Что касается содержания пьюских песен, то буддийские темы, которые могли бы быть особенно притягательны для Бо Цзюйи

⁴⁰ См. также [Picken 1984].

(известного своим увлечением буддизмом), также не привлекли внимание поэтов. Их содержание в стихах не упоминается. В целом создается впечатление, что поэтов меньше заинтересовало само представление, чем связанная с ним культурная политика танского двора, которой посвящена значительная часть обоих произведений⁴¹.

Стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня содержат открытую критику политики танского двора, которая была нацелена на установление отношений с соседними государствами и их соседями с целью вовлечения их в данническую систему. Эти принципы международной политики имеют давнюю историю в китайских государствах⁴². Считалось, что государь (*ван*) может оказывать благотворное влияние как на своих подданных внутри страны, так и за пределами Китая. Посольства соседних стран, прибывавшие с данью (часто символической), выражали признание главенства Китая в политической и культурной сферах. С их помощью культурные достижения Китая могли стать известными и в отдаленных странах. Тем не менее не все китайские интеллектуалы признавали правильность этих воззрений. В стихотворениях Бо Цзюйи и Юань Чжэня высказываются их общие взгляды, согласно которым в первую очередь правитель должен заботиться о своей земле, поддан-

⁴¹ Критическая направленность соответствует общему назначению цикла «Новых юэфу» в интерпретации самого Бо Цзюйи. Так, в «Письме Юаню Девятому» он писал: «С тех пор как [я] заступил на придворную [службу], года [мои] постепенно становились дольше, а увиденные дела – многочисленнее. Всякий раз разговаривая с людьми, [я старался] больше узнавать [у них] о насущных заботах; всякий раз читая книги и исторические [труды, я старался] больше искать [у них] Пути-дао и принципов-ли. [И тогда я] начал осознавать, что писания создают в соответствии со [своей] эпохой, что песни и стихи слагают в соответствии с [насущными] делами <...> В те дни я был выдвинут в академию Ханьлинь и стал советником, ежемесячно должен был подавать доклады [трону] с увещеваниями. Среди докладов [трону] были [такие, что] с [их] помощью можно было избавиться от людских пороков, восполнить и возместить пробелы [текущего] времени, однако [про то, что было] трудно [облечь] в слова-указания, – я декламировал и пел, желая, чтобы постепенно продвинулось [дело исправления] и [мой голос] был бы услышан наверху.

自登朝來，年齒漸長，閱事漸多。每與人言，多詢時務；每讀書史，多求理道。始知文章合為時而著，歌詩合為事而作。<...>仆當此日，擢在翰林，身是諫官，月請諫紙。啟奏之間，有可以救濟人病，裨補時闕，而難於指言者，輒詠歌之，欲稍稍進聞於上（см. также пер. Л. Е. Померанцевой: [Бо Цзюйи 1995, с. 121]).

⁴² Об истории традиционной даннической системы в Китае см. [Fairbank 1968; Wills 2010; Lee 2017].

ных своей страны, а уже затем – о распространении китайского влияния в соседних странах. Эта мысль выражается в кратком предисловии к стихотворению Бо Цзюйи: «Желаю, чтобы [окультуривающее] преобразование, [исходящее от] правителя, [распространялось бы] сначала вблизи, а затем – вдали».

В противовес экзотическому представлению пьюского оркестра Бо Цзюйи и Юань Чжэнь обращаются к культурному наследию древности. Это мифологизированные представления о «золотом веке» императора Яо 堯 (согласно традиционной китайской историографии жил в начале III тыс. до н.э.), когда специальные чиновники-глашатаи обходили селения с наставлениями; а император Яо, переодевшись простолюдином, выходил послушать песни крестьян, чтобы сделать выводы об эффективности своего правления. Эти сведения о древних временах происходят из конфуцианского канонического текста «Канон записей» (*Шу-цзин* 書經), а также из более поздних сочинений «[Трактат] Учителя Ле» (*Ле-цзы* 列子)⁴³ и «Весы суждений» (*Лунь-хэн* 論衡) Ван Чуна 王充 (ок. 80), аллюзии на которые присутствуют в обоих стихотворениях. Эти реминисценции достаточно типичны для китайской классической поэзии гражданской направленности.

Особенно следует подчеркнуть общее отношение Бо Цзюйи и Юань Чжэня к «варварской» музыке как чуждой и потенциально опасной для китайского общества. В этом отношении оба поэта выступают достаточно убежденными конфуцианцами, что в целом соответствует тенденции упрочения позиций конфуцианства в государственной идеологии Тан, особенно начиная с конца VIII – начала IX вв.⁴⁴ Именно с конфуцианским письменным наследием связано представление о музыке как мироустроительном начале, особо важном для образования людей и построения общества. При этом последователи конфуцианства традиционно порицали заимствование и исполнение «варварской» музыки во время

⁴³ Традиционно считается, что этот мудрец жил ок. V–IV вв. до н.э., но дошедшая до нас книга под этим названием, несомненно, дополнялась и редактировалась в более позднее время (ок. IV в.).

⁴⁴ См., например [Зельницкий 2014, с. 460–472].

официальных приемов в Китае: такой подход в традиционных исторических сочинениях приписывается самому Конфуцию⁴⁵.

Известно, что Бо Цзюйи и Юань Чжэнь придавали особое значение гармонии в традиционной музыке; поэтическое творчество обоих неразрывно связано с их взглядами на теорию музыки. Так, в трактате политико-философского характера Бо Цзюйи *Цэ линь* 策林 («Лес трактатов», или «Лес планов», 806 г.)⁴⁶ есть два раздела, «посвященных непосредственно рассмотрению вопроса о необходимости возрождать древнюю музыку в аутентичных формах, то есть исполнять древние мелодии, несмотря на их техническую сложность, и избегать игры на новомодных варварских инструментах» [Сторожук 2010, с. 60]. Именно эти взгляды создают культурный контекст для такого восприятия «пьюской музыки» со стороны обоих поэтов.

Про классическую музыку Древнего Китая, вероятно, и идет речь в стихотворении Юань Чжэня о пьюской музыке, где упоминаются «органчик и колокола» (*шэн юн* 笙鏞) – словосочетание, которое восходит к «Канону записей». Они представляют древнюю музыку, которая противопоставляется музыке варваров. Кроме того, в описании «пьюской музыки» Юань Чжэнь отмечает, что ее звучание не соответствует системе «двенадцати гармоний» (*ши*

⁴⁵ См. знаменитый эпизод встречи циского и луского правителей Цзин-гуна и Дин-гуна, описанный в главе «Наследственный дом Конфуция» (*Кун-цзы ши цзя* 孔子世家) *Ши-цзи* 史記 («Исторических записок») Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145–86 гг. до н. э.):

«Когда закончилась церемония поднесения обеими сторонами угощения, управитель церемоний из Ци поспешил выйти вперед, сказав: “Прошу исполнить музыку [и танцы] всех четырех сторон”. Цзин-гун одобрил это. Сразу же появились [танцоры] с бунчуками, с опашалами из перьев, они потрясали копьями, пиками и мечами, все это сопровождалось барабанным боем. В этот момент Конфуций поспешно вышел вперед и, перешагивая через ступеньки, поднялся к алтарю. Не преодолев еще последней ступени, он взмахнул рукавом одежды и сказал: “Наши два правителя собрались на добрую встречу, зачем же здесь звучит музыка варваров? Прошу приказать распорядителю [церемонии остановить это]”. <...> Цзин-гун был сконфужен и дал команду исполнителям уйти».

獻酬之禮畢，齊有司趨而進曰：「請奏四方之樂。」景公曰：「諾。」於是旂旄羽被矛戟劍撥鼓噪而至。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，舉袂而言曰：「吾兩君為好會，夷狄之樂何為於此！請命有司！」<...>景公心忤，麾而去之。[Сыма Цянь 1997, цзюань 47, с. 7б–8а], русский перевод следует переводу Р. В. Вяткина, см. [Сыма Цянь 1992, т. 6, с. 132].

⁴⁶ Высказывается предположение, что это сочинение было создано Бо Цзюйи в соавторстве с Юань Чжэнем [Сторожук 2010, с. 58].

эр хэ 十二和), разработанной придворным музыкантом Цзю Сяосунем 祖孝孫 в начале эпохи Тан.

В этой связи следует обратить внимание на официальное «Письмо к правителю пьюского царства Юнцяну», которое также приписывается Бо Цзюйи [Цюань Тан вэнь 1818, цзюань 665, с. 6b–7a]. Считается, что Бо Цзюйи составил его по долгу службы при дворе, так как был членом академии Ханьлинь. Оставляя в стороне вопрос о подлинности авторства, следует отметить, что это интересный документ китайской дипломатии того периода (см. приложение). В письме упоминаются те же лица, что и в «Новой истории Тан», только их имена даны в некоторой модификации – это принц Сунандана и савновник-махасена. «Письмо к правителю пьюского царства Юнцяну», написанное от имени танского императора, выдержано в надменно-покровительственном тоне, который соответствует традиционным представлениям о «даннической системе» в Китае. Так, в письме есть следующие строки: «Таким [образом] отмечаем Ваши заслуги и старание, распространяем [на Вас] Наш [императорский] милостивый ритуал [назначения на должности]. Почтительно примите [Наше] новое установление, навсегда став внешним подданным [нашего государства]...». Интересно, что это официальное послание выражает те самые амбиции танского двора, которые Бо Цзюйи критикует в собственном стихотворении. При этом «Письмо» отражает традиционные взгляды китайцев на соседние земли, наделяя пью некоторыми чертами государственности (го 國) в китайском представлении (верховный правитель страны, его столица, министры и т. д.).

Вместе с тем стихотворения, посвященные пьюской музыке, отражают специфику эпохи Тан, которая считается временем «открытости» Китая внешним влияниям, что особенно проявляется в музыкальном и танцевальном искусствах того времени⁴⁷. В противовес старинной доктрине о распространении китайской культуры среди «варваров», иностранные мелодии и танцы стали очень популярны среди танской знати [Шефер 1981, с. 78–83]. Пьюские

⁴⁷ Бо Цзюйи и Юань Чжэнь в «новых юэфу» на другие темы открыто осуждали императора Сюаньцзуна 玄宗 (Ли Лунци, 712–756), почитателя иноземной музыки, который использовал ее напевы даже в ритуальной музыке, что было совершенно недопустимо в традиционной китайской государственности [Сторожук 2010, с. 62–63].

вокально-танцевальные представления составляли один из примеров увлечения экзотикой при дворе танских правителей. Не случайно они вызвали такой интерес со стороны самого императора⁴⁸.

Стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня, несмотря на осуждение пьюских представлений при дворе, отражают атмосферу космополитизма и распространение иностранных культурных традиций в эпоху Тан. Так, Э. Шефер писал о Юань Чжэне: «Этот великолепный писатель страстно тосковал по чистоте и традиционности норм жизни воображаемого прошлого... Однако при всем пуританстве этих строф в них впечатляют упоминания о таких экзотических вещах, как привозные носороги и слоны, тюркские наездники, бирманские оркестры. Юань Чжэнь был, так сказать, “экзотичен в своей антиэкзотичности”» [Шефер 1981, с. 55].

Таким образом, стихотворения Бо Цзюйи и Юань Чжэня с одинаковым названием «Музыка пьюского царства» являются важным свидетельством культурного обмена между танским Китаем и народами Юго-Восточной Азии (в этом случае – народами, населявшими современную Мьянму) в нач. IX в. В сочетании с материалами китайских исторических хроник эти стихотворения позволяют лучше понять форму и контекст вокально-танцевального представления «пьюской музыки» при дворе Дэ-цзуна в 801 г. В то же время их «антиэкзотическая» направленность отражает значительную трансформацию в отношении части элиты танского государства (ученых-конфуцианцев) к иноземным диковинам, в первую очередь танцевально-музыкальным культурным традициям народов Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии (многие из которых приняли статус «данников» танского государства). Это отношение было обусловлено идейными установками на «возвращение к древности» в песенно-поэтическом творчестве, которые сложились в среде литераторов на рубеже VIII и IX вв. и оказали значительное влияние на развитие традиционной мысли и литературы Китая в последующую эпоху Сун (960–1279).

⁴⁸ О возможном их влиянии на музыку Китая того времени см. [Dai 2019, p. 18–19].

ПЕРЕВОДЫ

Бо Цзюйи Музыка пьюского царства 驃國樂

Желаю, чтобы [окультуривающее] преображение, [исходящее от] правителя, [распространялось бы] сначала вблизи, а затем – вдали.

Явился поднести это [стихотворение] в семнадцатый год [под девизом] Чжэньюань.

欲王化之先邇後遠也。貞元十七年來獻之。

Музыка пьюского царства,
Музыка пьюского царства,
Происходит [она] из юго-западной
окраины великого моря!

Сын [царя] Юнцяна –
Шунаньто,

Прибыл [ко двору] поднести в дар «южные напевы»⁴⁹
и календарь с первым месяцем [нового года]⁵⁰!

[Император] Дэ-цзун выстроил эскорт
и прибыл к пурпурному двору⁵¹,

Подвески из ваты он не вставил [в уши]⁵²,
чтобы ее послушать.

⁴⁹ «Южные напевы» (*нань инь* 南音) – общее название для мелодий, происходящих из южных краев. Встречается в письменных памятниках начиная с эпохи Чжоу («Комментарий Цзо» – *Цзо-чжуань* 左傳, «Весны и осени господина Люя» – *Люй ши чунь цю* 呂氏春秋; см. [Хань-юй да цыдянь 2007, т. 1, с. 378–379].

⁵⁰ Имеется в виду, что пьюсцы приняли китайский календарь, таким образом выражая покорность Тан.

⁵¹ Пурпурный – цвет стен императорского дворца, символ императорской власти. В более поздние времена дворец в Пекине имел название «Запретный пурпурный город» (*Цзы-цзинь-чэн* 紫禁城).

⁵² Подвески из ваты (*тоукуан* 黠纈) – затычки для ушей, особая часть костюма правителя в Древнем Китае; были знаком того, что правитель хорошо обдумывает дела и не принимает поспешных решений.

В нефритовые раковины одно дуновение⁵³ –
вздымаются узлы причесок⁵⁴;
В бронзовые барабаны тысячи ударов⁵⁵ –
мечутся татуированные тела.
Жемчужные ожерелья сверкают и вертятся,
[словно] небесные звезды колеблются;
Цветочные гирлянды дрожат и мелькают⁵⁶
[как будто] драконы и змеи движутся.
[Когда же] мелодии кончились, принц
доложил совершенномудрому⁵⁷:
«[Мой, Вашего] подданного, отец желает стать
внешним подданным Тан»⁵⁸.
Приближенные с радостью воскликнули:
«Каково же величие императора!
Добродетели досточтимого столь обширны,
что достигли тех мест!»
В мгновение сотни князей
прибыли к воротам дворца;
Пали ниц и представили доклады,
поздравляя досточтимого:
«Мы видели, как пьюсцы
поднесли [Вам] новую музыку.
Просим записать [это] в историю государства,
чтобы передать [память] сыновьям и внукам».

⁵³ Раковины использовались в качестве музыкальных инструментов. Возможно, здесь идет речь о трубе из нефрита в форме раковины.

⁵⁴ Дословно «кианкообразные» (*чжуй* 椎) узлы причесок.

⁵⁵ «Полное [собрание] танских стихотворений» (*Цюань Тан ши* 全唐詩) дает вариант «Один удар в бронзовый барабан...» (銅鼓一擊文身踴) как приоритетный, что совпадает со структурой предыдущей строки: «Как подуют в нефритовую раковину...» (дословно: «Одно дуновение в нефритовую раковину...»), см. [Цюань Тан ши 1960, т. 7, с. 4698].

⁵⁶ Судя по описанию в «Новой истории Тан», пучки цветов также вешали на серьги танцовщиков [Оуян Сю 1997, цз. 222–3, с. 6314].

⁵⁷ «Совершенномудрый человек» (*шэн жэнь* 聖人) – обращение, которое могло использоваться по отношению к императору.

⁵⁸ Т. е. стать данником танского государства.

В это же время был [здесь] старый крестьянин,
игравший в чурбачки⁵⁹;
Тайно оценив мысли владыки,
так на досуге самому себе сказал:
«Слышал [я], что управление и преобразования [владыки]
полны мудрости и просвещенности;
[Он] желает тронуть сердца людей,
и привести их к «великому равновесию»⁶⁰.
[Если] трогает людей поблизости,
а не вдалеке;
Великое равновесие происходит из сущности,
а не из молвы.
Обозревая себя, упорядочить страну –
[так] можно помочь стране.
Государь – как сердце [страны],
а народ – как тело.
[Если] тело подвержено страданиям и мукам,
сердце пребывает в печали;

⁵⁹ «Чурбачки» (*цзи жан* 擊壤) – игра, напоминавшая городки. С образом старика, играющего в чурбачки, связана песня, известная как «Песня играющего в чурбачки» (*Цзи жан гэ* 擊壤歌), которая является символом «золотого века» в правление мифического государя Яо. Ее слова приводятся в *Лунь-хэне*:

«Во времена Яо простолюдин пятидесяти [лет] играл в чурбачки на дороге. Увидевшие [его] сказали: “Как велики [они], добродетели Яо!” Игравший в городки сказал [в ответ]: “Я, когда восходит солнце, работаю, а когда солнце садится – отдыхаю. Рою колодец и пью [из него], пашу поле и кормлюсь [с него], какая же у Яо [может быть] сила [надо мной]?”»

堯時，五十之民，擊壤於塗。觀者曰：「大哉，堯之德也！」擊壤者曰：「吾日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，堯何等力？」[Ван Чун 1922, цз. 5, с. 72–73].

Существует несколько вариантов этой песни, которые приводятся в других ранних источниках, например, в цитате из книги Хуанфу Ми 皇甫謐 «Записи о поколениях императоров и царей» (*Ди ван ши цзи* 帝王世紀, III в.), см. [Ханьюй да цыдянь 2007, т. 3, с. 3764]. Образ старика-простолюдина, завуалированно порицающего правителей, в данном стихотворении несомненно связан с этими ранними текстами.

⁶⁰ «Великое равновесие» (*тай пин* 太平, также переводится как «великое спокойствие», «великое равенство» и т. д.) – выражение, обозначающее гармонию в государстве, своего рода утопию. О происхождении и эволюции этого понятия, см. [Титаренко 2007, с. 600–602]. Этот термин использован в заглавии *Тай пин цзин* 太平經 («Канон Великого мира») – важного философско-политического сочинения эпохи Хань (I–II вв.).

[Если] народ достиг гармонии и мира,
государь испытает радость.
[Если] народ [эры] Чжэнь-юань
до сих пор не получил покоя;
Пьюскую музыку пусть и услышит [государь],
[все равно] он не будет весел.
[Если] народ [эры] Чжэнь-юань
не испытывает тягот⁶¹,
Пьюская музыка [пусть сюда и] не придет,
государь все равно будет совершенномудрым».
Музыка Пью, музыка Пью –
напрасно [она] гремит;
Лучше послушать эти
речи простолюдина⁶².

驃國樂，驃國樂，出自大海西南角。
雍羌之子舒難陀，來獻南音奉正朔。
德宗立仗御紫庭，黠纘不塞為爾聽。
玉螺一吹椎髻聳，銅鼓千擊文身踊。
珠纓炫轉星宿搖，花鬘斗葢龍蛇動。
曲終王子啟聖人，臣父願為唐外臣。
左右歡呼何翕習，皆尊德廣之所及。
須臾百辟詣閣門，俯伏拜表賀至尊。
伏見驃人獻新樂，請書國史傳子孫。
時有擊壤老農父，暗測君心閒獨語。
聞君政化甚聖明，欲感人心致太平。
感人在近不在遠，太平由實非由聲。
觀身理國國可濟，君如心兮民如體。
體生疾苦心慄淒，民得和平君愷悌。
貞元之民若未安，驃樂雖聞君不歡。
貞元之民苟無病，驃樂不來君亦聖。
驃樂驃樂徒喧喧，不如聞此芻蕘言！

⁶¹ Дословно «болезней».

⁶² Дословно «сена и хвороста», т. е. косаря и дровосека.

Юань Чжэнь
Музыка пьюского царства
驃國樂

По сведениям Ли [Шэня]: в год *синь-сы* правления Чжэнь-юань⁶³ впервые прибыли [послы из Пью] и поднесли [ее императору].

李傳云：貞元辛巳歲始來獻

Музыкального инструмента из Пью
навершие похоже на верблюда;
Звуки [их музыки] не соответствуют
«двенадцати гармониям».
[Танцоры] быстро танцуют и скачут,
мускулы и суставы тверды;
Замысловатые слова [их песен] изменчивы и смутны,
названия [их] неразборчивы.
Тысячи ударов по струнам и десять тысяч запевов –
все подобны дробу барабанов⁶⁴;
[То] вращаются влево, [то] кружатся вправо –
попусту пляшут [как во хмелю].
[То] склонятся к земле, [то] взывают к небу, –
но в конце не соединятся.
Мелодия завершена, напев меняется –
как же надлежит [поступить]?
[У императора] Дэ-цзуна глубинные помыслы –
в успокоении далеких [окраин];

⁶³ То есть 801 г.

⁶⁴ В оригинале используется звукоподражание игры на барабанах: *ень-ень* в произношении того времени ('*enH*-'*enH*, реконструкция Бакстера-Сагара).

Шэнам и колоколам не [велено] прекратиться⁶⁵;
останавливают прелестных красавиц⁶⁶.

Коллегия историографов⁶⁷ запишет это
в анналы о поднесении дани⁶⁸;

Тайчан⁶⁹ внесет [этот ансамбль]
в отдел музыки инородцев.

В древние времена, когда Тао-Яо
был сыном Неба⁷⁰,

[Он] удалился и скрылся, [чтобы] самому послушать
песни на большой дороге⁷¹.

⁶⁵ Эти музыкальные инструменты упоминаются в «Каноне записей» («Записи о [временах Шуня из] Юя» [Юй шу 虞書] и «И Цзи» [И Цзи 益稷], 5), где идет речь о древней музыке:

«Внизу [у подножия храмового зала] дуют в дудки и бьют в барабаны. Начинают и заканчивают [игру оркестра ксилофоны] чу и юй. В промежутке [звучат] органчик-шэн и колокола-юн. Птицы и звери ритмично танцуют. Мелодии «Сяошао» девять [частей] завершились. Фениксы прибыли в паре».

下管鼗鼓，合止祝敔，笙鏞以間。鳥獸踴躍；《簫韶》九成，鳳皇來儀 [Шаншу чжэн и 1999, с. 152]; см. также [Майоров, Стеженская 2014, с. 90].

⁶⁶ Не совсем ясно, о каких красавицах здесь идет речь: пьюских танцовщицах или же танских придворных. В одном из вариантов текста использовано слово «придворные красавицы» (пинь э 嬪娥), тогда здесь имеются в виду наложницы и служанки танского императора.

⁶⁷ Коллегия историографов (Ши гуань 史館) – государственное учреждение, ведавшее составлением официальных исторических текстов.

⁶⁸ То есть о государствах-данниках, признавших главенство Тан.

⁶⁹ Чиновник-распорядитель обрядами, глава Жертвенного приказа (Тайчансы 太常寺), одного из важнейших приказов в центральном правительстве, который ведал исполнением придворных ритуалов, в том числе тех, которые совершались в храме предков императора.

⁷⁰ Яо 堯 – мифический император Древнего Китая, согласно традиционной историографии, правил в 2333–2234 до н.э. Тао-тан 陶唐 считается его клановым именем.

⁷¹ В Ле-цзы, глава «Чжун-ни» 仲尼 (в пер. Малявина «Конфуций») есть следующий эпизод:

«Яо правил поднебесной пятьдесят лет и не знал, в порядке ли [она] или в беспорядке, желает ли поддерживать его народ или не желает поддерживать. Он спросил об этом у приближенных – приближенные [тоже] не знали. Спросил [приезжавших] извне ко двору – [приезжавшие] извне ко двору [тоже] не знали. Спросил [людей], бывших в провинции, – бывшие в провинции тоже не могли ответить. Тогда Яо, тайно переодевшись, [отправился] странствовать по дорогам и услышал, как мальчик пел песенку:

Он также послал глашатаев⁷²,
взяв [с собой] колокола с деревянным [язычком];
Повсюду собирать народные песни,
обойдя [всю] Поднебесную⁷³.
Мысли, которые были у десятков тысяч людей,
[он] все проникал и постиг.
«Четверо великих» не осмеливались⁷⁴
осуществлять назойливые и жестокие [поборы],
[Чем] позволил всем в общинах
играть в чурбачки;
[Вплоть до] Янь⁷⁵ и за моря распространялись
волны милостей [государя].

Поставил на ноги нас многочисленный народ,
Нет того, что бы не было [подвластно] твоим пределам.
[Ничего] не ведая, [ничего] не зная,

Следуем принципам царственных предков».

堯治天下五十年，不知天下治歟，不治歟？不知億兆之願戴己歟，不願戴己歟？顧問左右，左右不知。問外朝，外朝不知。問在野，在野不知。堯乃微服游於康衢，聞兒童謠曰：「立我蒸民，莫匪爾極。不識不知，順帝之則。」

Узнав, что это древние стихи, которые мальчик услышал у сановников, Яо решил уступить престол Шуню [Ле-цзы 1985, гл. 4, с. 22], см. также [Малявин 1994, с. 334].

⁷² «Колокол с деревянным [язычком]» является важной реалией, неоднократно упоминаемой в конфуцианских книгах. Он использовался в качестве сигнального инструмента для оповещения. Например, в «Каноне записей» («Записи [государства] Ся» [Ся иу 夏書], «Поход Иня» [Инь чжэн 胤征]) говорится:

«Ежегодно в первый месяц весны вестники с колоколом с деревянным [язычком] обходили дороги, чиновники и наставники направляли их (подданных? – Р. В.); мастеровые брались за дела искусные, чтобы с их помощью увещевать. А те, кто был непокорен – [для них] в стране были постоянные наказания».

每歲孟春，遣人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝事以諫，其或不恭，邦有常刑 [Шаншу чжэн и 1999, с. 217]; см. [Майоров, Стеженская 2014, с. 140], также [Алексеев 2002, т. 1, с. 245–246; Кучера 2010, с. 158, 244, примеч. 154, с. 365].

⁷³ Предание о собирании народных песен связано с составлением «Канона стихов», одной из важнейших канонических книг в конфуцианстве, см., например [Васильев 2014, с. 60].

⁷⁴ Под «четырьмя великими» подразумеваются четыре наиболее влиятельных удельных князя во времена Яо, своего рода старшины, помогавшие Яо в управлении, см. «Канон записей» («Записи о [временах Шуня из] Юя», «Уложения Яо» [Яо джянь 堯典]) «Император сказал: «О четыре великих! Мы на престоле 70 лет. [Если] вы способны исполнить [небесное] предопределение, [можем] уступить [вам] Наш престол». 帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，異朕位 [Шаншу чжэн и 1999, с. 53]; см. также [Майоров, Стеженская 2014, с. 26; Ханьюй да цыдянь 2007, т. 2, с. 1691].

⁷⁵ Самое северное царство в период раздробленности («Борющихся царств»), существовало с XI в. до н. э. по 222 г. до н. э.

[Когда же] Цинь стало гегемоном, а [дом] Чжоу ослабел⁷⁶,
древние должности упразднили;
Внизу запустение, а наверху – застой,
путь правления склонился [к упадку].
Сообща превозносили иные нравы –
отождествляя [их] со славным учением⁷⁷;
Не думали о простом народе,
и тогда [начались] постоянные бедствия⁷⁸.
В преданиях говорится, что [даже] рыбы и черепахи
также все были в подобном [состоянии]⁷⁹;
Если [кто] может понять это,
воистину будет достойным восхваления.
Но вот предположим, что быки и кони
еще не удостоились быть напоенными;
Кто же станет черпать воду чаном,
[чтобы] разводить черепах и крокодилов⁸⁰?
У преображения учением с давних пор
есть исток и вершина;

⁷⁶ Здесь имеется в виду объединение Китая государством Цинь, которое усилилось в конце эпохи Чжоу (период «Борющихся царств») и в результате свергло дом Чжоу в 256 г. до н. э.

⁷⁷ «Славное учение [Юя]» – также выражение, восходящее к «Канону записей» («Записи [государства] Ся», «Труды Юя» [Юй гун 禹貢]): «На востоке распространилось до моря, на западе достигло зыбучих песков, достигшее севера и юга славное учение Юя, дошло до четырех морей» 東漸于海, 西被于流沙, 朔南暨聲教, 訖于四海 [Шаншу чжэн и 1999, с. 201]. Здесь «славное учение» подразумевает цивилизующее учение древних правителей.

⁷⁸ Дословно «болезни следуют одна за другой».

⁷⁹ Это аллюзия на «Канон записей» («Записи [государства] Шан» [Шан шу 商書], «Наставления И [Иня]» [И сюнь 伊訓]): [И Инь] сказал: «О! В старину, когда правителями были Ся, ранние и поздние; тогда расцвели их добродетели. Не было бедствий от Неба; духи и нави гор и рек, все пребывали в спокойствии; а также птицы и звери, рыбы и черепахи все были подобны [этому]». 曰:「嗚呼! 古有夏先后, 方慙厥德, 罔有天災. 山川鬼神, 亦莫不寧, 暨鳥獸魚鼈咸若」[Шаншу чжэн и 1999, с. 242]; см. также [Майоров, Стеженская 2014, с. 163].

⁸⁰ Образ старика, который предпочел черпать воду из колодца глиняным чаном, чтобы поливать огород, вместо того чтобы использовать технику для орошения, появляется в «[Трактате] учителя Чжуана» (Чжуан-цзы 莊子, ок. IV–III вв. до н. э.), хотя о черепахах и крокодилах там речь не идет, см. [Чжуан-цзы цзи ши 1985, с. 520]; рус. пер. В. В. Малявина, см. [Малявин 2004, с. 140–141]. Здесь, вероятно, имеется в виду, что в простой жизни нет места излишествам («не до жиру...»), сначала нужно заботиться о полезных животных, а не о редких экзотических.

[Если] непременно собрался [пере]плыть море,
сначала [пере]плыви реку.
[Когда] истина и ложь перевернуты местами –
[такое] с древности бывает.
О пью! О пью!
кто же станет порицать эти [ваши танцы]?

驃之樂器頭象駝，音聲不合十二和。
促舞跳趨筋節硬，繁辭變亂名字訛。
千彈萬唱皆咽咽，左鑢右轉空傜傜。
俯地呼天終不會，曲成調變當如何。
德宗深意在柔遠，笙鏞不御停嬌娥。
史館書為朝貢傳，太常編入鞮鞞科。
古時陶堯作天子，遂遁親聽康衢歌。
又遣道人持木鐸，遍采謳謠天下過。
萬人有意皆洞達，四岳不敢施煩苛。
盡令區中擊壤塊，燕及海外覃恩波。
秦霸周衰古官廢，下堙上塞王道頗。
共矜異俗同聲教，不念齊民方薦瘥。
傳稱魚鱉亦鹹若，苟能效此誠足多。
借如牛馬未蒙澤，豈在抱瓮滋黿鼉。
教化從來有源委，必將泳海先泳河。
是非倒置自古有，驃兮驃兮誰爾訶。

Приложение

Бо Цзюйи

Письмо к правителю пьюского царства Юнцяну 與驃國王雍羌書

Приказываем правителю пьюского царства Юнцяну:

[Вы], сударь⁸¹, по натуре величественный, решительный и храбрый; унаследовали от [прошлых] поколений честность и благонравие; тренируете войска и заботитесь [о них], укрепляете и умиротворяете уделы и области [страны]. [Вы] почтительно принимаете преобразования, [исходящие от подлинного]

⁸¹ Обращение к собеседнику, государя к подданному.

