РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

1 (4)
весна – лето
2006

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

**К 80-летию
со дня рождения
Л.Н. Меньшикова**

В НОМЕРЕ:

И.Ф. Попова. Лев Николаевич Меньшиков (1926–2005) 5
Фу Сянь-чжань. Памяти Мэн Ле-фу 16
М.В. Баньковская. Не последний поклон 20

ПУБЛИКАЦИИ

Биографии корейских монахов-паломников
в «Хэдон косын чон» и «Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань».
Сравнительный анализ и перевод с ханмуна
Ю.В. Болтач 22

«Гундзин тёкую» («Императорское указание военнослужащим») как памятник военной истории Японии.
Введение, перевод с японского и примечания
Е.М. Османова 46

Из сборника Су Ши «Дун-по чжи линь»
(материалы к истории сунских *бицзи*, 6).
Комментированный перевод с китайского *И.А. Алимова* 54

Ал-'Аллāма ас-саййид Мухаммад Хусайн аṭ-Ṭабāṭабā'ӣ (ум. в 1402/1981 г.). «Весы (справедливости) в толковании ал-Кур'ана» (ал-Мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Ḳур'āн).
Перевод с арабского и примечания *С.М. Прозорова* 82

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Е. Иванов. «Цзо чжуань» и «Ши цзин»:
от цитаты — к первоисточнику 108

В.Л. Успенский. Поездка иеромонаха Амфилохия
в Монголию в 1912–1914 гг. 137

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2006

М.И. Воробьева-Десятовская. Фрагмент письмом кхароштхи из коллекции С.Ф. Ольденбурга 145

С.Л. Невелева. Именование персонажей в «Махабхарате» 150

И.Т. Зограф. Части речи в среднекитайском языке (по памятникам средневекового *байхуа*) 164

Е.В. Степанова. Радость странствий: Эпиграфика 181

И.И. Надиров. Древнеарабский культ орла (по эпиграфическим материалам) 194

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.Д. Кныш. Историография исследований по суфизму на Западе и в России (на англ. яз.) 206

Е.И. Кычанов. Источник по истории тибетского права в китайском переводе 239

Р.С. Бейсебаев. К вопросу о соотношении текстов ал-Истахри и Ибн Хаукаля в разделе о Мавараннахре 244

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Л.И. Чугуевский. Шиллинг Павел Львович [Обозрение фонда № 56 Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН]. Вступление и публикация *И.Ф. Поповой* 249

Н.В. Кюнер. Н.Я. Бичурин и изучение истории Центральной Азии (по материалам его «Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена»). Вступление и публикация *А.М. Решетова* 263

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Кульганек. Конференция «215 лет изучения монгольского фонда Азиатского музея — СПбФ ИВ РАН: от первого списка до трехтомного каталога» (Санкт-Петербург, 6 июня 2005 г.) 273

Т.А. Пан. 2-я Северо-Американская международная конференция по маньчжуроведению (Гарвардский ун-т, США, 27–29 мая 2005 г.) 276

И.Ф. Попова, Таката Токио. Семинар «Дуньхуановедение на берегах Невы» (Санкт-Петербург, 4–6 июля 2005 г.) 279

РЕЦЕНЗИИ

К.Г. Маранджян. «Уцухо-моногатари» («Повесть о дупле») Введ., пер. и примеч. В.И. Сисаури 282

Т.И. Виноградова. Views from the West. Collection of 19th century pith paper watercolours donated by Mr. Ifan Williams to the City of Guangzhou 284

На четвертой сторонке обложки:

Из китайского альбома акварелей на «рисовой» бумаге (*тунцао*) в собрании СПбФ ИВ РАН (Фонд Китайский Nova 15)

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Волкова
М.П. Горшенкова
В.И. Мартынюк
А.В. Богатюк
Э.Л. Эрман

© Российская академия наук, 2006
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006

А.Е. Иванов

«Цзо чжуань» и «Ши цзин»: от цитаты — к первоисточнику

Объективные трудности, связанные с пониманием текстов «Ши цзин» («Книга песен»), были преодолены в синологии совершенно неожиданным для европейской науки, но зато предельно простым и незатейливым способом — они были просто не замечены. Вот уже второе столетие памятник переводится на европейские языки[1] в строгом соответствии с китайской комментаторской традицией, без малейших попыток ее ревизии, не говоря уже об отсутствии какой бы то ни было критики самого источника, нередко нуждающегося в исправлении очевидных ошибок, а порой и в серьезной реконструкции. Такой подход не более чем научный стереотип, утвердившийся в современной синологии как следствие ее в целом некритического отношения к классической письменной традиции. Но дело, конечно, не в ярлыках, а в результатах подобного подхода. Последние же состоят в том, что вместо оригинальных текстов эпохи Чунь-цю (VIII–V вв. до н.э.) имеющиеся переводы отражают лишь сложившиеся в ханьское время (II в. до н.э. — II в.) представления об этих текстах, в лучшем случае весьма приблизительные, чаще — превратные, а нередко — и прямо противоположные содержанию оригинала. Но иными эти представления и быть не могли. Какими бы крупными филологами и эрудитами своего времени ни были ханьские Мао Хэн и Чжэн Сюань, — жившие через шесть-девять веков после создания вошедших в «Ши цзин» произведений, в совершенно другой стране, решавшей совершенно другие, прежде неведомые социальные и идеологические проблемы, — они объективно были лишены возможности адекватно воспринимать содержание древнего памятника. С каким бы напряженным вниманием ни всматривались они в его изысканное (в своей простоте) великолепие, сквозь призму собственного бытия и самосознания ничего, кроме знаменитой «мышки на ковре», разглядеть, конечно, не могли. В.А. Рубин в статье «Как Сыма Цянь изображал период Чунь-цю»[2] убедительно доказал, что даже двух столетий (отделявших Сыма от времени создания «Цзо чжуань») бывало достаточно для утраты адекватного понимания содержания исторических событий и появления их совершенно безосновательных трактовок. Что уж говорить о значении временнóй дистанции между создателями текстов «Ши цзин» и его толкователями. В латентной форме оценка усилий ханьских комментаторов была уже дана крупнейшим китайским филологом прошлого века Ван Го-вэем, констатировавшим, что «в „Шу цзин“ („Книга преданий“) не поддается толкованию до пяти десятых его объема, а в „Ши цзин“ — одна-две десятые»[3]. Боюсь, однако, что оценка эта слишком оптимистична, во всяком случае в отношении «Ши цзин», сплошь и рядом толкуемого комментаторами самым превратным образом. Не говоря уже

[1] *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. IV, pt. I–II. Hongkong–London, 1871; *Couvreur S.J.* Cheu king. Ho Kien Fou, 1896; *Karlgren B.* The Book of Odes // BMFEA. No. 16. Stockholm, 1944. P. 171–256, BMFEA. No. 17, Stockholm, 1945. P. 65–99; *Штукин А.А.* Шицзин. М., 1957.

[2] *Рубин В.А.* Как Сыма Цянь изображал период Чунь-цю // Народы Азии и Африки. М., 1966. № 2. С. 76–86.

[3] Цит. по: *Федоренко Н.Т.* Древние памятники китайской литературы. М., 1978. С. 155.

© А.Е. Иванов, 2006

о вполне объяснимом для конфуцианской традиции отсутствии критического отношения к тексту источника, даже толкования отдельных иероглифов, содержащиеся в комментариях, очень часто оказываются в противоречии с данными словаря «Шо вэнь цзе цзы» — единственной надежной опоры при работе с древними текстами. Во всех таких случаях, по моему глубокому убеждению, подобные толкования безусловно должны признаваться ничтожными. То обстоятельство, что пояснения Мао Хэна (II в. до н.э.) порой оказываются довольно точными и в целом гораздо более полезными, чем комментарий Чжэн Сюаня (127–200), очевидно, объясняется их относительной древностью.

Вместе с тем вполне отчетливо просматривается и даже представляется потенциально весьма продуктивным еще один возможный подход к проблеме понимания «Ши цзин» — через исследование контекстов доханьских письменных источников, содержащих цитаты из него. Вряд ли нужно доказывать тот вполне очевидный факт, что на этом — более раннем — этапе своего бытования «Ши цзин» должен был пониматься несравненно лучше, чем во времена Чжэн Сюаня. Понятно также, что, чем древнее и аутентичнее выбранный для таких целей источник, тем выше вероятность применения его автором цитат из «Ши цзин» в их исходном (истинном) значении. Соответственно, чем ярче и определеннее содержащий цитату контекст, тем проще читателю прийти к правильному пониманию оригинального значения и использованной в нем цитаты. Следует отметить, что размер цитаты в данном случае не имеет существенного значения: часто по двум или даже по одному верно понятому двустишию все стихотворение предстает в облике, не только цельном и ясном, но и совершенно отличном от созданного комментаторской традицией. Это и неудивительно: доханьское цитирование «Ши цзин», как будет показано ниже, отличалось от позднейшего даже самим своим отношением к цитате, ее месту и функции, хранившим еще печать ритуальной эпиграфической традиции, когда заключенные в кавычки слова (почти исключительно царские указания и наставления) служили смыслообразующим центром, сообщавшим полноту означения всему окружающему их контексту.

Краткому теоретическому обоснованию данного подхода и демонстрации практического его применения на примере «Цзо чжуань» («Комментарий Цзо») и посвящена настоящая статья. Выбор — в указанных целях — именно текста «Цзо чжуань» обусловлен не только давно доказанной его аутентичностью[4] и надежной датировкой (вторая половина IV в. до н.э.)[5], но и огромным количеством содержащихся в нем цитат из «Книги песен», что делает данный источник особенно многообещающим в рассматриваемом отношении.

Развитая культура цитирования, столь характерная для древнекитайской письменной традиции, уходит своими корнями в глубочайшую древность. С ее присутствием мы сталкиваемся уже в иньских гадательных надписях. Когда гадатель записывал изрекаемую царем интерпретацию результата гадания, он вводил ее выражением *ван юэ* 王曰 (*Ван* сказал...), что, очевидно, являлось цитированием как по существу, так и по форме. В качестве альтернативного использовалось также выражение *ван чжань юэ* 王占曰, содержавшее два глагола «говорения»[6], первый из которых допускает два

[4] *Karlgren B.* On the Authenticity and Nature of the *Tso Chuan* // Göteborgs högskolas årsskrift. B. XXXII. Göteborg, 1926. Liber 3.

[5] *Рубин В.А.* О датировке и аутентичности «Цзо-чжуань» // Проблемы востоковедения. М., 1959. № 1. С. 78–85.

[6] В паре глаголов «говорения», посредством которой вводится прямая речь, приходится видеть несомненное свидетельство пресловутой «глобализации», присущей древнему миру ничуть не в меньшей степени, чем миру сегодняшнему. Прежде всего, конечно, вспоминаются соответствующие обороты библейских текстов:

«И **сказал** Господь Моисею и Аарону в земле Египетской, **говоря**...» (Исх. 12,1)

«И **сказал** Господь Моисею, **говоря**...» (Исх. 13,1)

принципиально различных толкования, в равной мере поддерживаемых его палеографией. Отсюда проистекают и два возможных варианта перевода всего выражения в целом: «*Ван*, раскрыв уста, сказал...» или «*Ван*, объявляя волю божества, сказал...». Последний вариант основывается на определении Сюй Шэня (許愼), по которому *чжань* 占 значит «выносить суждение, всматриваясь в узор трещин на панцире черепахи» (占:視兆問也)[7], т.е. оглашать волю божества, открывающуюся царю в результате мантического акта. Если эта версия верна, то перед нами уже цитата в цитате, поскольку высказывания шанских (иньских) царей оказываются в известном смысле не собственными их словами, а цитированием дарованных им божественных откровений, даже когда цитирование это исчерпывается лаконичной констатацией лишь вытекающих из них выводов. Последнее обстоятельство может свидетельствовать только о том, что откровения эти (обретаемые царем несомненно в вербальной форме) не предназначались для передачи простым смертным, для которых было вполне достаточно и знания их краткого содержания.

С воцарением чжоуской династии формула *ван чжань юэ* 王占曰 трансформируется в выражение *ван жо юэ* 王若曰 (*Ван* так сказал...), что, по мнению В.М. Крюкова, знаменовало собой серьезный идеологический сдвиг: «Наречие *жо* („именно так", „подобным образом") подчеркивает ванскую речь смысловым ударением, словно бы удостоверяя ее бытийственную весомость. Слово правителя становится аутентичным фактором истории, как идеальное средство исторической ретроспекции — не только явной (непосредственное обращение к деяниям „прежних ванов"), но и имплицитной (цитата как символическое подобие былых мудрых решений). <...> Выражаясь фигурально, чжоусцы открыли свою историю ключом цитаты, ставшей способом „заключать в кавычки" реальность событий и слов и тем поверять их универсальный внутренний подтекст»[8].

В эпоху Западного Чжоу в качестве единственного объекта цитирования выступают речения царя в связи с разного рода назначениями и пожалованиями, сопровождаемые более или менее пространными наставлениями. Последние, в свою очередь, и сами уже нередко содержат в себе цитаты из особо знаменательных суждений покойных царских предков. Необходимо также подчеркнуть, что такого рода надписи, составляющие основной корпус западночжоуской эпиграфики, имели сугубо религиозный характер[9]. Будучи расположенными на внутренних стенках ритуальных бронзо-

---

«И **изрек** Бог все слова сии, **говоря**...» (Исх. 20,1)

«И воззвал Господь к Моисею, и **сказал** ему из скинии собрания, **говоря**...» (Лев. 1,1)

«И **сказал** Господь Моисею в пустыне Синайской, в скинии собрания, в первый *день* второго месяца, во второй год по выходе их из земли Египетской, **говоря**...» (Числ. 1,1)

Последние, в свою очередь, обнаруживают совершенно очевидное соответствие в древнеегипетской письменной традиции (если только не непосредственно к ней восходят). В записях магических формул и изречений, начертанных на стенах внутренних помещений пирамид и гарантировавших благополучие загробного существования царям V–VI династий, мы сталкиваемся с вполне аналогичной формулой введения прямой речи. Обычно переводимая как «Говорение слов...» или «Говорить слова...», она, по-видимому, не исключает и вариант перевода «Говоря, скажи...».

