

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
**ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ**  
**РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

Отдел Дальнего Востока

Научно-квалификационная работа (диссертация)

**КОНФУЦИАНСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В ДРЕВНОСТИ И РАННЕМ  
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ:  
ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КОНФУЦИАНСКОГО КОММЕНТАРИЯ**

Аспирант Бонч-Осмоловская О.А

Научный руководитель д.и.н. Попова И.Ф.

«Допустить к защите»

«\_\_» \_\_\_\_\_ г.

---

Санкт-Петербург

2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Оглавление.....	2
Введение.....	3
1. Ханьские экзегетические тенденции: канон и политика.....	18
1.1. Канон, связавший время: экзегетика <i>Чуньцю</i> .....	18
1.2. Канон социальных норм: ханьская экзегетика <i>Песен</i> .....	30
1.3. Почётное забвение: экзегеза <i>Документов</i> .....	47
1.4. Восстановить навеки утраченное: экзегетика <i>Ритуалов</i> .....	50
1.5. Свободомыслие и схематизация: экзегетика <i>Перемен</i> .....	57
2. Конфуцианская экзегетика в III-VII вв.....	67
2.1. Кризис ханьской экзегетики и локальные экзегетические школы в эпоху Троецарствия.....	67
2.2. Экзегетика при Цзинь и в эпоху Северных и Южных династий.....	92
2.3. Суйское канонведение: расцвет и крушение северной экзегетической традиции.....	116
2.4. Периодизация исторического развития конфуцианской экзегетики II в. до н.э. – VII в. н.э. и типология конфуцианского комментария.....	126
Заключение.....	137
Список использованной литературы.....	143

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность темы исследования.* Конфуцианское учёное сообщество составляло ядро интеллектуальной жизни Китая на протяжении двух с половиной тысячелетий и оставило обширнейшее письменное наследие. Особое место занимают в нем конфуцианские канонические книги. Канонический текст стал в конфуцианстве основной интеллектуальной базой, неотъемлемой частью официальной идеологии, любой формы самосовершенствования и мироустроительной (государственной) деятельности. Корпус из пяти наиболее древних и авторитетных текстов (*У цзин* 五經 «Пятиканоние») приобрел фундаментальное значение в середине II в. до н.э.

Процесс многовековой интерпретации канонов обусловил формирование целого ряда комментаторских типов, образовавших сложную экзегетическую систему. Конфуцианский комментарий, развивавшийся на протяжении всего времени традиционного изучения канонических текстов в Китае, составляет каркас данной системы. Но до сих пор немалую проблему представляет крайняя разнородность конфуцианских комментаторских сочинений, даже тех, которые китайская традиционная наука формально относила к одному типу. В этой связи особую актуальность представляет надежная атрибуция комментаторских сочинений тому или иному типу и объединение множества письменных памятников в определенные группы.

Поиск критерия, который можно было бы положить в основу типологии исторических форм конфуцианского комментария, подразумевает анализ целого ряда концептов, выявление исторической динамики конфуцианской экзегетической мысли и логики ее развития. Исследование процесса движения конфуцианской экзегетики, вписанного в более широкий историко-культурный контекст, открывает путь к лучшему пониманию изменений, происходивших как в самом конфуцианском учении, так и в сферах традиционного образования и политической деятельности.

Особую важность представляет изучение ряда крутых поворотов на пути развития конфуцианской экзегетики, имевших место в период правления

династии Хань 漢 (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.), в эпоху Шести династий (Лючао 六朝, 220–589 гг.), при империи Суй 隋 (589–618 гг.). Указанный период в целом можно рассматривать как время зарождения и активного развития всех основных типов комментария, использовавшихся в экзегетике позднее. Это было время формирования интеллектуального базиса и создания необходимых историко-культурных предпосылок событий, определивших ход развития экзегетики в последующие периоды.

К сожалению, проблемы типологии конфуцианских комментариев и логики движения конфуцианской экзегетической мысли до сих пор оставались на периферии как отечественного, так и мирового китаеведения. Рассмотрение специальной литературы по данной проблематике показывает, что до недавнего времени единый взаимосвязанный процесс развития конфуцианской экзегетической мысли распадался в представлениях ученых на множество изолированных элементов. Между тем, исследование структуры конфуцианской экзегетической системы, выявление генерализирующих факторов её динамического развития и системообразующих связей внутри неё представляется весьма актуальным. Оно помогает уточнить особенности государственной идеологии, образовательных стандартов и политических практик рассматриваемых периодов китайской истории. Все это в целом позволяет говорить о высокой актуальности избранной темы.

***Степень изученности темы исследования.*** Изучение конфуцианского комментаторского наследия, даже если ограничить его только комментариями к авторитетному Пятиканонию, имеет непростую историю. Последнее обусловлено неоднозначным отношением академического сообщества к статусу и функциям данных сочинений и, соответственно, к сопутствующему им корпусу комментаторских произведений.