правителя⁸², и, помышляя [надлежаще] получить установления [нашего] двора, приобрели благие намерения о добрососедских [отношениях с нашим государством]; взяли на себя светлый долг службы великому и приказали [своему] любимому сыну прибыть издалека к [императорскому] дворцу⁸³, за десятки тысяч *ли* выразили [нам свою] преданность, всем сердцем принимая [императорские] указы. Искренность и благонадежность [Ваших намерений стала] еще более заметна, [а] прекрасные помыслы – еще более глубоки. Сегодня [мы] жалуем Вам титул действующего распорядителя обрядов⁸⁴, а также и Вашему сыну Сунамдане, первому советнику Махасене обоим пожалованы должности [чиновников]. Уведомление [о назначении] направлено, [как только] дойдет – надлежит принять его! Таким [образом] отмечаем Ваши заслуги и старание, распространяем [на Вас] Наш [императорский] милостивый ритуал [назначения на должности]. Почтительно примите [Наше] новое установление, навсегда став внешним подданным [нашего государства]; прилежно возвеличивайте [Ваши] добрые устремления, дабы помочь [Нам] всматриваться вдаль⁸⁵! Сегодня передаем для Вас небольшие вещи как свидетельство [Нашего доброго отношения], в составе таком, [какой приведен] в отдельном списке⁸⁶; думаем, что [Вам] следует узнать [их] полностью. В зимнюю стужу [желаем] Вам во всем мира и покоя, и наши чиновники и народ⁸⁷ вместе направляют [эти пожелания] и справляются об этом, отправляем [это] письмо, то есть большего не касаемся.

⁸² Выражение «преобразования правителя» (*ван хуа* 王化) является устойчивым в конфуцианских классических книгах (в этом значении оно употребляется в сочинении «Обильная роса на [страницах] *Чуньцю*» (*Чуньцю фань лу* 春秋繁露)) и исторической литературе начиная с эпохи Хань. Здесь имеется в виду «цивилизующее воздействие» императора Тан, которое он оказывает на своих данников.

⁸³ Дословно «дворец [великих] врат».

⁸⁴ Дословно «ответственный сверщик, чиновник-распорядитель» (*цзянь цзяо тайчанцин* 檢校太常卿). Изначально должность чиновника-распорядителя обрядов в храме предков императора, здесь – почетный титул.

⁸⁵ Видимо, здесь имеется в виду распространение «цивилизующего» влияния танского государства среди отдаленных «варваров».

⁸⁶ Этикет предусматривал отправку ответных даров от императора правителям-данникам.

⁸⁷ Дословно «сто семей», обычно обозначает простолюдинов в старом Китае.

敕驃國王雍羌：卿性宏毅勇，代濟貞良，訓撫師徒，鎮寧邦部，欽承王化，思奉朝章，得睦鄰之善謀，秉事大之明義，又令愛子，遠赴闕庭，萬里納忠，一心稟命，誠信彌著，嘉想益深。今授卿檢校太常卿，並卿男舒難陀那及元佐摩訶思那等二人，亦各授官誥往，至宜領之。此所以表卿勩勤，申朕恩禮，敬受新命，永為外臣，勉宏令圖，以副遐矚。今有少信物，具如別錄，想宜知悉也。冬寒，卿比平安，官吏、百姓等並存問之，遣書指不多及。

Источники и литература

На русском языке

1. Алексеев 2002 – Алексеев В. М. Труды по китайской литературе / Сост. М. В. Баньковская; Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М.: Восточная литература, 2002.
2. Алимов, Кравцова 2014 – Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014.
3. Бо Цзюйи 1995 – Бо Цзюйи. Письмо Бо Цзюйи к Юань Чжэню (IX в.) / Пер. Л. Е. Померанцевой. // Восток. № 3. 1995. С. 115–125.
4. Васильев 2014 – Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы. СПб.: Институт Конфуция в СПбГУ. 2014. (Первое изд. – 1880 г.)
5. Вахтин 1959 – Вахтин Б. В. (пер.). Юэфу. Из древних китайских песен. М. – Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.
6. Доронин 2002 – Доронин Б. Г. Историография императорского Китая XVII–XVIII вв. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2002.
7. Зельницкий 2014 – Зельницкий А. Д. Три учения и государственная религиозно-идеологическая политика в эпохи Суй и Тан // История Китая с древнейших времён до начала XXI в. / Попова И. Ф., Кравцова М. Е. (ред.). М.: Наука – Восточная Литература, 2014. Т. 3: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907). С. 460–477.
8. Кравцова 1994 – Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая: опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.
9. Кравцова 2004 – Кравцова М. Е. История искусства Китая. Краснодар–М.: Лань, 2004.

10. Кучера 2010 – Кучера С. (пер., вступ. ст., коммент. и прил.). Установления династии Чжоу (Чжоу ли). М.: Восточная литература РАН, 2010.
11. Лисевич 1969 – Лисевич И. С. Древняя китайская поэзия и народная песня (юэфу конца III в. до н. э. – нач. III в. н. э.). М.: Наука, 1969.
12. Майоров, Стеженская 2014 – Майоров В. М., Стеженская Л. В. (пер.). «Чтимая книга». Древнекитайские тексты и перевод «Шаншу». М.: ИДВ РАН, 2014.
13. Малявин 1994 – Малявин В. В. (пер., вступ. статья, коммент.). Чжуан-цзы, Ле-цзы. М.: Мысль, 1994.
14. Малявин 2004 – Малявин В. В. (пер., вступ. статья, коммент.). Чжуан-цзы: Даосские каноны. М.: Астрель, 2004.
15. Меньшиков 2007 – Меньшиков Л. Н. (пер.). Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова. СПб: Петербургское Востоковедение, 2007.
16. Сторожук 2001 – Сторожук А. Г. Юань Чжэнь. Жизнь и творчество поэта эпохи Тан. СПб.: Кристалл-Терция, 2001.
17. Сторожук 2010 – Сторожук А. Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб.: Береста, 2010.
18. Сыма Цянь 1992 – Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI / Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М.: Наука, 1992.
19. Титаренко 2007 – Титаренко М. Л. Духовная культура Китая. Т. 2: Мифология, религия. М: Восточная литература, 2007.
20. Шефер 1981 – Шефер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. / Пер. с англ. Зеймаль Е. В., Лубо-Лесниченко Е. И.; стих. пер., ред. и предисл.: Меньшиков Л. Н. М.: Наука, 1981.
21. Эйдли 1965 – Эйдли Л. З. Бо Цзюй-и // Бо Цзюй-и. Лирика / Пер. с кит., предисл. Л. З. Эйдли. М.: Художественная литература, 1965. С. 5–28.
22. Эйдли 1987 – Эйдли Л. З. Танская поэзия // Поэзия эпохи Тан VII–X вв. М.: Художественная литература, 1987. С. 5–24.

На английском языке

23. Aung-Thwin 1985 – Aung-Thwin M. Pagan: the Origins of Modern Burma. Honolulu: Hawaii University Press, 1985.
24. Benn 2002 – Benn Ch. China's Golden Age: Everyday Life in the Tang Dynasty. Oxford: Oxford University Press, 2002.

25. Bhone 2015 – *Bhone T. K.* The Ancient History of Pyu-Byammar before Anawrahtar. Yangon: Kant Kaw Wunt Yee, 2015.
26. Cartier 1981 – *Cartier M.* Barbarians through Chinese Eyes: the Emergence of an Anthropological Approach to Ethnic Differences // *Comparative Civilizations Review* 6 (1981): 1–14.
27. Chen 1966 – *Chen Yi-sein.* The Chinese in Upper Burma before A. D. 1700 // *Journal of Southeast Asian Researches* 2 (1966). Pp. 81–94.
28. Chen 1979 – *Chen Yi-sein.* Кхэйи хни ши йа хни кху хни тэйоу найнган йау пью тан эпхвэ (The Pyu Mission to China in 802 AD, на бирм. яз.) // *Researches in Burmese History* 3 (1979). Pp. 1–65.
29. Chen 2000 – *Chen Yi-sein.* The Location of the Pyu Capital in the 800–832 Period // *Myanmar Two Millennia*. Pt. II. Yangon: Universities Historical Research Center, 2000. Pp. 1–12.
30. Dai 2019 – *Dai Q.* Study of Burmese History and Language within the Southwestern Silk Road Regional Sphere. MA Thesis. Ithaca: Cornell University, 2019.
31. Fairbank 1968 – *Fairbank J. K.* A Preliminary Framework. // *The Chinese World Order: Traditional Chinese Foreign Relations* / Ed. by John K. Fairbank. Cambridge: Harvard University Press, 1968. Pp. 1–19.
32. Frasch 1996 – *Frasch T.* Pagan: Stadt und Staat. Stuttgart: Franz Steiner, 1996.
33. Harvey 1925 – *Harvey G. E.* History of Burma from the Earliest Times to 10th March, 1824. London: Longmans, 1925.
34. Hudson 2004 – *Hudson B.* The Origins of Pagan: The Archaeological Landscape of Upper Burma to AD 1300. Ph. D. Dissertation. Sydney: University of Sydney, 2004.
35. Khin 2001 – *Khin M. N.* The Myanmar Performing Arts of the Pyu Period. November 12, 2001 // Личный интернет-блог Nyiwin's Blog. URL: <https://nyiwin.wordpress.com/2010/07/12/the-myanmar-performing-arts-of-the-pyu-period/> (дата обращения: 10.12.2021).
36. Lee 2017 – *Lee J.-Y.* China's Hegemony: Four Hundred Years of East Asian Domination. N.Y.: Columbia University Press, 2017.
37. Lewis 2009 – *Lewis M. E.* China's Cosmopolitan Empire: the Tang Dynasty. Cambridge and London: Harvard University Press, 2009.
38. Luce 1924 – *Luce G. H.* Early Chinese Texts about Burma. *Journal of Burma Research Society*. Vol. 14 (1924). N.p.
39. Luce 1961 – *Luce G. H.*, transl. and commented. *The Man shu, Book of the Southern Barbarians* // Ed. by G. P. Oey. Ithaca: Cornell University, South-east Asia Program, 1961.

40. Luce 1969 – *Luce G. H.* Old Burma – Early Pagan. Artibus Asiae and the Institute of Fine Arts. N. Y.: New York University, 1969.
41. Parker 1893 – *Parker E. H.* Burma with Special Reference to her Relations with China. Rangoon: British Burma Press, 1893.
42. Picken 1984 – *Picken L.* Instruments in an Orchestra from Pyū (Upper Burma), 802. In *Musica Asiatica* 4 // Ed. by Laurence Picken. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Pp. 245–250.
43. Schafer 1967 – *Schafer E. H.* The Vermilion Bird: T'ang Images of the South. Berkeley, University of California Press, 1967.
44. Sen 2003 – *Sen T.* Buddhism, Diplomacy, and Trade: the Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
45. Stargardt 1990 – *Stargardt J.* The Ancient Pyu of Burma: Early Pyu Cities in a Man-made Landscape. Cambridge: PACSEA, 1990.
46. Twitchett, Christie 1959 – *Twitchett, D. C., A. H. Christie.* A Medieval Burmese Orchestra // *Asia Major*, vol. 7, p. 1–2 (1959): 176–195.
47. Wills 2010 – *Wills J. E.* Past and Present in China's Foreign Policy: From "Tribute System" to "Peaceful Rise". Portland, ME: Merwin Asia, 2010.

На китайском языке

48. Бо Цзюйи 1988 – *Бай Цзюйи* 白居易. Бай Цзюйи цзи цзяо чжу 白居易集箋注 (Собрание сочинений Бо Цзюйи с толкованием и комментариями) / Ред. Чжу Цзиньчэн 朱金城. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1988.
49. Ван Чун 1922 – *Ван Чун* 王充. Луньхэн лунхэн (Весы суждений) / Сы бу цун кань чу бянъ 四部叢刊初編 (Собрание книг в четырех разделах, серия первая). Шанхай: Шанъу иньшугуань 商務印書館, 1922, т. 433–440.
50. Ле-цзы 1985 – *Ле-цзы цзи ши* 列子集釋 («[Трактат] Учителя Ле» с собранием пояснений) / Ред. Ян Боцзюнь 楊伯峻 // Синь бянъ чжу цзы цзичэн 新編諸子集成 (Заново составленное «Собрание всех Учителей»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1985.
51. Лю Сюй 1997 – *Лю Сюй* 劉昫 и др. (ред.). Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) // *Эршисы ши* 二十四史 (Двадцать четыре [династийные] истории). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1997.
52. Оуян Сю 1997 – *Оуян Сю* 歐陽修 и др. (ред.). Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан) // *Эршисы ши* 二十四史 (Двадцать четыре [династийные] истории). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1997.

53. Сыма Цянь 1997 – *Сыма Цянь* 司馬遷. «Ши цзи» 史記 (Исторические записки) // Эршисы ши二十四史 (Двадцать четыре [династийные] истории). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1997.

54. Ханьюй да цыдянь 2007 – Ханьюй да цыдянь: соинь бэнь 漢語大詞典: 縮印本 (Большой словарь китайского языка: компактное издание) / Ред. Ло Чжифэн 羅竹風. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ 上海辭書出版社, 2007.

55. Хэ Синьхуа 2013 – Хэ *Синьхуа* 何新華. Тан дай Мяньюань сянь юэ яньцзю 唐代緬甸獻樂研究 (Исследование поднесения бирманской музыки [ко двору] в эпоху Тан) // Дуннань я яньцзю 東南亞研究 (Исследования Юго-Восточной Азии) 3 (2013), с. 103–106.

56. Цюань Тан вэнь 1818 – Цянь дин цюань Тан вэнь (Высочайше утвержденное полное [собрание] танской прозы) 欽定全唐文 / Сост. Дун Гао 董誥. Издание Уиньдянь 武英殿, 1818. Ксилограф из собрания биб-ки Восточного факультета СПбГУ.

57. Цюань Тан ши 1960 – Цюань Тан ши (Полное [собрание] танских стихов) 全唐詩 / Сост. Пэн Динцю 彭定求. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1960.

58. Чжуан-цзы 1985 – Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («[Трактат] Учителя Чжуана» с собранием пояснений) / Сост. Го Цинфань 郭清藩, ред. Ван Сяюй 王孝魚 // Сер. «Синь бянь чжу цзы цзичэн» 新編諸子集成 (Заново составленное «Собрание всех Учителей»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1985.

59. Шаншу чжэн и 2000 – Шаншу чжэн и 尚書正義 (Правильный смысл «Чтимой книги») / Ред. Ляо Минчунь 廖名春, Чэнь Мин Чэнмин 陳明 // Шисань цзин чжу шу 十三經注疏 (Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 2000.

*А. И. Кобзев**

Начальные «Записи преподанного и воспринятого» Ван Шоу-жэня**

Аннотация. Рассмотрены история создания, общая архитектура и основное содержание «Записей преподанного и воспринятого» («Чуань-си лу» 傳習錄) – главного произведения Ван Шоу-жэня 王守仁, более известного под прозвищем Ян-мин 陽明 (1472–1529), одного из величайших китайских философов, крупнейшего неоконфуцианца эпохи Мин (1368–1644), создателя «учения о сердце» (синь-сюэ 心學), выдающегося литератора, каллиграфа, педагога, военачальника и государственного деятеля. Впервые опубликован подробно прокомментированный русский перевод начальной части «Чуань-си лу», составленной его ближайшим учеником Сюй Аем 徐愛 (1487–1517/1518).

Ключевые слова: Ван Шоу-жэнь, Ван Ян-мин, янминизм, философия эпохи Мин, неоконфуцианство, учение о сердце, синь-сюэ, «Чуань-си лу», «Записи преподанного и воспринятого», Сюй Ай

*Artem I. Kobzev****

Wang Shou-ren's Introductory «Records of Taught and Perceived»

Abstract. The article deals with the history of creation, the general architectonics and the main content of the «Records of Taught and Perceived», or in the common English translation «Instructions for Practical Living»

* *Кобзев Артем Игоревич*, д-р филос. наук, профессор, заведующий отделом Китая Института востоковедения РАН (Москва), chinares@ivran.ru; arkobzev@gmail.com

** Работа выполнена по гранту китайско-российского проекта «Исследование культуры традиционной мысли Китая и Ван Ян-мина в русскоязычном мире» («Э-юй ши-цзе ды Ван Ян-мин цзи Чжун-го чуань-тун сы-сян вэнь-хуа янь-цзю» 俄语世界的王阳明及中国传统思想文化研究) № 2019ZW0101.

*** *Kobzev Artem Igorevich*, Dr. Hab. (Philosophy), Professor, Head of the China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), chinares@ivran.ru; arkobzev@gmail.com

(*Chuan-xi lu* 傳習錄), – the main work of Wang Shou-ren 王守仁, better known under the nickname Yang-ming 陽明 (1472–1529), one of the greatest Chinese philosophers, the greatest Neo-Confucian of the Ming era (1368–1644), the creator of the "teaching of the heart" (xin-xue 心學), an outstanding writer, calligrapher, teacher, military leader and statesman. For the first time, a detailed commented Russian translation of the initial part of the *Chuan-xi lu*, compiled by his closest student Xu Ai 徐愛 (1487–1517/1518), is published.

Keywords: Wang Shou-ren, Wang Yang-ming, Yangmingism, Ming philosophy, Neo-Confucianism, teaching about the heart, xin-xue, hsin-hsueh, "Chuan-xi lu", "Records of Taught and Perceived", "Instructions for Practical Living", Xu Ai

Ван Шоу-жэнь 王守仁, по достижении совершеннолетия получивший второе (взрослое) имя, или прозвание (цзы 字), Бо-ань, но более известный под прозвищем (хао 號) Ян-мин 陽明 (1472–1529), – один из величайших китайских философов, крупнейший неоконфуцианец эпохи Мин (1368–1644), создатель оригинальной философской доктрины в русле неоконфуцианского «учения о сердце» (心學 синь-сюэ), выдающийся литератор, каллиграф, педагог, военачальник и государственный деятель. В имперском Китае его жизнь и судьба идейного наследия были полны драматических перипетий в диапазоне от материального и социального преуспевания, духовного лидерства и канонизации до наказания и преследования, запрещения и поругания. Крайности в отношении к личности и творчеству Ван Шоу-жэня повторились в КНР, где из замалчиваемой и порицаемой персоны нон грата он превратился в превозносимую на высшем уровне, широко изучаемую, часто публикуемую и широко пропагандируемую культовую фигуру со своеобразными священными местами в мемориалах и исследовательских центрах в Шаосине 绍兴 (в провинции Чжэцзян), где родился, и в Гуйяне (столице провинции Гуйчжоу), где отбывал ссылку (подробно см. [Кобзев 2002, с. 50–380; Кобзев 2020]).

Главное философское произведение Ван Шоу-жэня – «Чуань-си лу» (傳習錄 «Записи преподанного и воспринятого») – представляют собой солидный корпус весьма разнообразных по тематике «протоколов» бесед и писем, охватывающий около шестой части его письменного наследия. Вопреки «антипротоколь-

ной» установке Ван Шоу-жэня записи философских диалогов с ним, образовавших затем 1-й цзюань «Чуань-си лу» и давших название всему произведению, начал его ближайший ученик, земляк и зять (муж сводной сестры) Сюй Ай 徐愛 по прозванию Юэ-жэнь 曰仁 и прозвищу Хэн-шань 橫山 (1487–1517/1518). Он родился в поселении Маянь 馬堰 уезда Юйяо 餘姚 (ныне городской уезд города Нинбо 寧波, также называемый Родиной Ян-мина – Ян-мин гу-ли 陽明故里) – в провинции Чжэцзян. От названия соседнего поселения Хэншань производно его прозвище. В раннем возрасте в 1508 г. Сюй Ай сдал экзамен на высшую ученую степень *цзинь-ши* 進士 и получил должность главы Цичжоу 祁州 (ныне городской уезд Аньго 安國 провинции Хэбэй). Позже он был переведен в южную столицу Нанкин, где сначала служил приданным молодым человеком (*юань-вай-лан-чжун* 員外郎中) в Военном ведомстве (*бин-бу* 兵部), а потом рангом выше срединным молодым человеком (*чжун-лан* 中郎) в Работном ведомстве (*гун-бу* 工部)¹. После того как в 1507 г. Ван Шоу-жэнь был освобожден из тюрьмы и сослан смотрителем почтовой станции в Гуйчжоу, Сюй Ай стал его первым учеником. Записанные им беседы происходили в 1512–1513 гг., когда он сопровождал учителя, направлявшегося домой перед занятием новой должности в Нанкине. В 1516 г. Сюй Ай вернулся в родной город и вскоре там умер от болезни в 31 год. Согласно «Мин-жу сюэ-ань» (明儒學案 «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин», цз. 11) Хуан Цзун-си 黃宗羲 (1610–1695) [Хуан 1990, с. 123], это произошло в 1517 г., а в «Погодичной биографии» (*нянь-пу* 年譜) Ван Шоу-жэня указан следующий 1518 г. [Ван 1997, т. 2, с. 1255].

В предисловии к «Повторному изданию “Записей преподаваемого и воспринятого”» («Чун-кэ Чуань-си лу» 重刻傳習錄 [Ван Шоу-жэнь 1997, т. 2, с. 1585]) другой ведущий ученик Ван Шоу-жэня, крупный сановник и ученый (*цзинь-ши* 1517 г.) Не Бао 聶豹 (Вэнь-вэй 文慰, Шуан-цзян 雙江, 1487–1563)² прямо написал, что это название «Чуань-си лу» связано с реминисценцией из «Лунь юя» 論語 («Обсужденные речи» / «Суждения и речи», I, 4), где во фразе одного из любимых учеников Конфуция (Кунфу-цзы 孔夫子, 552/551–479) – Цзэн-цзы 曾子 (Цзэн Шэнь/Цань 曾參³, Цзы-Юй 子輿, 505 – ок. 436) – задана парность иероглифов

чуань 傳 и си 習, представляющих корреляцию «преподаваемого, передаваемого, транслируемого, сообщаемого, заповедуемого, наследуемого, традиционного» (чуань) и «воспринимаемого, усваиваемого, испытываемого, заучиваемого, повторяемого, упражняемого, практикуемого, привычного» (си).

Сам лапидарный текст «Лунь юя» допускает двоякое понимание того, кто выступает субъектом «передачи» «воспринимаемого». В указанном Цзэн-цзы требовании к самому себе говорится то ли о «восприятии» «переданного», то ли о «передаче» «воспринятого». Согласно общепринятой трактовке, отраженной в переводах В. П. Васильева (1818–1900), П. С. Попова (1842–1913), В. А. Кривцова (1921–1985), И. И. Семененко (1947 г. р.), А. Е. Лукьянова (1948–2021), В. М. Алексеева (1881–1951), В. С. Колоколова (1896–1979), А. С. Мартынова (1933–2013) [Беседы 1999, с. 20, 728; Алексеев 2002, с. 166; Лунь-юй 2016, с. 49; Мартынов 2001, т. 2, с. 212], «переданное, преподанное, наученное, заповеданное» Конфуцием или/и другими наставниками «воспринял, усвоил, повторял, практиковал» Цзэн-цзы; например, у П. С. Попова: «усвоил ли я то, что было преподано Учителем» [Беседы 1999, с. 20] и у В. М. Алексеева: «достаточно ли я упражнял себя в том, что мне преподано?» [Алексеев 2002, с. 166].

Однако в своеобразной версии Л. И. Головачевой (1937–2011) сохранена неопределенность субъекта «передачи»: «Не ввожу в привычку то, что передано?» [Беседы 2016, с. 238], а в авторитетном переводе Д. Лау (D. C. Lau, 1921–2010) Цзэн-цзы представлен единственным субъектом и «испытываемого», и «передаваемого» другим людям: «Не передал ли другим то, чего не испробовал сам?» («Have I passed on to others anything that I have not tried out myself?») [Confucius 1979, с. 59]. Л. С. Переломов (1928–2018), процитировав в английском оригинале последнюю версию и сопроводив ее замечанием, что «среди англоязычных переводов суждения наиболее адекватным является толкование Д. Лау», тем не менее сам сохранил первую и самую распространенную интерпретацию: «Повторял ли то, что мне преподавали?» [Переломов 1998, с. 297], почти буквально повторяющую более ранний перевод И. И. Семененко: «Повторял ли то, чему меня учили?» [Беседы 1999, с. 20].

Поскольку название книги Ван Шоу-жэня знаменует собой аналогичную ситуацию записи учениками наставлений учителя, в нем сохраняется та же двусмысленность. В принципе, оно может считаться обозначением того, что автором и составителями «передается для усвоения» всем читателям, как и подчеркнуто с упором на «инструктивность» в обоих английских переводах – преподававшего в Нанкине американского миссионера Ф. Г. Хенке (F. G. Henke): «Наставления для практической жизни» («Instructions for Practical Life» [Henke 1916, с. 7–140]) и китайско-американского синоведа Чэнь Жун-цзе 陳榮捷 (Чхань Вин-чит, Chan Wing-tsit, 1901–1994): «Наставления для практического образа жизни» («Instructions for Practical Living» [Chan 1963, с. 1–267]). Ф. Г. Хенке вообще никак не объяснил свой перевод, а Чэнь Жун-цзе сознательно отказался от буквального перевода и проигнорировал иероглиф 錄 во имя «лучшей передачи смысла и духа оригинала», хотя объяснил значение бинама чуань-си 傳習, исходящее из «Лунь юя»: «то, что было передано [от учителя] и что следует хорошо усвоить [и практиковать]», или, согласно другой интерпретации, «передавать те доктрины, которые человек уже хорошо изучил или применил на практике сам» [Chan 1963, с. 1].

На французский язык католический священник-иезуит Ван Чан-чжи 王昌祉 (Joseph Wang Tch'ang-tche, 1899–1960) перевел название «Чуань-си лу» как «Сборник уроков Наставника» («Recueil des Leçons du Maître») [Wang 1936, с. 10], а французско-китайский синолог Анна Чэн (Чэн Ай-лань 程艾蘭, 1955 г. р.) более точно – как «Заметки о передаче нравственной практики» («Notes sur la transmission d'une pratique morale») [Cheng 1997, с. 557, примеч. 15]⁴.

Мы же предпочитаем переводить «Чуань-си лу» буквально и трактовать грамматическую связь между иероглифами чуань и си как сочинительную, а не подчинительную, видя в заглавии отражение конкретных исторических взаимоотношений Ван Ян-мина с его последователями.

Учение Ван Шоу-жэня формировалось как прогрессирующее постижение его личного жизненного опыта и постепенно становилось персоналистической философией, призванной формировать личный жизненный опыт других людей (подробно см. [Коб-

зев 2002, с. 50–380]). В этом смысле можно согласиться с неоднократно повторенным ученым и политиком Чжан Си-чжи 張希之 (1909–1991) определением его учения как «возникшего на основе глубокого понимания реальной жизни» [Чжан 1961, предисловие, с. 3, ч. 2, гл. 2, § 2, с. 109, 110] и с утвердившейся на Западе интерпретацией названия «Чуань-си лу» как «Наставлений для практической жизни / практического образа жизни». Подобное же осознание единства теории и практики в жизнедеятельности Ван Шоу-жэня отражает его официальное посмертное имя Вэнь-чэн 文成, которое может быть понято и как «Культурная Результативность» или «Культурный и Плодотворный».

Прагматический эффект такого происхождения его философии заключается в том, что она ориентирует своих адептов не на дискурсивное освоение, а на вживание, вчувствование, интуитивное восприятие ее главных принципов. Иначе говоря, эта философия рассчитана на то, чтобы ее реципиент предварительно уже имел определенный морально-психологический настрой. И тут опять-таки можно согласиться с другим высказыванием Чжан Си-чжи об учении Ван Шоу-жэня: «Не вникая в собственную реальную жизнь, также невозможно будет понять, в чем истинный смысл его слов» [Чжан 1961, ч. 2, гл. 2, §2, с. 10]. Сходным образом оценил эту философию и самый известный ныне специалист по неоконфуцианству Ду Вэй-мин 杜維明 (Tu Wei-ming, 1940 г. р.): «Центральное место в учении Ван Ян-мина занимает проблема человека. Однако его главная цель не в том, чтобы представить объективное изучение человеческих существ, а в том, чтобы показать путь, следуя которому можно стать настоящей личностью» [Tu 1973, р. 187].

Самые яркие подтверждения этим тезисам можно найти в «Записях преподанного и воспринятого», которые состоят из трех частей (цзюаней). Их трехчастное деление сложилось исторически. Записи философских диалогов, образовавших затем 1-й цзюань, начал Сюй Ай. Затем, дополнив его работу записями другого янминиста, Лу Чэна (陸澄, Юань-цзин 原靜, Цин-бо 清伯, *цзинь-ши* в 1517 г.), еще один ученик Ван Шоу-жэня, Сюэ Кань (薛侃, 1487–1546), издал в Цяне 虔, т. е. центре Наньганя 南贛

Ганьчжоу 贛州⁵, эти тексты под заглавием «Записи преподаваемого и воспринятого» («Чуань-си лу»). Позднее они стали фигурировать под названием «Первоначальное издание “Записей преподаваемого и воспринятого”» («Чу-кэ Чуань-си лу» 初刻傳習錄). В 1524 г. примкнувший к Ван Ян-мину ученый (цзинь-ши 1511 г.) и чиновник, ставший в 1523 г. начальником округа Шаосин, Нань Да-цзи 南大吉 (Юань-шань 元善, Жуй-цюань 瑞泉, 1487–1541) добавил к ранее изданному восемь писем своего наставника к разным лицам и опубликовал все вместе в Юэ 越, т. е. Шаосине (провинция Чжэцзян), в двух частях под все тем же заглавием «Чуань-си лу». Потом и этот вариант получил иное название: «Продолженное издание “Записей преподаваемого и воспринятого”» («Сюй-кэ Чуань-си лу» 續刻傳習錄).

Вторая его часть, т. е. добавленные Нань Да-цзи философские письма, составила основу 2-го цзюаня, окончательно оформленного позднее текста «Записей преподаваемого и воспринятого». Один из главных учеников Ван Ян-мина, Цянь Дэ-хун 錢德洪 (Хун-фу 洪甫, Сюй-шань 緒山, 1497–1574, цзинь-ши 1532 г.)⁶, издал в У 吳 (Гусу 姑蘇, район Сучжоу 蘇州) в 1535 г. первое собрание сочинений Ван Шоу-жэня – «Записи литературных творений наставника [Ван] Ян-мина» («Ян-мин сянь-шэн вэнь-лу» 陽明先生文錄) из трех разделов в 24 цзюанях («Записи литературных творений» *вэнь-лу* 文錄 в 5 цзюанях, «Внешнее [дополнительное] собрание» *вай-цзи* 外集 в 9 цзюанях и «Специальные записи» *бе-лу* 別錄 в 10 цзюанях). Стремясь к устранению противоречий в оценке полемики между Чжу Си 朱熹 (Юань-хуй 元晦, Чжун-хуй 仲晦, Хуй-вэн 晦翁, Хуй-ань 晦庵, 1130–1200)⁷ и Лу Цзю-юанем 陸九淵 (Сян-шань 象山, Цзы-цзин 子靜, 1139–1193)⁸, Цянь Дэ-хун⁹ изъясил из второй части «Продолженного издания “Записей преподаваемого и воспринятого”» посвященные этой теме два письма к Сюй Чэн-чжи 徐成之 (Шоу-чэн 守誠) и переместил их в раздел «Внешнее [дополнительное] собрание» (*вай-цзи*)¹⁰, прибавив, однако, к оставшимся шести письмам еще одно. К полученной таким образом семерке писем¹¹ он присовокупил еще и два педагогических эссе¹². Так завершилось складывание 2-го цзюаня «Записей преподаваемого и воспринятого».