[7] 說文解字段注 // 四部備要 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных» с комментариями Дуань [Юй-цая]). 上海, 1936, 卷 3.2. С. 97.

Иероглиф *вэнь* 問 в данном определении приходится понимать не в основном его значении «вопрошать» (поскольку к моменту исследования царем узора трещин на панцире черепахи этап **вопрошания** — как и сам следовавший за ним мантический акт — был уже позади, и речь могла идти уже только об **объявлении** полученных результатов), а в гораздо менее распространенном значении «высказывать суждение; выносить вердикт». Дополнительным аргументом в пользу такого понимания может служить отождествление Сюй Шэнем иероглифов *вэнь* 問 и *сюнь* 訊 (問:訊也), поскольку для знака *сюнь* 訊 значения «выносить суждение; судить; объявлять» были даже более употребительными, чем значение «вопрошать, спрашивать».

[8] *Крюков В.М.* Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу. М., 2000. С. 253–254.

[9] *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997. С. 47.

вых сосудов — преимущественно треножников для мяса *дин* 鼎 и сосудов для зерна *гуй* 簋, — надписи эти (наряду с жертвенной пищей) предназначались покойным предкам их владельцев, и наличествующие в них цитаты со словами царских повелений, осчастлививших авторов инскрипций, выполняли чрезвычайно важную функцию. Они удостоверяли ясное осознание изготовителем жертвенного сосуда того факта, что источником царских милостей являются вовсе не собственные его заслуги и даже не суверенная воля монарха, а исключительно попечение со стороны его покойного предка. (Впрочем, обеспечивалось оное, по-видимому, не одним только надлежащим его «кормлением» и поминовением, но и должным служением царю.) Цитирование царских слов, сопровождавших церемонии инвеституры или пожалования, в надписях на ритуальной бронзе служило своего рода «уведомлением о вручении», документальным подтверждением и свидетельством того, что дароносная сущность предка, проявившаяся столь явным и совершенным образом, отчетливо осознается и должным образом оценивается его благодарным потомком. Среди прочего одним из первых признаков кризиса религиозных представлений и начала распада системы чжоуского ритуала в конце Западного Чжоу было исчезновение из надписей на сосудах имен покойных предков. Хотя сосуды по-прежнему предназначались им, а надписи, не изменив своей структуры, по-прежнему содержали и цитату с царскими словами, и сообщение об изготовлении жертвенного сосуда, понимание царских милостей как следствия заботы и попечения со стороны собственного — совершенно определенного (персонально конкретного) — предка было очевидно утрачено. Вместе с тем и соответствующие цитаты из религиозных свидетельств, удостоверявших сакральную реальность и действенность ритуальных связей между живыми и мертвыми, превращались в некую самодовлеющую, но уже в известном смысле секуляризованную ценность. Не утратив своего исконного свойства удостоверять и свидетельствовать, они постепенно и незаметно сменили объект своего удостоверения и свидетельствования — вместо духовной коммуникации с предками ими все чаще становятся события реальной жизни. И действительно, с середины Западного Чжоу на ритуальной бронзе появляются надписи исторического содержания, генетически близкие начинающей постепенно складываться классической письменной традиции.

Эпоха Чунь-цю (VIII–V вв. до н.э.) — время создания основного корпуса текстов «Шу цзин» и «Ши цзин» — представляла собой время нескончаемой смуты и неудержимого государственного распада, протекавших на фоне неуклонно прогрессирующего разложения чжоуской религиозной системы. Человек, стремительно теряя все ориентиры и основания собственного бытия, все чаще обращал взор к стабильному благополучному прошлому, нащупывая в мечтах о его возвращении едва ли не единственную опору своего существования. Вот почему живописавшие это прошлое в страстно взыскуемом всеми облике, тексты вроде «Шу цзин» и «Ши цзин» в создавшихся условиях просто не могли не появиться. И лучшим доказательством их острой жизненной необходимости и востребованности может служить то *место*, которое они немедленно заняли в мировосприятии и мировоззрении современников. То было *место* постоянно цитируемых в ритуальной эпиграфике наставлений царя, оказавшееся свободным в связи с утратой чжоускими *ванами* их сакрального мироустроительного статуса, а вместе с тем и всякого авторитета. *Что́* в сложившихся обстоятельствах можно было засвидетельствовать или удостоверить привычным цитированием речи здравствующего монарха? Разве что царящую повсеместно войну и смуту. Вот это-то *место* исполненных сакрального значения цитат — принадлежавшее к разряду тех, что, по определению, не могут оставаться пустыми значения цитаты, — и заняли, сменив на нем тотально обесценившиеся царские наставления, первые тексты классической письменной традиции, став объектом всеобщего обсуждения и цитирования задолго до обретения ими статуса канонических. Рискну пред-

положить, что исходный статус «Шу цзин» и «Ши цзин» — благодаря уже одному такому занятому ими *месту* — был едва ли не выше, чем тот, что они обрели в результате ханьской канонизации. Как бы — в противном случае — эти тексты смогли оказаться центром кристаллизации совершенно нового типа самосознания, безраздельно господствовавшего в среде образованной элиты уже к концу эпохи Чунь-цю?

Появляющиеся в течение последующей — еще более бурной — эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.) многочисленные литературные произведения уже не могут обходиться без цитирования «Шу цзин» и «Ши цзин». Что касается последнего, то — как уже было сказано — особенно много цитат из него содержит текст «Цзо чжуань».

Выбирая пример для доказательства полезности и эффективности предлагаемого подхода к решению проблемы адекватного понимания «Ши цзин», я специально остановился на предельно кратком контексте, в котором присутствуют даже не цитаты, а всего лишь названия двух стихотворений. Однако мощь литературного дарования автора «Цзо чжуань» была такова, что и в контексте из двух десятков иероглифов даже не цитированные, а лишь упомянутые древние оды с готовностью раскрывают свое подлинное содержание и эмоциональную окраску. Описываемое в тексте событие имело место в столице царства Лу на семнадцатом году царствования Чжао-гуна (525 г. до н.э.). Предлагаемый к рассмотрению фрагмент выступает в качестве комментария к следующему совсем уже лапидарному сообщению летописи «Чунь-цю» (春秋, 昭公, 17年)[10]:

春.小邾子來朝.	Весной правитель Малого Чжу прибыл представиться.

«Цзо-чжуань», 17-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 17年)[11]:

春.小邾穆公來朝.	Весной Му-гун из Малого Чжу прибыл представиться [Чжао-гуну][12]. *Гун* устроил ему пир.
公與之燕.	
季平子賦采菽.	[На пиру] Цзи Пин-цзы продекламировал [оду] «Собираем бобы».
穆公賦菁菁者莪.	Му-гун [в ответ] прочел [оду] «Разросся бурьян».
昭子曰.	Чжао-цзы [на это] заметил:
不有以國.	«Не владея страной, —
其能久乎.	можно ли долго оставаться [на престоле]?»

Первое впечатление от текста — его полная неясность. Однако некоторые детали все же наводят на определенные размышления. Так, заключительная фраза — как бы ее ни переводить (формально возможны и иные варианты) — не оставляет сомнений в том, что она подытоживает некую беседу. Последнюю, в таком случае, приходится видеть в декламации соответствующих стихотворений одним из представителей принимающей стороны (луским Цзи Пин-цзы) и прибывшим в Лу гостем (владетелем небольшого княжества Му-гуном). При этом внимание начинает привлекать очевидная антиномия, проступающая уже в самих названиях декламируемых текстов: «Собираем бобы» — «Разросся бурьян», из которой с немалой долей вероятности можно предположить и антагонистический характер сделанных в такой форме заявлений. Нельзя, наверное, не отметить и примечательное молчание самого устроителя пира — луского царя Чжао-гуна. Но на этом «первое приближение» к пониманию содержания рассматриваемого фрагмента, по-видимому, исчерпывается. Чтобы двигаться дальше,

[10] 春秋經傳集解 // 四部備要 («Вёсны и осени». Свод канона и комментарии [Цзо-ши] с толкованиями). 上海, 1936, 卷 23. С. 348.

[11] Там же.

[12] В цитатах древнекитайских источников здесь и далее в квадратные скобки заключены слова, формально отсутствующие в тексте, но строго необходимые при его переводе; в круглые скобки — пояснения и уточнения переводчика; <...> — опускаемая переводчиком часть цитируемого текста.

очевидно, необходимо поближе познакомиться с участниками состоявшегося «обмена мнениями», с особенностями их политического статуса и личностными характеристиками, поскольку даже одна и та же цитата — будучи вложена в уста господина или слуги, человека благородного или низкого — может пониматься совершенно по-разному. И разумеется, с особым вниманием следует отнестись к текстам прозвучавших стихотворений «Ши цзин», задавшись вопросом: обнаруживает ли их содержание, взятое в целом, столь же яркую антитезу, что и вынесенные в названия их первые слова?

Что касается внутриполитической ситуации в Лу, а также положения, статуса и личных качеств как принимающих участие в пире хозяев, так и прибывшего гостя, то всего удобней и логичнее представить их также преимущественно на материале «Цзо чжуань». Начнем с хозяев.

Хозяева (Чжао-гун, Цзи Пин-цзы и Шусунь Чжао-цзы)

Особенности политического положения луского царя и главы самого могущественного в стране клана Цзи Пин-цзы с исчерпывающей ясностью вырисовываются из следующего фрагмента «Цзо чжуань»:

«Цзо-чжуань», 25-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 25 年)[13]

季公若之姊.	Старшая сестра Цзи Гун-жо,
爲小邾夫人.	бывшая замужем за правителем Малого Чжу,
生宋元夫人.	родила [дочь], ставшую женой сунского Юань[-гуна].
生子.	[Последняя, в свою очередь,] родив дочь,
以妻季平子.	собиралась выдать ее замуж за Цзи Пин-цзы.
昭子如宋聘.	Чжао-цзы, отправляясь с посольской миссией в Сун,
且逆之.	[должен был] заодно сосватать ее [для него].
公若從.	[Однако] Гун-жо, отправившаяся [в Сун] вслед за [Чжао-
謂曹氏	цзы], стала советовать [жене Юань-гуна] Цао-ши
勿與.	не отдавать [дочь за Цзи Пин-цзы], [поскольку]
魯將逐之.	луский [царь] вот-вот изгонит его [из царства].
曹氏告公.	Цао-ши сообщила об этом *гуну*,
公告樂祁.	а *гун* — [своему сановнику] Юэ-ши.
樂祁曰.與之.	Юэ-ши ответил: «Отдайте ему [дочь]. —
如是.魯君必出.	Скорее лускому царю придется покинуть [свое царст-
政在季氏三世矣.	во], — ведь власть [в Лу] принадлежит роду Цзи уже три
魯君	поколения! [Нынешний] луский царь — [уже]
喪政四公矣.	четвертый из *гунов* [Лу], лишенных [реальной] власти!
無民而能逞其志者.	Еще не бывало такого, чтобы тот, кто не имеет народа,
未之有也.	был в состоянии осуществить свои намерения!
國君是以鎮撫其民.	Потому-то правители всегда и держатся за свой народ.
詩曰.	В „Книге Песен“ сказано[14]:
人之云亡.	„Народа — нет и уж не будет впредь, —
心之憂矣.	Лишь скорбь в душе осталась навсегда!“[15] —

[13] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 369.

[14] 毛詩 // 四部備要 («Песни» [в редакции] Мао [Хэна]). 上海, 1936, 卷 18.25. С. 149.

[15] В своем полном виде четверостишие из оды № 264 «Подъемлю взор...» выглядит следующим образом:
Охотничью простерло Небо сеть, —
Бежит все прочь от грозного Суда! —

魯君失民矣.	Луский государь (давным-давно) потерял народ, —
焉得逞其志.	как же он сможет осуществить свои намерения?
靖以待命猶可.	Сидеть тихо, положившись на волю судьбы, [он] еще
動必憂.	может, а шелохнется — непременно пожалеет[16]».

Данный фрагмент проливает свет сразу на два момента в исследуемом сообщении о приеме Му-гуна. Во-первых, благодаря ему легко объясняется молчание Чжао-гуна: он не хозяин в собственной стране, и в присутствии Цзи Пин-цзы ему лучше помалкивать. Во-вторых, как будто проясняется и содержание заключительной фразы, вложенной в уста Чжао-цзы: «Не владея страной, можно ли долго оставаться [на престоле]?» (不有以國其能久乎)[17]. В ней теперь вполне можно усмотреть своего рода парафраз аналогичного суждения о Чжао-гуне из приведенного выше фрагмента: «Сидеть тихо, положившись на волю судьбы, [он] еще может, а шелохнется — непременно пожалеет» (靖以待命猶可動必憂). Риторический вопрос *ци нэн цзю ху*? 其能久乎 — «Можно ли долго пребывать?» — встречается в «Цзо чжуань» пять раз и всегда в одном и тот же утвердительном смысле: «невозможно долго жить (существовать; занимать свое место)»[18]. В качестве объекта данного утверждения в нашем случае выступает тот, кто «[реально] не управляет [своей] страной» (вследствие чего и может не удержаться на престоле), что в полной мере отвечает действительному положению и судьбе луского Чжао-гуна.