К примеру, один из древнейших конфуцианских канонических текстов – *Шицзин* 詩經 («Канон стихов», «Канон песен», «Книга песен», «Канон поэзии», «Канон песнопений», далее – *Песни*) – помимо своего канонического статуса, является еще и древнейшей китайской поэтической антологией и поэтому

существует как бы параллельно в мире конфуцианской этики и в мире литературной критики. Попытки совмещения этих измерений чреваты противоречиями. Последнее проявляется в весьма неоднозначном отношении исследователей и к смыслу текстов памятника, и к методам его исследования, и особенно – к статусу интерпретирующих его комментариев.<sup>1</sup>

Истоки данного феномена кроются не только и не столько в особенностях европейского отношения к поэзии *Шицзина*. На деле, первыми, кто обвинил конфуцианские комментарии и большую часть конфуцианской традиции в абсурдности, были сами китайские ученые конца XIX – начала XX в. Уже реформатор и мыслитель Кан Ювэй 康有爲 (1858-1927), критически исследовавший конфуцианское письменное наследие, ополчился против «конфуцианской традиции» [Кан Ювэй, 2012]. А группа более молодых учёных, известными представителями которой были Гу Цзеган 顧頡剛 (1893-1980), Цянь Сюаньтун 錢玄同 (1887-1939), Ху Ши 胡適 (1891-1962) и идейно примыкавшие к ним политические деятели Лян Цичао 梁啟超 (1873-1929), Чэнь Дусю 陳獨秀 (1879-1942) и др., в 1910-1920-х гг. сформировали целое интеллектуальное движение, получившее название «сомнение в древности» (*и гу пай* 疑古派).<sup>2</sup> Представления о Конфуции, как совершенномуудром авторе или редакторе отдельных канонических книг были ими пересмотрены [ГШБ-2, 1982: 130-210; ГШБ-3, 1982: 374-382].

<sup>1</sup> Нередко считается, что *Песни* ценны сами по себе, в первую очередь, как литературный памятник, а конфуцианские комментаторы «не могли разглядеть простую естественную красоту песен ... и «вчитали» в сельские песни моральную и политическую значимость. Каждой из трехсот бессмертных песен было насильно навязано какое-то скрытое значение и соответствующая мораль» [Giles, 1928: 12-14].

Марсель Гранэ, видный французский синолог и социолог, установил целый ряд правил чтения и исследования *Песен*, среди которых одним из основных была необходимость отказа от всех «символических интерпретаций, так же, как и от интерпретаций, подразумевающих изолированные трактовки части песен» [Granet, 1929: 27]. Мнение о том, что песенно-поэтические произведения, особенно из раздела *Гофэн*, вовсе не содержат аллегорического подтекста, а поэтому и все конфуцианские интерпретации некорректны, высказывал Чжан Лунси [Zhang Longxi, 1987: 205]. Дональд Хольцман пишет, что Конфуций «не уделял внимания настоящему смыслу поэзии, а «анализировал» ее и любой ценой грубо извлекал из нее моральные уроки»; поэтому все его трактовки «абсолютно неверны» [Holzman, 1978: 33].

<sup>2</sup> В самоназвании движения проявилось влияние идей, циркулировавших в среде китайской интеллигенции еще при династии Тан – историк Лю Чжици 劉知几 (661-721), автор знаменитой энциклопедии *Тун дэнь* (通典 «Общие установления»), включил туда сочинения «Главы о сомнении в древности» (*И гу пянь* 疑古篇) и «Главы о заблуждении в канонах» (*Хуо цзин пянь* 惑經篇).

Огонь критики направлялся не только на исторические тексты, но и на конфуцианство в целом, его основных представителей и «традиционное некритическое отношение к памятникам». Все это было признано устаревшим пережитком имперской идеологии. Таким образом, получалось, что, например, *Песни* ценны лишь как сборник народной поэзии, фиксирующий социокультурные реалии древности, а все навязанные тексту интерпретации («произвольно толкующие текст без всякой логики»), надо просто отбросить [ГШБ-3, 1982: 382-419].<sup>3</sup>

Такая позиция, занятая авторитетными учеными 1 пол. XX в., сформировала настороженное отношение современных исследователей к конфуцианским интерпретациям *Песен*. Постепенно оно приобрело форму молчаливой неприязни к углубленному изучению конфуцианской экзегетики в целом. С этим связано малое количество европейских исследований комментариев к отдельным каноническим текстам и недостаток обобщающих работ, посвященных конфуцианской экзегетике.