Ранее, в 1533 г., аналогичное собрание «Записи литературных творений наставника [Ван] Ян-мина» («Ян-мин сянь-шэн вэнь-лу» 陽明先生文錄) из таких же трех разделов, но в 28 цзюанях («Записи писем» вэнь-лу 文錄 в 5 цзюанях, «Внешнее [дополнительное] собрание» вай-цзи 外集 в 9 цзюанях и «Специальные записи» бе-лу 別錄 в 14 цзюанях) издал один из его первых последователей Хуан Вань 黃綰 (Цзун-сянь 宗賢, Шу-сянь 叔賢, Цзюань 久庵, Ши-лун 石龍, 1480–1554), уроженец уезда Хуанъянь 黃岩 провинции Чжэцзян, внук вице-министра, сумевший благодаря заслугам предков («тени» инь 廕) и редкому везению возвыситься без ученой степени до главы Ведомства ритуалов (ли-бу шан-шу 禮部尚書) в Нанкине и члена академии Хань-линь 翰林. Он познакомился и подружился с Ван Шоу-жэнем в Пекине в 1510 г., признал его своим наставником в 1522 г., а затем выдал свою дочь замуж за его сына Ван Чжэн-и 王正億 (Чжун-ши 仲時, Лун-ян 龍陽, 1526–1577) и в дальнейшем всегда оказывал ему поддержку. В конце жизни Хуан Вань написал «Мин-дао пянь» 明道篇 («Главы о высветлении Пути-дао», 1550 г.) и взялся критиковать учение Ван Шоу-жэня за чрезмерный субъективизм¹³. Большой объем его собрания обусловлен принципиально иным, нежели у Цянь Дэ-хуна, подходом к наследию учителя – стремлением к максимальной полноте и минимальной редакции¹⁴.

Затем в 1555 г. Цянь Дэ-хун, используя рукопись, подготовленную еще одним последователем Ван Ян-мина Цзэн Цай-ханем 曾才漢, и сократив ее в своей редакторской манере на две трети, издал в Духовной обители Шуйси (Шуйси цзин-шэ 水西精舍, уезд Цзинсянь 涇縣 провинции Аньхой) «Продолжение “Записей преподанного и воспринятого”» («Чуань-си суй-лу» 傳習續錄). В следующем 1556 г. он собрал записи бесед, имевших место после 1519 г. и запрототолированных Чэнь Цзю-чуанем 陳九川 (Вэй-цзюнь 惟濬, Чжу-тин 竹亭, Мин-шуй 明水, 1494–1562), Хуан И-фаном 黃以方, Хуан Мян-шу 黃勉叔, Хуан Мян-чжи 黃勉之, а также им самим, и составил 3-й цзюань «Записей преподанного и воспринятого», который вместе с первыми двумя при поддержке главы уезда Хуанмэй 黃梅 (провинции Хубэй) Чжан Цзюнь-цзэна 張君增 издал в Академии Почитания правильности (Чун-чжэн шу-юань 崇正

書院) в Ци 蘄 (Цичжоу 蘄州 провинции Хубэй)¹⁵. Окончательное формирование 3-го цзюаня произошло в полном собрании произведений Ван Шоу-жэня 1572 г. (о котором ниже) с добавлением его антологии 1518 г. «Суждения, утвержденные Учителем Чжу [Си] на склоне лет» («Чжу-цзы вань-нянь дин-лунь» 朱子晚年定論).

Тексты 3-го цзюаня совсем не редактировались самим Ван Шоу-жэнем, и, следовательно, точность содержащейся в них информации может быть оспариваема (что, кстати, и делалось некоторыми учеными). Данное обстоятельство как будто снижает ценность этой части «Записей преподаваемого и воспринятого» по сравнению с двумя первыми частями. Но следует учитывать, что тут зафиксированы взгляды Ван Шоу-жэня, относящиеся к самому плодотворному и наиболее важному периоду его интеллектуального и творческого развития. Сам философ постоянно указывал на то, что его учение все время совершенствуется, и поэтому просил своих учеников точно датировать делаемые и собираемые ими записи, чтобы ясно были видны процесс и этапы данного развития. Таким образом, есть все основания считать 3-й цзюань не менее, если не более значимым, чем первые два.

Тот факт, что главный памятник, отражающий философское мировоззрение Ван Шоу-жэня, объединяет в себе записи бесед и эпистолярное наследие, имеет глубокое значение. И при написании письма, и при ведении диалога человек обращается к другому, вполне конкретному человеку, своему адресату или собеседнику. Эпистолярный жанр – разновидность письменного (тут даже есть оттенок тавтологичности, как и в китайском языке: 書 書 – и «письмо», и «книга») творчества, но его роднит с устным искусством диалога направленность к строго определенной личности, а не к неопределенно-личному субъекту, «ко всем и ни к кому», выражаясь словами Ницше, как обычно бывает при создании книги. За этой единой для писем и бесед личностной интенцией стоит общая персоналистическая установка всей философской системы Ван Шоу-жэня. Его ученики так или иначе осознавали это обстоятельство, ибо сочли возможным поместить некоторые письма своего учителя в раздел «Записей высказываний» (юй-лу 語錄), к которому в итоге были отнесены все три цзюаня «Чуань-си лу».

Более чем сорокалетняя кропотливая собирательская, систематизаторская и комментаторская работа, главным исполнителем которой был Цянь Дэ-хун и в которой принимали участие помимо названных учеников Ван Ян-мина еще и Сунь Ин-куй 孫應奎 (Вэнь-цин 文卿, Мэн-цюань 蒙泉, *цзинь-ши* 1529 г.), Янь Чжун 嚴中 (Чжи-фу 執甫, *цзинь-ши* 1538 г.), Ван Цзи 王畿 (Жу-чжун 汝中, Лун-си 龍溪, 1498–1583)¹⁶, Цзоу Шоу-и 鄒守益 (Цянь-чжи 謙之, Дун-ко 東廓, 1491–1562), Оуян Дэ 歐陽德 (Чун-и 崇一, Нань-е 南野, 1496–1554) и Тан Яо-чэнь 唐堯臣 (Ши-лян 士良, *цзюй-жэнь* 舉人 1528 г.) увенчалась в 1572 г. выпуском лучшего по сравнению с прежними «Полного [собрания] произведений Вана, князя Культурного Совершенства» («Ван Вэнь-чэн-гун цюань шу» 王文成公全書), вышедшего под эгидой его последователя, инспектора образования и контролирующего цензора столичной провинции (*ти-ду сюэ-сяо сюнь-ань*, *чжи-ли цзянь-ча юй-ши* 提督學校巡按, 直隸監察御史) Се Тин-цзе 謝廷傑 (Цзун-шэн 宗聖, *цзинь-ши* 1559 г.).

Оно состоит из 38 основных и одного вводного цзюаня (предисловие и подробное оглавление). Вошедший в него материал распределен по хронологическому и содержательному принципам. Первые три цзюаня занимают «Записи преподанного и воспринятого», выделенные в раздел «Записей высказываний» (*юй-лу*), хотя, как уже было отмечено, здесь есть и сугубо письменные тексты.

Следующая группа, с 4-го по 25-й цзюань, охватывает произведения, которые впервые были опубликованы вместе в 1535 г.; каждый текст в них датирован. Первые пять цзюаней (4–8) включают в себя письма и разные статьи преимущественно философского характера, составляя раздел «Записей литературных творений» (*вэнь-лу*). Вторые в группе 10 цзюаней (9–18) представляют собой административные документы и объединены в раздел «Специальных записей» (*бе-лу*). В 19–25-м цзюанях, образующих раздел «Внешнего собрания» (*вай-цзи*), помещены в основном литературные произведения. 19-й и 20-й цзюани содержат стихи в жанрах *фу* 賦 и *ши* 詩, а 21–25-й – прозу в разных жанрах, письма, статьи, эссе.

В еще одной группе – 26–31-й цзюани – содержится самый разнородный материал, собранный после 1535 г. и опубликованный

в 1566 г. За исключением официальных документов, естественно датированных, остальные тексты не снабжены датировкой. В этот раздел, названный «Продолженным составом» (*сюй-бянь* 續編), входят такие важные философские сочинения, как «Вопросы к “Великому учению”» («Да-сюэ вэнь» 大學問), «Догматы, объявленные лунчанским ученикам» («Цзяо-тяо ши Лунчан чжу-шэн» 教條示龍場諸生) и сохранившиеся примечания к «Пятиканонию» («У цзин» 五經).

Наконец, в последний раздел, «Дополнительных записей» (*фу-лу* 附錄), занявший 32–38-й цзюани, вошли «Погодичная биография» (*нянь-пу*) Ван Шоу-жэня с приложениями, повествующими об оказанных ему посмертно почестях и связанных с этим событиях, а также о создании самой биографии, и «Анналы фамильных добродетелей» (*ши-дэ цзи* 世德紀; тоже с приложением), куда помещены биографические заметки о нем и его предках, в частности мемориальный отчет Хуан Ваня о жизнедеятельности учителя, а также разного рода панегирики, написанные друзьями и учениками философа.

Рассмотренное собрание сочинений¹⁷, изданное Се Тин-цзе, – вполне надежное и почти исчерпывающее: в нем отсутствует лишь «Древний оригинал “Великого учения”» («Да сюэ гу бэнь» 大學古本), позднее вошедший в составленную ученым (*цзинь-ши* 1763 г.) и литератором Ли Дяо-юанем 李调元 (Гэн-тан 羹堂, Цзань-ань 贊庵, 1734–1803) антологию неопубликованных и редких произведений «Хань хай» 函海 («Море книжных футляров», 1782/1801 гг.), неоднократно изданную в эпоху Цин (1782, 1784, 1801, 1809, 1825, 1881 гг.), факсимильно воспроизведенную в Шанхае в 1935, Тайбэе в 1967, 1985 гг. и увидевшую свет в Пекине в 2012 г. [Ли 2012]. Наиболее авторитетным считается факсимильное воспроизведение издания Се Тин-цзе в серии «Сы-бу цун-кань» 四部叢刊 («Свод изданий по четырем разделам»), фототипией которого руководил библиограф со степенью *сю-цзя* (1895 г.) и знаток творчества Ван Ян-мина¹⁸ Сунь Юй-сю 孫毓修 (Син-жу 星如, Сюнь-жу 恂如, Лю-ань 留庵, 1871–1922) [Се 1572].

Ныне собрание Се Тин-цзе наиболее точно воспроизведено в современно изданном четырехтомнике под редакцией профес-

соров Гуйянского университета Ван Сяо-синя 王曉昕 (1951 г. р.) и Чжао Пин-люэ 趙平略 (1963 г. р.) [Ван 2015]. Эти ведущие гуйчжоуские янминологи также издали имеющее ряд фактологических и текстологических отличий «Собрание главных [произведений Ван] Ян-мина» («Ян-мин сянь-шэн цзи-яо» 陽明先生集要), составленное и впервые напечатанное в 1635 г. крупным сановником и ученым (цзинь-ши 1613 г.) Ши Бан-яо 施邦曜 (Эр-тао 尔韬, Сы-мин 四明, 1585–1644) [Ши 2009, с. 28]. Состоя из трех частей: философской («учение о принципе» *ли сюэ* 理學), политико-экономической («каноническое упорядочение [мира] и вспомоществование [народу]» *цзин цзи* 經濟), литературно-публицистической («тексты и статьи» *вэнь чжан* 文章), оно имеет ряд фактологических и текстологических особенностей, в частности содержит сообщение, что Ван Ян-мин выдвинул концепцию «доведения благосмыслия до конца» не в 1521 г., как сказано в собрании Се Тин-цзе, а на семь лет раньше, в 1514 г. [Ши 2009, с. 19] (см. также примеч. 34 к нижеследующему переводу «Чуань-си лу»).

Собрание 1572 г. легло в основу всех последовавших за ним более 20 изданий с видоизмененными названиями: «Полного [собрания] произведений Вана Культурного Совершенства» («Ван Вэнь-чэн цюань-шу» 王文成全書) в серии «Сы-ку цюань-шу» 四庫全書 («Полное [собрание] книг [всех] четырех хранилищ»), «Полного [собрания] произведений Ян-мина» («Ян-мин цюань-шу» 陽明全書) в серии «Сы-бу бэй-яо» 四部備要 («Собрание важнейших [произведений] по четырем разделам») и современных вариантов: «Полного [собрания] произведений Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин цюань-шу» 王陽明全書) и «Полного собрания [произведений] Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин цюань-цзи» 王陽明全集). Одно из первых современных изданий – восьмитомное «Полное [собрание] произведений Ян-мина» («Ян-мин цюань-шу» 陽明全書) 1924 г., которое потом неоднократно переиздавалось и через десять лет вышло в четвертый раз [Ян-мин 1934], – увидело свет в Шанхае с вестернизированной пунктуацией (*бяо-дянь* 標點) видного художника, писателя, критика и пропагандиста западного искусства Ни И-дэ 倪貽德 (1901–1970).

Архитектоника издания Се Тин-цзе воспроизводилась во многих последующих собраниях сочинений Ван Ян-мина, став свое-

образным стандартом, однако в некоторых осуществлено и другое расположение материала. Так, впервые выпущенное в Тайбэе в 1953 г. четырехтомное «Полное [собрание] произведений Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин цюань-шу») в большей степени подчинено жанрово-тематическому принципу. В его оформлении наглядно проявилось почтение к автору первого президента Китайской Республики на Тайване Чан Кай-ши 蔣介石 (в стандартном чтении Цзян Цзе-ши, 1887–1975): на обложке дано каллиграфически исполненное им заглавие с личной подписью и печатью. Уже через два года в 1955 г. оно вышло из печати третий раз [Ван 1955].

Его первый раздел в четырех цзюанях «Записи высказываний» (юй-лу) включает три цзюаня «Чуань-си лу» и цзюань «Суждений, утвержденных Учителем Чжу [Си] на склоне лет» в качестве «приложения» (фу-лу). Второй – «Записи литературных творений» (вэнь-лу) открывается «Вопросами к “Великому учению”» и состоит из четырех цзюаней: 1) «литературные творения» (вэнь-文), 2) «изъяснения» (шо-說), 3) «предисловия» (сюй-序), 4) «записки» (цзи-記). Третий раздел – «Эпистолярный» (шу-лу 書錄) в пяти цзюанях: 1) письма, датированные 1509–1520 гг., 2) 1521–1525 гг., 3) 1526–1528 гг., 4) первоначально вошедшие во «Внешнее собрание» (вай-цзи) и 5) в «Продолженный состав» (сюй-бянь). Четвертый раздел – «Записи стихов» (ши-лу 詩錄) в четырех цзюанях, первый из которых включает в себя оды (фу), а три остальные – стихи (ши). Пятый раздел «Доклады» (цзоу-шу 奏疏) состоит также из четырех цзюаней. В шестом «Официальные бумаги» (гун-и 公移) – три цзюаня: 1) документы, относящиеся к ведению военных дел в Наньгане в 1517–1519 гг., 2) к управлению провинцией Цзянси и подавлению мятежа принца Нина (Нин-ван 寧王, Чжу Чэнь-хао 朱宸濠, 1476–1521) в 1519–1521 гг., 3) к управлению провинциями Гуандун и Гуанси, умиротворению районов Тяньчжоу 田州 и Сыэнь 思恩 и покорению мятежников в районе Бачжай 八寨 на юго-западе Гуанси в 1527–1528 гг. Седьмой раздел «Специальные записи» (бе-лу) включает два цзюаня: 1) «разные произведения» (цза-чжу 雜著) 1513–1527 гг., 2) «мемориальные надписи» (мин-бяо 銘表), «эпитафии» (бэй-цзань 碑贊) и «поминания» (цзи-вэнь 祭文) 1502–1528 гг. Восьмой раздел из двух цзюаней – «Погодичная

биография» (*нянь-пу*). Девятый также из двух цзюаней – «Анналы фамильных добродетелей» (*ши-дэ цзи*).

В современном «Полном собрании [произведений] Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин цюань-цзи»), составленном У Гуаном 吳光, Цянь Мином 錢明, Дун Пином 董平/萍 и Яо Янь-фу 姚延福 и впервые увидевшем свет в Шанхае в 1992 г. [Ван 1997], сохранена традиционная архитектоника, но расширен состав и добавлены три цзюаня: 39-й – продолжающий «Анналы фамильных добродетелей», 40-й – содержащий рескрипты о пожаловании титулов и наград, эпитафии и мемуары, 41-й – с предисловиями и послесловиями в диапазоне от предисловия к собранию 1572 г., написанного последователем Ван Шоу-жэня и одним из высших сановников империи Суй Цзе 徐階 (Цзы-шэн 子升, Шао-ху 少湖, Цунь-чжай 存齋, 1503–1583, *цзинь-ши* 1523 г.), до предисловия 1923 г. реформатора Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929) к фундаментальной биографии Ван Шоу-жэня, написанной ученым (*цзюй-жэнь* 1903 г., член академии Хань-линь) и государственным деятелем Юй Чун-яо 余重耀 (Дунь-лу 遁廬, 1876–1954) [Юй 1923]. Приложение содержит очерк истории формирования «Полного собрания [произведений] Ван Ян-мина», написанный одним из его составителей Цянь Мином [Ван 1997, т. 2, с. 1632–1648].

В самом полном на сегодняшний день шеститомном собрании 2010 г., составленном теми же учеными [Ван 2012], во-первых, количество цзюаней доведено до 54; во-вторых, модернизирована традиционная архитектоника увеличением числа таксономических уровней и их структурных единиц. Оно состоит из трех частей (*бянь* 編): 1-я («верхняя», тома 1–2, цзюани 1–18) включает разделы «Записей высказываний» (*юй-лу*), «Записей литературных творений» (*вэнь-лу*) и «Специальных записей» (*бе-лу*), 2-я («средняя», тома 3–4, цзюани 19–38) – «Внешнего собрания» (*вай-цзи*), «Продолженного состава» (*суй-бянь*), «Погодичной биографии» (*нянь-пу*) и «Анналов фамильных добродетелей» (*ши-дэ цзи*), 3-я («нижняя», тома 5–6, цзюани 39–54) – «Дополнений» (*бу-лу* 補錄) и «Приложений» (*фу-лу*). В-третьих, существенно расширен состав собрания: 1) текст «Чуань-си лу» пополнен более чем тремястами записями, 2) добавлены свыше трехсот ранее не публиковавшихся

поэтических и прозаических сочинений Ван Ян-мина, 3) на сто с лишним единиц увеличен раздел посвященных ему разножанровых произведений эпох Мин и Цин¹⁹.

Первое современное издание «Чуань-си лу» с вестернизированной пунктуацией и комментариями выпустил в Шанхае в 1927 г. известный писатель и один из основоположников новой китайской литературы Е Шэн-тао 葉聖陶 (Шао-цзюнь 紹鈞, 1894–1988). Когда в КНР он стал заместителем министра образования и занимал другие высокие посты, его труд переиздавался только на Тайване под псевдонимом Е Цзюнь 葉鈞 [Е 1971] и увидел свет на континенте посмертно в 2017 г. в Чунцине. Сходным образом комментарии к «Чуань-си лу» видного специалиста по неоконфуцианству, автора девяти статей о Ван Шоу-жэне и янминизме в философском томе «Большой китайской энциклопедии» («Чжун-го да бай-кэ-цюань-шу» 中國大百科全書, 1983), профессора философского факультета Пекинского университета Дэн Ай-миня 鄧艾民 (1920–1984) были посмертно опубликованы на Тайване в 2000 г. и лишь через двенадцать лет переизданы в Шанхае [Дэн 2012]. Ныне имеются отдельные издания «Записей преподающего и воспринятого» не только с подробными комментариями [Сунь 1915; Е 1967; У 2011; Дэн 2012], но и с параллельными текстами крупнейших специалистов [Чэнь 1983], а также с переводом на современный язык [Чуань 2001; Ли 2009; Ван 2018] и даже иллюстрациями [Ся 2013; Сы 2014].

Ныне в КНР публикуются исследования «Чуань-си лу» выдающихся японских последователей Ван Шоу-жэня, представителей школы *оёмэй-гакуха* 王陽明學派 (см., например [Сато 2017])²⁰. Первое знакомство японцев с янминизмом произошло около 1513 г. при личной встрече Ван Шоу-жэня с прибывшим к нему с визитом знаменитым дзэнским монахом и дипломатом Реаном Кэйго 了庵桂悟 (1425–1515), который в 1511–1513 гг. возглавлял японскую миссию в Пекине [Chan 1963, с. XL]. Считается, что в Японию «Записи преподающего и воспринятого» попали в 1614 г., после чего активно изучались и комментировались, став одним из канонов японского неоконфуцианства. До сих пор Япония продолжает оставаться важнейшим центром янминологии, где регулярно появ-

ляются и переиздаются работы о «Записях преподанного и воспринятого» (см. [Ямада 1940; Ямада 2001; Ёсида 1995; Ёсида 2013; Окада 2006; Наката 2016]). Максимально полное собрание комментариев к ним стало итоговым достижением японских ученых, опубликованным к 500-летию со дня рождения Ван Шоу-жэня [Уно, Ясуока, Араки 1972].

В Японии янминизм в соответствии с принципом «единства знания и действия» вдохновлял революционную подготовку Реставрации Мэйдзи (*Мэйдзи исин* 明治維新, 1868–1869) и разные экстремальные формы социальных выступлений, в частности знаменитого писателя Мисимы Юкио 三島由紀夫 (1925–1970), сделавшего себе харакири после неудачной попытки поднять вооруженный мятеж в 1970 г. (см., например, [Ching 1976, с. 255–256]). В этом акте самурайской доблести очевидна параллель с подобным же самоубийством перед военным поражением от правительственных войск, которое совершил, восстав и проиграв, один из лидеров Реставрации Мэйдзи и преданный поклонник Ван Ян-мина прославленный самурай Сайго Такамори 西郷隆盛 (Таканага 隆永, 1828–1877). Такого рода героизированный волонтаризм особенно привлекателен в периоды кризисов и, видимо, нашел еще одно выражение в неудавшемся путче со смертельным исходом, поднятом японскими военными под лозунгом Реставрации Сёва (*Сёва исин* 昭和維新) в 1936 г.

Примечательно, что в это же время известный ученый и янминолог Ямада Дзюн 山田準 (1867–1952) опубликовал перевод «Чуань-си лу» на японский язык [Ямада 1936], ознаменовав принципиально новый этап широкой популяризации данного произведения, которое для научных кругов Японии по понятным причинам переводить не требовалось. С начала 1960-х гг. западный интерес к Ван Шоу-жэню совпал с появлением новых переводов «Чуань-си лу» в Японии (см. [Кондо, Набэсима 2003; Ямамото 1966; Симада 1975; Ясуока 1978; Мидзогути 2005; Мория 2013]). Под редакцией видного янминолога Ясуоки Масахиро 安岡正篤 (1898–1983) в 1983–1987 гг. был издан и в 1991 г. переиздан 10-томный перевод на японский язык «Полного собрания [произведений] Ван Ян-мина» [О: Ёмэй 1991], в 1-м томе которого увидели

свет «Записи преподанного и воспринятого» с комментариями Ониси Харутака 大西晴隆 (1924 г. р.) и Накаты Масару 中田勝 (1926–2015).

Первый перевод на западный язык «Чуань-си лу» вместе с другими философскими произведениями Ван Ян-мина осуществил Ф. Г. Хенке [Henke 1916, с. 47–140], второй, подробно прокомментированный, – Чэнь Жун-цзе [Chan 1963, с. 1–267]. Это, однако, не помешало переизданию в 1964 г. переводов Ф. Г. Хенке, подвергнувшихся со стороны Чэнь Жун-цзе серьезной критике [Chan 1972, с. 90–91].

Важным, открывавшим новые возможности этапом в изучении философского наследия Ван Ян-мина стало издание в 1979 г. под редакцией известного американского синоведа Д. Ш. Нивисона (David Shepherd Nivison, 1923–2014) и при участии видного исследователя неоконфуцианства Ф. Дж. Айвенго (Philip J. Ivanhoe, 1954 г. р.)²¹ индекса к «Чуань-си лу» в рамках новой серии конкордансов Стэнфордского университета, охватывавшей неоконфуцианскую классику [Ivanhoe, Nivison, Meic 1979]. Правда, развившиеся после этого компьютерные технологии лишили текстологические индексы значения важнейшего исследовательского инструмента, которым они являлись в XX в. Функция поиска иероглифов легко выполнима в электронных версиях, которые ныне в изобилии предоставляет Интернет. В частности, таковая представлена на авторитетном сайте Chinese Text Project (Чжун-го чжэ-сюэ шу дян-цзы-хуа цзи-хуа 中國哲學書電子化計劃 «Проект электронизации книг по китайской философии») [Чуань Stext], хотя его текст далеко не лишен ошибок, например, в §1 вместо иероглифа 遽 *цзюй* 遽 («вдруг») стоит графически схожий 遠 *юань* 遠 («далеко»), в §11 вместо 失 *ши* 失 («упущение») – графически и фонетически схожий 矢 *ши* 矢 («стрела»), вместо 效 *сяо* 效 («подражать») – 劾 *хэ* 劾 («осуждать»), вместо 述 *шу* 述 («излагать») – транскрипционный знак 迦 *цзя* 迦. Нижеследующий оригинал выведен по изданиям [Е 1971, с. 1–27; Ван 1997, с. 1–11], нумерация фрагментов соответствует принятой Чэнь Жун-цзе [Чэнь 1983] и Ван Сяо-синем [Ван 2018].

«Чуань-си лу» 傳習錄 Записи преподанного и воспринятого

[徐愛引言]

[Вводное слово Сюй Ая]

先生於大學格物諸說，悉以舊本為正，蓋先儒所謂誤本者也。愛始聞而駭，既而疑，已而殫精竭思，參互錯綜，以質於先生，然後知先生之說，若水之寒，若火之熱，斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也。先生明睿天授，然和樂坦易，不事邊幅。人見其少時豪邁不羈，又嘗汨濫於詞章，出入二氏之學。

Во всех своих изъяснениях «выверения вещей»²² из «Великого учения» («Да сюэ») наставник неизменно полагал правильным старый оригинал (*цзю-бэнь*)²³, а ведь он считался предшествующими конфуцианцами текстом, вводящим в заблуждение. [Я], Ай, впервые услышав об этом, пришел в смятение, затем усомнился, наконец, изведя духовные силы и исчерпав мысли, запутавшись в сличениях и противопоставлениях, обратился с вопросами к наставнику и после этого понял, что его изъяснения [подлинны], как прохлада воды и теплота огня, совершенно определено «и через сто поколений, дождавшись святомуудрого, не разочаруют»²⁴. Небо одарило наставника просветленностью и премудростью, но он дружелюбен и весел, спокоен и прост, не заботится о внешней представительности. Люди видели его с малых лет неудержимую смелость и отвагу, а также некогда раскрепощенную увлеченность поэзией и прозой, схождение и расхождение с учениями двух родоначальников [буддизма и даосизма].

驟聞是說，皆目以為立異好奇，漫不省究。不知先生居夷三載，處困養靜精一之功，固已超入聖域，粹然大中至正之歸矣。愛朝夕炙門下，但見先生之道，即之若易，而仰之愈高。Все неожиданно услышавшие эти изъяснения считают их неортодоксальными и экстравагантными, погрязая в полном непонимании. [Они] не знают, что результат труда наставника, проведенного три года среди варваров, пребывавшего в нужде и пестовавшего обретение покоя, утонченности и единства [сердца]²⁵, наверняка уже проник на уровень святомуудрых и полностью достиг великой срединности и совершенной правильности! [Я], Ай, с утра до вечера

учился у него, однако увидел, что Путь-дао²⁶ наставника при приближении к нему кажется легким, а при вглядывании в него – все более высоким.

見之若粗，而探之愈精。就之若近，而造之愈益無窮。十餘年來，竟未能窺其藩籬。世之君子，或與先生僅交一面，或猶未聞其謦欬，或先懷忽易憤激之心，而遽欲於立談之間，傳聞之說，臆斷懸度。

Смотришь на него – кажется грубым, а исследуешь – все более утонченным. Вступаешь на него – кажется близким, а осуществляешь – чем больше, тем дальше от конца. За прошедшие более десятка лет так и не смог узреть его скрытое содержание. Благородные мужи (цзюнь-цзы)²⁷ нашего века, либо встречавшиеся с наставником лишь однажды, либо даже не слышавшие его кашля, либо прежде таившие в сердце пренебрежение и возмущение, вдруг возжелали в коротких беседах и передающих слухи разговорах произвольно судить и безосновательно оценивать.

如之何其可得也？從遊之士，聞先生之教，往往得一而遺二。見其牝牡驪黃，而棄其所謂千里者。故愛備錄平日之所聞，私以示夫同志，相與考正之。庶無負先生之教云。門人徐愛書。

Разве можно так постичь [его]? Мужи, следовавшие за наставником, слушая его поучения, часто усваивали одну [треть], а две [трети] упускали, видели в нем [только то, что для коня является свойством быть] вороным или буланым, кобылой или жеребцом, и отбрасывали то, что называется [способностью коня] пробегать в день тысячу ли²⁸. Поэтому [я], Ай, подготовил записи того, что слышал каждый день, чтобы приватно показать единомышленникам, вместе просмотреть и проверить их правильность. Надеюсь, я не исказил поучений и высказываний наставника. Написал ученик Сюй Ай.

[以下門人徐愛錄]

[Нижеследуют записи ученика Сюй Ая]

[1] 愛問，「『在親民』，朱子謂當作新民。後章『作新民』之文似亦有據。先生以為宜從舊本作『親民』，亦有所據否」？

[Я], Ай, спросил: «Чжу-цзы²⁹ говорил, что [высказывание “Великого учения” о Пути-дао], “состоящем в породнении³⁰ с народом” (*цзай цинь минь*)³¹, следует читать как [о состоящем в] “обновлении народа” (*синь минь*). В последующей статье (*чжан*) [“Великого учения”] выражение “создавать обновленный народ” (*цзо синь минь*)³² кажется также имеющим основание. Полагает ли наставник, что соответствующее старому оригиналу [прочтение] “породнение с народом” также обоснованно или нет?»