Поскольку в целом внутриполитическая ситуация в Лу благодаря рассмотренному фрагменту обрела вполне отчетливые очертания, перейдем к обсуждению ее наиболее существенных деталей. Здесь в первую очередь необходимо отметить, что Шусунь Чжао-цзы — это глава второго по влиятельности луского клана, не идущего, впрочем, ни в какое сравнение с кланом Цзи, контролировавшим армию. Важно также иметь в виду и то обстоятельство, что оба рода вели свое происхождение от общего предка — луского Хуань-гуна (桓公, 711–694 гг. до н.э.), причем род Шусунь (Чжао-цзы) был не только старше рода Цзи (Пин-цзы), но и — в отличие от последнего — обладал прекрасной репутацией и пользовался высоким моральным авторитетом. Феноменальные коварство и жестокость, отличавшие всех представителей рода Цзи, начиная с его родоначальника, убившего двух своих старших братьев (соответственно, родоначальников родов Мэнсунь и Шусунь), подчеркнуто противопос-

---

Народа — нет и уж не будет впредь,

Лишь скорбь в душе осталась навсегда!

Цитирование рассматриваемого двустишия «Ши цзин» в данном фрагменте «Цзо чжуань» также прекрасный исходный пункт на пути к адекватному пониманию содержащей его оды. Контекст цитирования подробно во всех аспектах рассматривает тему «отсутствия народа», позволяя уяснить все ее важнейшие коннотации. Главнейшей среди последних оказывается следующая: в опустевшей стране опустошается и сердце ее правителя; любые планы и намерения покидают его, оставляя место одной лишь неизбывной печали (не следует забывать, что «сердце», по древнекитайским представлениям, орган, преимущественно ментальный).

[16] Слово *ю* 憂 взято прямо из цитированного выше двустишия «Ши цзин», где оно было переведено как «скорбь». Поэтому последовательнее было бы и здесь сохранить эту — столь очевидную в оригинале — лексическую перекличку. Однако по-русски выражение «непременно пожалеет» все же явно предпочтительнее, чем «непременно восскорбит».

[17] Или (что то же): «Не правя страной, невозможно долго оставаться [на престоле]!»

[18] 春秋經傳集解. 卷 2. С. 61; 卷 18. С. 275; 卷 20. С. 306; 卷 23. С. 348; 卷 24. С. 359. Приведу лишь один пример (卷 2. С. 61): «Ныне Цзинь, являясь владением ранга *дянь-хоу*, строит [самостоятельное] государство, — [иначе говоря, его] корень — ослаб! — [Но] сможет ли оно (без корня!) долго просуществовать?» (今晉.甸侯也.而建國.本既弱矣.其能久乎). Во всех прочих случаях конструкции риторического вопроса также предшествует придаточное предложение с собственным сказуемым (трижды — сопровождаемым отрицанием, дважды — без оного), раскрывающее причину соответствующей «невозможности». И отрицание при таком сказуемом (вопреки мнению Ду Юя) не может быть от него отъято в пользу сказуемого главного предложения (能久) из-за одного лишь иллюзорного впечатления о его участии в конструкции риторического вопроса.

тавляются в «Цзо чжуань» мудрости и нравственному авторитету представителей рода Шусунь. В подтверждение каждой из обеих частей данного тезиса приведу лишь по небольшому фрагменту:

«Цзо-чжуань», 10-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 10年)[19]

秋.七月.平子伐莒.	Осенью, в седьмом месяце, [Цзи] Пин-цзы, совершив карательный поход в Цзюй,
取郠.獻俘.	взял Гэн и совершил жертвоприношение пленных.
始用人 於亳社.	[Так он] впервые [возобновил] человеческие жертвоприношения в Бошэ[20].
臧武仲在齊.	Цзан У-чжун, находившийся в Ци,
聞之.曰.	прослышав об этом, сказал:
周公其不饗 魯祭乎.	«Чжоу-гун не станет вкушать аромат [от всесожжения] луских жертв! —
周公饗義.	Чжоу-гун питается ароматом должного. —
魯無義.	[Но] Лу не имеет [представления о] должном».

Кроме разве что поразительного сходства формулировки Цзан У-чжуна с итогами духовных исканий древнееврейских пророков[21] комментировать здесь совсем как будто нечего.

---

[19] 春秋經傳集解. 卷 22. С. 329.

[20] Географическое название Бошэ (亳社) наряду с Бо (亳) фигурирует уже в иньских гадательных надписях. Ван Го-вэй связывал его местоположение с Шаньдуном (см.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 283). Настоящий фрагмент «Цзо чжуань» подтверждает данную точку зрения, поскольку Цзюй (莒) как раз в Шаньдуне и находилось — если только мнение Ван Го-вэя именно на данном фрагменте и не основано. Рассматриваемый контекст допускает предположения о том, что Бошэ — либо древнее название самого *цзюйского* города Гэн (郠), либо наименование какого-то другого близлежащего местечка. В любом случае видеть в словосочетании *бошэ* (亳社) натурально «иньский алтарь земли», да к тому же локализуемый в Шаньдуне (!), представляется совершенно невозможным.

[21] Я имею в виду следующие всем известные библейские свидетельства, в которых аромату жертвенных всесожжений и воскурений **также противопоставляются** строгое следование этическому императиву, искренние милосердие и доброта:

Ибо Я милости хочу, а не жертвы и Боговедения более нежели всесожжений (Ос. 6, 6).

Для чего Мне ладан, который идет из Савы, и благовонный тростник из дальней страны? Всесожжения ваши неугодны, и жертвы ваши неприятны Мне (Иер. 6, 20).

И отвечал Самуил: неужели всесожжения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов (1 Цар. 15, 22).

К чему Мне множество жертв ваших? — говорит Господь. — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу. <...> Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть; беззаконие – и празднование! <...> Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих, перестаньте делать зло; научитесь делать добро <...> (Ис. 1, 11–17).

В связи с последним словом заключительной цитаты — «**добро**» — приведу замечание Сюй Шэня, содержащееся в его определении иероглифа *шань* 善 («добро»), — о том, что «иероглифы *шань* 善, *и* 義 и *мэй* 美 имеют одинаковый смысл». Так что в переводе вышеприведенного суждения Цзан У-чжуна вполне законной альтернативой слову «**должное**»(義) могло бы быть и слово «**добро**». Еще примечательнее другое «совпадение». Постоянное параллельное упоминание в представленных библейских цитатах всесожжений и воскурений не оставляет сомнений в том, что и творимое людьми «добро» или «послушание» также воспринимается Господом именно через их аромат. Но точно так же воспринимается оно (義) и покойным предком луских царей Чжоу-гуном! Иероглиф *сян* 饗, «буквально» означавший «совершать жертвенное воскурение благовоний обитателям Млечного Пути (т.е. покойным предкам)» и, соответственно, «обонять (вкушать) аромат этого воскурения в качестве принимаемой жертвы», имеет довольно прозрачную идеографию. Как верхняя его часть — 鄉 (𨚕), так и нижняя — 食 (𠆢) содержат в своем составе одну и ту же определяющую всю их семантику идеограмму — 皀 (𠙵), изображающую жертвенник воскурения благовоний в виде водруженной на подставку чаши с «куполом» поднимающегося над ней ***белого*** дыма *b'ǎ k** (*pai; po*) 白 (𠂤).

«Цзо-чжуань», 17-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 17 年)[22]

夏.六月.甲戌朔.	Летом, в шестом месяце, в день *цзя-сюй*, в новолуние
日有食之.	случилось солнечное затмение.
祝史請所用幣.	Главный жрец и историограф попросили разъяснений относительно [предписываемого в таких случаях] жертвоприношения шелка.
昭子曰.	Чжао-цзы сказал:
日有食之.	«Когда происходит солнечное затмение,
天子不舉.	Сын Неба не совершает большой жертвенной трапезы *цзюй*[23],
伐鼓於社.	а бьет в барабан у алтаря земли.
諸侯用幣於社.	Князья же приносят в жертву шелк на [своих] алтарях земли
伐鼓於朝.	и бьют в барабаны перед [своими] резиденциями. —
禮也.	Таков ритуал».
平子禦之.曰.	Пин-цзы, возражая ему, сказал:
止也.唯正月朔.	«Позвольте! [Это так лишь] при новолунии первого месяца, —
慝未作.	когда случается солнечное затмение, [в то время как] скрытые воз-
日有食之.	можности [Солнца] еще не проявляются [во всей своей мощи].
於是乎有	В такое время местные владетели [в самом деле]
伐鼓用幣.	бьют в барабаны и приносят в жертву шелк, —
禮也.	и ритуал [действительно] таков.
其餘則否.	В остальные же месяцы — нет [такого ритуала]».
大史曰.	Главный историограф заметил:
在此月也.	«Ныне и есть этот („первый") месяц! —
日過分而未至.	[Пока] Солнце, пройдя равноденствие, не дойдет до солнцестоя-
三辰	ния, три невидимых чудовища (три *Чэня*)[24] грозят [ему] бедст-
有災.	виями.
於是乎百官	В это время все должностные лица одаривают нижестоящих, го-
降物.君不舉.	сударь не устраивает больших жертвенных трапез *цзюй*, а испол-
辟移時.	нение [всех видов] наказаний на время откладывается;
樂奏鼓.	музыканты бьют в барабаны,
祝用幣.	главный жрец совершает жертвоприношения шелка,
史用辭.	а историограф творит молитвы. —
故夏書曰.	Вот почему в „Анналах Ся"[25] говорится:

[22] 春秋經傳集解. 卷 23. С. 348.

[23] Подробности, связанные с жертвенной трапезой *цзюй* 舉, см.: *Кучера С.* Проблема питания и культура в чжоуском Китае (по материалам *Чжоу ли*) // Общество и государство в Китае. XXXIV научная конференция. М., 2004. С. 49, 63–64.

[24] *Чэнь* (辰) здесь — «невидимые чудовища», скрывающиеся в узлах лунной орбиты и время от времени «заглатывающие» Солнце, что однозначно следует из приводимой в той же речи цитаты из «Шан шу» (尚書). Поскольку солнечные затмения случаются в любой месяц года (узлы лунной орбиты движутся вдоль Зодиака), то существовало представление о 12 чудовищах-*Чэнях*, повинных в затмениях того или иного месяца. Как явствует из слов главного историографа, в ту пору особенно опасными представлялись *Чэни* трех месяцев между весенним равноденствием и летним солнцестоянием (тогда как по «Шан шу» — *Чэни* трех месяцев между осенним равноденствием и зимним солнцестоянием).

Значение «невидимое чудовище» иероглиф *чэнь* (辰) имел и в наиболее распространенном из содержащих его фразеологизмов — 日月星辰 «Солнце, Луна, Звезды, *Чэни*». Однако, комментаторская традиция, очень рано утратившая правильное понимание данного термина, стала трактовать его и здесь то как «созвездие», то как «светило», а то и вовсе — как общее название трех родов небесных объектов (солнце, луна и звезды).

[25] 尚書 // 四部備要 (Книга документов). 上海, 1936. 卷 3.4. С. 20.

辰不	„Когда невидимое чудовище (*Чэнь*) похищает[26] [Солнце],
集于房.	останавливающееся[27] в созвездии Фан, —
瞽奏鼓.	музыканты [начинают] бить в барабаны,
嗇夫馳.	знатные — носиться [по кругу с шелком в руках[28]],
庶人走.	простолюдины — ползать на четвереньках[29]“. —
此月朔之謂也.	Это говорится о новолунии этого месяца, —
當夏四月	ведь четвертый месяц [календаря династии[30]] Ся
謂之孟夏.	назывался первенцем (т.е. первым месяцем) лета».
平子弗從.	Пин-цзы, [однако], не последовал [их наставлениям].
昭子退曰.	Чжао-цзы, удаляясь, заметил:
夫子將有異志.	«У господина [на все] должно быть особое мнение, —
不君君矣.	[ведь он же, и] не будучи государем, [считает себя] государем!»

Здесь также все как будто ясно. Вопрос главного жреца и историографа по поводу деталей особо ответственного ритуала, адресованный Чжао-цзы, и обстоятельный ответ последнего несомненно свидетельствуют о высоком его авторитете. Упрямство Цзи Пин-цзы, настоявшего на своем вопреки убедительным доводам двух признанных знатоков в области древних ритуалов, также характеризует его вполне определенным образом. Мало того, последняя фраза Чжао-цзы прямо обвиняет Цзи Пин-цзы в очевидно неадекватных политических притязаниях. Здесь важно отметить, что данное обвинение обнаруживается в тексте «Цзо чжуань» под тем же 525 г. до н.э., что и сообщение о визите Му-гуна. Солнечное затмение, в процессе обсуждения которого оно прозвучало, случилось спустя всего три месяца после визита правителя Малого Чжу, и в тексте «Цзо чжуань» сообщения об обоих событиях непосредственно следуют одно за другим. Все это позволяет с достаточной для поставленных целей ясностью представить себе характер отношений, связывавших на тот момент хозяев состоявшегося дипломатического банкета.

Обратимся теперь к решающему моменту в судьбе наших героев, наступившему через восемь лет после обсуждаемого пира. Изгнание Чжао-гуна из Лу было осуществлено Цзи Пин-цзы на 25-м году правления царя (517 г. до н.э.). Второй жертвой узурпатора — вполне естественным и закономерным образом — оказался Чжао-цзы, вынужденный покончить с собой уже в том же году. Вот как описано последнее событие в тексте «Цзо чжуань»:

---

[26] В оригинале — «Анналы Ся», «Карательные походы иньского [*хоу*]» (夏書.胤征) — вместо иероглифа *бу* 不 во фразе 辰不集于房 стоит иероглиф *фу* 弗. Последний же, согласно «Шо вэнь цзе цзы» (說文解字段注. 卷 20.2. С. 451), имеет значение «похищать, захватывать» (弗.撟也), дополнительно подтверждаемое целым рядом последовательных определений Сюй Шэня (撟:擅也; 擅:專也).

Необходимо отдать здесь должное ханьскому комментатору «Шан шу» Кун Ань-го (孔安國), в общем, верно уловившему значение знака *чэнь* 辰 — «узел лунной орбиты (точнее — «невидимое чудовище», там обитающее)» (辰.日月所會.集.合也.不合.卽日食可知) — в рассматриваемом контексте.