先生曰，「『作新民』之『新』，是自新之民，與『在新民』之『新』不同。此豈足為據？『作』字卻與『親』字相對。然非『親』字義。下面『治國平天下』處，皆於『新』字無發明。如云『君子賢其賢而親其親。小人樂其樂而利其利』。『如保赤子』。『民之所好好之。民之所惡惡之。此之謂民之父母』之類。皆是『親』字意。『親民』猶孟子『親親仁民』之謂。親之即仁之也。百姓不親，舜使契為司徒，敬敷五教，所以親之也。堯典『克明峻德』便是『明明德』。『以親九族』，至『平章協和』，便是『親民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』。『修己』便是『明明德』。『安百姓』便是『親民』。說親民便是兼教養意。說新民便覺偏了」。

Наставник сказал: «“Обновление” из [выражения] “создавать обновленный народ” обозначает “самообновляющийся народ” и не тождественно “обновлению” из [выражения] “состоять в обновлении народа” (*цзай синь минь*)³³. Достаточно ли этого для обоснования? Хотя иероглиф “создавать” (*цзо*) сопоставлен с иероглифом “породнение” (*цинь*), однако не имеет смысла “породнение”³⁴. Ниже в пассажах [“Великого учения”] про “упорядочение государства и уравнивание Поднебесной” нигде не проявляется иероглиф “обновление”. Например, сказано: “Благородный муж почитает почитавшееся ими [прежними государями] и сродняется с родственным им. Ничтожный человек (*сяо-жэнь*) радуется их радостями и пользуется их пользой”³⁵; “Будто оберегаешь младенца”³⁶; “Любить то, что любит народ; ненавидеть то, что ненавидит народ, – это называется “быть отцом и матерью народа”³⁷ – и все в этом роде соответствует значению иероглифа “породнение”. “Породнение с народом” подобно тому, что

в “Мэн-цзы” названо “породнением с родными и гуманностью”³⁸ к народу”³⁹, “породнение с кем-то” есть “гуманность к кому-то”. Поскольку “в ста семействах”⁴⁰ не было родственности”, Шунь⁴¹ назначил Се⁴² блюстителем нравов⁴³, “почтительно распространил пять поучений”⁴⁴, таким образом сделав их родственными. [Сказанное в] “Уложении Яо”⁴⁵, [что он] “мог высветлять возвышенную благодать-дэ”⁴⁶, как раз и означает “высветление светлой благодати”⁴⁷. [Высказывание из “Уложения Яо”] от “чтобы породниться с девятью поколениями”⁴⁸ до “уравновесить и распределить [сто семейств]”, “согласовать и гармонизировать [тьму государств]” как раз и означает “породниться с народом”, как раз и означает “высветлить светлую благодать в Поднебесной”. Конфуций также сходным образом говорил о “самосовершенствовании для успокоения ста семейств”⁴⁹, а “самосовершенствование” как раз и означает “высветление светлой благодати”, “успокоение ста семейств” как раз и означает “породнение с народом”. Изъясняя “породнение с народом”, как раз объединяем помыслы о поучении и пестовании. Изъясняя же “обновление народа”, как раз чувствуем однобокость».

[2] 愛問，「『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾」。

[Я], Ай, спросил: «“За знанием [того, как] остановиться [на совершенном добре], следует обладание упроченностью”⁵⁰ Чжу-цзы [Чжу Си] понимал как у “всех дел и всех вещей имеются прочные принципы”⁵¹, похоже на противоречие с изъяснением наставника?»

先生曰，「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是，然亦未嘗離卻事物。本注所謂『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者，得之」。

Наставник ответил: «Во всех делах и вещах искать совершенное добро (чжи-шань) – значит считать “должную справедливость внешним”⁵². Совершенное добро – коренная сущность сердца. Лишь высветление светлой благодати, приводящее к пребыванию в совершенной утонченности и совершенном единстве, именно таково, однако еще никогда не отдалялось и не отделялось от дел и вещей. Сказанное в данном комментарии [Чжу Си] об “исчерпании до предела небесных

принципов и отсутствии даже крупницы эгоизма человеческих желаний»⁵³ соответствует этому».

[3] 愛問，「至善只求諸心。恐於天下事理，有不能盡」。

[Я], Ай, спросил: «Если совершенное добро взыскуется лишь в сердце, боюсь, что принципы дел Поднебесной невозможно будет исчерпать?»

先生曰，「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎」？

Наставник ответил: «Сердце и есть принцип. Разве есть в Поднебесной еще дела вне сердца и принципы вне сердца?»

愛曰，「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察」。

[Я], Ай, сказал: «Если в сыновней почтительности при служении отцу, верности при служении правителю, благонадежности при общении с друзьями и гуманности при упорядочении народа имеется так много принципов, то, боюсь, [их] также нельзя не учитывать».

先生歎曰，「此說之蔽久矣。豈一語所能悟？今姑就所問者言之。且如事父不成去父上求個孝的理。事君不成去君上求個忠的理，交友治民不成去友上民上求個信與仁的理。都只在此心。心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠。發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲，存天理上用功便是」。

Наставник со вздохом произнес: «Это изъяснение долго затмевалось! Как можно прозреть с помощью одного высказывания? Теперь для начала отвечу на поставленный вопрос. Вот так при служении отцу принцип сыновней почтительности не отыскивается в отце, при служении правителю принцип верности не отыскивается в правителе, при общении с друзьями и упорядочении народа принципы благонадежности и гуманности не отыскиваются в друзьях и народе. Все они только в этом сердце. Сердце и есть принцип. Когда в этом сердце нет затмевających эгоистических желаний, оно есть небесный принцип, не нуждающийся ни в толике извне. Благодаря чистоте небесного принципа в этом сердце его проявлением в служении отцу становится сыновняя почтительность,

проявлением в служении правителю становится верность, проявлением в общении с друзьями и упорядочении народа становятся благонадежность и гуманность. Лишь приложение усилий к избавлению от человеческих желаний и сохранению небесных принципов в этом сердце дает такой результат».

愛曰，「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目。不亦須講求否」？

[Я], Ай, сказал: «Услышав [Ваше], наставник, такое изъяснение, [я], Ай, уже почувствовал состояние прозрения и понимания. Однако старые изъяснения опутывают [мой] ум, и [я] все еще от них не избавился. Ведь в деле служения отцу [дети должны обеспечивать ему зимой] тепло, а [летом] – прохладу, [вечером] устраивать прочное [ложе, утром] справляться [о проведенной ночи] и так далее⁵⁴, имеется много предписаний. Разве этому не надо тоже уделять внимание?»

先生曰，「如何不講求？只是有個頭腦。只是就此心去人欲存天理上講求。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。只是講求得此心。」

Наставник ответил: «Как же не уделять внимание? Только [следует] иметь голову. И уделять внимание лишь этим сердцем, избавившимся от человеческих желаний и сохранившим небесные принципы. Так, обращая внимание на тепло зимой, еще нужно лишь исчерпывать сыновнюю почтительность в этом сердце и остерегаться примешивать сюда даже крупицу человеческих желаний, а обращая внимание на прохладу летом, также нужно лишь исчерпывать сыновнюю почтительность в этом сердце и остерегаться примешивать сюда даже крупицу человеческих желаний. Только [следует] уделять внимание обретению этого сердца.

此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求個溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。

Если это сердце не имеет человеческих желаний и начисто представляет собой небесные принципы, то, будучи искрен-

ним в сыновней почтительности к родителям, оно зимой естественным образом обдумывает и прикидывает, не мерзнут ли отец с матерью, и само подыщет способ для [их] согревания, а летом естественным образом обдумывает и прикидывает, не жарко ли отцу с матерью, и само подыщет способ для [создания им] прохлады. Все это – отдельные требования для проявления искреннего в сыновней почтительности сердца. Тем не менее нужно иметь такое искреннее в сыновней почтительности сердце, чтобы потом проявились эти отдельные требования.

譬之樹木，這誠孝的心便是根。許多條件便枝葉。須先有根，然後有枝葉。不是先尋了枝葉，然後去種根。禮記言『孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容』。須是有個深愛做根，便自然如此」。

Если сравнить с деревом, то искреннее в сыновней почтительности сердце – это корень, а множество отдельных требований – ветви и листья. Необходимо сначала иметь корень, чтобы потом были ветви и листья, а не сначала употреблять ветви и листья, чтобы потом сажать корень. В «Записках о благопристойности» есть слова: «Почтительному сыну, имеющему глубокую любовь, непременно присущ гармоничный настрой, имеющему гармоничный настрой непременно присущ веселый вид, имеющему веселый вид непременно присущи мягкие манеры»⁵⁵. Необходимо здесь иметь глубокую любовь как корень, и тогда естественным образом станет так».

[4] 鄭朝朔問，「至善亦須有從事物上求者」，先生曰，「至善只是此心純乎天理之極便是。更於事物上怎生求？且試說幾件看」。

Чжэн Чао-шо⁵⁶ спросил: «Совершенное добро ведь следует искать в делах и вещах?»

Наставник ответил: «Совершенное добро есть всего лишь предельное воплощение этого сердца, начисто преисполненного небесными принципами, именно оно. Что же искать в делах и вещах? Вот попробуйте привести какие-нибудь примеры для рассмотрения».

朝朔曰，「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，須求個是當，方是至善。所以有學問思辨之功」。

Чао-шо сказал: «Вот, например, в служении родителям для исполнения предписаний о тепле и прохладе, для исполнения мер по поддержке и пропитанию необходимо найти должное осуществление, что и явится совершенным добром. Для этого предназначен труд по обучению и вопрошанию, размышлению и обсуждению».

先生曰,「若只是溫清之節,奉養之宜,可一日二日講之而盡。用得甚學問思辨?惟於溫清時,也只要此心純乎天理之極。奉養時,也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辨之功,將不免於毫釐千里之繆。所以雖在聖人,猶加精一之訓。若只是那些儀節求得是當,便謂至善,即如今扮戲子扮得許多溫清奉養得儀節是當,亦可謂之至善矣」。愛於是日又有省。

Наставник ответил: «Если касаться лишь предписаний о тепле и прохладе, мер по поддержке и пропитанию, то для их исчерпывающего объяснения достаточно одного-двух дней. Какое еще требуется обучение и вопрошание, размышление и обсуждение? Именно при обеспечении теплом и прохладой нужно всего лишь предельное воплощение этого сердца, начисто преисполненного небесными принципами, и при поддержке и пропитании нужно всего лишь предельное воплощение этого сердца, начисто преисполненного небесными принципами. В таком случае без результатов труда по обучению и вопрошанию, размышлению и обсуждению не избежать превращения ничтожного различия в огромное расхождение. Поэтому даже святомудрым людям все же требуются наставления для утонченности и единства [сердца]. Если же лишь такие церемониальные предписания, направленные на должное осуществление, называть совершенным добром, тогда и ныне изображаемое актерами множество церемониальных предписаний по должному обеспечению теплом и прохладой, поддержкой и пропитанием тоже стоит назвать совершенным добром!»

В этот день [я], Ай, еще продвинулся в понимании.

[5] 愛因未會先生知行合一之訓,與宗賢惟賢往復辯論,未能決。以問於先生。

先生曰,「試舉看」。

Поскольку [я], Ай, не мог постичь наставления наставника о совпадающем единстве знания и действия⁵⁷, обсуждал его

с Цзун-сянем⁵⁸ и Вэй-сянем⁵⁹, споря вновь и вновь, но не мог прийти к заключению. Потому спросил у наставника. Наставник ответил: «Попробуй приведи пример для рассмотрения».

愛曰，「如今人盡有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟。便是知與行分明是兩件」。

[Я], Ай сказал: «Например, нынешние люди прекрасно знают о должной сыновней почтительности к отцу и должной братской любви к старшему брату, но не способны исполнять сыновнюю почтительность и братскую любовь. Так что знание и действие явно различаются как две вещи».

先生曰，「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體。不是着你只要恁的便罷。故大學指個真知行與人看，說『如好好色』，『如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡。亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。

Наставник ответил: «Это [они] уже разделены эгоистическими желаниями, а не такова коренная сущность знания и действия. Еще не имея знания – не действуют. Если знают и не действуют, значит только, что еще не знают. Святомудрые и высокостойные учили людей знанию-действию, именно необходимости вернуться к той коренной сущности, а не искать удобного лишь для себя⁶⁰. Поэтому “Великое учение”, указывая на истинное знание-действие и показывая людям, говорит о “подобии любви к прелестной красе и подобии ненависти к гадкой вони”⁶¹. Видение прелестной красы относится к знанию, а любовь к ней – к действию. Достаточно лишь увидеть прелестную красу, чтобы ее сразу полюбить. А не так, что после того, как увидел, устанавливаешь сердце в любви. Ощущение гадкой вони относится к знанию, а ненависть к ней – к действию. Достаточно лишь ощутить гадкую вонь, чтобы ее сразу возненавидеть. А не так, что после того как ощутил, отдельно устанавливаешь сердце

в ненависти. Если же у человека заложен нос, то даже при виде гадко воняющего перед собой он не ощущает в носу [гадкую вонь] и нет никакой ненависти, что лишь является незнанием вони. Точно так же чтобы назвать какого-то человека знающим сыновнюю почтительность, а какого-то – знающим братскую любовь, необходимо, чтобы один уже осуществлял в действии сыновнюю почтительность, а другой – братскую любовь. Только тогда позволительно назвать их знающим сыновнюю почтительность и знающим братскую любовь. Нельзя позволить лишь понимающие разговоры о сыновней почтительности и братской любви назвать знанием сыновней почтительности и братской любви.

又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知飢，必已自飢了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是什麼意？若不知立言宗旨。只管說一個兩個，亦有甚用」？

Опять же, к примеру, знание боли. Необходимо самому испытать боль, чтобы ее узнать. Для знания холода необходимо самому холодать. Для знания голода необходимо самому голодать. Как можно разделить знание и действие? Такова коренная сущность знания и действия, не разделенных эгоистическими желаниями. Святомудрые учили людей, что только такое можно назвать знанием. Если не так, тогда это еще не знание. Но насколько же это насущный и настоящий⁶² труд! Какой смысл ныне упорно и упрямо твердить, что знание и действие суть две [разные вещи]? Какой смысл мне говорить, что они суть одно? Если не знать главной мысли выдвинутого учения⁶³, какой прок только лишь настойчиво говорить “одно” или “два”?»

愛曰，「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落」。

[Я], Ай, сказал: «Древние говорили, что знание и действие являются двумя [разными вещами], чтобы людям стало очевидно различие: действие, с одной стороны, есть труд, [воплощающий] знание, с другой – труд, [воплощающий] действие [же], именно здесь начинается и воплощается труд».

先生曰，「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意。行是知的功夫。知是行之始。行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是個冥行妄作。所以必說個知，方才行得是。又有一種人，茫茫蕩蕩，懸空去思一索。全不肯著實躬行。也只是個揣摸影響。所以必說一個行，方才知得真。此是古人不得已，補偏救弊的說話。若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做。以為必先知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫。待知得真了，方去做行的工夫。故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰。知行本體，原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨。亦只是一個。若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話」。

Наставник ответил: «В этом все же потеряна главная мысль древних. Я утверждал, что знание – это руководящий действием помысел, а действие – [воплощающий] знание труд; знание – начало действия, действие – завершение знания. Такое понимание означает, что как только сказал о знании, уже в нем есть и действие, как только сказал о действии, уже в нем есть и знание. Древние потому лишь говорили отдельно о знании и отдельно о действии, что в мире есть такой сорт людей, которые, бестолково предаваясь своим помыслам, кидаются действовать, совершенно не поняв, не рассудив и не разобравшись. А это лишь значит действовать неразумно и творить что попало. Поэтому приходилось говорить отдельно о знании, чтобы действие становилось верным. Есть и другой сорт людей, бесконечно витающих в пустых размышлениях и совершенно не готовых к настоящему собственному действию. А это лишь значит фантазировать и гоняться за теньями. Поэтому приходилось говорить отдельно о действии, только чтобы знание становилось истинным. Но такое древние вынужденно утверждали для устранения недостатков и исправления промахов. Если же прозреть этот помысел, то и одного слова⁶⁴ достаточно. Нынешние же люди действуют, разделяя знание и действие как две вещи, и полагают, что необходимо сначала знать, чтобы потом смочь действовать. Я же теперь собираюсь растолковать и обсудить труд

по сотворению знания. Только тогда знание становится истинным, когда совершен труд по осуществлению действия. Поэтому если до конца жизни не действуют, то и до конца жизни не знают. Поскольку умершее тело⁶⁵ не совершает действий, постольку оно не располагает знаниями. Это не мелкая хворь, она не исчезнет за день! Сказанное мною теперь о совпадающем единстве знания и действия есть настоящее лекарство против недуга. И я не занимаюсь пустой схоластикой и доморощенными измышлениями, [ибо] коренная сущность знания и действия изначально такова. Если ныне понять [эту] главную мысль, то неврдно и говорить [о них как] о двух, ведь они являются одним. Если не уловить [этой] главной мысли, то, даже называя одним, разве сможешь делу? Это лишь праздные речи».

[6] 愛問，「昨聞先生止至善之教，已覺功夫有用處。但朱子格物之訓思之終不能合」。

[Я], Ай спросил: «Вчера слушая [Ваше], наставник, поучение об остановке на совершенном добре, уже осознал, к какому труду следует прилагать усилия. Однако до конца не могу сообразить, как это совместить с наставлением Чжу-цзы о выверении вещей».

先生曰，「格物是止至善之功。既知至善，即知格物矣」。
Наставник ответил: «Выверение вещей – это результат труда по остановке на совершенном добре. Если знаешь совершенное добро, то знаешь выверение вещей!».

愛曰，「昨以先生之教，推之格物之說，似亦見得大略。但朱子之訓，其於書之『精一』，論語之『博約』，孟子之『盡心知性』，皆有所證據。以是未能釋然」。

[Я], Ай сказал: «Вчера с помощью [Вашего], наставник, поучения продвигаясь в сказанном о выверении вещей, вроде бы понял в общих чертах. Однако наставление Чжу-цзы находит подтверждения и в “утонченности и единстве [сердца]” из “[Канона] писаний”⁶⁶, и в “расширении [своей учености и ее] стягивании [с помощью благопристойности]” из “Обсужденных речей”⁶⁷, и в “исчерпании [своего] сердца и знании [своей] природы” из “Мэн-цзы”⁶⁸. Поэтому я еще не способен избавиться от сомнений».

先生曰，「子夏篤信聖人。曾子反求諸己。篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當？就如朱子亦尊信程子，至其不得於心處，亦何嘗苟從？精一博約盡心，本自與吾說吻合，但未之思耳。朱子格物之訓，未免牽合附會。非其本旨。精是一之功，博是約之功。曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。『夭壽不貳，修身以俟』，是困知勉行事。朱子錯訓格物。只為倒看了此意，以盡心知性為物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得」？

Наставник ответил: «Цзы-Ся⁶⁹ глубоко верил святомудрым. Цзэн-цзы⁷⁰ искал обратившись к самому себе. Глубокая вера, конечно, тоже верна, однако уступает проникновенности поиска, обращенного [к самому себе]. Теперь же, не постигая [собственного] сердца, как можно коснеть в преданьях старины и не искать должного? Подобно этому, Чжу-цзы почтительно доверился Чэн-цзы⁷¹, а не достиг пребывания [этого в своем] сердце, не напрасно ли тогда воспринятое от [него]? “Утонченность и единство [сердца]”, “расширение [своей учености и ее] стягивание [с помощью благопристойности]” и “исчерпание [своего] сердца” – в своем существе совпадают с тем, что я говорю, но [Вы] еще не продумали это, и только. Наставление Чжу-цзы о выверении вещей не лишено натяжек и домыслов, но не является его коренной мыслью. Утонченность – результат труда по единению, расширение – результат труда по стягиванию. Раз [Вы], Юэ-жэнь, поняли сказанное о совпадающем единстве знания и действия, достаточно и одного слова для объяснения. “Исчерпание сердца, знание [своей] природы и знание Неба”, – это дело “знания от рождения и действия без напряжения”, “сохранение [своего] сердца, пестование [своей] природы и служение Небу” – это дело “знания по научении и действия по выгоде”, “равное отношение к ранней смерти и долголетию и самосовершенствование в ожидании [грядущего]” – это дело “знания через нужду и действия через усилие”⁷². Чжу-цзы, ошибочно наставляя о выверении вещей, лишь перевернул взгляд на эту мысль, дабы взять “исчерпание [своего] сердца и знание [своей] природы” в качестве “выверенности вещей и доведенности знания до конца”, и потребовал от начинающих учиться осуществления “знания от рождения и действия без напряжения”. Как же [этого] добиться?»

愛問，「盡心知性，何以為生知安行」？

[Я], Ай, спросил: «Как считать “исчерпание [своего] сердца и знание [своей] природы” “знанием от рождения и действием без напряжения”?»

先生曰，「性是心之體。天是性之原。盡心即是盡性。『惟天下至誠為能盡其性，知天地之化育』，存心者，心有未盡也。知天如知州知縣之知，是自己分上事，己與天為一。事天如子之事父，臣之事君。須是恭敬奉承，然後能無失。尚與天為二。此便是聖賢之別。至於天壽不貳其心，乃是教學者一心為善。不可以窮通天壽之故，便把為善的心變動了。只去修身以俟命，見得窮通壽夭，有個命在。我亦不必以此動心。事天雖與天為二，己自見得個天在面前。俟命，便是未曾見面，在此等候相似。此便是初學立心之始，有個困勉的意在。今卻倒做了，所以使學者無下手處」。

Наставник ответил: «[Индивидуальная] природа – это телесная сущность сердца. Небо – это источник [индивидуальной] природы. Исчерпание сердца и есть “исчерпание природы”⁷³. “Только совершенная искренность в Поднебесной способна исчерпать свою природу” и знать “превращение и возвращение Неба и Земли”⁷⁴. “Сохранение сердца” [означает, что] сердце еще не исчерпано. “Знание Неба” (*чжи тянь*) подобно “знанию-введению” (*чжи*) [из выражений] “ведать округом” (*чжи чжоу*) и “ведать уездом” (*чжи сянь*), это служение, в котором сам причащаешься высшему, сводишь себя в единое с Небом. “Служение Небу” подобно служению сына отцу и подданного правителю: необходимы почтение и осторожность, уважение и признательность, вот тогда можно избежать упущений. Еще составляющий с Небом двоицу – это высокодостойный, тем самым отличающийся от свято-мудрого. Что касается сердца с “равным отношением к ранней смерти и долголетию”, то именно таково наставление учащимся всем сердцем совершать добро. Недопустимо, чтобы по причине бедности и процветания, ранней смерти и долголетия изменялось и возбуждалось сердце, совершающее добро. Лишь занявшись самосовершенствованием в “ожидании предопределения”, увидишь, что у бедности и процветания, долголетия и ранней смерти имеется свое предопределение. Нам нет необходимости возбуждать этим сердце.

В “служении Небу”, хотя и составляешь с ним двоицу, уже сам видишь его перед [собой]. В “ожидании предопределения”, однако, еще не видишь [Неба] перед [собой], то есть как будто ждешь его. Это и есть начало установления сердца при вступлении в учение, связанное с мыслью о “[знании] по нужде и [действии] через силу”. Ныне же [у Чжу-цзы все] перевернуто с ног на голову, поэтому учащимся не к чему прилагать руки».

愛曰，「昨聞先生之教。亦影影見得功夫須是如此。今聞此說，益無可疑。愛昨曉思，格物的『物』字，即是『事』字。皆從心上說」。

[Я], Ай, сказал: «Вчера слушал [Ваше], наставник, поучение и смутно прозревал, какой тут нужен труд. Сегодня, услышав это изъяснение, тем более не могу сомневаться. [Я], Ай, вчера на рассвете думал о том, что иероглиф “вещь” (у) из “выверенных вещей” – то же, что иероглиф “дело” (ши)⁷⁵. Оба говорят об исходящем из сердца».

先生曰，「然。身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便是知。意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。中庸言『不誠無物』，大學『明明德』之功，只是個誠意。誠意之功，只是個格物。」

Наставник ответил: «Так. Суверенный властелин телесной личности – сердце. Проявляемое сердцем есть помысел⁷⁶. Коренная сущность помысла – это знание. То, в чем состоит помысел, есть вещь⁷⁷. Положим, помысел состоит в служении родителям, в таком случае служение родителям – это одна вещь; [или] помысел состоит в служении правителю, в таком случае служение правителю – это [также] одна вещь; [или] помысел состоит в гуманности к народу и приязни к вещам⁷⁸, в таком случае гуманность к народу и приязнь к вещам – это [еще] одна вещь; [наконец, если] помысел состоит в созерцании, слушании, говорении или движении, то созерцание, слушание, говорение или движение является одной вещью. Поэтому я утверждаю, что нет принципов вне сердца, нет вещей вне сердца. Слова “Срединного и обыкновенного” о том, что “без искренности нет вещей”⁷⁹, и результат труда по “высвет-

лению светлой благодати” из “Великого учения” – это только делание помыслов искренними. Результат труда по деланию помыслов искренними – это только выверение вещей».

[7] 先生又曰，「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理。即是窮理。天理即是明德。窮理即是明明德」。

Еще наставник сказал: «“Выверение вещей” подобно “выверению” в “выверении сердца правителя великим человеком” у Мэн-цзы⁸⁰. Это удаление из его сердца неправильного ради наполнения его коренной сущности правильным. Как только есть намерение и мысль (*и нянь*), следует удалять в них неправильное ради наполнения правильным. Тогда не будет ни времени, ни места, где бы ни сохранялись небесные принципы. Таково [следование] принципам до истощения⁸¹. Небесные принципы – это светлая благодать, [следование] принципам до истощения – высветление светлой благодати».

[8] 又曰，「知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂『充其惻隱之心。而仁不可勝用矣』。然在常人不能無私意障礙。所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行。便是致其知。知致則意誠」。

Еще сказал: «Знание есть коренная сущность сердца. Сердце само по себе способно знать⁸². Видя отца, само по себе знает сыновнюю почтительность; видя брата, само по себе знает братскую любовь; видя падающего в колодезь ребенка⁸³, само по себе знает соболезнование и сострадание. Это и есть благосмыслие⁸⁴, которое не нуждается в поиске вовне. Если проявится благосмыслие, то больше не будет препятствий и преград из эгоистических помыслов. Именно [об этом] сказано: “Если преисполнить свое сердце соболезнованием и состраданием, то гуманность превзойдет требуемую для применения!”⁸⁵ Однако обычный человек не способен не иметь препятствий и преград из эгоистических помыслов. Поэтому необходимо применять результаты труда по доведению знания до конца и выверению вещей, одолевая эгоизм и возвращаясь к принципам. Как только благосмыслие сердца

больше не будет иметь препятствий и преград из эгоистических помыслов, оно станет все заполняющим и всюду действующим. Это и есть доведение своего знания до конца. Если знание доходит до конца, то помыслы делаются искренними».

[9] 愛問，「先生以博文為約禮功夫。深思之未能得略。請開示」

[Я], Ай, спросил: «[Вы], наставник, трактуете “расширение [учености] в знаках-культуре” как труд по “стягиванию [ее] благопристойностью”⁸⁶. Глубоко размышляя над этим, еще не способен в целом постичь. Прошу растолковать».

先生曰，『禮』字即是『理』字。理之發見可見者謂之文。文之隱微不可見者謂之理。只是一物。約禮只是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就理之發見處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理。發見於事君時，就在事君上學存此天理。發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理。發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理。至於作止語默，無處不然。隨他發見處，即就那上面學個存天理。這便是博學之於文，便是約禮的功夫。博文即是惟精。約禮即是惟一。

Наставник ответил: «Иероглиф “благопристойность” (ли) тождествен иероглифу “принцип” (ли)⁸⁷. Доступные видению наглядные проявления (фа цзянь) принципов называются “знаками-культурой” (вэнь), недоступное видению скрытое тонко-сокровенное (инь вэй) знаков-культуры называется “принципом”. Только это единая вещь. Для стягивания благопристойностью лишь нужно, чтобы это сердце начисто было единым небесным принципом. [Если] нужно, чтобы это сердце начисто было небесным принципом, необходимы результаты труда над пребыванием (чу) и применением (юн) наглядных проявлений принципов. Например, когда [такие] наглядные проявления состоят в служении родителям, тогда, служа родителям, научаются сохранять этот небесный принцип. Когда [такие] наглядные проявления состоят в служении государю, тогда, служа государю, научаются сохранять этот небесный принцип. Когда [такие] наглядные проявления состоят в пребывании в богатстве и знатности или бедности и ничтожности, тогда, пребывая в богатстве и знатности или бедности и ничтожности, научаются сохранять

этот небесный принцип. Когда [такие] наглядные проявления состоят в пребывании в невзгодах и трудностях или варварском [окружении], тогда, пребывая в невзгодах и трудностях или варварском [окружении], научаются сохранять этот небесный принцип⁸⁸. Что касается деяния и остановки, речи и молчания, то нет [их] пребывания, не являющегося таковым. Пребывая в других наглядных проявлениях, точно так же как в вышеуказанных, научаются сохранять небесный принцип. Это и есть “расширение учености в знаках-культуре”, это и есть труд по “стягиванию благопристойностью”. “Расширение [учености] в знаках-культуре” тождественно “только утонченности”, а “стягивание [учености] благопристойностью” тождественно “только единству”⁸⁹.

[10] 愛問，「『道心常為一身之主，而人心每聽命』。以先生精一之訓推之，此語似有弊」

[Я], Ай, спросил: «“Сердце Пути-дао постоянно является хозяином единой телесной личности, а сердце человека всегда слушается предопределения”⁹⁰. Из [Вашего], наставник, наставления об утонченности и единстве следует, что это высказывание, похоже, вводит в заблуждение».

先生曰，「然。心一也。未雜於人謂之道心。雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心。道心之失其正者即人心。初非有二心也。程子謂人心即人欲，道心即天理。語若分析，而意實得之。今曰『道心為主，而人心聽命』，是二心也。天理人慾不並立。安有天理為主，人欲又從而聽命者」？

Наставник ответил: «Естественно, сердце едино. Еще не смешавшись с человеческим, оно называется сердцем Пути-дао; смешавшись с человеческой фальшью, называется сердцем человека. Сердце человека, достигшее своей правильности, – сердце Пути-дао, а сердце Пути-дао, утратившее свою правильность, – это сердце человека. Изначально нет двух сердец. Чэн-цзы [Чэн И] заявлял, что “сердце человека – это человеческие желания, а сердце Пути-дао – небесные принципы”⁹¹. Высказывание вроде бы делящее его на части, но помыслом соответствующее действительности. Ныне говорят: “Сердце Пути-дао является хозяином, а сердце человека слушается предопределения”, – что указывает на два сердца. Небесные принципы и человеческие желания

не совмещаются. Разве может быть, чтобы небесные принципы являлись господином, а человеческие желания вследствие этого слушались предопределения?»

[11] 愛問文中子韓退之。

[Я], Ай, спросил о Вэнь-чжун-цзы⁹² и Хань Туй-чжи⁹³.

先生曰, 「退之文人之雄耳。文中子儒也。後人徒以文詞之故, 推尊退之。其實退之去文中子遠甚」。

Наставник ответил: «Туй-чжи – сильнейший среди литераторов, и только, а Вэнь-чжун-цзы – ученый-конфуцианец (жу). Последующие люди выдвигали и почитали Туй-чжи лишь за прозу и поэзию (вэнь цы), хотя ему в действительности весьма далеко до Вэнь-чжун-цзы».

愛問何以有擬經之失。

[Я], Ай, спросил, почему же имеются упущения в подражании канонам [Вэнь-чжун-цзы].

先生曰, 「擬經恐未可盡非。且說後世儒者著述之意與擬經如何」?

Наставник ответил: «Боюсь, подражание канонам еще не стоит полностью отвергать. Вот скажи, как соотносятся помыслы в составлении изложений⁹⁴ популярными учеными-конфуцианцами последующих веков с подражанием канонам [Вэнь-чжун-цзы]».