[27] Идеограмма *цзи* 集, в полном своем написании изображавшая стаю птиц, севшую на дерево (**雥**), со всей очевидностью означает «**остановку** в движении» или «**остановку** на отдых». Если же вспомнить, что созвездия на пути годового следования Солнца с древнейших времен именовались **«стоянками»** (*су* 宿), и что само Солнце нередко изображалось в ветвях древа и искони ассоциировалось с птицей, то становится ясно, что «останавливаться на отдых в созвездии Фан» (*цзи юй Фан* 集于房) кроме Солнца просто некому.

[28] Согласно комментарию Кун Ань-го.

[29] «Ползать на четвереньках» — таково «буквальное» значение иероглифа *цзоу* 走 (走:趨也从夭止夭 止者屈也), зафиксированное в «Шо вэнь цзе цзы» (卷 2.1. С. 49).

[30] Согласно комментарию Ду Юя.

«Цзо-чжуань», 25-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 25 年)[31]

昭子自闞歸.	Чжао-цзы, возвратившись из Кань [в Лу],
見平子.	принял [Цзи] Пин-цзы.
平子稽顙曰.	Пин-цзы, низко поклонившись, спросил:
子若我何.	«Что Вы [теперь] думаете обо мне?»
昭子曰.	Чжао-цзы ответил:
人誰不死.	«Никто из людей не умирает [в памяти потомков]. —
子以逐君成名.	Вы прославились изгнанием законного государя, —
子孫不忘.	[и] потомки [никогда] не забудут [об этом], —
不亦傷乎.	— разве это не прискорбно?! —
將若子何.	Вот что я думаю о Вас».
平子曰.	Пин-цзы сказал:
苟使意如	«Если бы [Вы] устроили так, чтобы [я —] И-жу[32]
得改事君.	смог, исправившись, [снова верно] служить государю, —
所謂生死	то — как говорится — „воскресили бы мертвого,
而肉骨也.	одели плотью [голые] кости“!»
昭子從公于齊.	[Тогда] Чжао-цзы последовал за *гуном* в Ци[33],
與公言.	[чтобы] договориться с ним [о его возвращении в Лу].
子家子	[Поскольку] (глава канцелярии *гуна*) Цзы Цзя-цзы (выполняя тайный приказ Цзи Пин-цзы)
命適公館者執之.	повелел хватать всякого, кто приблизится к резиденции
公與昭子	*гуна*, — [выехавший навстречу своему гостю] *гун* и Чжао-цзы [встретившись на дороге]
言於幄內.	говорили в походном шатре.
曰.將安眾	[Чжао-цзы] сказал: «[Пин-цзы] намерен успокоить народ
而納公.	и возвратить Вас [на трон Лу]».
公徒將殺昭子.	[Между тем] слуги *гуна*, намереваясь [по приказу Пин-цзы] убить Чжао-цзы, [так и не прибывшего в резиденцию *гуна*],
伏諸道.	расставили засады на всех [возможных] путях [его возвращения].
左師展告公.	[Однако] *цзо-ши* Чжань предупредил [об этом] *гуна*,
公使昭子	и *гун* отправил Чжао-цзы
自鑄歸.	в обратный путь [самой окольной дорогой] через Чжу.
平子有異志.	Пин-цзы, [таким образом], имел совсем иные намерения [нежели те, что заявлял].
冬.十月.辛酉.	Зимой, в десятом месяце, в день *синь-ю*
昭子齊於其寢.	Чжао-цзы, совершив ритуальное очищение[34] в личных покоях, отправил главного жреца храма своих предков смиренно испросить их разрешения умереть
使祝宗祈死.	
戊辰.卒.	и в день *у-чэнь* скончался.
左師展將以公乘馬	Как только *цзо-ши* Чжань, управляя колесницей *гуна*, [на которой он благополучно вывез Чжао-цзы в Лу],
而歸.公徒執之.	возвратился [в Ци], слуги *гуна* схватили его.

[31] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 372.

[32] Имя *И-жу* было личным (прижизненным) именем Цзи, а имя Пин-цзы — посмертным.

[33] Поскольку слова Пин-цзы кроме согласия на возвращение царя выражали также просьбу об организации этого возвращения, прямо обращенную к Чжао-цзы.

[34] О «ритуальном очищении» *чжай* 齊 см.: *Кучера С.* Проблема питания. С. 49–51, 64.

Текст ясно свидетельствует о том, что окружение Чжао-гуна, последовавшее за ним в изгнание, оставалось на содержании Цзи Пин-цзы. Глава княжеской канцелярии Цзы Цзя-цзы выполняет приказы последнего, сообщает ему о всех планах и встречах Чжао-гуна и умело блокирует возникающие время от времени варианты его возможного возвращения на трон. Что касается Цзи Пин-цзы, то он предпринимает попытку закрыть этот вопрос как таковой. И план его предельно прост и циничен. Ложно покаявшись в содеянном и столь же ложно согласившись на возвращение царя, он отправляет Чжао-цзы сообщить ему об этом. Сам же посылает вперед гонца с приказом своим слугам (свите Чжао-гуна) убить едущего вслед за ним посла («всякого, кто приблизится к резиденции гуна»). При этом луская знать, широко оповещенная о «раскаянии» Цзи Пин-цзы и миротворческой (реставрационной) миссии Чжао-цзы, должна была быть потрясена злодейским убийством своего эмиссара в ставке изгнанного царя. Жестокость и неадекватность последнего — становясь при этом очевидными для всех — раз и навсегда сняли бы вопрос о его возвращении на престол. Не менее полезным представлялось Цзи Пин-цзы и физическое устранение Шусунь Шэ (Чжао-цзы) — самого авторитетного мужа царства и главы второго по могуществу клана.

Чжао-гун, узнав, судя по тексту, от единственного верного ему человека — *цзо-ши* Чжаня о поступившем приказе Цзи Пин-цзы, выехал (вероятно, под предлогом прогулки) навстречу направлявшемуся к нему гостю на своей «княжеской колеснице» (公乘馬). Где-то в стороне от дороги возница *гуна* раскинул походный шатер. *Гун* же поджидал гостя в колеснице, чтобы вместе с ним свернуть к импровизированному месту переговоров.

Когда прибывший наконец Чжао-цзы с гордостью начал рассказывать *гуну* о том, что под воздействием его сурового внушения Цзи Пин-цзы, испытав глубокое раскаяние, нижайше просит царя вернуться на царство, к *гуну* прискакал *цзо-ши* Чжань с очередной важной новостью: Цзы Цзя-цзы, сообразив, куда и зачем отправился *гун*, направил своих подчиненных в засады на дорогах, ведущих в Лу, чтобы убить Чжао-цзы после его встречи с *гуном* — на обратном пути. Тогда Чжао-гун, мгновенно придумав план спасения своего гостя, прерывает его самодовольную высокопарную болтовню и, быстро обрисовав реальную картину происходящего, сажает его в свою «княжескую колесницу» (公乘馬), дает в качестве возницы *цзо-ши* Чжаня и отправляет в Лу, по-видимому, самой окольной из возможных дорог. Сам же, вероятно выждав несколько часов, возвращается в свою резиденцию на колеснице *цзо-ши* Чжаня.

Только тогда Чжао-цзы понимает всю глубину коварства Цзи Пин-цзы и содержание его истинных — «отличных от высказываемых» — «намерений» (異志). Но не это, конечно, побудило его к самоубийству, а то положение полного идиота, едва ли не шута, в котором он оказался перед царем. Он — мудрейший муж царства, мнивший себя восстановителем государственного порядка и спасителем государя, — на деле не только ничем не помог царю, но еще и сам оказался спасенным опекаемым им изгнанником. Вспоминать же о самодовольном пересказе царю содержания своего, как долго ему казалось, столь эффектного и эффективного выговора Цзи Пин-цзы было наверное и вовсе невыносимо[35].

Здесь следует сказать, что для читателя «Цзо чжуань» во всем происшедшем не было ровным счетом ничего удивительного или неожиданного. История отношений родов Цзисунь и Шусунь во всех поколениях складывалась примерно по одному

[35] Чрезвычайно показательно, во что превратился вышеприведенный фрагмент в изложении Сыма Цяня (史記 // 四部備要. 上海, 1936. 卷 33. С. 515) или позднейших конфуцианских редакторов его труда: «Когда Шусунь, встретившись с [Чжао-]гуном [в Ци], возвратился [в Лу], [он] увиделся с Пин-цзы. Пин-цзы бил челом, [прося прощения за изгнание государя?]. Вначале [он] намеревался [покаянно] встретить [изгнанного им] Чжао-гуна. Но потом Мэнсунь и Цзисунь, пожалев об этом, остановили [его возвращение]» (叔孫見公還. 見平子. 平子頓首. 初欲迎昭公. 孟孫季孫後悔乃止). Такова — к сожалению, вполне обычная — дистанция между оригинальным древнекитайским тестом и позднейшей его интерпретацией или толкованием.

и тому же сценарию. Чтобы передать хотя бы отчасти онтологическую глубину, прозреваемую древним читателем в представленном выше сюжете, приведу крайне примечательную историю, связанную с отцами наших героев. На первом году правления Чжао-гуна Цзи У-цзы (отец Цзи Пин-цзы) совершил агрессию против соседнего княжества, сразу после подписания Шусунь Му-цзы (отцом Чжао-цзы) от имени Лу многостороннего союзного договора, в число участников которого это княжество также входило. Поскольку встреча представителей одиннадцати царств в связи с заключением данного договора еще не завершилась, Цзи У-цзы был уверен, что, узнав о его выходке, ее участники непременно казнят луского представителя; и только уникальные моральные качества да сила духа последнего позволили ему — почти что чудом — избежать на этот раз гибели.

«Цзо-чжуань», 1-й год царствования Чжао-гуна (左傳, 昭公, 1 年)[36]

季武子伐莒.	[Луский] Цзи У-цзы, совершив карательный поход в Цзюй,
取郠.	взял Гэн[37].
莒人告於會.	Цзюйцы обратились [с жалобой на Лу] к съезду [высших сановников одиннадцати царств, проходившему как раз в это время в Го].
楚告於晉曰.	[Делегация] Чу, обращаясь к [делегации] Цзинь[38], заявила:
尋盟未退.	«Не [успели] еще [участники только что] возобновленного договора возвратиться восвояси, как Лу — напав на Цзюй —
而魯伐莒.	нарушило [наш] межгосударственный договор.
瀆齊盟.	[В связи с этим] предлагаем казнить их [еще не отбывшего домой] посла и выставить его труп на всеобщее обозрение».
請戮其使.	Юэ Хуань-цзы, бывший помощником [главы цзиньской делегации] Чжао Вэнь-цзы,
樂桓子相	хотел добиться от [луского посла] Шусуня взятки [за его спасение][39] и сделал последнему предложение
趙文子.	прислать ему [— в качестве таковой — его] нефритовый[40] (посольский) пояс. [Однако Шусунь] не отдал его.
欲求貨於叔孫.	[Слуга Шусуня] Лян Ци-цзин [при этом] воскликнул:
而爲之請.	«[Ведь] с помощью взятки [можно было] сохранить жизнь! — Или
使請帶焉.	Вы дорожите своим поясом [больше, чем жизнью]?!»
弗與.	Шусунь ответил:
梁其踁曰.	«Когда правители устраивают съезды [своих высших сановников],
諸侯之會.	[они делают это для] защиты интересов своих царств. Если я с помощью взятки избегну гибели, [тогда как]
衞社稷也.	Лу, несомненно, подвергнется военному нападению
我以貨免.	и это нанесет ему вред, то как будет обстоять дело
魯必受師.	с [порученной мне] защитой [его интересов]?
是過之也.	И когда люди, обладая богатством,
何衞之爲.	станут, [ссылаясь на мой пример], прикрываться им от зла,
人之有牆.	
以蔽惡也.	

[36] 春秋經傳集解. 卷 20. С. 296–297; 298–299.

[37] Столь потрясший современников сюжет с человеческими жертвоприношениями, совершенными через девять лет его сыном — Цзи Пин-цзы, также начинался с сообщения о карательном походе в Цзюй и взятии города Гэн (см. выше).

[38] Чу и Цзинь были на тот момент сильнейшими царствами Китая.

[39] Без согласия второй сверхдержавы — Цзинь предложение Чу не могло быть принято.

[40] Ошибочный — с моей точки зрения — знак *цин* 請 следует понимать как *цин* 青, в его значении, отраженном в переводе. *Цин-дай* 青帶, — по-видимому, тот же пояс из самоцветов, что и *юй-дай* 玉帶.

牆之隙壞.	[и уже само] богатство, [таким образом, окажется] неразрывно свя-
誰之咎也.	зано со злом, — кто [как не я] будет виновником этого?
衛而惡之.	[Также и] для тех, кто, будучи призван защищать [интересы своей
吾又甚焉.	страны], станет поступать во зло ей, опять же я окажусь образцом, [оправдывающим такое поведение].
雖怨季孫.	[И, вообще,] если [всеобщий] гнев вызван [одним лишь] Цзису-
魯國何罪.	нем, — в чем вина [всего] царства Лу? И если я, Шу, покинул Лу,
叔出季處.	в то время как Цзи там оставался, [а инцидент с Цзюй] случился
有自來矣.	уже после моего прибытия [на съезд], то как я же еще оказался тем,
吾又誰怨.	на кого пал гнев, [вызванный Цзи]?
然鮒也賄.	Что же касается [предложения] Фу (Юэ Хуань-цзы) дать взятку, то
弗與不已.	[мое] неприятие этого неизбывно[41]. —
召使者.	[Ведь, кроме прочего,] тот, кто призывает посла,
裂裳帛	расстегнув пояс[42] [официального посольского] костюма, отдать его,
而與之.曰.	[тем самым] заявляет,
帶其褊矣.	что [этот] пояс [ему] не впору!»[43].
趙孟聞之.曰.	Чжао Мэн, прослышав об этих [словах Шусуня], сказал:
臨患不忘國.	«Перед лицом [личной] опасности не забывать о [бедах, грозящих
忠也.	стране, — это верность.
思難 不越官.	Размышляя о трудностях [собственного положения], не пренебре-
信也.	гать должностными обязанностями — это добросовестность.
圖國忘死.	Заботясь об интересах страны, забывать об угрозе смерти —
貞也.	это мудрость, обретенная свыше[44].