愛曰, 「世儒著述, 近名之意不無。然期以明道。擬經純若為名」。

[Я], Ай, ответил: «Составляя изложения, популярные ученые-конфуцианцы не были лишены честолюбивых помыслов, однако стремились к высветлению Пути-дао⁹⁵, а подражание канонам кажется начисто честолюбивым».

先生曰, 「著述以明道, 亦何所效法」?

Наставник спросил: «Что брали за образец составлявшие изложения для высветления Пути-дао?»

曰, 「孔子刪述六經, 以明道也」。

[Я, Ай], ответил: «Конфуций сокращал и излагал шесть канонов для высветления Пути-дао».

先生曰，「然則擬經獨非效法孔子乎」？

Наставник спросил: «В таком случае подражание канонам разве не берет за образец Конфуция?».

愛曰，「著述即於道有所發明。擬經似徒擬其跡。恐於道無補」。

[Я], Ай, ответил: «Составленные изложения кое-что высветляют в Пути-дао, а подражание канонам похоже на ученическое подражание их следам и, боюсь, ничего не добавляет Пути-дао».

先生曰，「子以明道者使其反樸還淳，而見諸行事之實乎？抑將美其言辭，而徒以譎譎於世也？天下之大亂，由虛文勝而實行衰也。使道明於天下，則六經不必述。刪述六經，孔子不得已也。自伏羲畫卦，至於文王周公，其間言易，如連山歸藏之屬，紛紛籍籍，不知其幾，易道大亂。

Наставник сказал: «Высветляя Путь-дао, Вы обращаетесь к его простоте и возвращаете его чистоту, усматриваете его в реальности поступков и дел или же, разукрашивая его в словесах, лишь возбуждаете шумные споры среди современников? Великий хаос в Поднебесной из-за того, что пустые писания (*сюй вэнь*) побеждают, а реальные действия хиреют. Если Путь-дао высветляется в Поднебесной, то шесть канонов не нуждаются в изложениях. Конфуций был вынужден сокращать и излагать шесть канонов. Начиная с Фу-си⁹⁶, изобразившего триграммы (*гуа*), до Вэнь-вана⁹⁷ и Чжоу-гуна⁹⁸ говорили о “Переменах”⁹⁹, например причисленных сюда “Смыкающихся горах” и “Возвращении в сокровищницу”¹⁰⁰, беспрерывно и наперебой, неведомо сколько, а Путь-дао “Перемен” пребывал в великом хаосе.

孔子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王周公之說而贊之。以為惟此為得其宗。於是紛紛之說盡廢。而天下之言易者始一。書詩禮樂春秋皆然。書自典謨以後，詩自二南以降，如九丘八索，一切淫哇逸蕩之詞，蓋不知其幾千百篇。禮樂之名物度數，至是亦不可勝窮。孔子皆刪削而述正之，然後其說始廢。如書詩禮樂中，孔子何嘗加一語？今之禮記諸說，皆後儒附會而成。已非孔子之舊。

Конфуций понял, что в атмосфере нарастания любви к письменам (*хао вэнь*) их изъяснениям не будет предела, оттого

выбрал и поддержал [“Десятью крыльями”] изъяснения Вэнь-вана с Чжоу-гуном¹⁰¹, сочтя именно их своими предшественниками. Тогда бесперебойные изъяснения полностью прекратились, и слова о “Переменах” в Поднебесной начали становиться едиными. Так же произошло с “Писаниями” и “Стихами”, “Благопристойностью” и “Музыкой”, “Веснами и осенями”¹⁰². После “Писаний”, начинающихся с “уложений” и “предначертаний”, и “Стихов”, начинающихся с двух [разделов] “южных” [стихотворений]¹⁰³, возникло неведомо сколько сотен и тысяч произведений, подобных “Девяти холмам” и “Восьми жгутам”¹⁰⁴, все слова которых – непристойное кваканье и фривольное бульканье. Количество же имен и вещей, мер и чисел в ритуальной благопристойности и музыке дошло до того, что также не поддавалось учету. Конфуций все это сократил и урезал, изложил и исправил, после чего такие изъяснения начали исчезать. Разве в “Писания” и “Стихи”, “Благопристойность” и “Музыку” Конфуций когда-либо добавил хоть одно слово? Все нынешние изъяснения “Записок о благопристойности” дополнительно притянуты и сформированы последующими учеными-конфуцианцами, уже не являясь тем, что было встарь у Конфуция.

至於春秋，雖稱孔子作之，其實皆魯史舊文。所謂筆者，筆其舊。所謂削者，削其繁。是有減無增。孔子述六經，懼繁文之亂天下。惟簡之而不得。使天下務去其文，以求其實。非以文教之也。春秋以後，繁文益盛，天下益亂。始皇焚書得罪，是出於私意。又不合焚六經。若當時志在明道，其諸反經叛理之說，悉取而焚之，亦正暗合刪述之意。

Относительно “Весен и осеней” хотя и сказано, что Конфуций их сотворил, в реальности это старый текст истории [царства] Лу¹⁰⁵. Названное записью кисти автора было записью старого [текста], названное урезанием было урезанием усложненного, сокращением, но не прибавлением. Конфуций изложил шесть канонов и, боясь хаоса в Поднебесной от усложненных писем и неудачи с их упрощением, добивался, чтобы Поднебесная занялась освобождением от таких писем ради обращения к реальности. [Он] вовсе не получал ее с помощью писем. После “Весен и осеней”¹⁰⁶ чем больше процветали усложненные письма, тем больше

хаоса было в Поднебесной. Начальный император (Ши-хуан), сжигая книги¹⁰⁷, совершил преступление, поскольку исходил из эгоистических помыслов и тем более не должен был сжигать шесть канонов. Если бы в то время [у него] имелась воля к высветлению Пути-дао, то все изъяснения, переворачивающие каноны и противные принципам, были бы целиком взяты и сожжены, как раз случайно совпав с помыслами о сокращении и изложении.

自秦漢以降，文又日盛。若欲盡去之，斷不能去。只宜取法孔子。錄其近是者而表章之。則其諸悖之說，亦宜漸漸自廢。不知文中子當時擬經之意如何。某切深有取於其事。以為聖人復起，不能易也。天下所以不治，只因文盛實衰。人出己見。新奇相高，以眩俗取譽。徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目。使天下靡然爭務修飾文詞，以求知於世。而不復知有敦本尚實，反樸還淳之行。是皆著述者有以啟之」。

Со времен Цинь и Хань письменна опять процветали с каждым днем. Даже если захотеть их полностью искоренить, то никак не получится. Следует только брать за образец Конфуция и, записывая, как у него, близкое к правде, обнародовать и прославлять это, тогда все причудливо-сумасбродные изъяснения естественным образом постепенно сами исчезнут. Не знаю, каков был помысел Вэнь-чжун-цзы, взявшегося в то время подражать канонам, но лично и глубоко вникая в это дело, я полагаю, что если бы святомудрый человек [Конфуций] вновь появился, [он] не был бы способен изменить [совершенного]. Поднебесная в беспорядке лишь оттого, что письменна процветают, а реальность хиреет. Люди выдвигают собственные взгляды, превозносят новое и удивительное и, мороча свет, гоняются за славой. Только смущают слух и зрение Поднебесной, забивают грязью ее уши и глаза, приводя к тому, что она покорно соревнуется в разукрашивании словес для снискания известности в мире вместо того, чтобы возвратиться к знанию, что есть укрепляющие корень и почитающие реальность, обращающие к простоте и возвращающие чистоту действия. Все это поднялось из-за сочинителей изложений».

愛曰，「著述亦有不可缺者。如春秋一經，若無左傳，恐亦難曉」。

[Я], Ай, сказал: «В сочинении изложений также есть кое-что неустранимое. Например, канон “Весны и осени”, боюсь, было бы трудно уяснить при отсутствии “Предания Цзо”¹⁰⁸».

先生曰,「春秋必待傳而後明,是歇後謎語矣。聖人何苦為此艱深隱晦之詞?左傳多是魯史舊文。若春秋須此而後明,孔子何必削之?」

Наставник спросил: «“Весны и осени” должны были ждать “Предания”, чтобы потом стать ясными (*мин*), значит, это загадка-недомолвка с отложенной разгадкой?! С какой стати святомуудрому человеку [Конфуцию] создавать столь труднопонимаемые и туманные выражения? Многое в “Предании Цзо” – это старые тексты истории Лу. Если бы “Весны и осени” нуждались в этом и только потом стали ясными, зачем бы Конфуцию понадобилось урезать их?»

愛曰,「伊川亦云,『傳是案,經是斷』。如書弑某君,伐某國。若不明其事,恐亦難斷」。

[Я], Ай, ответил: «И-чуань [Чэн И] также сказал: “Предания – это отчеты, каноны – это определения”¹⁰⁹. Например, в [“Веснах и осенях”] написано, что убили некоего правителя или напали на некоторое государство. Если не прояснить это дело, боюсь, также будет трудно вынести определение».

先生曰,「伊川此言,恐亦是相沿世儒之說。未得聖人作經之意。如書弑君,即弑君便是罪。何必更問其弑君之詳。征伐當自天子出。書伐國,即伐國便是罪。何必更問其伐國之詳?聖人述六經,只是要正人心。只是要存天理,去人欲。於存天理去人欲之事,則嘗言之。或因人請問,各隨分量而說。亦不肯多道。恐人專求之言語。故曰『予欲無言』。若是一切縱人欲滅天理的事,又安肯詳以示人?是長亂導姦也。故孟子云,『仲尼之門,無道桓文之事者。是以後世無傳焉』。此便是孔門家法。世儒只講得一個伯者的學問。所以要知得許多陰謀詭計。純是一片功利的心。與聖人作經的意思正相反。如何思量得通?」

Наставник сказал: «Эти слова И-чуаня [Чэн И], боюсь, следовали изъяснениям популярных ученых-конфуцианцев и не постигли помысла святомуудрому человека [Конфуция] в сотворении канона. Если написано, что убит правитель, то убийство правителя – это преступление. К чему еще спрашивать о под-

робностях убийства правителя? Завоевательный поход должен исходить от сына Неба. Если написано, что [помимо его воли] напали на государство, нападение на государство – это преступление. К чему спрашивать о подробностях нападения на государство? Святумудрый человек изложил шесть канонов лишь для исправления людских сердец, лишь для сохранения небесных принципов и устранения человеческих желаний. Для дела сохранения небесных принципов и устранения человеческих желаний [он] говорил об этом. Случалось, поскольку люди спрашивали, он объяснял, соразмеряясь со способностями каждого. Но и тогда не был готов много сообщать (*дао*), боясь, что люди сосредоточатся на выпрашивании у него слов и речей. Поэтому сказал: “Я желаю отсутствия слов”¹¹⁰. Если это все дела, потворствующие человеческим желаниям и уничтожающие небесные принципы, то с чего быть готовым вдаваться в подробности для оповещения людей? Это взращивает хаос и ведет ко злу. Поэтому Мэн-цзы сказал: “Ученики Чжун-ни [Конфуция] не сообщали (*дао*) о делах Хуаня и Вэня”¹¹¹, чтобы последующими поколениями не передавалось о них”¹¹². Таков был закон школы Конфуция. Популярными ученые-конфуцианцы только и говорят об обучении тому, как быть гегемоном, для чего следует знать множество тайных уловок и коварных стратагем. А таково в чистом виде сердце, жаждущее успеха и выгоды, что прямо противоположно помыслам и думам, ради которых святумудрый человек сотворил каноны. Как же [их] думам и прикидкам проникнуть в [это]!»

因歎曰，「此非達天德者未易與言此也」

Вслед, вздохнув, добавил: «Нелегко говорить об этом с теми, кто не достиг небесной благодати»¹¹³.

又曰，「孔子云，『吾猶及史之闕文也』。孟子云，『盡信書，不如無書。吾於武成取二三策而已』。孔子刪書，於唐虞夏四五百年間，不過數篇。豈更無一事，而所述止此？聖人之意可知矣。聖人只是要刪去繁文，後儒只要添上」。

Еще добавил: «Конфуций изрек: “Я все-таки сталкивался с пропусками в текстах историков”¹¹⁴. Мэн-цзы говорил: “Безоглядная вера в ‘Писания’ хуже их отсутствия. Из [главы] ‘Завершение войны’¹¹⁵ я выбираю две или три планки текста

и довольно”¹¹⁶. Конфуций сократил “Писания”, [оставив] для четырех-пяти сотен лет [правлений] Тана, Юя и Ся¹¹⁷ лишь несколько глав. Неужели больше не было ни одного события, чтобы изложению остановиться на этом? Помысел святомуудрого человека можно узнать! Он только желал сократить и удалить усложненные письмена, а последующие ученые-конфуцианцы желали лишь громоздить еще больше».

愛曰，「聖人作經，只是要去人欲，存天理。如五伯以下事，聖人不欲詳以示人。則誠然矣。至如堯舜以前事，如何略不少見」？

[Я], Ай, спросил «Святомуудрый человек [Конфуций] сотворил каноны, лишь желая устранить человеческие желания и сохранить небесные принципы. Если, например, о событиях со времен пяти гегемонов¹¹⁸ он не хотел подробно оповещать людей, то поистине верно! Но почему, к примеру, [в сказанном] о событиях до Яо и Шуня видно немало сокращений?»

先生曰，「羲黃之世，其事闊疏，傳之者矣。此亦可以想見。其時全是淳龐樸素，略無文采的氣象。此便是太古之治。非後世可及」。

Наставник ответил: «В эпохи [Фу-]си и Хуан[-ди]¹¹⁹ события были разрозненными и редкими, они и переданы! Все же это позволяет мысленно представить, что те времена были исполнены чистоты и доброты, простоты и безыскусности, в целом не было атмосферы¹²⁰ словесных украшательств. Именно таков был порядок глубочайшей древности, которого последующие поколения не могут достичь».

愛曰，「如三墳之類，亦有傳者。孔子何以刪之」？

[Я], Ай спросил: «Если в писаниях вроде “Трех заветов”¹²¹ также были предания, почему Конфуций сократил их?»

先生曰，「縱有傳者，亦於世變漸非所宜。風氣益開，文采日勝。至於周末，雖欲變以夏商之俗，已不可挽。況唐虞乎？又況羲黃之世乎？然其治不同，其道則一。孔子於堯舜，則祖述之。於文武，則憲章之。文武之法，即是堯舜之道。但因時致治，其設施政令，已自不同。即夏商事業，施之於周，已有不合。故周公思兼三王。其有不合，仰而思之，夜以繼日。況太古之治，豈復能行？斯固聖人之所可略也」。

Наставник ответил: «Если даже и было, что передавать, то через поколения изменилось бы и постепенно стало непригодным. Нравы и атмосфера все более раскрепощались, а словесное украшательство день ото дня преобладало. Если бы в конце [эпохи] Чжоу и захотели изменений, [возвращавших] к нравам [эпох] Ся и Шан, уже не смогли бы осуществить. Что уж говорить о [нравах] Тана и Юя? А тем более об эпохах [Фу-]си и Хуан[-ди]? И хотя их порядки не были одинаковыми, их Путь-дао был единым. Конфуций излагал заветы Яо и Шуня, подражал установлениям Вэнь[-вана] и У[-вана]¹²². Законы Вэнь[-вана] и У[-вана] – то же, что Путь-дао Яо и Шуня. Но порядок устанавливался сообразно времени, и они выносили постановления и приказы, которые уже сами не были одинаковыми. Если дела и занятия Ся и Шан осуществлять в [эпоху] Чжоу, уже будет несовпадение. Поэтому “Чжоу-гун думал объединить [достижения] трех царей, [основавших династии эпох Ся, Шан и Чжоу], а когда обнаруживалось несовпадение, взирая вверх, размышлял и продлевал дневные [размышления] до ночи”¹²³. Тем паче разве можно снова действовать согласно порядку глубочайшей древности? Это определенно положено сократить святому-дрому человеку».

又曰，「專事無為，不能如三王之因時致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的學術。因時致治，不能如三王之一本於道，而以功利之心行之，即是伯者以下事業。後世儒者許多講來講去，只是講得個伯術」。

Еще сказал: «Специально заниматься невоздействием¹²⁴ и, не имея способности подобно трем царям сообразно времени устанавливать порядок, непременно желать действовать в соответствии с нравами глубочайшей древности – именно таковы учения и методы Будды и Лао[-цзы]. Сообразно времени устанавливать порядок и, не имея способности подобно трем царям укореняться лишь в одном Пути-дао, действовать согласно стремлению сердца к успеху и выгоде – именно таковы дела и занятия гегемонов и их наследников. Последующие популярные ученые-конфуцианцы бесконечно судят да рядят так и эдак, но все их рассуждения – о методах гегемонии».

[12] 又曰,「唐虞以上之治,後世不可複也。略之可也。三代以下之治,後世不可法也。削之可也。惟三代之治可行。然而世之論三代者,不明其本,而徒事其末。則亦不可復矣」。

И еще сказал: «Последующие поколения не в силах возродить порядок, существовавший до Тана и Юя, но в силах его сократить. Последующие поколения не в силах воспроизвести (*фа*) порядок, существовавший после трех эпох [Ся, Шан и Чжоу], но в силах его урезать. Только порядок трех эпох годится для воплощения в действиях. Однако в мире судящие о трех эпохах не высветлили (*мин*) их корень (*бэнь*) и лишь занимаются их верхушкой (*мо*). Вследствие этого также не в силах возродить!»

[13] 愛曰,「先儒論六經,以春秋為史。史專記事。恐與五經事體終或稍異」。

[Я], Ай, сказал: «Обсуждая шесть канонов, прежние ученые-конфуцианцы отнесли “Весны и осени” к истории. Особенность истории – запись событий (*ши*), и, боюсь, при сопоставлении с сущностью событий в [других] пяти канонах в конце концов могут обнаружиться некоторые отличия».

先生曰,「以事言謂之史。以道言謂之經。事即道。道即事。春秋亦經。五經亦史。易是包犧氏之史。書是堯舜下史。禮樂是三代史。其事同。其道同。安有所謂異」?

Наставник ответил: «Повествование о событиях называется историей. Повествование о Пути-дао называется канонем. События – это Путь-дао, а Путь-дао – это события. “Весны и осени” – тоже канон, а пять канонов – тоже история. “Перемены” – история родоначальника Бао-си [Фу-си], “Писания” – история Яо, Шуня и далее, “Благопристойность” и “Музыка” – история трех эпох. Их события сходны, их Путь-дао сходен. Что же тут называть различным?»

[14] 又曰,「五經亦只是史。史以明善惡,示訓戒。善可為訓者,時存其跡,以示法。惡可為戒者,存其戒而削其事,以杜奸」。

И добавил: «Пять канонов также – лишь история. История, высветляя добро и зло, показывает наставления и предостережения¹²⁵. Добру стоит наставлять, и во времени сохраняются его следы, чтобы показывать образцы. От зла стоит пре-

достерегать, и, сохраняя предостережения от него, урезаются его дела, чтобы пресекать пороки».

愛曰,「存其迹以示法,亦是存天理之本然。削其事以杜奸,亦是遏人欲於將萌否」?

[Я], Ай, спросил: «Сохранять указанные следы для показа образцов – значит, также сохранять первоестество небесных принципов. Обрезать указанные дела для пресечения пороков – значит, также подавлять человеческие желания в самом зародыше или нет?»

先生曰,「聖人作經,固無非是此意。然又不必泥著文句」。Наставник ответил: «Святомудрый человек сотворил каноны, конечно же, не иначе как с таким помыслом. Однако застревать на текстах и фразах тоже не нужно».

愛又問,「惡可為戒者,存其戒而削其事,以杜奸。何獨於詩而不刪鄭衛?先儒謂『惡者可以懲創人之逸志』。然否」?

[Я], Ай, снова спросил: «От зла стоит предостерегать, и сохраняя предостережения от него, урезаются его дела, чтобы пресекать пороки. Почему только в “Стихах” не урезано о Чжэн и Вэй¹²⁶? Прежде ученый-конфуцианец сказал: “[Словами о] зле стоит обуздывать в человеке распущенную волю”¹²⁷, так или нет?»

先生曰,「詩非孔門之舊本矣。孔子云,『放鄭聲,鄭聲淫』。又曰,『惡鄭聲之亂雅樂也』。『鄭衛之音,亡國之音也』。此是孔門家法。孔子所定三百篇,皆所謂雅樂。皆可奏之郊廟,奏之鄉黨,皆所以宣暢和平,涵誦德性。移風易俗,安得有此?是長淫導奸矣。此必秦火之後,世儒附會,以足三百之數。蓋淫之詞,世俗多所喜傳。如今閭巷皆然。惡者可以懲創人之逸志。是求其說而不得,從而為之辭」。

Наставник ответил: «“Стихи” не являются старым оригиналом школы Конфуция. Конфуций молвил: “Бросьте напевы Чжэн, напевы Чжэн развратны”¹²⁸. Еще говорил: “Ненавистны напевы Чжэн, вносящие хаос в классическую музыку”¹²⁹, “Звуки Чжэн и Вэй – это звуки гиблых государств”¹³⁰. Таков был закон школы Конфуция. Утвержденные Конфуцием триста произведений [“Канона стихов”] все признаны классической музыкой, все стоит исполнять как в предместных храмах¹³¹, так и на сельских сходах, все выражают и передают гар-

монию и умиротворение, сохраняют и поддерживают благодатную природу (дэ-син). Для изменения нравов и перемены обычаев разве следует иметь эти [напевы Чжэн и Вэй]? Они взращивают разврат и ведут к порокам! Безусловно, после сожжения [книг] Цинь [Ши-хуаном] популярные ученые-конфуцианцы дополнили ими число [произведений “Канона стихов”] до полных трех сотен. Ведь вульгарному простонародью нравится распространять развратные стихи (цзы). Так и ныне происходит на всех деревенских улочках. “[Словами о] зле положено предостерегать и обуздывать распущенную волю в человеке” – это высказывание, сделанное после неудачной попытки изъяснения».

[徐愛跋]

[Послесловие Сюй Ая]

愛因舊說汨沒，始聞先生之教，實是駭愕不定，無入頭處。其後聞之既久，漸知反身實踐。然後始信先生之學，為孔門嫡傳。舍是皆傍蹊小徑，斷港絕河矣。如說格物是誠意的工夫。明善是誠身的工夫。窮理是盡性的工夫。道問學是尊德性的工夫。博文是約禮的工夫。惟精是惟一的工夫。諸如此類，始皆落落難合。其後思之既久，不覺手舞足蹈。

Поскольку старые изъяснения растворились, [я], Ай, начав слушать наставления наставника, действительно был изумлен и потрясен, просто в голове не укладывалось. После этого, когда уже долго слушал, постепенно понял их обращенность к своей личности и реальную осуществимость. Потом начал верить учению наставника как прямому наследию школы Конфуция. Все остальное – лишь боковые ответвления и мелкие тропы, глухие затоны и запруженные реки! Например, [он] изъяснил “выверение вещей” как труд “делания помыслов искренними”, “высветление добра” как труд “делания своей личности искренней”, “[следование] принципам до истощения” как труд “[раскрытия своей] природы до исчерпания”, “путь (дао) вопрошания и учения” как труд “почитания своей благодатной природы”¹³², “расширение [учености] в знаках-культуре” как труд “[ее] стягивания благопристойностью”, “только утонченность” как труд “только единения”. Все эти категории поначалу трудно совпадали [друг с другом], и лишь после долгих раздумий сами собой [от радости мои] руки и ноги пустились в пляс.

Источники и литература

1. Алексеев 2002 – Алексеев В. М. Труды по китайской литературе. Кн. 1. М.: Восточная литература, 2002.
2. Беседы 2012 – Беседы и суждения Конфуция / Сост. Р. В. Грищенков. СПб.: Кристалл, 1999.
3. Беседы 2016 – «Беседы и суждения» Конфуция. Перевод Л. И. Головачевой // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. III. М.: ИВ РАН, 2016. С. 237–306.
4. Биbihин 2012 – Биbihин В. В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012.
5. Ван 1955 – Ван Ян-мин цюань-шу 王陽明全書 (Полное [собрание] произведений Ван Ян-мина). Т. 1–4. Тайбэй: Чжэн-чжун шу-цзюй 正中書局 (Книгоиздательство «Правильное и срединное»), 1955.
6. Ван 1997 – Ван Ян-мин цюань-цзи 王陽明全集 (Полное собрание [сочинений] Ван Ян-мина) / Сост. У Гуан 吳光 и др. Т. 1, 2. Шанхай: Шанхай гу-цзи чу-бань-шэ 上海古籍出版社 (Шанхайское издательство древней литературы), 1997 (1-е изд.: 1992).
7. Ван 2012 – Ван Ян-мин цюань-цзи (синь-бянь бэнь) 王陽明全集 (新編本) (Полное собрание [сочинений] Ван Ян-мина (заново составленное)) / Сост. У Гуан и др. Т. 1–6. Ханчжоу: Чжэцзян гу-цзи чу-бань-шэ 浙江古籍出版社 (Чжэцзянское издательство древней литературы), 2012 (1-е изд.: 2011).
8. Ван 2018 – Ван Сяо-синь 王晓昕. Чуань-си лу и-чжу 传习录译注 («Записи преподаваемого и воспринятого» с переводом и комментариями). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中华书局 (Книгоиздательство «Китай»), 2018.
9. Гусаров 1977 – Гусаров В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя // Письменные памятники Востока. 1972. М.: Восточная литература, 1977. С. 197–223.
10. Древнекитайская 1972, 1973 – Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М.: Мысль, 1972, 1973.
11. Духовная 2006, 2007 – Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. Т. 2: Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2006, 2007.
12. Дэн 2012 – Дэн Ай-минь 鄧艾民. Чуань-си лу чжу-шу 傳習錄注疏 («Записи преподаваемого и воспринятого» с комментариями и толкованиями). Шанхай: Шанхай гу-цзи чу-бань-шэ 上海古籍出版社 (Шанхайское издательство древней литературы), 2012 (1-е изд.: Тайбэй, 2000).
13. Е 1971 – Е [Шао-]цзюнь 葉[紹]鈞 (дянь-чжу 點註 пунктуация и комментарий). Чуань-си лу 傳習錄 (Записи преподаваемого и воспринятого).

Тайбэй: Шан-у инь-шу-гуань 商務印書館 (Коммерческое издательство), 1967 (1-е изд.: Шанхай, 1927, переизд.: Тайбэй, 1967, 1994; Чунцин, 2017).

14. Ёсида 1995 – *Ёсида Кохэй* 吉田公平. Дэн-сю: року – «Ё:мэй гаку» но синдзуй 伝習録 – 「陽明学」の真髄 («Записи преподанного и воспринятого» – истинная суть «учения [Ван] Ян-мина». Токио: Татибана сьуппан たちばな出版 (Издательство Татибана), 1995.

15. Ёсида 2013 – *Ёсида Кохэй* 吉田公平. О: Ё:мэй «Дэн-сю: року» о ёму 王陽明「伝習録」を読む (Прочтение «Записей преподанного и воспринятого» Ван Ян-мина). Токио: Коданся 講談社 (Общество устных повествований), 2013.

16. Карапетьянц 2010 – *Карапетьянц А. М.* У истоков китайской словесности: собрание трудов. М.: Восточная литература, 2010.

17. Карапетьянц 2015 – *Карапетьянц А. М.* Раннекитайская системология. М.: Восточная литература, 2015.

18. Кобзев 1983 – *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Восточная литература, 1983.

19. Кобзев 2002 – *Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.

20. Кобзев 2014 – *Кобзев А. И.* «Да-сюэ»: «Великое учение» свято-мудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. М.: Восточная литература, 2014.

21. Кобзев 2014а – *Кобзев А. И.* «Канон перемен» как мировая константа // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А. И. Кобзева / Сост. С. В. Дмитриев. М.: ИВ РАН, 2014. С. 629–708.

22. Кобзев 2020 – *Кобзев А. И.* Превратности судьбы Ван Шоу-жэня и его «учения о сердце» // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 245–275.

23. Колоколов 2016 – *Колоколов В. С.* Указатель собственных имен и географических названий, встречающихся в книге «Лунь-юй» // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. III. М.: ИВ РАН, 2016. С. 199–232.

24. Кондо, Набэсима 2003 – *Кондо Ясунобу* 近藤康信 (пер.), *Набэсима Асука* 鍋島亜朱華 (сост.). Дэн-сю: року 伝習録 (Записи преподанного и воспринятого). Токио: Мэйдзи сёин 明治書院 (Академия Мэйдзи), 2003 (1-е изд.: 1961).

25. Конончук 2014 – *Конончук Д. В.* О происхождении и смысле конфуцианской категории *жэнь* 仁 // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А. И. Кобзева / Сост. С. В. Дмитриев. М.: ИВ РАН, 2014. С. 176–195.

26. Конрад 1972 – *Конрад Н. И.* Запад и Восток. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1972.

27. Конфуцианский 1998 – Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 1998.

28. Конфуцианское 2004 – Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова. М.: Восточная литература, 2004.

29. Лао-цзы 2010 – *Лао-цзы*. Дао-дэ цзин / Пер., коммент. В. В. Малявина. М.: Феория, 2010.

30. Ли 1958 – Ли цзи 禮記 (Записки о благопристойности). Кн. 1–8 // Ши-сань цзин 十三經 (Тринадцатиканоние). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 1958. Т. 19–26.

31. Ли 2009 – *Ли Шэн-лун* 李生龍 (*чжу-и* 注譯 пер. и коммент.). Синь-и Чуань-си лу 新譯傳習錄 («Записи преподаваемого и воспринятого» с новым переводом) // Сер. «Гу-цзи цзинь-чжу синь-и цун-шу» 古籍今注新譯叢書 (Библиотека древней литературы с современными комментариями и новыми переводами). Тайбэй: Сань-минь шу-цзюй 三民書局 (Издательство «Сань-минь»), 2009.

32. Ли 2012 – *Ли Дяо-юань* 李調元 (сост.). Хань хай 函海 (Море книжных футляров). 10 кн. Пекин: Жэнь-минь чу-бань-шэ 人民出版社 (Народное издательство), 2012.

33. Лунь-юй 2016 – «Лунь-юй». Перевод В. С. Колоколова // Архив российской китаистики / Сост. А. И. Кобзев. Т. III. М.: ИВ РАН, 2016. С. 49–103.

34. Лю 2018 – *Лю Хао* 刘昊. Гуань-юй «Ян-мин сянь-шэн вэнь-лу» дэ вэнь-сянь синь као-ча – цзю синь фа-сянь дэ «Вэнь-лу» сань-цзюань-бэнь цзи Хуан Вань «Вэнь-лу» бэнь эр тань 关于《阳明先生文录》的文献学新考察 – 就新发现的《文录》三卷本及黄绾《文录》本而谈 (Новое историко-филологическое исследование «Записей литературных творений наставника [Ван] Ян-мина» – обсуждение новообнаруженных «Записей литературных творений» в трех цзюанях и «Записей литературных творений» Хуан Ваня) // Чжун-го чжэ-сюэ ши 中国哲学史 (История китайской философии). 2018. № 3. С. 73–87.