[41] Дж. Легг понимал эту фразу совершенно иначе — «But as to a gift to Wang-foo, if I do not give him something, he will not cease [importuning me]» (*Legge J.* The Chinese Classics. Vol. V. The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen. Hong Kong, 1872. P. 576) и полагал, что на ней речь Шусунь Му-цзы заканчивается, с чем я также не могу согласиться.

[42] В тексте, по-видимому, ошибка, и на месте *шан бо* 裳帛 в оригинале стояло уже фигурировавшее ранее словосочетание *цин-дай* 青帶 «пояс из самоцветов» (см. примеч. 40.). Глагол же *ле* 裂 «разрывать, раздирать, разъединять» в выражении *ле цин дай* 裂青帶, скорее, следует переводить как «расстегивать».

[43] У Дж. Легга весь этот фрагмент из 14 иероглифов переведен следующим образом: «With this he called the messenger, tore up a piece of silk for a lower garment and gave it to him, saying, "The sash-silk is all done"» (*Legge.* P. 576). Если середина его — 裂裳帛而與之 (по моему мнению, испорченная переписчиками, см. предыдущее примеч.) — формально переведена правильно, то все остальное вызывает серьезные возражения. Во-первых, перевод выражения 召使者 «With this he called the messenger» представляется очевидно ошибочным как с точки зрения синтаксиса, так и по существу: понимать под послом *ши* 使 кого-то, кроме самого Шусунь Му-цзы, совершенно невозможно, ведь ни о каком «посланнике» от вымогавшего взятку Юэ Хуань-цзы текст не упоминал, да и вообще представить себе, что чиновник цзиньской делегации, возжелавший заполучить драгоценный пояс луского посла, стал бы посвящать в это грязное дело каких-то посредников, довольно трудно. Во-вторых, сказуемое предложения 帶其褊矣 «Пояс узок (тесен; не впору)» вряд ли может быть переведено как «is all done». И наконец, нельзя не вспомнить о том, что сама тема вымогательства взятки была полностью закрыта еще до разговора Шусуня с его изумленным слугой: «Юэ Хуань-цзы, бывший помощником Чжао Вэнь-цзы, хотел добиться от Шусуня взятки и сделал ему предложение использовать [для этой цели его] нефритовый пояс. **[Однако Шусунь] не отдал его**». (樂桓子相趙文子. 欲求貨於叔孫. 而爲之請. 使請帶焉. 弗與). Подобная — исчерпывающая — завершенность, конечно, не предполагала никакого дальнейшего развития «переговорного процесса» по данному поводу, тем более с каким-то гипотетическим посредником и столь витиеватым образом (с отрыванием шелковой полосы от юбки посольского костюма).

[44] Именно таково значение древнейшей и фундаментальнейшей мировоззренческой категории древних китайцев — *чжэн* 貞. Выступая в иньских надписях в значении «вопрошать божество», данная категория в своей, так сказать, «утвердительной» коннотации имела значение «познавать Высшую волю», т.е. получать истинное знание посредством божественного откровения. Вся идеография знака отражает исключительно одну эту идею: построенная по тому же принципу, что и упоминавшийся в начале статьи знак *чжань* 占 «раскрыть уста» («рот» 口 + «раскрывать, открывать» 卜), идеограмма *чжэн* 貞 «познавать божественную волю» отображала это — казалось бы, столь сложное для идеографической передачи — понятие через образ «открываемой раковины» («раковина каури» 貝 + «открывать, вскрывать» 卜). Сомневаться

謀主三者．義也．	Источник же трех этих достоинств — чувство должного[45].
有是四者．	Так неужели же обладателя четырех таких [качеств]
又可戮乎．	можно казнить?!» <...>

<...> Чжао Мэну (Чжао Вэнь-цзы) посредством яркой убедительной речи удалось отклонить выдвинутые против Шусунь Му-цзы обвинения и добиться снятия чусцами их сурового требования, после чего луский посол благополучно возвратился на родину.

叔孫歸．	Когда Шусунь возвратился [в Лу],
曾夭御季孫	Цзэн Яо, [заняв место кучера], привез [к нему] Цзисуня,
以勞之．	который намеревался выразить ему [свое] восхищение.
旦及日中．不出．	[Но Шусунь] с утра до полудня не выходил, [чтобы принять его].
曾夭謂曾阜曰．	[Раздраженный долгим ожиданием] Цзэн Яо, разговаривая с [домоправителем Шусуня] Цзэн Фу, сказал[46]:
旦及日中．	«С утра до полудня я [все] размышлял о [нашей] провинности
吾知罪矣．	[перед твоим хозяином] и о той пользе для страны, [которую]
魯以相忍爲國也．	извлекло Лу благодаря [выдающемуся] самообладанию *сяна*
忍其外．	(Шусуня). [Теперь же я думаю вот о чем:] иметь самообладание — за границей, и не иметь его — на родине, —
不忍其內．	
焉用之．	к чему бы это?!»
阜曰．	[Цзэн] Фу ответил:
數月於外．	«[Хозяин] несколько месяцев был в отъезде
一旦於是．	и лишь первое утро как здесь, —
庸何傷．	зачем же нарушать [его покой]?
賈而欲贏．	[К тому же, приходя] с пожеланиями счастья и благополучия и с
而惡囂乎．	намерением выразить восхищение[47], — не неприлично ли поднимать скандал?!»

в семитском происхождении передаваемого таким ***образом*** понятия **«познавать»** довольно трудно. Известная многозначность древнееврейского глагола «познать», предполагавшая в качестве объекта данного действия наряду с Божьей волей также и женщину, вкупе с не менее известным эротическим символизмом раковины каури, оставляют мало возможностей для такого рода сомнений. На эту многозначность уже указывал Б.Л. Богаевский, отмечавший, что раковины каури обладали «ясно выраженным магико-религиозным и символически-эротическим значением различного содержания, которое раковины сохраняли и в тех случаях, когда они употреблялись одновременно для декоративных целей в качестве подвесок ожерелий или пояска над половыми частями женщины, как апотропаические амулеты» (*Богаевский Б.Л.* Раковины в расписной керамике Китая, Крита и Триполья // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. VI. Вып. VIII–IX. Л., 1931. С. 3).

[45] Вспомним, что в сюжете с человеческими жертвоприношениями варварское поведение Цзи Пин-цзы квалифицировалось именно как свидетельство отсутствия в Лу представления о «должном».

[46] Ставшая классической, формула введения прямой речи *вэй... юэ*: 謂 ... 曰: («говоря... сказал»), очевидно, восходит к древнейшему иньскому прототипу — *чжань юэ* 占曰 («раскрыв уста, сказал...»), обсуждавшемуся в начале настоящей статьи.

[47] Мне представляется, что текст оригинала здесь испорчен и фразу *гу эр юй ин* 賈而欲贏 следует читать как *гу эр юй ш* 賈而欲勞. Данное предположение основывается на следующих соображениях. Метафора рыночного торговца, ищущего выгоду и потому избегающего скандалов, совершенно неприменима к визиту Цзи У-цзы. Вряд ли визит этот можно объяснить каким бы то ни было раскаянием, но уж, во всяком случае, и не поиском выгоды. К тому же в начале фрагмента цель визита была обозначена вполне конкретно — «выразить восхищение» (*лао* 勞). На несовместимость визита подобного назначения с ехидным замечанием, которое позволил себе Цзэн Яо, и должны были указывать слова домоправителя Шусуня. Трудно сказать, имел ли в действительности иероглиф ***лао*** 勞 второе чтение ***ин***, но то, что кто-нибудь из переписчиков текста вполне мог читать его так, представляется весьма вероятным. Дело в том, что большинство знаков с аналогичной верхней частью имели именно чтение ***ин*** — 瑩, 瑩, 瀅, 罃, 營, 濙, 營, 鶯, 滎, 褮, 縈, 縈, 瀠, 螢, 嫈, и, стало быть, фонетический характер ее отчетливо осознавался. Читая же иероглиф таким образом, переписчик — как это очень часто случалось — запросто мог вписать в текст любой его омоним, к примеру 贏 (***ин***). В дальнейшем, очевидная несообразность «извлечения выгоды» 贏 (***ин***) из «пожеланий счастья и благополучия» *гу* (賈) вынудила «исправить» и этот знак, следствием чего стало появление в окончательном варианте текста иероглифа 賈 (*гу*).

阜謂叔孫曰.	[Затем Цзэн] Фу [удалился во внутренние покои и], обратившись к Шусуню, сказал:
可以出矣.	«Лучше бы [Вам все-таки] выйти!»
叔孫指楹曰.	Шусунь, указав на опорный столб крыши[48], ответил:
雖惡是.	«Когда [он весь] прогнил, —
其可去乎.	не лучше ли держаться [от него] подальше?!» —
乃出見之.	Но затем [все же] вышел и принял [Цзи У-цзы].

Представленный материал свидетельствует о том, что как злодейство Цзи Пин-цзы, так и высокий моральный авторитет Чжао-цзы осмысляются в «Цзо чжуань» как качества едва ли не наследственные. Архетип этих качеств, а — соответственно — и индуцируемых ими отношений и ситуаций был задан в тексте памятника в уже упоминавшейся истории самого появления этих родов на политической авансцене Лу, когда неудержимо рвавшийся к власти Цзи Ю, убив в 662 г. до н.э. одного своего старшего брата (Шу Я — родоначальника рода Шусунь), а в 660 г. до н.э. — второго (Цин-фу — родоначальника рода Мэнсунь), посадил на луский престол шестилетнего Си-гуна (659–627 гг. до н.э.) и стал, по сути, единоличным хозяином страны.

Теперь, когда фигуры Цзи Пин-цзы и Шусунь Чжао-цзы — двух из троих присутствующих на пире в честь Му-гуна хозяев — обрели более или менее внятные очертания, необходимо — хотя бы несколькими штрихами — оживить образ молчаливого луского правителя. Пока (в представленном выше материале) он ясно выказал себя лишь в истории со спасением Чжао-цзы от неминуемой гибели, уготованной тому в Ци. Правда, история эта, со всей очевидностью выдающая в царе человека благородного, даже в изгнании более всего обеспокоенного своим добрым именем (его гость не должен был пострадать!), как будто одновременно свидетельствует и о быстром живом уме, и об известной находчивости (осуществленная им «операция» безопасной встречи и эвакуации Чжао-цзы выглядит вполне безупречно).

Что касается «служебного соответствия» Чжао-гуна, то нельзя не отметить его в высшей степени добросовестного и ответственного отношения к долгу правителя. Не обладая реальной властью, находившейся в первые шесть лет его «правления» в руках Цзи У-цзы, а в последующие девятнадцать — у его сына Цзи Пин-цзы, Чжао-гун делал все что мог для благополучия и пользы своей страны. Так, исключительно в государственных интересах он неоднократно отправляется засвидетельствовать свое почтение правителю Цзинь, могучего соседа Лу, от отношений с которым во многом зависело само существование вверенного ему царства. Дважды испытав страшное унижение — не будучи пущен на порог на 3-м и 12-м годах правления, — он, мужественно исполняя свой долг, отправляется туда снова на 15-м году. На этот раз, будучи впервые принят, он подвергся унижению едва ли не большему, вынужденный участвовать в похоронах цзиньского царя в статусе его вассала, каковым ни в коем случае не являлся. Но даже после этого на 21-м году правления он вновь едет в Цзинь и вновь получает отказ в пересечении его границы[49]. Столь оскорбительным по отношению к лускому царю образом Цзинь ведет себя по причине его всем известного безвластия, демонстративно подчеркивая, что не видит необходимости церемониться с номинальными правителями.

В личностном плане Чжао-гун предстает человеком в высшей степени достойным. Кроме случая с Чжао-цзы подтверждением тому может служить и целый ряд других

[48] Под «опорным столбом крыши» *ин* 楹 Шусунь Му-цзы имеет в виду Цзи У-цзы, формально занимавшего пост главного *цина* (первого сановника), а неформально являвшегося единоличным хозяином Лу.

[49] *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. V. М., 1987. С. 78.

достаточно ярких эпизодов из его жизни, два из которых, кстати сказать, непосредственно касаются Конфуция. Первый связан с чисто житейским событием в биографии Учителя — рождением сына, о котором сообщается в главе «Наследственный дом Конфуция» (孔子世家) «Исторических записок»[50] Сыма Цяня в предельно лаконичной форме:

孔子生鯉.	Кун-цзы родил [сына] Ли («Карп»)
字白魚.	по прозвищу *бо*-Юй (*бо*-«Рыба»).

Однако комментатор танского времени Сыма Чжэнь приводит в связи с этим крайне лапидарным сообщением следующее семейное предание, в достоверности которого довольно трудно усомниться:

家語.	Семейное предание.
孔子年十九.	Когда Кун-цзы исполнилось 19 лет,
娶於宋之丌官氏之女.	он женился на сунской девице из рода Цзи-гуань.
一歲而生白魚.	Через год [она] родила [сына] *бо*-Юя.
魚之生也.	Когда [*бо*-]Юй родился,
魯昭公使人	луский [правитель] Чжао-гун послал слугу
遺之鯉魚.	преподнести в дар [Кун-цзы] карпа.
夫子榮君之賜.	Учитель пришел в восторг от дара государя
因以名其子爲鯉也[51].	и потому, нарекая сына, назвал [его] «Карпом» (Ли).