35. Мартынов 2001 – *Мартынов А. С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1, 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

36. Мидзогути 2005 – *Мидзогути Юдзо* 溝口雄三 (пер.). О:Ё:мэй Дэн-сю: року 王陽明伝習録 («Записи преподаваемого и воспринятого» Ван Ян-мина). Токио: Тю:о:ко:рон синся 中央公論新社 (Новое общество централизованных общественных суждений), 2005.

37. Мория 2013 – *Мория Хироси* 守屋洋 (пер.). Синсяку «Дэн-сю: року» – Гэндай «О: Ё:мэй гаку» ню:мон 新釈「伝習録」 – 現代「陽明学」入門 («Записи преподаваемого и воспринятого» в новом истолкова-

нии – введение в современную янминистику). Токио: РНР кэнкю: дзе РНР 研究所 (Исследовательский институт «Peace and Happiness through Prosperity»), 2013 (1-е изд.: 1989).

38. Мудрецы 1994 – Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. с кит. Л. Д. Позднеевой. СПб.: Петербург – XXI век, Лань, 1994.

39. Мэн-цзы 1999 – Мэн-цзы / Пер. В. С. Колоколова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

40. Мэнцзы 2016 – Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед. и пер. И. И. Семененко. М.: Восточная литература, 2016.

41. Наката 2016 – *Наката Масару* 中田勝. О: Е: мэй Дзе Ай Дэн-сю: року сю: хе: 王陽明徐愛「伝習録集評」 («Записи преподанного и воспринятого» Ван Ян-мина и Сюй Ая с собранием критики) / Ред. Судзуки Тосисада 鈴木利定. Токио: Мэйтоку сюппанся 明德出版社 (Издательство «Светлая благодать»), 2016.

42. О: Ё:мэй 1991 – О: Ё:мэй дзэнсю: 王陽明全集 (Полное собрание [произведений] Ван Ян-мина). Т. 1–10 / Ред. Ясуока Масахиро 安岡正篤. Токио: Мэйтоку сюппанся 明德出版社 (Издательство «Светлая благодать»), 1991 (1-е изд.: 1983–1987).

43. Окада 2006 – *Окада Такэхико* 岡田武彦. О: Ё:мэй дзэнсю: сё: хё:-сяку 王陽明全集抄評釈 (Критическое толкование избранного из «Полного собрания [произведений] Ван Ян-мина») // Окада Такэхико дзэнсю: 岡田武彦全集 (Полное собрание [произведений] Окады Такэхико). Т. 6, 7. Токио: Мэйтоку сюппанся 明德出版社 (Издательство «Светлая благодать»), 2006.

44. Переломов 1998 – *Переломов Л. С.* Конфуций. «Лунь юй». М.: Восточная литература, 1998.

45. Рубин 1999 – *Рубин А. В.* Личность и власть в древнем Китае. М.: Восточная литература, 1999.

46. Рыбаков 2009 – *Рыбаков В. М.* Танская бюрократия. Ч. 1. Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009.

47. Се 1572 – *Се Тин-цзе* 謝廷傑 (изд.). Ван Вэнь-чэн-гун цюань-шу 王文成公全書 (Полное [собрание] произведений Вана, князя Культурного Совершенства). 38 цюаней. 1572. Кн. 1–5 // Сы-бу цун-кань 四部叢刊 (Свод изданий по четырем разделам). Цзи-бу 集部 (Раздел собраний), № 156, кн. 329–333. Шанхай: Шан-у инь-шу-гуань 商務印書館 (Коммерческое книгоиздательство), 1919.

48. Симада 1975 – *Симада Кэндзи* 島田虔次 (пер., коммент.). О: Ё:мэй сю: 王陽明集 (Собрание [произведений] Ван Ян-мина) // Тю:гоку буммэй сэн 中国文明選 (Избранное из китайской культуры). Т. 6. Токио: Асахи синбунся 朝日新聞社 (Агентство новостей «Асахи»), 1975.

49. Сунь 1915 – Сунь Цян 孫鏘. Ван Ян-мин сянь-шэн Чуань-си лу цзи-пин 王陽明先生傳習錄集評 («Записи преподанного и воспринятого» наставника Ван Ян-мина со сводом замечаний). Кн. 1, 2. Шанхай: Синь-сюэ хуй-шэ 新學會社 (Общество новых наук), 1915.

50. Сунь 1914 – Сунь Юй-сю 孫毓修. Ван Ян-мин 王陽明. Шанхай: Шан-у инь-шу-гуань 商務印書館 (Коммерческое книгоиздательство), 1914 (2-е изд. 1933).

51. Сы 2014 – Сы Люй 思履 (*чжу-бянь* 主編 главн. сост.). Цай-ту цюань-цзе Чуань-си лу 彩图全解传习录 («Записи преподанного и воспринятого» с полными разъяснениями и цветными иллюстрациями). Пекин: Чжун-го хуа-цяо чу-бань-шэ 中国华侨出版社 (Издательство китайских эмигрантов), 2014 (5-я дорецелка 2018).

52. Сыма 2001 – Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. 2-е изд. М.: Восточная литература, 2001.

53. Ся 2013 – Ся Хуа 夏华 и др. (*бянь-и* 编译 сост. и пер.). Чуань-си лу: ту-вэнь бань 传习录: 图文版 («Записи преподанного и воспринятого»: иллюстрированное издание). Шэньян: Вань-цзюань чу-бань гун-сы 万卷出版公司 (Издательская фирма «Тьма томов»), 2013.

54. Торчинов 1999 – Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

55. Троеслобие 2013 – «Троеслобие» («Сань цзы цзин»): Переводы с китайского / Сост. В. П. Абраменко. М.: ИДВ РАН, 2013.

56. У 2011 – У Чжэнь 吴震. «Чуань-си лу» цзин-ду 《传习录》精读 (Вдумчивое прочтение «Записей преподанного и воспринятого»). Шанхай: Фу-дань да-сюэ чу-бань-шэ 复旦大学出版社 (Издательство Университета Фу-дань), 2011.

57. Философы 2004 – Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. М.: Восточная литература, 2004.

58. Хуан 1990 – Хуан Цзун-си 黃宗羲. Мин-жу сюэ-ань 明儒學案 (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин). Пекин: Чжун-го шу-дань 中國書店 (Книгоиздательство «Китайское государство»), 1990.

59. Чжан 1961 – Чжан Си-чжи 張希之. Ян-мин сюэ-чжуань 陽明學傳 (Биография и учение [Ван] Ян-мина). Тайбэй: Тайвань Чжун-хуа шу-дань 臺灣中華書局 (Тайваньское книгоиздательство «Китай»), 1961.

60. Чжан 2020 – Чжан Я-пин 張雅評. Дан и-пьянь ло-е пяо-ся ши: Ван Ян-мин «синь вай у у» дэ сы-сян тань-цзэ 當一片落葉飄下時: 王陽明「心外無物」的思想探蹟 (Когда слетает падающий лист: проникновение в тайну мысли Ван Ян-мина об «отсутствии вещей вне сердца»). Тайбэй: Вань-цзюань-лоу 萬卷樓 (Башня тьмы томов), 2020.

61. Чжоу ли 1958 – Чжоу ли 周禮 (Всеохватная благопристойность [эпохи] Чжоу). Кн. 1–4 // Ши-сань цзин 十三經 (Тринадцатиканоние). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 1958. Т. II–14.

62. Чжу 1989 – Чжу Си 朱熹. Сы шу чжан-цзюй цзи-чжу 四書章句集注 («Четверокнижие» с постатейными и фразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями) / Синь-бянь Чжу-цзы цзи-чэн 新編諸子集成 («Полное собрание [трактатов] всех Учителей» в новой редакции). Вып. 1. Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 1989.

63. Чжу 1997 – Чжу Си 朱熹. Чжу-цзы юй-лэй 朱子語類 (Классифицированные речи Учителя Чжу) / Сост. Ли Цзин-дэ 黎靖德. Кн. 1–4. Чанша: Юэлу шу-шэ 岳麓書社 (Книгоиздательство Юэлу), 1997.

64. Чжуан-цзы 1995 – Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995.

65. Чтимая 2014 – Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В. М. Майорова; послесл. В. М. Майорова и Л. В. Стеженской. М.: ИДВ РАН, 2014.

66. Чуань 2001 – Чуань-си лу 傳習錄 (Записи преподанного и воспринятого) / Пер. и коммент. Шэнь Шунь-куй 沈順葵 // Чжун-го гу-дянь мин-чжу и-чжу цун-шу 中國古典名著譯注叢書 (Библиотека знаменитой китайской классики с переводами и комментариями). Гуанчжоу: Гуанчжоу чу-бань-шэ 廣州出版社 (Гуанчжоуское издательство), 2001.

67. Чуань Ctext – Чуань-си лу 傳習錄 (Записи преподанного и воспринятого) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=g-b&res=873181> (дата обращения: 12.12.2021).

68. Чэн 1936 – Чэн Хао 程顥, Чэн И 程頤. Эр Чэн цюань-шу 二程全書 (Полное [собрание] произведений двух Чэнов) // Сы-бу бэй-яо 四部備要 (Собрание важнейших [произведений] по четырем разделам). Шанхай: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 1936. Раздел Цзы 子 (Учители). № 161.

69. Чэнь 1964 – Чэнь Пань 陳榮. Да-сюэ Чжун-юн цзинь ши 大學中庸今釋 («Великое учение» и «Срединное и обыкновенное» с современными разъяснениями). Тайбэй: Чжэн-чжун шу-цзюй 正中書局 (Книгоиздательство «Правильное и срединное»), 1964 (1-е изд.: 1954).

70. Чэнь 1983 – Чэнь Жун-цзе 陳榮捷. Ван Ян-мин Чуань-си лу сяньчжу цзи-пин 王陽明傳習錄詳註集評 («Записи преподанного и воспринятого» Ван Ян-мина с подробными комментариями и собранием критики) // Чжун-го чжэ-сюэ цун-кань 中國哲學叢刊 (Библиотека китайской философии). Тайбэй: Тайвань сюэ-шэн шу-цзюй 臺灣學生書局 (Книгоиздательство учащихся Тайваня), 1983.

71. Шедевры 2006 – Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева: в 2 кн. М.: Восточная литература, 2006.

72. Ши 2009 – *Ши Бан-яо* 施邦曜. Ян-мин сянь-шэн цзи-яо 陽明先生集要 (Собрание главных произведений Ван Ян-мина) / Пунктуация и сверка: Ван Сяо-синь 王曉昕, Чжао Пин-люэ 趙平略. Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 2009 (1-е изд.: 2008).

73. Шицзин 1987 – Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. А. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.

74. Шу-цзин 2020 – Шу-цзин («Канон записей») / Исслед., пер. с кит., коммент и указат. Г. С. Поповой. М.: СПб.: Нестор-История, 2020.

75. Ян 1958 – *Ян Бо-цзюнь* 楊伯峻. Лунь-юй и-чжу 論語譯注 («Обсужденные речи» с переводом и комментариями). Пекин: Гу-цзи чу-бань-шэ 古籍出版社 (Издательство древней литературы), 1958.

76. Ян-мин 1934 – Ян-мин цюань-шу 陽明全書 (Полное [собрание] произведений Ян-мина) / Ни И-дэ 倪貽德 (*бяо-дянь* 標點 пунктуация). Т. 1–8. Шанхай: Да-чжун шу-цзюй 大中書局 (Издательство «Великая середина»), 1934 (1-е изд.: 1924).

77. Chan 1963 – *Chan Wing-tsit*. Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N.Y.; L.: Columbia University Press, 1963.

78. Chan 1972 – *Chan Wing-tsit*. Wang Yang-ming: Western Studies and Annotated Bibliography // *Philosophy East and West*. Vol. 22. 1972. № 1. Pp. 75–92.

79. Cheng 1997 – *Cheng A*. Histoire de la pensée chinoise. P.: Éditions du Seuil, 1997.

80. Ching 1976 – *Ching J*. To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming. N. Y.; L.: Columbia University Press, 1976.

81. Confucius 1979 – *Confucius*. The Analects (Lun yu) / Tr. by D. C. Lau. N. Y.: Penguin Books, 1979.

82. Dictionary 1976 – Dictionary of Ming Biography, 1368–1644 / Ed. by L. C. Goodrich. Vol. 1, 2. N. Y.; L.: Columbia University Press, 1976.

83. Henke 1916 – *Henke F. G.* The Philosophy of Wang Yang-ming. London; Chicago: Open Court Pub. Co., 1916 (reprint: N. Y., 1964); URL: <https://ru.scribd.com/document/144088261/The-Philosophy-of-Wang-Yang-Ming-Eng-Transl-Frederick-Goodrich-Henke-1916> (дата обращения: 15.01.2022).

84. Ivanhoe 2002 – *Ivanhoe P. J.* Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming. Second ed. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

85. Ivanhoe, Nivison, Meic 1979 – *Ivanhoe P. J., Nivison D. S., Meic P. K. A Concordance to Wang Yang-ming, «Ch'uan Hsi Lu» // Nivison D. S. (ed.). The Stanford Chinese Concordance Series. Vol. 2, 3. № 3:1, 3:2. San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.*

86. Legge 1879 – *Legge J. (tr.). The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part I: The Shu King, the Religious Portions of the Shih King, the Hsiào King // The Sacred Books of the East / Ed. by Max Müller. Vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1879 (repr.: Delhi, 2008).*

87. Legge 1885 – *Legge J. (tr.). The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part IV: The Li Ki, I–X; The Li Ki, XI–XLVI // The Sacred Books of the East / Ed. by Max Müller. Vol. XXVII, XXVIII. Oxford: Clarendon Press, 1885 (repr.: Delhi, 2008).*

88. Legge 1893–1895 – *Legge J. (tr.). The Chinese Classics. Vol. I–V. L.: H. Frowde, Oxford University Press, 1893–1895 (repr.: Hong Kong, 1960).*

89. T'ang 1970 – *T'ang Chun-i. The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi // Self and Society Ming Thought / Ed. by W.T. de Bary. N.Y., L.: Columbia University Press, 1970. Pp. 93–120.*

90. Tu 1973 – *Tu Wei-ming. Subjectivity and Ontological Reality – an Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking // Philosophy East and West. Vol. 23. 1973. № 1–2. Pp. 187–205.*

91. Wang 1936 – *Wang T'ch'ang-tche 王昌祉. La philosophie morale de Wang Yang-ming. Changhai: Librairie de T'ou-Sè-Wè; Paris: Geuthner, 1936.*

¹ Названия должностей по [Рыбаков 2009, с. 217].

² О нем подробно см. [Dictionary 1976, т. 2, с. 1096–1098].

³ У Цзэн-цзы, имевшего также родовую фамилию (син 姓) Сы 似, имя (мин 名) 參 может читаться двояко: Шэнь и Цань (см., например, [Алексеев 2002, с. 166]), кроме того Ян Бо-цзюнь (楊伯峻, 1909–1992) указал для него транскрипцию Сэнь (как у иероглифа сэн 森) [Ян 1958, с. 4], хотя у 參 нет такого чтения, а Б. Л. Рифтин (1932–2012) в примечании к переводу В. М. Алексеева (1881–1951) написал, что «в Большом словаре китайского языка (Ханьюй да цыдянь. Т. 2. Шанхай, 1988, с. 840) имя этого ученика Конфуция читается как Сань» [Алексеев 2002, с. 166, примеч. *2], однако там дано наиболее вероятное чтение Шэнь.

⁴ См. также о переводе этого названия [Ivanhoe 2002, р. 154–161].

⁵ Наньгань 南贛 (Южный Гань[чжоу]) – юго-восточный район Китая с центром в городе Ганьчжоу 贛州 провинции Цзянсу, где Ван Ян-мин проводил свои социально-политические мероприятия.

⁶ О Цянь Дэ-хуне подробно см. [Кобзев 2002, указатель; Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 555–556; Dictionary 1976, т. 1, с. 241–244].

⁷ См. о нем [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 593–596; Кобзев 2014, с. 102–104, указатель].

⁸ См. о нем [Кобзев 2002, с. 104–112, указатель; Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 318–319].

⁹ См. его предисловие ко 2-му цзюаню «Записей» [Ван 1936, цз. 2, с. 26–27; Е 1971, с. 103; Chan 1963, с. 89].

¹⁰ Сюй Чэн-чжи – земляк (родом из Юйяо) и, видимо, ученик Ван Ян-мина. Указанные два письма 1522 г. ныне находятся в 21-м цзюане стандартного «Полного собрания [произведений] Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин цюань-цзи» 王陽明全集), а еще одно письмо ему же 1511 г. помещено там в 4-й цзюань [Ван 1997, т. 1, с. 145, 806–810; Henke 1916, с. 389–402].

¹¹ Одно письмо состоит из двух частей, по мнению некоторых специалистов представляющих собой два отдельных письма. В этом видится обычное стремление китайских ученых к поддержанию текстуального гомеостазиса. Так все время поддерживалось понятие «Шестиканония» («Лю цзин» 六經), хотя «Канон музыки» – «Юэ цзин» 樂經 – с давних пор отсутствовал. Например, в «Троесловном каноне» («Сань-цзы цзин» 三字經) после перечисления *пяти* канонических произведений утверждается, что они суть *шесть* канонов. Причем хитрость состоит в том, что их названия («Ши» 詩 – «Стихи», «Шу» 書 – «Писания/Записи», «И» 易 – «Перемены», «Ли» 禮 – «Благопристойность/Ритуалы», «Чунь цю» 春秋 – «Весны и осени») выражены шестью иероглифами [Троеслово 2013, с. 22–23, № 34–35, с. 146–147]. В данном случае речь идет о сохранении исходной восьмеричности.

¹² Став в 1517 г. гражданским и военным наместником особого горного района, включавшего в себя земли провинций Цзянси, Хунань, Гуандун и Фуцзянь, Ван Шоу-жэнь в 1518 г. учредил там общественные школы и положенные в их основу свои педагогические принципы изложил в двух специальных статьях [Е 1971, с. 187–190; Ван 1997, т. 1, с. 87–89; Chan 1963, с. 182–186], которые, как пишет Чэнь Жун-цзе, включены в «Записи преподаваемого и воспринятого», а не в раздел официальных документов Полного собрания сочинений потому, что слишком уж противоречили официально принятой точке зрения [Chan 1963, с. 182].

¹³ О Хуан Ване см. «Мин-жу сюэ-ань» Хуан Цзун-си (цз. 13, л. 8–9 [Хуан 1990, с. 145]), а также [Dictionary 1976, т. 1, с. 673–675].

¹⁴ О редком издании Хуан Ваня подробно см. [Лю 2018].

¹⁵ Об изданиях Цянь Дэ-хуна 1555 и 1556 гг. подробно см. [Чжан 2020, с. 68–69].

¹⁶ О Ван Цзи подробно см. [Кобзев 2002, указатель; Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 180–181; Dictionary 1976, т. 2, с. 1351–1355].

¹⁷ См. о нем также [Чжан 2020, с. 51–91; Wang 1936, pp. 36–37; Chan 1967, pp. 311–316; Ching 1976, pp. 331–332].

¹⁸ Подробно см. [Сунь 1914].

¹⁹ О сочинениях Ван Шоу-жэня см. также [Кобзев 1983, с. 67–70; Кобзев 2002, с. 97–100; Ван 1997, т. 2, с. 1632–1648; Wang 1936, pp. 34–37; Chan 1963, pp. 311–316; Ching 1976, pp. 331–332; Юй Чун-яо 1923, с. 38–41].

²⁰ Среди них выделялись Накаэ Тодзю 中江藤樹 (1608–1648), Кумадзава Бандзан 熊沢番山 (1619–1691), Сато Иссай 佐藤一斎 (1772–1859), Осии Тюсай 大鹽中齋 (Хэйхатиро 平八郎, 1796–1837), Сакума Сёдзан 佐久間象山 (1811–1864).

²¹ См., например, его впервые изданную в 1990 г. книгу о Ван Ян-мине и «Чуань-си лу» [Ivanhoe 2002].

²² «Выверение вещей» (гэ-у 格物; варианты перевода: «постижение вещей», «изучение объектов», «классификация предметов») – фундаментальный термин китайской гносеопрактиологии, одно из восьми «основоположений» (*тяо-му* 條目)

«Великого учения» («Да сюэ» 大學, V–III вв. до н. э.). Чжу Си, воспользовавшись определением *гэ* 格 как «обретения совершенства» (*чжи* 至) в каноническом словаре «Эр я» 爾雅 («Приближение к классике», III–II вв. до н. э.), отождествил *гэ-у* с постижением заключенных в «делах и вещах» (*ши-у* 事物) принципов (*ли* 理). Его главный оппонент в неоконфуцианстве Ван Шоу-жэнь предложил понимать *гэ* как «выправление» (*чжэн* 正), имея в виду правильное отношение к «вещам» (*у* 物), которые, в свою очередь, сводились к делам (*ши* 事), а те – прежде всего, к помыслам (*и* 意), заключенным в «собственном сердце» (*шэнь-синь* 身心) и направленным на «усовершенствование своей телесной личности» (*сю-шэнь* 修身). В конце XIX в. этим термином стали обозначаться западные естественные науки, а в современном языке он приобрел значение «естествознание, природоведение». Подробно см. [Кобзев 2002, с. 84–86, указатель; Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 216–217; Кобзев 2014, с. 16–18, 63–64, указатель].

²³ «Старый оригинал» (*цзю-бэнь* 舊本) – текст «Да сюэ» из канона «Ли цзи» 禮記 («Записки о благопристойности/ритуале», гл. 39/42), противопоставляемый новому варианту в редакции Чжу Си; см. пер. [Кобзев 2014, с. 62–101].

²⁴ Цитата из «Чжун юна» 中庸 («Срединное и обыкновенное», или «Центральное и неизменное», чжан 29); ср. переводы Д. Конисси (Кониси Масутаро 小西増太郎, 1862–1940), В. Г. Бурова, А. Е. Лукьянова (1948–2021), В. Б. Югай [Конфуцианский 2003, с. 22, 42, 64, 90].

²⁵ «Только утонченность и только единство» (*вэй-цзин* 惟精惟一) – характеристики правильного и лишнего фальши «сердца Пути-дао» (*дао-синь* 道心) в отличие от «сердца человека» (*жэнь-синь* 人心), согласно «Шу цзин» 書經 («Канон [документальных] писаний/записей», гл. 3 «Да Юй мо» 大禹謨 «Предначертания Великого Юя»): «Сердце человека – опасно-возносящееся (*вэй* 危), сердце Пути-дао – тонко-сокровенное (*вэй* 微). Только утонченность и только единство – следует держаться их середины»; ср. переводы В. М. Майорова [Чтимая 2014, с. 70], Г. С. Поповой [Шу-цзин 2020, с. 163] и Дж. Легга (James Legge, 1815–1897) [Legge 1879, p. 50]. Позднее в «Предисловии к “Собранию литературных творений [Лу] Сян-шаня”» («Сян-шань вэнь-цзи сюй» 象山文集序, 1520 г.) процитированное высказывание Ван Шоу-жэнь назвал «источком учения о сердце», которое, в свою очередь отождествил с «учением святомудрых людей» (*шэнь-жэнь чжи сюэ* 聖人之學), т. е. идеализированных первых правителей Китая – Яо 堯, Шуня 舜 и Юя 禹 (по традиционной хронологии XXIV–XXIII вв. до н. э.; см. примеч. 117) [Ван 1997, т. 1, с. 245].

²⁶ «Путь-дао» 道 (другие переводы: «подход», «график», «функция», «метод», «закономерность», «принцип», «класс», «учение», «теория», «правда», «мораль», «Абсолют») – одна из самых важных и оригинальных категорий китайской философии, сопоставляемая с античными Логосом и Плеромой, индуистскими Ритой, Брахманом и Шивой, новоевропейскими Ratio и Natura naturans, иудейским кабалистическим Йодом. Подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 220–226; Кобзев 2002, с. 222–240, указатель].

²⁷ *Цзюнь-цзы* 君子 – «благородный/совершенный/добропорядочный муж»; исходное значение – «дети правителя». Синонимы – «великий человек» (*да-жэнь* 大人), «гуманный человек» (*жэнь-жэнь* 仁人). Конфуцианский термин для нормативной личности, впервые примененный в «Лунь юе» для определения носителя социальных и этических благодатей. Противопоставляется ничтожному человеку, маленькому человеку (*сяо-жэнь* 小人), воплощению эгоистического прагматизма, не способному выйти за рамки своей практической специализации («орудийности» *ци* 器) и преодолеть духовно-нравственную ограниченность. У Конфуция понятие *цзюнь-цзы* еще соотносилось с личностью правителя или представителя социальных верхов («благородный муж» в буквальном смысле); впоследствии оно приобре-

ло более общий характер («совершенный муж»). В иерархии человеческих существ *цзюнь-цзы* стоит ниже «святомудрого» (*шэн 聖*), но так же своей «благодатью/добродетелью» (*дэ 德*) способен воздействовать на «маленьких людей», как ветер – на траву. Его важнейшее качество – «неорудийность» (*бу-ци 不器*), т. е., с одной стороны, духовно-нравственная и поведенческая автономия, с другой – приверженность вселенскому Пути-*дао*, а не предметным реалиям. Наделенный «знанием предопределения (*мин 命*)», *цзюнь-цзы* стоически держится своего пути, предполагающего активную деятельность при торжестве Пути-*дао* в Поднебесной и «сокрытость», удаление от дел – при отсутствии Пути-*дао*. См. также [Мартынов 2001, т. 1, с. 173–222].

²⁸ Образ из даосской притчи о поиске знатоками доброго коня для циньского князя Му-гуна 穆公 (659–619 до н. э.), изложенной в «Ле-цзы» 列子 («[Трактат] Учителя Ле», гл. 8) и «Хуайнань-цзы» 淮南子 («[Трактат] Учителя из Хуайнани», гл. 12). См. переводы Л. Д. Позднеевой (1908–1974), В. В. Малавина и Л. Е. Померанцевой (1938–2018) [Мудрецы 1994, с. 111–112; Чжуан-цзы 1995, с. 384–385; Философы 2004, с. 222]. *Ли 里* – мера длины, в древности – около 500 м.

²⁹ Чжу-цзы (Учитель Чжу) – Чжу Си.

³⁰ В круг значений иероглифа *цин* 親 («породнение») входят: родители, родственники, родственные отношения, близкие отношения, породниться, любить, ладить и т. п. Трактовку здесь *цин* («породнение») посредством схожего знака *син* 新 («обновление») Чжу Си воспринял от Чэн И 程頤 (И-чуань 伊川, 1033–1107), уроженца древней столицы Лояна 洛陽 (провинция Хэнань), одного из основоположников неоконфуцианства. Он происходил из знатного чиновничьего рода, вместе со старшим братом Чэн Хао 程顥 (Мин-дао 明道, 1032–1085) в 1046–1047 гг. учился у Чжоу Дунь-и 周敦頤 (Лянь-си 濂溪, 1017–1073) и в 1059 г. стал *цзинь-ши*. Произведения Чэн И и Чэн Хао входят в «Эр Чэн цюань-шу» 二程全書 («Полное [собрание] произведений двух [братьев] Чэн»). См. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 606–608; Кобзев 2002, указатель].

³¹ «Состоит в породнении с народом» (*цзай цинь минь* 在親民) – цитата из первой фразы «Да сюэ» (I, 1; см. пер. [Кобзев 2014, с. 114]).

³² «Создавать обновленный/новый народ» (*цзо синь минь* 作新民) – приведенная в комментирующей части «Да сюэ» (II, 2.2; см. пер. [Кобзев 2014, с. 121]) цитата из «Шу цзина» (гл. 29/37 «Кан гао» 康誥 «Указ/Обращение Кан[-шу]»; см. переводы [Чтимая 2014, с. 346; Шу-цзин 2020, с. 282]), где, согласно В. М. Майорову, «прежде всего, имеется в виду принятие иньского народа в качестве новых подданных Чжоу. А кроме того, воспитание и преобразование иньского народа, который в значительной степени утратил моральные качества в период правления последнего иньского вана Ди Синя и при его преемнике У-гэне, поднявшем мятеж против Чжоу» [Чтимая 2014, с. 668].

³³ «Самообновляющийся народ» (*цзы синь чжи минь* 自新之民) – формула из комментария Чжу Си к вышеуказанной цитате из «Кан гао» в «Да сюэ» (II, 2.2; см. пер. [Кобзев 2014, с. 121]). Согласно современному комментатору Ли Шэн-луну 李生龍 данное различие носит грамматический характер: иероглиф *син* 新 является глаголом («обновлять») в выражении «состоять в обновлении народа», т. е. «состоять в [том, чтобы] обновлять народ» (*цзай синь минь* 在新民), и прилагательным («обновленный/новый») в выражении «создавать обновленный/новый народ» (*цзо синь минь* 作新民) [Ли 2009, с. 5, примеч. 3].

³⁴ Перевод данного пассажа соответствует стандартному тексту «Чуань-си лу», принятому и Чэнь Жун-цзе [Ван 1997, с. 2; Ли 2009, с. 5; Чэнь 1983, с. 27; Chan 1967, с. 5], однако Дэн Ай-минь на основе издания Люй Дуна 閻東 (Ци-мин 啟明,

1506–?, *цзинь-ши* 1544 г.) исправил его, заменив последний иероглиф *цин* иероглифом *синь*, что обуславливает следующий перевод: «Хотя иероглиф “создавать” (*цзо* 作) сопоставлен с иероглифом “породнение” (*цин* 亲), однако не имеет смысла “обновление” (*синь* 新)» [Дэн 2012, с. 6–7, примеч. 2]. В предисловии известного философа и историка философии Чэнь Лая 陳來 (1952 г. р.) это исправление выделено как одно из важных достижений Дэн Ай-миня [Дэн 2012, Предисловие I, с. 3], чей комментарий в дополнение к готовившейся книге «Философия Ван Ян-мина» («Ван Ян-мин чжэ-сюэ» 王陽明哲學) был составлен в начале 1980-х гг., а впервые опубликован на Тайване в 2000 г. Помимо издания Люй Дуна, такой же текст содержится в «Собрании главных произведений Ван» Ян-мина, составленном Ши Бан-яо в 1635 г. [Ши 2009, с. 28]. Без аргументации и ссылки на источник соответствующий этому английский перевод осуществил Ф. Г. Хенке: «Иероглиф “делать”, используемый с иероглифом “любить”, не имеет значения обновления» [Henke 1916, с. 49], а недавно со ссылкой на Дэн Ай-миня такой оригинал воспроизвел и перевел на современный китайский язык Ван Сяо-синь [Ван 2018, с. 9, 10, примеч. 2]. Данное текстовое расхождение даже получило причудливое отражение в одном из популярных изданий «Чуань-си лу», где в оригинальном тексте стоит иероглиф *синь*, а в переводе на современный язык – *цин* [Ся 2013, с. 3–4].

³⁵ Цитата из «Да сюэ» (П.3.5; см. пер. [Кобзев 2014, с. 126]), разъясняющая строку «О! прежние государи незабвенны» из стихотворения «Доблестные и культурные» («Ле вэнь» 烈文) в «Чжоуских гимнах» («Чжоу сун» 周頌) «Ши цзина» 詩經 («Канона стихов»). «Чжоуские гимны» – первая часть четвертого раздела «Ши цзина», в который входит данный гимн («Доблестные и культурные», или «Блистательные и благодатные» № 269 – IV, I, 4; в переводе А. А. Штукина (1904–1963) «Вы, князья просвещенные» [Шицзин 1987, с. 281]).