Вот как комментирует этот фрагмент Л.С. Переломов:

«Через год после женитьбы судьба преподнесла Конфуцию неожиданный подарок — жена родила сына. Почему „неожиданный“? Он был наслышан о страданиях отца и, видимо, очень боялся, что может пойти по его стопам. Вряд ли луский правитель волновался вместе с молодым отцом, но, вспоминая о переживаниях Шулян Хэ и злорадных шутках за его спиной, Чжао-гун (541–510 гг. до н.э.) решил отметить это радостное событие в семье сына храброго *ши* и послал Конфуцию со слугой крупного живого карпа — символ благопожелания юной семье. Конфуций безмерно был рад такому проявлению внимания»[52].

Второй эпизод засвидетельствован в той же главе «Исторических записок»[53]:

魯南宮敬叔	Луский Нань-гун Цзин-шу,
言魯君.曰.	разговаривая с луским государем, сказал:
請與孔子適周.	«Разрешите нам с Кун-цзы отправиться в Чжоу».
魯君與之一乘車	Луский государь предоставил им повозку,
兩馬.一豎子.	пару лошадей и мальчика-слугу.
俱適周	[И они] вдвоем отправились в Чжоу
問禮.	порасспросить о [древнем чжоуском] ритуале,
蓋見老子云.	а еще, говорят, [чтобы] повидаться с Лао-цзы.

Так Чжао-гун дважды сыграл в жизни Конфуция важную, причем сугубо положительную роль: сначала — знаком трогательного внимания к ничем еще не проявившему себя юному *ши*; затем — деятельным участием в его упорном стремлении к знаниям уже в зрелые годы.

[50] 史記 // 四部備要. 上海, 1936. 卷 47. С. 668.
[51] Там же.
[52] *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». М., 1998. С. 56–57.
[53] 史記. 卷 47. С. 658.

Врожденное благородство и чувство собственного достоинства не изменили Чжао-гуну и в самые тяжелые для него годы. Примером тому может служить его реакция (на 4-м году изгнания!) на некорректную фигуру речи в послании циского царя. Данное свидетельство содержится в главе «Наследственный дом луского Чжоу-гуна» (魯周公世家) «Исторических записок»[54]:

二十九年.昭公	На 29-м году правления Чжао-гун
如鄆.	прибыл [из Цзинь] в [циский] Юнь.
齊景公使人	Циский Цзин-гун отправил человека
賜昭公書.	одарить Чжао-гуна посланием,
自謂主君.	[в котором] величал себя [его] «повелителем».
昭公恥之.	Чжао-гун, будучи оскорблен этим,
怒而去乾侯.	в гневе удалился [обратно] в [цзиньский] Ганьхоу.

В цзиньском Ганьхоу Чжао-гун и скончался на 32-м году своего правления и 7-м году изгнания. Находясь на смертном одре, он одаривает личными драгоценностями свою свиту, в течение шести лет сторожившую его по заданию Цзи Пин-цзы, шпионившую за ним и доносившую о всех его планах и телодвижениях своему хозяину, о чем царю совершенно доподлинно было известно. Своим поступком он просто ошеломил всю эту кучку ничтожеств, поразив их до такой степени, что в конечном счете они так и не смогли, не посмели принять его даров. Так в последний раз проявив и неподдельное личное великодушие, и истинно царское достоинство, он сошел в могилу тем, кем, в сущности, был всю свою тяжелую и трудную жизнь — несчастливым государем и исключительно достойным человеком. В «Цзо чжуань»[55] читаем:

公疾.	Когда *гун* [смертельно] заболел,
徧賜大夫.	[он] преподнес дары [всем] сановникам [своей свиты],
大夫不受.	[но] они не [посмели] принять [их].
賜子家子	[Тогда *гун*] преподнес в дар [главе своей свиты] Цзы Цзя-цзы
雙琥.	пару нефритовых чаш с изображениями тигра,
一環.一璧.	нефритовые регалии царской власти *хуань* и *би*,
輕服受之.	[а также] комплект тонкой (траурной?) одежды.
	[И Цзы Цзя-цзы] принял их.
大夫皆受其賜.	[Тогда и] все сановники приняли царские дары.
己未.公薨.	[Когда же] в день *цзи-вэй гун* скончался,
子家子反賜	Цзы Цзя-цзы возвратил [полученные им] дары
於府人.曰.	хранителю царской сокровищницы, сказав:
吾不敢	«Я не смею [владеть ими, поскольку постоянно]
逆君命也.	противодействовал воле [покойного] государя».
大夫皆	[Тогда и] все сановники [также]
反其賜.	возвратили свои дары [в царскую сокровищницу].

На этом будем считать, что хозяева «представлены», и обратимся к гостю.

Гость (Му-гун, правитель Малого Чжу)

Комментаторы «Чунь-цю» и «Цзо-чжуань» дружно отмечают, что Малое Чжу (小邾) являлось вассальным владением царства Лу. О том же свидетельствует

[54] 史記. 卷 33. С. 526.
[55] 春秋經傳集解. 卷 26. С. 387.

и глагольное сказуемое *лай чао* (來朝)[56] — «прибывать на аудиенцию к сюзерену», «являться ко двору [с выражением покорности]» — предложения, сообщающего о визите его правителя. Однако, если в неопределенно далекой древности подобное представление о статусе Малого Чжу, по-видимому, имело под собой известные основания, оно ни в малейшей степени не отражало реалий рассматриваемого периода.

До 7-го года правления луского Сян-гуна (566 г. до н.э.) летописью «Чунь-цю» засвидетельствован всего один визит владетеля Малого Чжу в Лу, имевший место на 7-м году правления луского Си-гуна (653 г. до н.э.). Так что этот — единственный за полтораста лет (722–566 гг. до н.э.) — визит считать вассальным также нет решительно никаких оснований. Оставшиеся же три визита (за всю историю Лу!) приходятся на тот 40-летний период (566–525 гг. до н.э.), когда Малое Чжу не только ни в какой мере не зависело от Лу, но едва ли не было дееспособнее последнего. И доказать это не составляет особого труда.

За шестьдесят лет, с 9-го года правления Сян-гуна (564 г. до н.э.) по 4-й год правления Дин-гуна (506 г. до н.э.), владение Малое Чжу принимает участие в 16 съездах представителей царств, по определению суверенных. При этом на 14 съездах оно присутствует наряду с Лу, а на двух (в 543 и 538 гг. до н.э.) — и вовсе в его отсутствие. Показателен и перечень проблем, для участия в решении которых приглашаются правители Малого Чжу. Так, на съезде в Чань-юань (543 г. до н.э.) вырабатывалось решение об организации общей помощи царству Сун, пострадавшему от катастрофических пожаров. На съезде в Шэнь (538 г. до н.э.) чуский Лин-ван пытался сколотить военную коалицию для нападения на царство У, и вряд ли участники, не представлявшие для него интереса в качестве военных союзников, могли там оказаться. Еще значительнее был съезд в Хуан-фу (517 г. до н.э.). На этом съезде Малое Чжу среди других участников обсуждало планы (сугубо военного характера) наведения порядка в доме чжоуского *вана*. Вот как описано это событие в «Цзо чжуань»[57]:

夏.會于黃父.	Лето. Собрался съезд [князей] в Хуан-фу.
謀王室也.	Обсуждали проблемы в доме *вана*.

Комментатор цзиньского времени Ду Юй (杜預, 222–284 гг.) уточняет[58]:

王室有子朝亂.	В доме *вана* случилась смута [Ван-]цзы Чжао[59],
謀定之.	[и собравшиеся на съезд князья] обсуждали как усмирить ее.

Из изложенного явствует, что Малое Чжу было хотя и небольшим, но совершенно независимым, дееспособным и — главное — весьма активным в военно-политическом отношении княжеством. Его владетеля, самостоятельно решающего вопросы материальной помощи царству Сун, военной кампании против царства У или подавления смуты, устроенной наследниками чжоуского престола, невозможно себе даже вообразить в роли вассала безвластного луского Чжао-гуна.

Тем не менее на 17-м году правления Чжао-гуна (525 г. до н.э.) Му-гун прибывает к лускому царю несомненно в формате вассального визита. Как же следует это понимать? Формально визит этот выглядел (и, соответственно, мог бы быть объяснен) как проявление личных качеств Му-гуна — его глубокого уважения к древним тради-

[56] Если только все единодушие комментаторов не зиждется исключительно на одном только значении именно этого глагольного сказуемого.

[57] 春秋經傳集解. 卷 25. С. 369.

[58] Там же.

[59] Ван-цзы Чжао (王子朝) — старший побочный сын Цзин-вана (景王, 544–520 гг. до н.э.), проигравший в борьбе за власть своему брату, царевичу Гаю (丐), будущему Цзин-вану (敬王, 519–477 гг. до н.э.).

циям и установлениям, безотносительно к тому, что последние утратили уже всякий физический смысл в давно и сильно переменившемся мире. Но мог ли этот визит в действительности *быть* тем, чем формально выглядел? Вряд ли. Прибытие самостоятельного, активно действующего политика и воина, из одной любви к традициям изображающего из себя покорного вассала лишенного всякой власти луского царя, должно было бы восприниматься не иначе как безвкусная и оскорбительная выходка, т.е. скорее как профанация и надругательство над этими самыми традициями. Следовательно, единственно важной в данном визите должна была быть не формальная, а содержательная его сторона. Относительно последней можно предположить следующее. Наведение порядка в Лу было острой и давно назревшей проблемой. Безобразия, творимые родом Цзи, и в частности последним его главой — Цзи Пин-цзы, как внутри страны, так и в вылазках за ее пределы, были, конечно, притчей во языцех. При этом вполне очевидным представляется то обстоятельство, что Му-гун из Малого Чжу — охотно участвовавший, как было засвидетельствовано выше, в наведении порядка в чжоуском домене — гораздо в большей степени был заинтересован в стабильной и предсказуемой ситуации в граничащем с ним Лу, чем в уделе чжоуского *вана*, давно уже не игравшем серьезной геополитической роли. Явившись в Лу под более чем благовидным предлогом соблюдения освященной глубокой древностью традиции, Му-гун — как мне представляется — предлагает лускому царю свои услуги именно на этом поприще. Последние с точки зрения формально реанимируемого «вассалитета» Малого Чжу оказывались уже и не столько услугами, сколько первейшей обязанностью добросовестного вассала, спешащего на помощь попавшему в затруднительное положение сюзерену. Нетрудно представить себе, сколь по-разному должны были в таком случае отнестись к данному визиту высшие иерархи Лу, которых мы застаем за пиршественным столом в исходном для настоящего исследования контексте. Если для Чжао-гуна то был луч надежды на обретение реальной власти и действительного царского статуса, то для Цзи Пин-цзы — прямая угроза его самовластному могуществу. В большей степени склонный к мудрствованию, чем действительно мудрый и проницательный, Чжао-цзы мог поначалу и вовсе не оценить (по свойственному ему обыкновению) внутреннего напряжения и драматизма ситуации, в которой оказался. Да строго говоря, она его не особенно и касалась: самодовольно упивавшийся старшинством своей родовой ветви и личным авторитетом (по большей части заслуженным его действительно выдающимся отцом), вполне удовлетворенный тем куском Лу, который пока еще позволял ему контролировать Цзи Пин-цзы, Чжао-цзы (как и все его предки) не мог и помыслить о ниспровержении рода Цзи, что должно было делать его не особо чувствительным к скрытому политическому подтексту визита Му-гуна. Прозрев его лишь в прозвучавших одах «Ши цзин», он сразу понял, что «разговор» идет о внутриполитической ситуации в Лу, и главным образом о положении его царя. Однако и после этого он не нашел ничего умнее, как разродиться малоуместным — зато псевдоглубокомысленным — суждением. Ведь главным для этого человека было сказать броскую, претендующую на высокую мудрость фразу и сделать это последним, чем особо подчеркнуть собственное старшинство и значительность.

Увидев, как уже было сказано, в визите Му-гуна реальную угрозу своей власти, Цзи Пин-цзы дрогнул. У всесильного вельможи сдают нервы, и он бросает дерзкое и грубое оскорбление не только царю, на которого ему было совершенно наплевать, но и в первую очередь гостю. Поскольку продекламированная им ода уподобляет Чжао-гуна последнему западночжоускому царю Ю-вану (781–771 гг. до н.э.), а его гостя — примчавшемуся ему на помощь верному вассалу, необходимо дать хотя бы краткую историческую справку по поводу соответствующих событий 250-летней

давности. В качестве таковой может быть представлено следующее сообщение «Люй-ши чунь-цю» (呂氏春秋, 疑似)[60]:

周宅酆鎬.	Когда чжоусцы жили в Фэн и Хао —
近戎人.	в непосредственной близости от *жунов*, —
與諸侯約.	[они], условившись с вассальными князьями,
爲高葆.禱於王路.	соорудили высокие сигнальные вышки вдоль царского тракта и установили на них барабаны, — [чтобы] живущие далеко и близко [могли] слышать друг друга.
置鼓其上.	
遠近相聞.	
卽戎寇至	Как только появлялись разбойники-*жуны*, [дозорные] передаваемым [от вышки к вышке] барабанным боем оповещали [об этом] друг друга, и войска князей прибывали на помощь Сыну Неба.
傳鼓相告.	
諸侯之兵皆至救天子.	
戎寇當至.	[Всякий раз] — когда разбойники-*жуны* действительно появлялись, и Ю-ван [приказывал] бить в [сигнальные] барабаны, а войска князей прибывали [к нему на помощь], —
幽王擊鼓.	
諸侯之兵皆至.	
褒姒 大說喜之.	[никогда не смеявшаяся жена вана] Бао Сы очень веселилась, на это [глядя]. Ю-ван же обожал смех Бао Сы.
幽王欲褒姒之笑也.	
因數擊鼓.	По этой причине [он] неоднократно [приказывал] бить в [сигнальные] барабаны [безо всякого к тому повода]. Когда же войска князей [столь же] неоднократно прибывали [к нему на помощь, — выяснялось, что никакого] набега разбойников нет [и что тревога была ложной].
諸侯之兵	
數至.	
而無寇至.	
於後戎寇眞至.	Когда же впоследствии разбойники-*жуны* в самом деле нагрянули и Ю-ван ударил в барабаны, —
幽王擊鼓.	
諸侯兵不至.	войска князей не пришли [к его столице].
幽王之身	[В результате] сам Ю-ван —
乃死於麗山之下.	умерев у подножия Ли-шань —
爲天下笑.	стал посмешищем Поднебесной.