³⁶ Цитата из «Шу цзина» (гл. 29/37 «Кан гао»; см. переводы [Чтимая 2014, с. 346; Шу-цзин 2020, с. 283]), в свою очередь процитированная (с заменой начального иероглифа *жо* 若 «словно» на синоним *жу* 如 «будто») и разъясненная в «Да сюэ» (П.9.2; см. пер. [Кобзев 2014, с. 134]).

³⁷ Цитата из «Да сюэ» (П.10.3; см. пер. [Кобзев 2014, с. 139]), где приведена с разъяснением строка стихотворения «На южной горе осока» («Нань шань ю тай» 南山有臺) из «Малых од» («Сяо я» 小雅) «Ши цзина» (№ 172 – II, II, 7, 3; ср. перевод А. А. Штукина под названием «Славословие гостям» [Шицзин 1987, с. 140]). Это определение благородного мужа дано там же в стихотворении «Издалека черпать» («Цзюнь чжо» 沔酌) из «Великих од» («Да я» 大雅) (№ 251 – III, II, 7, 1; ср. перевод А. А. Штукина под названием «Ода благосклонному государю» [Шицзин 1987, с. 244]). Аналогично описан правитель, названный «сыном неба» (*тянь-цзы* 天子), и в «Шу цзине», в гл. 24/32 «Хун фань» 洪範 («Величественный образец», или «Великий план», «Всеобъемлющая модель»): «Сын неба делается отцом и матерью народа, чтобы являться царем (*ван* 王) Поднебесной»; ср. переводы С. Кучеры (1928–2020) [Древнекитайская 1972, 1973, т. 1, с. 107], А. М. Карапетьянца (1943–2021) [Карапетьянц 2015, с. 90], В. М. Майорова [Чтимая 2014, с. 291] и Г. С. Поповой [Шу-цзин 2020, с. 263], а также в гл. 21/27 «Тай ши» 泰誓 («Великая клятва», или «Великая речь», ч. 1): «Изначальные владыки (*юань-хоу* 元后) делается отцом и матерью народа»; ср. переводы [Карапетьянц 2010, с. 261; Чтимая 2014, с. 248; Шу-цзин 2020, с. 246]. Поэтический образ правителя как «отца и матери народа» получил философское развитие в «Мэн-цзы» (I Б, 7.6); ср. переводы П. С. Попова [Конфуцианское 2004, с. 263], В. С. Колоколова [Мэн-цзы 1999, с. 37] и И. И. Семененко [Мэнцзы 2016, с. 242].

³⁸ «Гуманность» (*жэнь* 仁) – в других переводах: «человечность», «человеколюбие», «милосердие», «добродота», «нелицеприятность» (у В. С. Колоколова), «совесть» (у Л. И. Головачевой) – одна из основополагающих категорий китайской

философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический – «[родственная] любовь/жалость к людям» (*ай жэнь* 愛人), стоящая в одном ряду с «долгом/справедливостью», или «должной справедливостью» (*и* 義), «ритуалом/благопристойностью», или «ритуальной благопристойностью» (*ли* 禮), «разумностью» (*мжи* 智), «благонадежностью» (*синь* 信); 2) социально-этический – совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический – симпатическо-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы. Этимологическое значение иероглифа *жэнь* в современной форме 仁, состоящей из знаков «человек» (*жэнь* 亻 /人) и «два» (*эр* 二), издревле, уже в словаре «Шо-вэнь цзе-цзы» 說文解字 («Изыяснение знаков и разбор иероглифов», ок. 100), трактуется как «два человека, человек и человек, человек среди людей, человеческая близость», однако он также записывался другими двусоставными знаками (например: 𠂇, 𠂈, 𠂉) и изначально, до циньской реформы письменности в 213 г. до н.э., по-видимому, состоял из комбинации или «человека» (*жэнь* 人), или «телесной личности» (*шэнь* 身), или «тела» (*ши* 尸) с «сердцем» (*синь* 心). В фонетической реконструкции **ni*п он допускает два этимологических смысла: «человечность» (откуда определение в «Мэн-цзы», VII Б, 16 и «Чжун юне», чжан 20: «Гуманность – это человечность»; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 388; Мэн-цзы 1999, с. 204; Мэнцзы 2016, с. 772; Конфуцианский 2003, с. 15, 35, 56, 80]) или «сердцевина» (одно из значений *жэнь* 仁 – «ядро, косточка, зернышко»). Хотя иероглиф *жэнь* в значении «доброта правителя к подданным» присутствует в современных текстах канонизированной конфуцианцами доконфуцианской классики («Шу цзин», «Ши цзин»), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан Конфуцием, а затем включен в указанные тексты. В конфуцианстве понятие *жэнь* сразу стало центральной категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», IV, 2, 3; VI, 21/22; XII, 22; ср. переводы [Беседы 1999, с. 116, 117, 205–206, 438–440; Лунь-юй 2016, с. 56, 63, 80; Беседы 2016, с. 249, 259, 280; Мартынов 2001, т. 2, с. 230, 246, 294; Конфуцианское 2004, с. 180, 199–200]; «Мэн-цзы», IV Б, 28; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 327–328; Мэн-цзы 1999, с. 123–124; Мэнцзы 2016, с. 522–523]), с другой – как «преодоление себя и возвращение к ритуальной благопристойности» (*кэ-цзи фу-ли* 克己復禮), реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочить сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», VI, 29/30; XII, 1; ср. переводы [Беседы 1999, с. 216–217, 403–405; Лунь-юй 2016, с. 64, 77–78; Беседы 2016, с. 260, 277; Мартынов 2001, т. 2, с. 248, 287; Конфуцианское 2004, с. 180, 199–200]). Подробно см. [Кобзев 2002, с. 240–243, указатель; Конончук 2014].

³⁹ Мэн-цзы 孟子 (Учитель Мэн, Мэнций, Мэн Кэ 孟軻, Цзы-Юй 子輿, 390/371–305/289 до н.э.) – второй после Конфуция (получивший в XI в. официальный титул «Следующий за Святомудрым» – *я-иэнь* 亞聖) создатель конфуцианства и предтеча неоконфуцианства, автор одноименного классического трактата «Мэн-цзы», в эпоху Сун (960–1279) включенного вместе с «Да сюэ», «Чжун юном» и «Лунь юем» в «Тринадцатиканоние» («Ши-сань цзин» 十三經) и «Четверокнижие» («Си шу»); см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 620–621]. Цитируется «Мэн-цзы» (VII А, 45); ср. переводы П. С. Попова: «Тот, кто привязан к родителям, любит народ; а кто любит народ, тот жалеет всякую тварь и предметы видимого мира» [Конфуцианское 2004, с. 384], В. С. Колоколова: «Любите по-родственному родителей и будете нелицеприятными к народу» [Мэн-цзы 1999, с. 199] и И. И. Семененко: «Чувствуя привязанность к родителям, человечно относится к народу, человечно относясь к народу, жалеет сущее» [Мэнцзы 2016, с. 755].

⁴⁰ «Сто семейств» (*бай-син* 百姓) – термин, изначально обозначавший аристократию и правящую элиту, а затем распространившийся на простой народ и рядовых граждан.

⁴¹ Шунь 舜 – идеальный правитель полумифической древности (согласно традиционной датировке, XXIV–XXIII вв. до н. э.); см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 751–752].

⁴² Се (или Ци) 契 – мифический персонаж, культурный герой, идеальный правитель и легендарный предок династии, правившей в эпоху Шан (XVII/XVI–XII/XI вв. до н.э.), согласно «Шу цзину» [Чтимая 2014, с. 51; Шу-цзин 2020, с. 155] и Сыма Цяню 司馬遷 (145?–86? до н. э.) [Сыма 2001, с. 147], якобы занимавший при Шуне должность блюстителя нравов и обычаев, культа и просвещения; см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 564–565].

⁴³ Блюститель нравов (*сы-ту* 司徒) – должность распорядителя по делам культа и просвещения. В. М. Рыбаков перевод «ведающий нравами» снабдил комментарием: «Ближе к смыслу иероглифа *ту* название этой должности можно понять как “ведающий теми, кто следует [нам] и служит [нам]”. В “Словаре наименований учреждений и должностей” отмечается, что изначально *сы-ту* ведал правильным использованием возделываемых земель и воспитанием, просвещением народа (Гуанчэн цыдянь, 2000, с. 362)» [Рыбаков 2009, с. 202, примеч. 29]. В «Шу цзине» Дж. Легг перевел этот термин как «министр просвещения» (Minister of Instruction) [Legge 1879, p. 43], а В. М. Майоров – «министр научения» с комментарием: «Одна из высших должностей традиционного государственного аппарата древности и средневековья. В древности заведовал идеологическим воспитанием и образованием народа, т. е. своего рода народоустройством» [Чтимая 2014, с. 51, 560, примеч. 36]. Согласно комментарию Г. С. Поповой к этому же пассажи «название должности *сы-ту* 司徒 можно перевести как “ведающий толпой”, традиционно его считают “блюстителем нравов”. В главе 4.20 сказано, что “*сы-ту* ведает воспитанием [людей] удела, распространяет пять установлений [прежних вавов], успокаивает несметный народ”. По-видимому, занимающий эту должность следил за нравственностью людей. Название этой должности также упоминается в надписях на западножоуских бронзовых сосудах» [Шу-цзин 2020, с. 155, примеч. 191].

⁴⁴ «Пять поучений» (*у-цзяо* 五教) – правила поведения: отец должен быть справедливым, мать – заботливой, старший брат – дружелюбным, младший брат – уважаемым, сын – почитаемым. Цитаты – из «Шу цзина» (гл. 2 «Шунь дян» 舜典 «Уложение/Установления Шуня»); ср. переводы: «пять выучек» [Чтимая 2014, с. 51, 560, примеч. 37], «пять правил [поведения]» [Шу-цзин 2020, с. 155], «five orders» [Legge 1879, p. 43].

⁴⁵ «Уложение/Установления Яо» («Яо дян» 堯典) – первая глава «Шу цзина», из которой далее приведены цитаты; см. переводы [Чтимая 2014, с. 18–27; Шу-цзин 2020, с. 142–148].

⁴⁶ Благодать-дэ 德 (другие переводы: «благодать», «качество», «дарование», «достоинство», «достояние», «доблесть», «[моральная] сила», «[природная] потенция», «полнота», «внутреннее совершенство», «закономерность») – одна из самых фундаментальных и оригинальных категорий китайской философии и культуры, коррелятивная Пути-дао и выражающая его манифестацию. В самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т. е. индивидуальную «благодать», отчего часто определяется посредством омонима дэ 得 («достижение»). Благодать-дэ – собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходить в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная «благодать» нередко выделяется посредством специальных эпитетов: «предельная», «вели-

кая», «таинственная», «сиятельная» и т. п. Подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 257–258; Кобзев 2002, с. 205–225, указатель].

⁴⁷ Цитата из первой фразы «Да сюэ»: «Путь-дао великого учения состоит в высветлении светлой благодати-дэ (мин мин дэ 明明德)» [Кобзев 2014, с. 114]. Согласно ученому-энциклопедисту Мао Ци-лину 毛奇齡 (Чу-цин 初晴, Да-кэ 大可, 1623–1716), который знал «Великое учение» наизусть уже в четыре года, сочетание мин мин 明明 («высветление светлой») обозначает здесь не действие и определение его объекта – благодати-дэ, а встречающуюся как в «Шу цзине», так и в «Ши цзине» усиленную за счет повтора форму определения последней – («наи)светлейшая». Известный тайваньский историк и филолог, академик Чэнь Пань 陳槃 (Пань-ань 槃庵, Цзянь-чжуан 涧庄, 1905–1999), на наш взгляд, справедливо отверг эту, в принципе допустимую, трактовку, поскольку она нарушает грамматический (сказуемое – дополнение) параллелизм в формулах «трех устоев» (сань ган-лин 三綱領) «Да сюэ» – «высветления светлой благодати-дэ», «породнения с народом» (цинъ минъ 親民) и «остановки на совершенном добре» (чжи юй чжи-шань 止於至善) [Чэнь 1964, с. 2–3]. В целом сочетание мин мин дэ академик В. М. Алексеев перевел как «светлый образ свой явить» [Шедевры 2006, кн. 2, с. 15], академик Н. И. Конрад (1891–1970) – похоже: «проявить <...> свое светлое достояние» [Конрад 1972, с. 108], а В. Ф. Гусаров иначе – как «ясность [для каждого] небесного света благодати» [Гусаров 1977, с. 205], что косвенно соответствует двум противоположным интерпретациям текста – интрасубъективной Ван Шоу-жэня и экстрасубъективной Чжу Си. Генетически выражение мин мин дэ представляет собой слияние двух часто встречающихся в текстах «Шу цзина» и «Ши цзина» формул «выявление благодати» и «светлая благодать» (в переводе А. А. Штукина: «сияние светлым достоинством» и «светлая доблесть» [Шицзин 1987, с. 298]).

⁴⁸ «Девять поколений» (цзю-цзю 九族): прапрадед – прадед – дед – отец – сам – сын – внук – правнук – праправнук.

⁴⁹ «Лунь юй», XIV, 42; ср. переводы, где бином бай-син 百姓 («сто семейств») передан как «сто фамилий (весь народ, все государство)», «все человеческие роды», «все люди» и «народ» [Беседы 1999, с. 544–545; Лунь-юй 2016, с. 88; Беседы 2016, с. 289; Мартынов 2001, т. 2, с. 316; Конфуцианское 2004, с. 215].

⁵⁰ Цитата из «Да сюэ», I, 1.2 [Кобзев 2014, с. 115].

⁵¹ Чжу Си в «Да сюэ хо-вэнь» 大學或問 («Великое учение» в вопросах [и ответах]) утверждал: «Если знать, где остановиться, то в квадратном цуне [сердца] все дела и все вещи имеют прочные принципы» 能知所止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣. [Чжу 1997, кн. 1, с. 249].

⁵² Цитата из «Мэн-цзы» (VI А, 4), где подобная опровергаемая Ван Ян-мином экстерналистская позиция поиска совершенного добра во внешних проявлениях изложена устами оппонента Мэн-цзы – Гао-цзы 告子: «Есть и любить – это природно (син 性). Гуманность – внутреннее, а не внешнее. Должная справедливость – внешнее, а не внутреннее» (ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 352; Мэн-цзы 1999, с. 157–158; Мэнцзы 2016, с. 628]).

⁵³ У Чжу Си в «Да сюэ чжан-цзюй» 大學章句 («Великое учение» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]) сказано: «Если говорить о высветлении светлой благодати и обновлении народа, то все это требует добраться до местоположения (ди 地) совершенного добра и не сдвигаться. Ведь это необходимо для исчерпания до предела небесных принципов и отсутствия даже крупницы эгоизма человеческих желаний» [Кобзев 2014, с. 114].

⁵⁴ В «Ли цзи» (гл. 1/1 «Цюй ли» 曲禮 «Всесторонняя благопристойность», ч. 1) сказано: «Всякий соблюдающий сыновнюю благопристойность зимой [обеспечива-

ет] тепло, а летом – прохладу, вечером устраивает прочное [ложе], а утром справляется [о проведенной ночи]»; ср. пер. Дж. Легга [Legge 1885, т. 27, р. 67].

⁵⁵ «Ли цзи», гл. 21/24 «Цзи и» 祭義 («Смысл жертвоприношений»); ср. пер. [Legge 1885, т. 28, pp. 215–216].

⁵⁶ Чжэн Чао-шо 鄭朝朔 (по имени И-чу 一初) – уроженец уезда Цзеян 揭陽 провинции Гуандун, в 1505 г. получивший степень *цзинь-ши*. С ним Ван Шоу-жэнь познакомился в 1511 г., когда служил в Ведомстве чинов (ли-бу 吏部), а Чжэн Чао-шо был контролирующим цензором, или «расследующим державным наблюдателем» (*цзянь-ча юй-ши* 監察御史) [Рыбаков 2009, с. 165, 295–296]. В «Полное собрание [произведений] Ван Ян-мина» входит датированное 7-й «луной» 1514 г. «Поминальное слово о Чжэн Чао-шо» («Цзи Чжэн Чао-шо вэнь» 祭鄭朝朔文) [Ван 1997, т. 1, с. 953], в котором он говорит о посещении могилы друга.

⁵⁷ Совпадающее единство знания и действия (*чжи-син хэ-и* 知行合一) – одна из главных доктрин Ван Шоу-жэня; подробно см. [Кобзев 2002, с. 334–352, указатель].

⁵⁸ Цзун-сянь 宗賢 – Хуан Вань, крупный ученый, чиновник и ученик Ван Шоу-жэня (см. выше).

⁵⁹ Вэй-сянь 惟賢 – Гу Ин-сян 顧應祥 (Жо-си 箸溪, 1483–1565), уроженец уезда Чансин 長興 провинции Чжэцзян, получил степень *цзинь-ши* в 1505 г., занимался математикой и астрономией, прославился на военном поприще и стал главой Ведомства наказаний (*син-бу шан-шу* 刑部尚書). В молодости по инициативе Хуан Цзун-сяня сделался учеником Ван Шоу-жэня, а после его смерти написал «Чуань-си лу и» 傳習錄疑 («Сомнения относительно “Записей преподанного и воспринятого”») и выразил несогласие с тезисом о совпадающем единстве знания и действия («Мин-жу сюэ-ань», цз. 14, л. 6–7 [Хуан 1990, с. 148–149]).

⁶⁰ В некоторых изданиях [Ван 1997, т. 1, с. 4; Дэн 2012, с. 10] в этой фразе вместо иероглифа 要 («необходимость») стоит похожий иероглиф 安 («устойчивость, умиротворенность»), который превращает «необходимость вернуться» в «устойчивое возвращение».

⁶¹ Цитата с перестановкой красоты и вониз «Да сюэ» (II, 6.1), где с помощью этих сравнений разъясняется, что «сделать искренними свои помыслы [означает] недопущение обмана» [Кобзев 2014, с. 128]. «Ненависть к гадкой вониз» и «любовь к прелестной красе (сэ 色)» – образы произвольных («искренних/подлинных») чэн 誠; см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 604–605; Кобзев 2002, указатель]) чувственно-интуитивных побуждений человека, которым он должен следовать, согласно «Да сюэ». Конфуций утверждал, что «еще не видел любви к благодати, подобной любви к красе» («Лунь юй», IX, 18, XV, 13; ср. переводы, где иероглиф сэ передан как «красота», «внешняя/наружная красота», «чувственные наслаждения», «сладо-страстие», «внешность» [Беседы 1999, с. 312, 565; Лунь юй 2016, с. 70, 90; Беседы 2016, с. 269, 291; Мартынов 2001, т. 2, с. 267, 320; Конфуцианское 2004, с. 190, 217]). В «Да сюэ» же выражена вера в достижимость такого подобия, очевидно основанная на тезисе Мэн-цзы о врожденной доброте человеческой природы, в подтверждение которого он ссылался на соответствующие произвольные чувственно-интуитивные реакции, например страх и сострадание при виде падающего в колодезь ребенка («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6; ср. переводы Л. И. Думана (1907–1979) [Древнеки-тайская 1972, 1973, т. 1, с. 244], П. С. Попова [Конфуцианское 2004, с. 277, 354–355], В. С. Колоколова [Мэн-цзы 1999, с. 55, 160–161], И. И. Семененко [Мэнцзы 2016, с. 309, 633–634]).

⁶² Насущный (*цзинь-це* 緊切) – буквально: плотно прилегающий; настоящий (*чжу-ши* 著實) – буквально: проявляющий реальность.

⁶³ Главная мысль выдвинутого учения (*ли-янь цзун-чжи* 立言宗旨) – буквально: установленное слово (созданная теория, крылатое слово) и основополагающее стремление (основная цель, руководящее указание, суть, постулат).

⁶⁴ Имеется в виду одного слова «знание» или «действие».

⁶⁵ До конца жизни (*чжун шэнь* 終身), буквально «до конца тела». Здесь использован иероглиф *шэнь* 身 («тело»), имеющий также значение «личность» и «я», т. е. представляющий человека как целостный психосоматический организм, совмещающий в себе характеристики субъекта («я») и объекта («тело»); подробно см. [Кобзев 2002, с. 287–331, указатель].

⁶⁶ Об этой реминисценции «Шу цзина» см. примеч. 25.

⁶⁷ Антонимическая пара *бо юэ* 博約 («расширение и стягивание») отсылает к высказыванию Конфуция: «Расширяя [свою] ученость в знаках-культуре и стягивая ее с помощью благористости (*ли*), можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 26/27, XII, 15; ср. переводы [Беседы 1999, с. 213, 428; Лунь-юй 2016, с. 63, 79; Беседы 2016, с. 259, 279; Мартынов 2001, т. 2, с. 247, 292; Конфуцианское 2004, с. 179, 202]).

⁶⁸ В главе «Мэн-цзы» (VII А, 1) под названием «Исчерпание сердца» («Цзинь синь» 盡心) сказано: «Исчерпавший свое сердце знает свою природу, а зная свою природу, знает Небо»; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 373; Мэн-цзы 1999, с. 186; Мэнцзы 2016, с. 703].

⁶⁹ Цзы-Ся 子夏 (Учитель Ся, Бу Шан 卜商, 507–? до н. э.) – один из десяти ближайших учеников Конфуция; см. [Колоколов 2016, с. 222–223].

⁷⁰ Цзэн-цзы 曾子 (Учитель Цзэн) – один из самых способных и любимых учеников Конфуция, считающийся составителем «Да сюэ», изложившим в нем мысли учителя и свои комментарии; см. [Колоколов 2016, с. 224–225]. Пересказанное им положение Конфуция об «обращении к себе» (*цзы фань* 自反) как самоанализе, дающем при чистой совести «великое мужество» (*да-юн* 大勇), отражено в «Мэн-цзы» (II А, 2; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 271; Мэн-цзы 1999, с. 47; Мэнцзы 2016, с. 272]).

⁷¹ Чэн-цзы (Учитель Чэн) – имеется в виду Чэн И.

⁷² Здесь соединены друг с другом положения «Мэн-цзы» (VII А, 1): «Исчерпавший свое сердце знает свою природу, а зная свою природу, знает Небо. Сохранением своего сердца и пестованием своей природы служат Небу. Равным отношением к ранней смерти и долголетию и самосовершенствованием в ожидании [предопределения] устанавливают предопределение (*мин* 命)» 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 373; Мэн-цзы 1999, с. 186; Мэнцзы 2016, с. 703], – и «Чжун юна» (чжан 20): «Некоторые знающие от рождения, некоторые знающие по научении, некоторые знающие через нужду. Некоторые действуют без напряжения, некоторые действуют по выгоде, некоторые действуют через силу и принуждение, но результат их труда одинаков»; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 15, 36, 57, 81]. Далее «служение Небу» (*ши тянь* 事天) связывается с еще одним положением «Чжун юна» (чжан 14) об «ожидании предопределения» (*сы мин* 俟命); ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 11, 32, 53, 77].

⁷³ «Исчерпание природы» (*цзинь син* 盡性) – термин «Чжоу и», связанный с «предопределением» (*мин*): «До истощения [осуществлять] принципы, до исчерпания [раскрывать] природу – чтобы дойти до конца в предопределённом (*мин*)» («Шо-гуа чжуань» 說卦傳 «Предание изъяснения триграмм», §1; ср. переводы, где термин *мин* передан как «судьба» и «предначтение» [И цзин 2005, с. 227; Карапетьянц 2015, с. 143]).

⁷⁴ Цитата из «Чжун юна» (чжан 22): «Только совершенная искренность в Поднебесной способна исчерпать свою природу. Если способен исчерпать свою природу, то способен исчерпать природу других людей. Если способен исчерпать природу других людей, то способен исчерпать природу вещей. Если способен исчерпать природу вещей, то может содействовать превращению и возвращению Неба и Земли. Если может содействовать превращению и возвращению Неба и Земли, то может составить триединство с Небом и Землей»; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 18, 38–39, 60, 85]. Замена Ван Шоу-жэнем иероглифа *цзань* 贊 («содействовать»), обозначающего действие по отношению к «превращению и возвращению Неба и Земли», иероглифом *чжи* («знать») – пример практического использования последнего в смысле «ведать», сочетающем «знание» с «действием», чему он ниже дает теоретическое разъяснение.

⁷⁵ Оба английских переводчика [Chan 1963, p. 14; Henke 2016, p. 59] передали *сяо* 曉 («на рассвете») как «ночью», а Ван Сяо-синь [Ван 2018, с. 28] – «вечером», т. е. как «закат», видимо пытаясь логически соблюсти последовательность обсуждения, перешедшего со вчера на сегодня от «труда» к «вещи», возникшей в размышлениях Сюй Ая в конце предыдущего дня, а не в начале, когда речь еще шла о «труде». Однако Ли Шэн-лун, Сы Люй 思履, Ся Хуа 夏华 и другие перевели *сяо* в соответствии с обычным значением «утром» [Ли 2009, с. 25; Сы 2013, с. 191; Ся 2013, с. 16]. В предыдущем фрагменте и далее иероглиф *ши* 事 («дело») используется также в значении «служение» («служение Небу» – *ши тянь* 事天, «служение отцу» – *ши фу* 事父, «служение родителям» – *ши цинь* 事親, «служение правителю» – *ши цзюнь* 事君). В комментарии Ши Бан-яо сказано: «Другие люди рассматривают иероглиф “вещь” как [обозначающий] мертвое, а наставник рассматривает иероглиф “вещь” как [обозначающий] живое» [Ши 2009, с. 36].

⁷⁶ Слово «помысел» кажется наилучшим для перевода иероглифа *и* 意, обозначающего и мысль, и волю (намерение). Чэнь Жун-цзе перевел его словом *will* («воля»), Ф. Г. Хенке – словами *idea* («идея») и *purpose* («намерение»), а у Тан Цзюнь-и оба смысла объединены в сочетании *volitional idea* [Tang 1970, p. 111 и др.]. Ван Чан-чжи определил этот термин следующим образом: «а) обычный смысл: идея, мысль, желание, “интенциональность” в феноменологическом смысле; б) специальный смысл у Ван Шоу-жэня: он понимает этот термин в самом широком смысле: всякий акт, всякое проявление сердца, духа. <...> Мы его переводим словом *мысль* в самом общем смысле: всякий акт, всякий продукт человеческого духа» [Wang 1936, pp. 198–199]. Согласно Ду Вэй-мину, *и* – «интенция как направленность духа» [Tu 1979, p. 167].

⁷⁷ В более развернутом определении Ван Шоу-жэня вещь (у 物) – «то, что воспринимает и на что реагирует светлое сознание» (*мин-цзюэ чжи гань-ин* 明覺之感應) [Ван 1997, т. 1, цз. 2, с. 77]; ср. пер. [Chan 1963, p. 161]; подробно см. [Кобзев 2002, с. 155–164, указатель; Духовная 2006, т. 1, с. 449].

⁷⁸ «Гуманность к народу/людям» (*жэнь минь* 仁民) и «приязнь к вещам» (*ай у* 愛物) – термины Мэн-цзы, который следствием первой считал вторую, т. е. любовь, жалость, доброту (*kind*) ко всему сущему: «Благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним приязнь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманен с народом, будешь испытывать приязнь к вещам» («Мэн-цзы», VII А, 45; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 384; Мэн-цзы 1999, с. 199; Мэнцзы 2016, с. 755; Legge 1893–1895, т. 2, p. 476]).

⁷⁹ «Чжун юн», чжан 25; ср. переводы, где категория *чэн* 誠 передана как «искренность», «правда», «подлинное» [Конфуцианский 2003, с. 19, 39, 61, 86].

⁸⁰ «Мэн-цзы» (IVA, 20): «Лишь великий человек (*да-жэнь* 大人) способен выверять ложное (*фэй* 非) в сердце правителя. Когда правитель гуманен, нет не гуманного; когда правитель должно-справедлив, нет не должно-справедливого. Когда государь правилен (*чжэн* 正), нет не правильного. Как только будет правилен государь, государство упрочится (*дин* 定)» 惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣； ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 319; Мэн-цзы 1999, с. 113–114; Мэнцзы 2016, с. 477]. О «великом человеке» см. [Кобзев 2002, с. 195–200].

⁸¹ «Истощение принципов» (*цун ли* 窮理), как и «исчерпание природы» (*цзинь син*), – термин «Чжоу и», связанный с «предопределением» («Шо-гуа чжуань», §1; ср. переводы [И Цзин 2005, с. 227; Карапетянц 2015, с. 143]); см. примеч. 73.

⁸² Выражением «само собой» переведен бином *цзы жань* (自然), означающий также «по своей природе, естественно» и ставший основой современных терминов «природа», «естественность»; см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 544–545]. Ср. ставшее классикой западной философии начало «Метафизики» Аристотеля (384–322 до н. э.): «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» («Все люди от природы стремятся к знанию»); в переводе В. В. Библихина (1938–2004) «Случилось, сложилось так, что люди стремятся увидеть», где подчеркивается смысловая близость «видеть-ведать-схватить» [Библихин 2012, с. 33]. Иероглиф *чжи* 知 («знать») также имеет используемое Ван Шоу-жэнем значение «ведать, владеть, быть в курсе, хорошо уметь».

⁸³ Падение ребенка в колодец – общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вызывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасательного действия; см., например: «Мэн-цзы», II А, 6 [Конфуцианское 2004, с. 277; Мэн-цзы 1999, с. 55–56; Мэнцзы 2016, с. 309]; «Мо-цзы», гл. 5 [Мо-цзы 1956, с. 15; Древнекитайская 1972, 1973, т. 1, с. 181]; «Лунь юй», VI, 25/26 [Беседы 1999, с. 211–212; Лунь-юй 2016, с. 63; Беседы 2016, с. 259; Мартынов 2001, т. 2, с. 247; Конфуцианское 2004, с. 179]. В данном случае имеет место аллюзия на пассаж «Мэн-цзы» (II А, 6), где говорится о врожденных, как руки и ноги, качествах человеческого сердца, которые в схожем высказывании названы «не извне введенными, а исконно (*гу* 固) присущими» («Мэн-цзы», VI А, 6; ср. переводы [Древнекитайская 1972, 1973, т. 1, с. 244; Конфуцианское 2004, с. 355; Мэн-цзы 1999, с. 161; Мэнцзы 2016, с. 633–634]): «Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем (*синь*). <...> У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодец, будет испуганное и страшщееся, соболезнающее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнающего и сострадающего сердца – не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца – не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца – не человек, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца – не человек. Соболезнающее и сострадающее сердце – начало гуманности (*жэнь*), стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце – начало должной справедливости (*и*), отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце – начало благопристойности (*ли*), утверждающее и отрицающее сердце – начало разумности (*чжи*). Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (*сы ти* 四體)» («Мэн-цзы», II А, 6; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 277; Мэн-цзы 1999, с. 55–56; Мэнцзы 2016, с. 309]).

⁸⁴ Источником термина «благосмыслие» (*лян-чжи* 良知), в сочетании с «благодарием» (*лян-нэн* 良能), является также «Мэн-цзы» (VII А, 15): «То, на что человек способен (*нэн* 能) без научения (*сюэ* 學), это его благодарие; то, что [он] знает (*чжи* 知) без рассуждения (*люй* 慮), это его благосмыслие» (ср. переводы [Конфуцианское

2004, с. 376; Мэн-цзы 1999, с. 189; Мэнцзы 2016, с. 719]); подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 295–299; Кобзев 2002, с. 164–180, указатель].