Центральное место отводит этой истории в своем повествовании о царствовании Ю-вана и Сыма Цянь[61] — с той лишь разницей, что вместо сигнальных барабанов в его версии фигурируют сигнальные огни.

Оды «Ши цзин»[62]

Продекламированная Цзи Пин-цзы ода «Собираем бобы» (毛詩, 采菽)[63] — 222-е стихотворение «Ши цзин» — принадлежит к разделу «Малые оды». В существующей редакции памятника она предваряется следующей «преамбулой» ханьского Мао Хэна (II в. до н.э.):

采菽.刺幽王也.	[Ода] «Собираем бобы» осуждает Ю-вана. [Последний] проявлял оскорбительное пренебрежение к вассальным князьям.
侮慢諸侯.	
諸侯來朝.	[Когда] князья прибывали ко двору [по царскому сигналу военной тревоги], [Ю-ван] не мог отдать им (военный) приказ,
不能錫	

[60] 呂氏春秋 // 諸子集成 (Вёсны и осени господина Люя). 北京, 1958. 卷 22.2. С. 289.

[61] *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. I. М., 1972. С. 203.

[62] Причины, по которым я даю здесь именно художественный (поэтический), а не филологически точный, перевод стихотворений «Ши цзин», будут подробно объяснены ниже.

[63] 毛詩. 卷 15.22. С. 109–110.

命以禮.	предусматриваемый соответствующим ритуалом. [Так] — не-
數徵會之	однократно созывая [князей по ложной тревоге] — [Ю-ван
而無信義.	неоднократно] выказывал пренебрежение[64] к [их] верности и чувству долга.
君子見微	[Вот почему] благородный человек, видя едва заметные (ро-
而思古焉.	стки грядущих событий), прозревает [их дальнейшее развитие] в [соответствующих] прецедентах древности.
采菽采菽	Народ собирает бобы по утру, —
筐之筥之	Нет счета корзинам, нет счета мешкам...
君子來朝	Несутся — по зову — князья[65] ко двору! —
何錫予之	Что делать?! Какой им приказ я отдам?!
雖無予之	Раз нету приказа[66], — придется опять
路車乘馬	Дарить колесницы, потупивши взгляд...
又何予之	Что ж дать им еще, — чтобы гнев их унять? —
玄袞及黼	Не черный ли — в белых секирах — халат?![67]
觱沸檻泉	Здесь трубы — стада лишь к колодцам зовут,
言采其芹	Здесь речи — о сене одном лишь слышны...
君子來朝	Несутся — по зову — князья ко двору!
言觀其旂	Уж — судя по крикам — их стяги видны!
其旂淠淠	Штандартов — волной — приближается ряд,
鸞聲嘒嘒	И звон бубенцов — все слышней и слышней, —
載驂載駟	То тройки — несутся, четверки — летят,
君子所屆	Чтоб к сроку в столицу доставить князей!
赤芾在股	Вон — фартуки[68], алы, от чресл ниспадают,
邪幅在下	Обмотки косые — на икрах мелькают, —
彼交匪紓	Не слабы, не туги — все впору, как надо, —
天子所予	Царевы дары и царевы награды.

[64] Иероглиф *у* 無 в позиции перед существительным нередко употреблялся в древних текстах в качестве эквивалента знака *ме* 蔑 в значении «не считаться с...; пренебрегать», что, на мой взгляд, имеет место и в данном случае. Дополнительно к такому пониманию склоняет и четко сформулированная Мао Хэном в начале его «преамбулы» причина осуждения Ю-вана, состоявшая в том, что царь «**проявлял оскорбительное пренебрежение** к вассальным князьям» (侮慢諸侯).

[65] «Преамбула» Мао Хэна (не говоря уже о содержании самой оды) не оставляет никаких сомнений в том, что в оригинальном тексте вместо словосочетания *цзюнь-цзы* 君子 было *чжу-хоу* 諸侯. Разумеется, «князья» (верные вассалы) — а не «благородные люди» — скакали на помощь к вызывавшему их Ю-вану. Что касается словосочетания *цзюнь-цзы*, то конфуцианцы начиная с ханьского времени вставляли его в текст «Ши цзин» (как, впрочем, и в другие древние памятники) направо и налево, часто не заботясь даже о сохранении четырехсловного размера поэтической строки (превращая ее в шестисловную).

[66] Древний ритуал предписывал «пожалование» князю, прибывшему по военной тревоге на помощь царю, соответствующего приказа (военного предписания), чего Ю-ван — ввиду отсутствия военного нападения — сделать никак не мог. В результате ему оставалось лишь задаривать обманутых ложным вызовом князей колесницами и лошадьми, что, конечно, ничуть не уменьшало всей одиозности происходящего.

[67] Черный халат с вышитыми на нем белыми перекрещенными секирами — парадное одеяние императора. Двустишие, таким образом, сообщает о «вещем» предчувствии Ю-вана относительно того, что за все свои фокусы ему очень скоро придется заплатить уже не колесницами и лошадьми, а самой царской властью.

[68] О неотъемлемой части парадной церемониальной одежды — «фартуках» *фу* 芾 (市) см.: *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997. С. 63–64.

樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
天子命之	Сын Неба зовет их сигналом своим!
樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
福祿申之	Успех и награды уж видятся им!
維柞之枝	Ведь ветви на древе родятся не зря:
其葉蓬蓬	Им — ствол укрывать своей кроной густой. —
樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
殿天子之邦	Сейчас они царство прикроют собой!
樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
萬福攸同	Туда, где мечтам всем свершиться дано,
平平左右	В порядках исправных, друг другу — друзья,
亦是率從	Послушные воле монаршей одной.
汎汎楊舟	Когда на волнах затрепещет ладья, —
紼纚維之	Судьбу ее крепость оснастки решит. —
樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
天子葵之	Ладьи государства — оснастка и щит!
樂只君子	Исполнены радости, мчатся князья, —
福祿膍之	Ждут славы, наград в предстоящие дни! —
優哉游哉	Легки и быстры — ведь промедлить нельзя! —
亦是戾矣	В назначенный срок прискакали они...

На эту оскорбительную насмешку образованный и находчивый Му-гун отвечает одой «Разросся бурьян» (毛詩, 菁菁者莪)[69] — 176-м стихотворением «Ши цзин», также принадлежащим разделу «Малые оды». В существующей редакции памятника она предваряется следующей «преамбулой» Мао Хэна:

菁菁者莪.樂育材也. 君子能長育人材.則天下喜樂之矣.	[Стихотворение] «Разросся бурьян» прославляет проявление [человеческого] достоинства. Благородный человек всегда способен сохранять человеческое достоинство, а Поднебесная — радоваться этому.
菁菁者莪	Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中阿	Гряду холмов — и ту покрыл собой...
既見君子	Достойного увидеть повезет, —
樂且有儀	Так рад уже — что есть еще такой!
菁菁者莪	Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中沚	На острова — и те уже проник...
既見君子	Достойного увидеть повезет, —
我心則喜	О, радость сердца! О, счастливый миг!
菁菁者莪	Один бурьян вольготно здесь растет! —
在彼中陵	Под ним родных — уж не сыскать могил...
既見君子	Достойного увидеть повезет, —
錫我百朋	Как будто дар бесценный получил!

[69] 毛詩. 卷 10.17. С. 74–75.

汎汎楊舟	И пусть ладьи Страны неровен ход:
載沈載浮	То — вниз уйдет, то — вверх взлетит она... —
既見君子	Достойного увидеть повезет, —
我心則休	И в сердце вновь — покой и тишина!

Представленное понимание обеих приведенных выше од не имеет ничего общего с тем, что обнаруживается во всех — основывавшихся на классической комментаторской традиции — их переводах на европейские языки[70]. Возможным же такое понимание оказалось лишь благодаря крошечному контексту «Цзо чжуань», заставившему пристальнее (да к тому же под определенным углом зрения) вглядеться в эти древние стихотворения.

Итак, содержание вспыхнувшей на царском пиру «полемики», облеченной в форму декламации приведенных выше стихотворений, очевидно, сводилось к следующему:

Цзи Пин-цзы, читая оду «Собираем бобы», бросил в лицо новоявленному «вассалу» вызывающую — откровенно издевательскую — насмешку:

— Ну, и что это ты сюда примчался?! Уж не на помощь ли нашему государю?! Так зря спешил! Никто его здесь не обижает — все у нас, как видишь, благостно и спокойно — «бобы собираем», *понимаешь*.

Му-гун ответной одой жестко парировал:

— Какие «бобы»?! Тут же все «заросло бурьяном» [вроде тебя]! Одна отрада — увидеть на фоне столь убогого пейзажа единственного «благородного человека (царя)»!

Чжао-цзы, то ли желая подлить масла в огонь, то ли просто стремясь показать, что предмет разговора вполне внятен его тонкому уму, поспешил вставить свое слово:

— Долго ли этот Ваш «благородный человек» — реально не правя страной — сможет оставаться на престоле?

Предложенное понимание рассмотренного сюжета находится в резком противоречии с толкованием Ду Юя (222–284) — наиболее почтенного комментатора «Цзо чжуань». По мнению знаменитого цзиньского полководца и филолога, продекламированные оды «Ши цзин» представляют собой обычный для пира обмен любезностями. Читая оду «Собираем бобы», Цзи Пин-цзы хочет сказать, что не знает, чем одарить дорогого гостя (имея в виду прибывшего Му-гуна), т.е. акцент делается на задаваемый Ю-ваном самому себе вопрос, содержащийся во второй строке второго двустишия, — 何錫予之, причем вопрос этот понимается совершенно превратно — как этакая озабоченность домохозяйки, на которую свалились нежданные гости. Остается неясным как в таком случае Ду Юй понимает следующее двустишие — «Раз уж я не имею чем одарить их, то подарю им колесницы и упряжки коней» (雖無予之. 路車乘馬). Последние относились к высшей категории царских пожалований, иначе говоря, никаких проблем с дарами такого рода Ю-ван не испытывал. Единственное, чего у него не было, это сообразного характеру организованного им сбора военного предписания для прибывших со своими дружинами князей; и только в этом отношении ему было «нечем их одарить» (無予之). Ответная ода Му-гуна, соответственно, трактуется Ду Юем как заявление о том, что гость счастлив и без

[70] *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. IV. Part II. Hongkong–London, 1871. P. 279–280, 401–404; *Strauss V. von.* Schi King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg, 1880. S. 282, 369–370; *Jennings W.* The Shi King; the Old "Poetry Classic" of the Chinese. London, 1891. P. 192, 260–261; *Couvreur S.J.* Cheu king. Ho Kien Fou, 1896. P. 199–200, 300–302; *Karlgren B.* The Book of Odes // BMFEA. No. 16. Stockholm, 1944. P. 228, 252–253; Шицзин. Пер. А.А. Штукина. М., 1957. С. 222, 309–310.

всяких даров, поскольку безмерно рад видеть перед собой такого благородного человека (君子), как Цзи Пин-цзы, и воплощенные в нем человеческое достоинство и прекрасные манеры (儀), т.е. актуализируется второе двустишие прочитанной гостем оды — 既見君子. 樂且有儀, понимаемое вполне адекватно, но зато совсем как будто несоотносимое с его предполагаемым объектом. Заключительная же реплика Чжао-цзы, по мнению Ду Юя, — это похвала в адрес Му-гуна за удачную ответную декламацию, не только выдающую в нем человека мудрого, но и объясняющую, почему он (Му-гун) может так долго управлять своей страной. Любопытно, что ортодоксальному конфуцианскому комментатору даже не приходит в голову мысль о том, что на пире, «устраиваемом царем» (公與之燕) прибывшему с изъявлением покорности вассалу, последнему вряд ли было уместно заниматься славословием кого-то из царских вельмож, не обратив к принимающему его царю ни единого слова. Каким образом выбранная Му-гуном в качестве ответа ода «Разросся бурьян» объясняет его длительное пребывание на престоле Малого Чжу (故能久有國) — о чем в «Цзо чжуань» не говорится ни слова, — остается для меня полной загадкой.

В заключение необходимо сказать несколько слов о представляющихся наиболее важными принципах перевода стихов «Ши цзин». Опуская не особенно уместный в рамках настоящей статьи филологический комментарий вместе с обсуждением всего комплекса проблем, связанных с процессом выработки максимально точного подстрочника, остановлюсь на самом сложном и ответственном этапе работы над текстом. Таковым, несомненно, является уяснение содержательной стороны связи между нечетными и четными двустишиями стихотворения. Дело в том, что отнюдь не двустишие (как это почему-то принято считать), а именно четверостишие было основной структурной единицей поэтического текста «Ши цзин». Пара составляющих его двустиший практически всегда соединена неразрывной смысловой связью, содержание которой, правда, далеко не всегда очевидно. Данная проблема усугубляется еще и тем обстоятельством, что нечетные двустишия очень часто содержат так называемый аллегорический зачин, перевод которого и сам по себе представляет значительные трудности. От того же, насколько верно и точно понята связь содержания нечетных двустиший с содержанием двустиший четных (как правило, вполне конкретным), всецело зависит судьба перевода. Можно, по-видимому, высказаться и еще жестче: самый точный и выверенный подстрочник ни в малейшей степени не передает содержание поэзии «Ши цзин», поскольку заключено оно — как ни странно это может показаться — не столько в словах, сколько в их взаимных отношениях, важнейшим из которых как раз и является указанный тип связи. До тех пор пока суть этих связей не выявлена для каждой строфы переводимого стихотворения с исчерпывающей ясностью, бессмысленно заниматься какой-либо версификацией, за отсутствием самого предмета для оной. Зато, когда искомые связи выявлены, осознаны и прочувствованы, переводчик может считать себя совершенно свободным как от сколько-нибудь точной передачи слов и составленных из них предложений, так и от необходимости «перетаскивания» в свой поэтический перевод образов и метафор, нередко теряющих весь свой смысл на языке другой культуры. В подобных случаях я полагаю допустимым любой парафраз вплоть до замены аллегорий и метафор оригинала на их наиболее точные и близкие по смыслу корреляты, выработанные и, соответственно, внятные в той иноязычной среде, на язык которой осуществляется перевод.

Итак, поскольку существо (содержание) рассматриваемой поэзии в гораздо большей степени сосредоточено в «суперструктуре» внутренних связей и взаимных отношений элементов текста (отдельных иероглифов и их сочетаний, строк, двустиший, строф), чем, собственно, в самих этих элементах, оно не может быть передано никаким (даже самым точным и добросовестным) подстрочным переводом, так как

последний — в отличие от своего иероглифического оригинала — в принципе не способен самостоятельно (без многостраничных примечаний) создавать какие-либо лона смысла вне себя самого. Таким образом, на какую бы то ни было *научность* способен претендовать лишь художественный (поэтический) перевод произведений «Ши цзин», единственно располагающий — по крайней мере, потенциальными — возможностями для адекватной передачи содержания оригинала. И удивляться здесь не приходится. В самом деле, если бы тексты *того же — что и произведения «Ши цзин» — содержания* были *в то же самое время* написаны в прозе, то они, очевидно, самым существенным образом отличались бы от своей поэтической версии — причем, не только применяемыми в них грамматическими конструкциями, но даже и используемой лексикой. То есть в не меньшей степени, чем поэтический перевод стихотворения отличается от его точного, но не передающего смысл подстрочника.

Поясню сказанное на нескольких конкретных примерах из представленных выше переводов двух стихотворений «Ши цзин».

1. «Собираем бобы» (1-е и 3-е четверостишия)

采菽采菽	Собираем бобы, собираем бобы;
筐之筥之	В квадратные корзины кладем их, в круглые корзины кладем их.
君子來朝	Князья прибывают ко двору;
何錫予之	Что, жалуя, преподнесу им?
觱沸檻泉	Звуки [пастушеского] рога раздаются[71] у колодцев[72];
言采其芹	[Народ] толкует о сборе травы (овощей; зелени).

[71] Словосочетание *би фэй* 觱沸 «звуки рога раздаются (разносятся)» было камнем преткновения как в китайской комментаторской традиции, так и для всех его переводчиков на европейские языки.

Начнем со знака *би* 觱. Б. Карлгрен в своей «Grammata Serica Recensa» предлагает два варианта его перевода: “rushing wind” и “fresh spring welling up”, ссылаясь на такое его словоупотребление в «Ши цзин» (BMFEA 29. Stockholm, 1957. P. 321. № 1257g). Однако ни того ни другого значения — ни в «Ши цзин», ни где-либо еще — данный иероглиф не имеет. «Шо вэнь цзе цзы» дает предельно ясное и исчерпывающее его определение, в полной мере подтверждаемое самой идеографией рассматриваемого знака: «*Би* 觱 — это рог, в который трубят *цяны*; всесокрушающий рог *би* [— это рог, звук] которого приводит в ужас коней». 觱:羌人所吹角屠觱以驚馬也 (說文解字五冊.徐鉉等.上海, 1935. 卷 4.2. С. 139). Не тот ли это рог, от звука которого еще и сегодня рушатся порой горы в Тибете?! И не с помощью такого ли рога западносемитские пастухи обрушили когда-то стены древнего Иерихона?! Понятно, что со временем идеограмма такого содержания легко могла начать употребляться в обобщенном и вполне невинном значении «рог пастуха» или даже «пастушеский рожок», но — не более того.

Что касается иероглифа *фэй* 沸 (**pi̯wəd*), то он — всего лишь результат ошибки, и вместо него в оригинале, несомненно, находился знак *фэй* (*фа*) 發 (**pi̯wăt*) «раздаваться; разноситься; распространяться (*о звуке*)». Как явствует из древних чтений обоих иероглифов, знаки эти были вполне омонимичны. Здесь также важно отметить, что знак *би* 觱 — кроме рассматриваемого случая и дословно аналогичного ему контекста в Оде 264 (觱沸檻泉) — встречается в «Книге песен» лишь однажды, и как раз вместе с иероглифом *фэй* 發, в Оде 154: 一之日觱發 «В дни первого месяца [года] звуки (пастушеского) рога раздаются». Таким образом, он обнаруживается в «Ши цзин» исключительно в паре с омонимичными иероглифами *фэй* 沸 (**pi̯wəd*) и *фэй* 發 (**pi̯wăt*). Мне представляется, что именно знаки *би фэй* 觱 發 имели характер устойчивого словосочетания с ясно выраженным грамматическим отношением между составляющими его лексическими единицами (*би* 觱 — подлежащее, *фэй* 發 — сказуемое) и вполне недвусмысленным содержанием, а вариант *би фэй* 觱沸 был всего лишь ошибочной формой его написания. К словосочетанию с такого рода структурой одинаково легко могло быть добавлено как обстоятельство времени «в дни первого месяца [года]» (Ода 154: 一之日觱發) — в препозиции, так и дополнение «у (от) колодцев» (Ода 222: 觱沸檻泉) — в постпозиции.

[72] Относительно дополнения *цзянь цюань* 檻泉 «огороженный источник» можно предположить следующее: скорее всего, это устраиваемые пастухами небольшие искусственные водоемы-поильни при родниках и ключах, окружаемые низким деревянным парапетом, позволяющим животным свободно пить из них, но удерживающим их от захода в воду. По-видимому, звуком рога стадо сзывалось к такому источнику на водопой или отгонялось от него после водопоя — чтобы дать место другому стаду. Вероятно, вернее последнее предположение: вспомним, что от звука *цянского* рога *би* 觱, по словам Сюй Шэня, «в ужас приходили кони», — ни тем паче ли овцы или козы?!

君子來朝　　Князья прибывают ко двору;
言觀其旂　　Говорят, [уже] видны их стяги.

Главное, что должно быть передано в переводе содержания этих четверостиший на любой европейский язык, — это антиномия картин спокойной размеренной жизни, представленной в первых (нечетных) двустишиях, и неожиданно вторгающейся в нее, разрушающей ее внешней динамической субстанции, заявляющей о себе во вторых (четных) двустишиях. Если же это *главное* не передано, любое усердие в точной передаче отдельных слов и фраз лишается всякого смысла.

2. «Собираем бобы» (7-е четверостишие)

維柞之枝　　Вот — **ветви** дуба:
其葉蓬蓬　　Их **крона** густа*.
樂只君子　　Как рады **князья**
殿天子之邦　　**Укрывать**** столицу государя[73].

* Благодаря своей ***«густой кроне» «ветви»*** способны со всех сторон ***укрывать*** ствол дерева.
** Благодаря своим **дружинам** (***«густой кроне»***) ***«князья»*** (***«ветви»***) способны со всех сторон ***«укрывать*** столицу государя (ствол дерева)».

Здесь первоочередной является передача нерасторжимой связи между отмеченной выше функцией «густолиственных» ветвей (其葉蓬蓬) и аналогичной ей функцией вассальных князей с их военными дружинами, обозначенной иероглифом *дянь* 殿. Последний был ошибочно соотнесен комментаторской традицией «Шо вэнь цзе цзы» со знаком, не имеющим к нему никакого отношения (殿)[74]. Мне представляется, что знак 殿 являлся исходной формой начертания иероглифа *пин* 屏, утратившей со временем свою правую часть, и имел, стало быть, такое же чтение. В соответствии с определением Сюй Шэня, *пин* 屏 (=殿) значит именно **«укрывать, защищать»** (屏. 蔽也)[75], откуда, на мой взгляд, и воспоследовали основные значения идеограммы 殿 (=屏), употреблявшейся для обозначения «внутренних (скрытых; наиболее охраняемых) помещений дворцов и храмов». Если это так, то, имея реальное чтение *пин* (*b'ieng / p'ing[76]), а не *дянь*, иероглиф 殿 (屏) был, в силу этого, еще и в значительной мере омонимичен иероглифу *пэн* (*b'ung / p'eng[77]) 蓬 из бинома *пэн-пэн* 蓬蓬, означавшего ту самую **укрывающую (защищающую)** ствол пышную крону дерева. Иероглиф же *дянь* 殿, очень рано вышедший из употребления и не имеющий эквивалента в современной иероглифике, означал ритуальную процедуру «отверзания уст» покойному, что находит свое подтверждение как в семантике составляющих его элементов («труп, лежащий на специальной подставке, водруженной на ритуальный стол», + «пика (колющий предмет)»), так и в определении Сюй Шэня (殿.擊聲也)[78].

Главное, что должно быть донесено до читателя данной строфы, — это простая и ясная метафора «ветвей, защищающих ствол дерева», примененная для описания сути типологически сходного отношения между «удельными князьями (княжествами)» и «государем (царской столицей)».

[73] В оригинале на месте двух иероглифов *тянь-цзы* 天子 («Сын Неба»), несомненно, находился один: либо *ван* 王 («царь»), либо *цзюнь* 君 («государь»).
[74] 說文解字段注. 卷 3.2. С. 91.
[75] 說文解字段注. 卷 8.1. С. 289.
[76] *Karlgren B.* Grammata Serica Recensa // BMFEA 29. Stockholm, 1957. P. 218.
[77] Ibid. P. 309.
[78] 說文解字段注. 卷 3.2. С. 91.

3. «Собираем бобы» (9-е четверостишие)

汎汎楊舟	Трепещет в волнах тополиная ладья, —
紼纚維之	[Лишь прочная] **оснастка держит ее** [на плаву].
樂只君子	Как рады **князья** [тому, что]
天子葵之	Сын Неба **рассчитывает на них***.

* Как — в бурю — капитан ***«рассчитывает»*** **на** прочность ***«оснастки»*** своего судна.

Данный случай совершенно аналогичен предыдущему. Его собственно поэтическое содержание сводится к того же рода неразрывной смысловой взаимосвязи. Здесь друг другу корреспондируют значения и роль прочной «оснастки» — для попавшего в бурю судна (紼纚維之) и надежной государственной инфраструктуры — для «плавучести» Страны. На эту инфраструктуру (в виде верных и надежных вассалов с их мощными боеспособными дружинами) царь «рассчитывает» (葵) точно так же, как капитан судна — на прочность его канатов, строп и парусов.

4. «Разросся бурьян» (три первых четверостишия)

Первые двустишия данных четверостиший различаются между собой одним-единственным иероглифом: в первом случае это «холмы» (э 阿), во втором — острова (*чжи* 沚), в третьем — «могилы» (*лин* 陵). Так определяется ареал распространения разросшегося бурьяна (полыни). Иначе говоря, он — везде. Пейзаж, таким образом, вполне безрадостен и уныл. Тем отраднее выглядит на его фоне явление (в четных двустишиях) благородного достойного человека, остающегося самим собою при любом состоянии окружающей действительности, тем большее воодушевление и уважение вызывают его прекрасные — не зависящие от преходящей исторической конъюнктуры — качества.

5. «Разросся бурьян» (4-е четверостишие)

汎汎楊舟	**Трепещет в волнах** тополиная ладья:
載沈載浮	**То погружается** в глубину, **то всплывает**.
既見君子	[Когда я] вижу (встречаю) благородного человека, —
我心則休	Мое [растревоженное] сердце — **успокаивается**.

Если вполне очевидный в данном случае параллелизм противопоставляемых в обоих двустишиях эмоций не требует особых комментариев, то выявленное в 9-м четверостишии предыдущей оды «государственное» содержание метафоры «трепещущего в волнах судна» непременно должно иметься в виду. Таким образом, появление в представленном выше поэтическом переводе словосочетания «ладья Страны» не только не имеет в какой бы то ни было степени произвольного характера, но, напротив, строго обусловлено. Без введения в текст перевода первой строки слова «страна» смысл оригинала не может быть передан адекватно.

Надеюсь, что рассмотренные примеры вкупе с представленными выше поэтическими переводами достаточно ясно выдают глубину убежденности их автора в абсолютном приоритете передачи смысла древней поэзии над всеми прочими ее составляющими. В связи с данным обстоятельством сошлюсь — в заключение — на знаменитые слова Чжуан-цзы: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают про вершу. Ловушкой пользуются при ловле зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают про слова»[79]. Лучшей формулировки для выражения методологического кредо

[79] Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. В.В. Малявина. М., 1995. С. 237.

переводчика «Ши цзин», по-видимому, не измыслить. Путей же к постижению смысла чего бы то ни было, как известно, существует множество. На один из таких возможных путей — применительно к содержанию «Книги песен» — и призвана была обратить внимание настоящая статья.

Summary

A.E. Ivanov

***Zuozhuan* — *Shijing*: from the quote to its original source**

The *Zuozhuan* 左傳 with its extensive quotations from the *Shijing* 詩經 is probably a more effective source for the accurate understanding of the latter than classical commentary tradition formed a few centuries later. As a rule, deep and expressive contexts of the "Commentary of Zuo" make it possible to catch with exhaustive lucidity the meaning and mood of the quotes from the "Book of Songs" contained in them. Correctly understood quotes, in turn, quite often lead to an essential reconsideration of the general interpretation of their original sources, which were produced mainly in the Han period.

The paper presents a poetic translation of two poems from the *Shijing*, which was made on the basis of their contextual use in the *Zuozhuan*. As a result of this approach, the odes *Mao Shi* 222 *Cai shu* "The people gathers the beans"(毛詩, 采菽) and *Mao Shi* 176 *Jing-jing zhe e* "Ill weeds grow apace" (毛詩, 菁菁者莪) reveal content and mood which have never been noticed by either classical commentary tradition or European translators.