⁸⁵ Вновь перефразированная цитата из «Мэн-цзы» (VII Б, 31): «Если человек способен целиком освободить сердце от желаний вредить другим людям, то гуманность превзойдет требуемую для применения (юнь); ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 392; Мэн-цзы 1999, с. 208; Мэнцзы 2016, с. 791].

⁸⁶ Цитируется «Лунь юй» (VI, 26/27, XII, 15), см. примеч. 67.

⁸⁷ Прямое определение *ли* 禮 («благопристойности») посредством омонимичного термина *ли* 理 («принцип») встречается в нескольких главах «Ли цзи» (гл. 25/28, 17/19, 8/10): «Благопристойность – это принципы» [Ли цзи 1958, кн. 7, т. 25, с. 2042]; «Благопристойность – это принципы, которые не подлежат изменению» [Ли цзи 1958, кн. 6, т. 24, с. 1637] (ср. пер. [Рубин 1999, с. 240–241]); «Должная справедливость и принципы суть знаки-культура (*вэнь*) благопристойности» [Ли цзи 1958, кн. 4, т. 22, с. 1076]; подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 335–336; Кобзев 2002, с. 352–361, указатель].

⁸⁸ Реминисценция «Чжун юна» (чжан 14): «Благородный муж действует соответственно своему положению и не соблазняется внешним для него. Будучи в богатстве и знатности, действует как богатый и знатный; будучи бедным и ничтожным, действует как бедный и ничтожный; будучи среди варваров, действует как среди варваров; будучи в невзгодах и трудностях, действует как в невзгодах и трудностях. Куда бы благородный муж ни попал, он везде самодостаточен»; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 11, 32, 52, 76].

⁸⁹ Здесь повторно отмеченное в примеч. 25 использование терминов «Шу цзина» (гл. 3 «Да Юй мо» – «Предначертания Великого Юя»).

⁹⁰ Цитата из предисловия (*сюй* 序) Чжу Си к «Чжун юн чжан-цзюй» 中庸章句 («Срединное и обыкновенное» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]): «Если сердце Пути-*дао* постоянно является хозяином единой телесной личности, а сердце человека всегда слушается предопределения, то с необходимостью получается, что опасно-возносящееся (*вэй* 危) умиротворяется (*ань* 安), а тонко-сокровенное (*вэй* 微) обнаруживается (*чжу* 著) и движение с покоем называются воздействием (*вэй* 爲), а перебор (*го* 過) и недостача (*бу* 不及) естественно не различаются» [Чжу 1989, с. 14].

⁹¹ «Эр Чэн и-шу» 二程遺書 («Оставленные [посмертно] произведения двух [братьев] Чэн»), цз. 19, с. 7а [Чэн 1936].

⁹² Вэнь-чжун-цзы 文中子 (Учитель Культурности и Срединности) – посмертное почетное имя Ван Туна 王通 (Чжун-янь 仲淹, 584–617), наиболее раннего предшественника неоконфуцианства, философа и политического мыслителя, крупнейшего представителя «правоверного» конфуцианства в период от Ян Сюна 楊雄 (I в. до н. э. – I в. н. э.) до Хань Юя 韓愈 (VIII–IX вв.), пытавшегося сравниться с самим Конфуцием и создавшего ныне утраченное подражание «Шестиканонию» («Ван-ши лю-цзин» 王氏六經 «Шестиканоние» господина Вана», или «Сюй лю-цзин» 續六經 «Продолженное “Шестиканоние”»; о чем ниже спрашивает Сюй Ай), сыгравшего важную роль в сохранении конфуцианской традиции в условиях идейного доминирования буддизма и развившего теорию сущностного единства «трех учений» (*сань цзяо* 三教) – конфуцианства, буддизма, даосизма; подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 174].

⁹³ Хань Туй-чжи 韓退之 – более известный под именем Хань Юй (Хань Чан-ли 韓昌黎, 768–824), выдающийся мыслитель, ученый (*цзинь-ши* 792 г., *го-цзы бо-ши* 國子博士 «широкий эрудит [Академии] сынов отечества»), сановник и литератор,

один из главных предшественников неоконфуцианства. В период максимального влияния буддизма и даосизма он выступил ярким сторонником восстановления изначальной чистоты и господствующего положения конфуцианства. Правовверную конфуцианскую традицию Чжу Си представил следующим образом: «После Мэн-цзы поверхностные Сюнь[-цзы] и Ян [Сюнь] не справились с делом, только Ван Тун и Хань Юй были хороши, да и то не вполне» («Чжу-цзы юй-лэй» 朱子語類 – «Классифицированные речи Учителя Чжу», цз. 137 [Чжу 1997, т. 4, с. 2956]). Подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 479–481; Шедевры 2006, т. 2, с. 9–105; Конрад 1972, с. 103–131; Гусаров 1972].

⁹⁴ Изложение (шу 述) – особый жанр реферативного сочинения и знаменитая общая характеристика, данная Конфуцием своему охранительному подходу к древней классике: «Излагаю (шу), а не творю (цзо), доверяю древности и люблю ее» («Лунь юй», VII, 1; ср. переводы, где шу передано не только глаголом «разъяснять», но и с усилением консервативного смысла – «передавать» и «продолжать» [Беседы 1999, с. 218–219; Лунь-юй 2016, с. 64; Беседы 2016, с. 260; Мартынов 2001, т. 2, с. 248; Конфуцианское 2004, с. 180]).

⁹⁵ Бином мин дао 明道 означает не только «высветление Пути-дао», но и «светлый Путь-дао» или «светлое учение», а также может намекать на Чэн Хао, носившего имя Мин-дао.

⁹⁶ Фу-си 伏羲 (Пао-си / Бао-си 包犧 / 庖犧 / 庖牺) – мифический правитель-первопредок и культурный герой, якобы живший в XXX в. до н. э. и впервые упоминаемый в письменных памятниках примерно с IV в. до н. э., где он представлен научившим людей варить мясо, охотиться и ловить рыбу, изобретшим силки, рыболовные сети и гусли, установившим брачные правила, заменившим узелковое письмо иероглификой и создавшим набор универсалий из восьми триграмм (ба-гуа 八卦) «Чжоу и» (см. примеч. 98); подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 647–648].

⁹⁷ Вэнь-ван 文王 (Царь Культурный, Цзи Чан 姬昌, Си-бо 西伯, по традиционной датировке, 1171–1122, по современной 1152–1056 до н. э.) – идеолог и номинальный основатель государства Чжоу, отец ее первого реального правителя У-вана 武王 (Царь Воинственный), включенный в пантеон предшественников конфуцианства и считающийся одним из создателей «Чжоу и», трансформировавшим восемь триграмм в 64 гексаграммы (лю-ши-си гуа 六十四卦) и/или присоединившим к ним афоризмы; подробно см. [Колоколов 2016, с. 202–203].

⁹⁸ Чжоу-гун 周公 (Князь Чжоу, Цзи Дань 姬旦, по традиционной датировке умер в 1094 до н.э.) – младший брат первого правителя эпохи Чжоу – У-вана и регент при втором правителе Чэн-ване 成王, идеализированный Конфуцием как регулярно снисходивший ему мудрец («Лунь юй», VII, 5 [Беседы 1999, с. 222; Лунь юй 2016, с. 64; Беседы 2016, с. 260; Мартынов 2001, т. 2, с. 249; Конфуцианское 2004, с. 180]), который считается вместе со своим отцом Вэнь-ваном одним из создателей «Чжоу и», присоединившим афоризмы к отдельным чертам гексаграмм.

⁹⁹ «Перемены» («И» 易) – исходное и краткое наименование «Чжоу и» 周易 («Всеохватные перемены [эпохи] Чжоу», или «И цзин» – «Канон перемен» / «Классическая книга перемен»), наиболее авторитетного и оригинального произведения китайской канонической и философской литературы, стоящего во главе как «Тринадцатиканония» («Ши-сань цзин»), так и «Пятиканония» («У цзин») и оказавшего фундаментальное нормативное воздействие на всю культуру традиционного Китая, стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Подробно см. [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 198–203, 580–583; Кобзев 2014а].

¹⁰⁰ «Смыкающиеся горы» («Лянь-шань» 連山) и «Возвращение в сокровищницу» («Гуй-цзан» 歸藏) – упомянутые наряду с «Чжоу и» в каноне III в. до н. э. «Чжоу

ли» 周禮 («Всеохватная благопристойность [эпохи] Чжоу», цз. 24) [Чжоу ли 1958, кн. 3, т. 13, с. 877] использовавшиеся при «великом гадании» (*да-бу* 大卜) «приемы трех перемен» (*сань и чжи фа* 三易之法), которые идентифицируются не только с разными способами гадания, но и с соответствующими текстами, соотносящимися с мифическими правителями древности: Фу-си (или последовавшим за ним Шэнь-нуном 神農), Хуан-ди 黃帝 (преемником Шэнь-нуна) и Вэнь-ваном, либо с тремя первыми эпохами/династиями – Ся 夏 (XXIII/XXI–XVII/XV вв. до н.э.), Шан/Инь 商/殷 (XVII/XV–XII/XI вв. до н.э.) и Чжоу 周 (XII/XI–III вв. до н.э.). Тексты «Лянь шань» и «Гуй цзан» считались утраченными. Подробно см. [Кобзев 2014а, с. 642, 647–648, 655–658].

¹⁰¹ Согласно традиционным представлениям, Конфуций составил комментирующую часть «Чжоу и» – «И чжуань» 易傳 («Предание “Перемен”»), или «Ши и» 十翼 («Десять крыльев»), – которая также называлась «Цзань И» 贊易 («Поддержание “Перемен”»); см. обзор научных взглядов на эту проблему [Кобзев 2014а, с. 668–659].

¹⁰² «Писания» («Шу»), «Стихи» («Ши»), «Благопристойность» («Ли»), «Музыка» («Юэ») – исходные и краткие наименования «Шу цзина» («Канон писаний»), «Ши цзина» («Канон стихов»), одного из триады канонов о благопристойности (*сань ли* 三禮): «Чжоу ли», «И ли» 儀禮 («Церемониальность и благопристойность»), «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), либо всего их комплекса, либо лежащего в их основе прототекста, и утерянного «Юэ цзина» («Канон музыки»), которые вместе с летописью «Весны и осени» («Чунь цю») и «Чжоу и» суть шесть канонов, или «Шестиканоние» («Лю цзин»), выделенное к IV в. до н.э. первыми конфуцианцами и трансформированное ими в «Пятиканоние» («У цзин»), которое затем стало ядром созданного неоконфуцианцами эпохи Сун «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»). Отсутствующий ныне «Юэ цзин» или числился в этом наборе номинально как приложение к «Ши цзину» (точка зрения текстологической школы канонов в современных знаках – *цзинь-вэнь цзин-сюэ* 今文經學), или был уничтожен во время сожжения конфуцианской литературы по приказу императора Цинь Ши-хуана в 213 г. до н.э. (точка зрения школы канонов в древних знаках – *гу-вэнь цзин-сюэ* 古文經學). Возможно, части «Юэ цзина» вошли в главу «Юэ цзи» («Записки о музыке») из нынешнего текста «Ли цзи». В 136 г. до н.э. «Пятиканоние» («У цзин»), т.е. «Шестиканоние» без «Юэ цзина», было признано основой официальной идеологии и системы образования. Далее в этом фрагменте говорится об «именах и вещах, мерах и числах в ритуальной благопристойности и музыке», где термины *ли* («ритуал/благопристойность») и *юэ* («музыка») одни специалисты понимают в таком же общем смысле [Chan 1963, p. 18; Дэн 2012, с. 18], а другие – как обозначения одноименных текстов «Ли» («Благопристойность») и «Юэ» («Музыка») [Сы 2013, с. 194, 195; Ся 2013, с. 20, 22; Ван 2018, с. 38, 45].

¹⁰³ Первые две главы «Шу цзина» называются «уложениями», или «установлениями» (*дянь* 典), а следующие две – «предначертаниями», или «рассуждениями», «советами» (*мо* 謨); см. примеч. 25. «Ши цзин» начинается двумя разделами со стихами/песнями, обозначенными термином *нань* 南 («южный»); см. пер. [Шизин 1987, с. 24–36].

¹⁰⁴ «Девять холмов» («Цзю цю» 九丘) и «Восемь жгутов» («Ба со» 八索) – древние книги из «варварского» царства Чу, упомянутые в каноне «Цзю чжуань» («Предание Цзо»; см. примеч. 108) и комментарии потомка Конфуция Кун Ань-го 孔安國 (Цзы-Го 子國, ок. 156–74 до н.э.) к «Шу цзину», где их названия он соотнес с девятью областями Китая (*цзю-чжоу* 九州) и восемью триграммами (*ба-гуа*).

¹⁰⁵ Формулировка, идущая из историософской концепции Мэн-цзы: «Мир стал хиреть, а Путь-*дао* – истончаться (*вэй* 微), творились (*цзо* 作) лукавые изъяс-

нения и жестокие дела, случалось, что подданные убивали правителей, а сыновья – отцов. Конфуций испугался и сотворил (цзо 作) “Весны и осени” («Мэн-цзы», III Б, 9); ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 307; Мэн-цзы 1999, с. 98; Мэнцзы 2016, 425].

¹⁰⁶ Наш перевод соответствует пониманию текста, принятому Е Шао-цзюнем и Дэн Ай-минем [Е 1971, с. 20; Дэн 2012, с. 18], но отличается от перевода Чэнь Жун-цзе: «После периода Весен и осеней [722–481 до н. э.]» [Chan 1963, p. 19], также допустимого, поскольку бином *чунь цю* 春秋 обозначает и летопись, и описанный в ней исторический период.

¹⁰⁷ Ши-хуан 始皇 (Начальный император) – Цинь Ши-хуан-ди 秦始皇帝 (Ин Чжэн 嬴政, 259–210 до н. э.), создатель первой централизованной империи Цинь 秦 (221–207 до н. э.), традиционной историографией оценивавшийся как жестокий и сумасбродный тиран, который, борясь со своими идейно-политическими противниками – конфуцианцами, в 213 г. до н. э. приказал сжечь их литературу и 460 наиболее активных из них заживо закопать в землю.

¹⁰⁸ «Предание Цзо», или «Комментарий Цзо» («Цзо чжуань» 左傳, или «Чунь цзо Цзо-ши чжуань» 春秋左氏傳 «Предание / Комментарий господина Цзо к “Веснам и осеням”», «Цзо-ши чунь цю» 左氏春秋 «Весны и осени господина Цзо») – написанное в форме комментария к канону «Чунь цю», историческое и идеологическое сочинение, само причисленное к конфуцианским канонам и ставшее базовым текстом школы канонов в древних знаках (*гу-вэнь цзин-сюэ*). Согласно традиционной версии, выраженной в «Хань шу» 漢書 («Книга [об эпохе Ранней] Хань», I в.), его сочинил историограф царства Лу – Цзо Цю-мин 左丘明 (556–451 до н. э.). Содержащиеся в нем факты и толкования нередко отличаются от запечатленных в других комментариях к «Чунь цю» – «Гулянь чжуань» 穀梁傳 («Предание Гуляна») и «Гунъян чжуань» 公羊傳 («Предание Гунъяна»), также входящих в «Тринадцатиканоние».

¹⁰⁹ «Эр Чэн и-шу», цз. 15, с. 166 [Чэн 1936].

¹¹⁰ «Лунь юй», XVII, 19; ср. переводы [Беседы 1999, с. 653–654; Лунь-юй 2016, с. 96; Беседы 2016, с. 299; Мартынов 2001, с. 339; Конфуцианское 2004, с. 227].

¹¹¹ Хуань 桓 – Хуань-гун 桓公 (Сяо-бо 小白), князь государства Ци 齊, правивший в 685–643 до н. э., Вэнь 文 – Вэнь-гун 文公 (Чун-эр 重耳), князь государства Цзинь 晉, правивший в 636–628 до н. э. Оба, один за другим, были лидерами среди «пяти гегемонов» (у ба 五霸).

¹¹² «Мэн-цзы», I А, 7; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 252; Мэн-цзы 1999, с. 21; Мэнцзы 2016, с. 192].

¹¹³ Реминисценция высказывания из «Чжун юна» (чжан 32): «Если не воистину проницательный, знаниями святоумудрый и постигший небесную благодать, то кто способен познать такое»; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 23, 43, 66, 92].

¹¹⁴ «Лунь юй», XV, 26; ср. переводы [Беседы 1999, с. 578; Лунь-юй 2016, с. 90; Беседы 2016, с. 292; Мартынов 2001, т. 2, с. 322; Конфуцианское 2004, с. 218]. В этом не очень ясном высказывании Конфуция пропуски в текстах могут означать как дефекты, так и намеренно оставленные лакуны, свидетельствующие об особой добросовестности историков.

¹¹⁵ «Завершение войны» («У чэн» 武成) – гл. 23/31 «Шу цзина»; ср. переводы [Майоров 2014, с. 273–284; Попова 2020, с. 254–259; Legge 1879, pp. 133–137; Legge 1893–1895, т. 3, ч. 2, с. 306–319], в переводе Р. В. Вяткина (1910–1995) и В. С. Таскина (1917–1995) «Завершение военных дел» [Сыма 2001, с. 188], В. М. Майорова «Успешное завершение войны» (как и у Дж. Легга «The Successful Completion of the War»), В. С. Колоколова «Успехи У-вана» [Мэн-цзы 1999, с. 201], поскольку в ней речь идет

о военной победе У-вана над Шан / Инь. Эта глава принадлежит к более полной и вызывающей сомнения в аутентичности версии памятника – в «древних знаках» (у-вэнь 古文). Ее содержание отличается хронологическими сбоями в описании событий накануне и после победы Чжоу над Шан / Инь.

¹¹⁶ «Мэн-цзы», VII Б, 3; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 385; Мэн-цзы 1999, с. 201; Мэнцзы 2016, с. 760]. Во времена Мэн-цзы тексты записывались на бамбуковых или деревянных планках (цэ 策).

¹¹⁷ Тан 唐 – святомудрый и древнейший император Яо 堯, или Тан Яо, чье правление (по традиционной датировке, 2356–2255 до н.э.) конфуцианцы считали «золотым веком» (см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 771–772]). Согласно легенде, он добровольно уступил престол Шуню во избежание его унаследования непутевым сыном Дань-чжу 丹朱 (см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 436]). Юй 虞, или Да Юй 大禹 (Великий Юй), – тоже идеализированный император мифической древности, якобы получивший трон от Шуня и основавший в 2205 г. до н. э. династию Ся (см. [Духовная 2006, 2007, т. 2, с. 760–762]).

¹¹⁸ Пять гегемонов (у бо 五伯 = у ба 五霸) – Хуань-гун (правление 685–643 до н. э.) из государства Ци (см. примеч. 111), Вэнь-гун (636–628 до н. э.) из Цзинь (см. примеч. 111), Му-гун (659–619 до н.э.) из Цинь, Чжуан-ван (613–589 до н.э.) из Чу, Сян-гун (650–635 до н.э.) из Сун. См. «Мэн-цзы», VI Б, 7; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 367–369; Мэн-цзы 1999, с. 178–180; Мэнцзы 2016, с. 682–683].

¹¹⁹ Хуан-ди 黃帝 (Желтый император-первопредок) – мифический культурный герой и первый император (по традиции считается, что правил в XXVII–XXVI вв. до н. э.), с которого Сыма Цянь в «Ши цзи» начал историю Китая; см. [Духовная 2006, 2007, с. 663–665; Сыма 2001, с. 133–135].

¹²⁰ Атмосфера (ци-сян 氣象) – буквально: пневменные образы. В силу единой материально-духовной природы пневмы-ци, ее образами-сян могут быть как метеорологические явления (см., например, [Е 1971, с. 253]), так и духовные проявления святомудрых (см., например, [Е 1971, с. 138]).

¹²¹ «Три завета» («Сань фэнь» 三坟) – мифическая книга, кладезь древней мудрости об идеальных правителях-первопредках Фу-си, Шэнь-нуне и Хуан-ди (по традиционной хронологии XXXI–XXVI вв. до н. э.), упомянутая в «Цзо чжуани» и комментарий Кун Ань-го к «Шу цзину».

¹²² Парафраз высказывания из «Чжун юна» (чжан 30): «Чжун-ни [Конфуций] следовал заветам Яо и Шуня, почитал уложение Вэнь[-вана] и У[-вана]»; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 22, 42, 65, 90]. В комментарии Чжу Си: «Следовать заветам – вдали считать главным их Путь-дао, почитать уложение – вблизи беречь их законы (фа 法)».

¹²³ Сокращенная цитата из «Мэн-цзы», IV Б, 20; ср. переводы [Конфуцианское 2004, с. 325; Мэн-цзы 1999, с. 120; Мэнцзы 2016, с. 509].

¹²⁴ «Невоздействие», буквально «отсутствие воздействия» (у-вэй 無爲, в других переводах: «недеяние», «неделание», «без проявления деятельности»), – фундаментальный термин китайской философии, в особенности даосизма, обозначающий отсутствие целенаправленной деятельности. Состоит из иероглифа у 無 («отсутствие, небытие»), выполняющего роль оптативного отрицания, и вэй 爲 («воздействие, деяние, свершение, осуществление»), означающего целенаправленный процесс деятельности по достижению конкретного состояния. Даосы, провозгласив отказ от своевольного целеполагания и высмеяв веру в исчерпывающее знание, выразили в отрицательном понятии у-вэй принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий ни с этической (как конфуцианство и моизм), ни

с прагматической (как моизм и легизм) позиций («Дао-дэ цзин» 道德經, «Канон Пути-дао и благодати-дэ», чжаны 2, 3, 10, 37, 63; см. [Торчинов 1999, с. 228, 229, 232, 253, 272; Лао-цзы 2010, с. 149, 154, 191, 346, 491]). Конфуцианство также признавало принцип «упорядочивающего (чжи 治)» «невоздействия», но распространяло его лишь на личность императора, который должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекосмических импульсов в социальную сферу («Лунь юй», XV, 5; ср. переводы, где бином у-вэй передан как «недеяние», «без проявления деятельности», «не делая (ничего, без заботы)», «без деятельности», «не действуя», «недеяя», «не делая ничего» [Беседы 1999, с. 554; Лунь-юй 2016, с. 89; Беседы 2016, с. 290; Мартынов 2001, т. 2, с. 318; Конфуцианское 2004, с. 216]). Согласно «Лунь юю», из круга деятельности «благородного мужа» (цзюнь-цзы) исключались «малые пути» (сяо-дао 小道) (XIX, 4) и она существенно ограничивалась в экстремальных ситуациях – траура или отсутствия Пути-дао в государстве (XVII, 21, VIII, 13); ср. переводы, где бином сяо-дао передан как «маловажный путь», «малый путь», «малый Дао-Путь», «малые тропинки», «малые науки» и «малое знание», а дао – как «путь», «Дао-Путь», «путь истины», «закон», «правильное управление» и «Норма» [Беседы 1999, с. 688, 656–659, 278–279; Лунь-юй 2016, с. 100, 96–97, 68; Беседы 2016, с. 303, 299–300, 266; Мартынов 2001, т. 2, с. 348–349, 339–340, 259–260; Конфуцианское 2004, с. 232, 227, 186]. Аналогичным образом в паре с даосизмом характеризовался и буддизм, что видно из дальнейших слов Ван Шоу-жэня. См. также [Духовная 2006, 2007, т. 1, с. 450–451].

¹²⁵ Термин *сюнь* 訓 («наставление, заповедь») имеет также значение «гlossа, комментарий», входя в обозначение старейшей отрасли традиционной филологии – схоластики (*сюнь-гу* 訓詁). Термин *цзе* 戒 («предостережение, предписание; осторожность»), использованный в самом начале «Чжун юна» (чжан 1): «Благородный муж [испытывает] осторожность (цзе) и бдительность относительно того, чего сам не видел» (ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 7, 29, 48, 71]), – в буддизме означает «обет, воздержание, пост, постриг, заповедь, уставное правило».

¹²⁶ В «Ши цзин» входят циклы стихотворений государств Вэй и Чжэн (I, V и VII; см. пер. [Шицзин 1987, с. 58–65, 72–82]).

¹²⁷ Цитата из комментария Чжу Си к «Лунь юю» (II, 2): «Всегда в словах “Стихов” добрым положено трогать и раскрывать доброе сердце в человеке, а злым положено предостерегать и обуздывать распущенную волю в человеке» 凡詩之言, 善者可以感發人之善心, 惡者可以懲創人之逸志. («Лунь юй цзи-чжу» 論語集注, цз. 1 [Чжу 1989, с. 53]; ср. пер. [Алексеев 2002, с. 183]). В «Классифицированных речах Учителя Чжу» («Чжу-цзы юй-лэй», цз. 23) этот комментарий процитирован с небольшим изменением: ... «Всегда слов о добре достаточно, чтобы тронуть и раскрыть доброе сердце в человеке, а слов о зле достаточно, чтобы предостеречь и обуздать распущенную волю в человеке» 凡言善者, 足以感發人之善心; 言惡者, 足以懲創人之逸志. [Чжу 1997, т. 1, с. 487].

¹²⁸ «Лунь юй», XV, 11; ср. переводы [Беседы 1999, с. 562–563; Лунь-юй 2016, с. 89; Беседы 2016, с. 291; Мартынов 2001, т. 2, с. 320; Конфуцианское 2004, с. 217].

¹²⁹ «Лунь юй», XVII, 18; ср. переводы [Беседы 1999, с. 652; Лунь-юй 2016, с. 96; Беседы 2016, с. 299; Мартынов 2001, т. 2, с. 338; Конфуцианское 2004, с. 226–227].

¹³⁰ «Ли цзи», гл 17/19 «Юэ цзи» 樂記 «Записки о музыке»; ср. переводы [Древнекитайская 1972, 1973, т. 2, с. 117; Рубин 1999, с. 295; Legge 1885, т. 28, р. 94].

¹³¹ Храмы южного и северного предместий, где в дни солнцестояния проводились жертвоприношения Небу и Земле.

¹³² Подводя итоги, Сюй Ай пришел к выводу, что концепции Ван Ян-мина о тождественности сердца принципу и совпадающем единстве знания и действия основаны на интерпретации шести пар категорий из пяти произведений конфуциан-

ской классики – двух канонов «Пятиканония»: «Чжоу и» («Шо-гуа чжуань»: «[осуществление] принципов до истощения» и «[раскрытие своей] природы до исчерпания») и «Шу цзина» (гл. 3 «Да Юй мо»: «только утонченность» и «только единение») и трех книг «Четверокнижия»: «Да сюэ» («выверение вещей» и «делание помыслов искренними»), «Лунь юя» («расширение [учености] в знаках-культуре» и «[ее] стягивание благопристойностью») и «Чжун юна». Последний представлен двумя парами категорий: «высветлением добра» (*мин шань* 明善) и «деланием своей телесной личности искренней/подлинной» (*чэн шэнь* 誠身) из высказывания «Имеется Путь-дао делания своей личности искренней: если нет просветления в добре, то нет искренности в своей личности» («Чжун юн», чжан 20; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 18, 38, 59, 84]) и «путем вопрошания и учения» (*дао вэнь-сюэ* 道問學) и «почитанием своей благодатной природы» (*цзунь дэ-син* 尊德性) из высказывания «Благородный муж, почитая благодатную природу, идет путем вопрошания и учения» («Чжун юн», чжан 27; ср. переводы [Конфуцианский 2003, с. 21, 41, 62, 88]).

CONTENTS

Celebrating the 90th Anniversary of M. V. Kryukov

A. I. Kobzev, M. Yu. Ulianov

Springs and Autumns of Mr. Liu

(A Word about the Hero of the Anniversary) 6

Materials to the Bibliography of M. V. Kryukov..... 43

M. V. Kryukov's Interview for the Project «Russian Sinology – Oral History» 65

S. V. Dmitriev

Mikhail V. Kriukov and Huang Shu-ying's "Ancient Chinese" Textbook,

Its Methodical Basis and Scientific Significance.....167

Ancient China

S. A. Komissarov, M. Yu. Ulyanov, E. A. Girchenko

The Finds in the Cave of Immortals

and Their Significance for the Archaeology of China 207

D. Ye. Kulikov

Shang Prince Xiao Ji as a Symbol of Filial Piety

and Ritual Sacrifice..... 220

S. I. Blyumkhen

Sanglin, the Altar of Shang. Part I: Cheng Tang's Prayer 284

M. O. Strazhnikov

Inscriptions on the Bronze Artifacts from the Tomb M2055

of the Hengshui Cemetery: Features and Translation 314

Medieval China

V. Ts. Golovachev, V. P. Samokhvalov

Medical History and Death of the Northern Wei State Founder:

Pathographic Case Study (Based on «Wei Shu»).....333

V. M. Rybakov

On the Issue of Translating the Names

of Old Chinese Institutions and Positions into Russian 350

E. S. Skrypnik

The Chakravartin Concept and Other Buddhist Concepts

in the Ideological Policy of Wu Ze-tian.....373

R. V. Berezkin

«Music of the Pyu State» in the Poems by Bo Juyi

and Yuan Zhen: Translation with Introduction 419

A. I. Kobzev

Wang Shou-ren's Introductory «Records of Taught and Perceived»..... 452

Contents..... 524

目录525

目录

米·瓦·克留科夫诞辰 90 周年

科布杰夫·阿·伊(科雅琼), 乌里扬诺夫·马·尤 刘氏春秋: 寿星之赞	6
米·瓦·克留科夫文献目录资料	43
“俄罗斯汉学: 口述史”项目米·瓦·克留科夫采访	65
德米特里耶夫·谢·维(谢德照) 米·瓦·克留科夫、黄淑英《古代汉语》 教科书及其方法论基础和学术意义	167

古代

科米萨罗夫·谢·亚, 乌里扬诺夫·马·尤, 吉尔琴科·叶·亚 仙人洞遗址文物及其为中国考古的意义	207
库利科夫·德·叶(库德米) 商太子孝己: 孝道之体现和神圣的牺牲	220
布吕姆兴·谢·伊 商代祭坛桑林。第一篇: 成汤祈祷	284
斯特拉日尼科夫·马·奥 横水 M2055 墓地青铜器铭文: 特征与译文	314

中世纪

戈洛瓦乔夫·瓦·存, 萨莫赫瓦洛夫·维·帕 北魏高祖病死史: 病理研究(据《魏书》)	333
雷巴科夫·维·米 论古代中国机构和职务名称翻译成俄文的问题	350
斯克里普尼克·叶·谢 武则天思想政策中的转轮王等佛教观念	373
别列兹金·罗·弗(白若思) 白居易和元稹诗中的“骠国乐”: (序言, 译文)	419
科布杰夫·阿·伊(科雅琼) 王守仁《传习录》序言	452
Contents	524
目录	525

Научное издание

Серия «Ученые записки Отдела Китая»
Выпуск 44

**МИССИЯ СИНОЛОГА
И КЛАССИЧЕСКИЙ КИТАЙ:
К 90-ЛЕТИЮ М. В. КРЮКОВА**

Сборник статей

Редактор *Н. В. Руденко*
Верстальщик *Н. В. Макеева*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать2023 г. Формат 60×90/16
Усл. печ. л. 30,6. Тираж 500 экз. Заказ №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*
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 издательства «ПРОБЕЛ-2000»

Адрес: 109544, г. Москва, ул. Рабочая, д. 91, стр. 4
Тел.: (495) 287-06-19; e-mail: probel-2000@mail.ru