«Канон документов»<sup>4</sup> был признан, как минимум, частично неаутентичным, включающим позднейшие подделки и интерполяции. Вопросам критической текстологии *Документов* посвящены 11-ый том «Записок Гу Цзегана о чтении книг» [Гу Цзеган, 2011], предисловия Гу Цзегана к *Гу ши бянь* [ГШБЦС, 2000: 3-11], а также 1-ый том *Гу ши бянь* [ГШБ-1, 1982: 1-264]. Эти проблемы освещаются также в нескольких главах монографии Лю Циюя [Лю Циюй, 1989: 334-514], и в его подробном и профессиональном критическом комментарии к *Документам*, выполненном им совместно с его учителем Гу Цзеганом [Лю Циюй и Гу Цзеган, 2005].

<sup>3</sup> Не менее резко в отношении традиционного подхода к *Песням* высказывался и Ху Ши: «“Шицзин” – не канонический текст. В прежние времена ученые относились к нему как чему-то священному, как к канону, мы сейчас должны разбить все эти представления, а если их разбить нельзя, то и “Шицзин” можно не изучать. Поскольку “Шицзин” отнюдь не какая-то “Библия”, а антология древних народных песен, то его можно использовать как источник по истории общества, по истории политики, по истории культуры. Но ни в коем случае нельзя рассматривать его как священный канонический текст» [Ху Ши, 2009: 14].

<sup>4</sup> *Шуцзин* 書經, «Книга документов», тж. *Шаншу* 尚書, «Чтимая книга», «Почитаемая книга»; далее в тексте диссертации – *Документы*.

«Канон перемен» 易經 (тж. «Книга перемен», далее – *Перемены*) был назван мантической книгой, полной суеверий. Проблемам текстологии *Перемен* посвящена большая часть третьего тома монументальной серии сборников статей *Гу ши бянь*, вышедшей под общей редакцией Гу Цзегана и вмещавшей работы многих представителей движения «сомнения в древности» [ГШБ-3, 1982: 1-308].

Три текста ритуального канона<sup>5</sup> также были признаны текстологически не синхронными описываемым в них реалиям [ГШБ-3, 1982: 311]. Кроме того, ритуал как таковой стал официально считаться конфуцианским инструментом для контроля сословного общества и поддержания социального неравенства. По понятным причинам количество исследований, посвященных этим текстам и комментариям к ним, резко сократилось.

Наконец, каноническая летопись *Чуньцю*, разделенная между интеллектуальными течениями *цзиньвэнь* и *гувэнь* (школы Гунъян и Цзо)<sup>6</sup>, также лишилась былой авторитетности – Цзо за «неаутентичность» и позднюю компиляцию (см. дискуссию Бернарда Карлгрена, Гу Цзегана и Цянь Сюаньтуна [ГШБ-5, 1982: 293-313]), Гунъян – за увлечение эзотеризмом и сложными историко-философскими построениями.

Гиперкритическое отношение к конфуцианскому наследию в китайской синологии имело свои исторические предпосылки. Оно было следствием общего настроения разочарования и недовольства в среде китайской интеллигенции, после многих лет упадка и разложения конфуцианской бюрократии, приведшей Поднебесную в положение полуколониальной страны [см.: Непомнин, 2011; Дацышен, 2004]. Многие ученые, детство и юность которых пришлись на период заката цинской империи, получили, вдобавок к традиционному, и европейское образование. Они укрепились в мысли, что китайскую науку необходимо реформировать в самой основе [Richter, 1994: 377-379]. Вектор магистральных исследований конфуцианских текстов оказался переориентирован на более

<sup>5</sup> «Чжоуские ритуалы» 周禮, далее – *Чжоу ли*; «Ритуалы и церемонии» 儀禮, далее – *И ли*; «Записки о ритуале» 禮記, далее – *Ли цзи*. Обобщенное название трех ритуальных канонов далее в тексте диссертации – *Ритуалы*.

<sup>6</sup> См. специальный раздел об этих течениях в интерпретации *Чуньцю* в разделе 2.1. настоящей диссертации.

европеизированное изучение их языка, фонологии, грамматики, а также литературоведческих и историко-культурных сторон их содержания.

Из ранних исторических работ по теме заслуживает упоминания труд Цзян Боцяня 蔣伯潛 и Цзян Цзуи 蔣祖怡 [Цзян Боцянь, 2011]. Это исследование выполнено в парадигме позднецинского каноноведа Пи Сижуйя 皮錫瑞 (1850-1908) [Пи Сижуй, 2011; Пи Сижуй, 2017], однако с элементами европейской рефлексии над терминами (например, предпринимается попытка установить определение «канона» в конфуцианстве). Наряду с ним, следует выделить работы Лю Шипэя 劉師培 (1884-1919) [Лю Шипэй, 2008], а также выдающихся историков Цянь Му 錢穆 (1895-1990) [Цянь Му, 1931; 2015] и Чжоу Юйтуна 周予同 (1898-1981) [Чжоу Юйтун, 1996; 2015].

В последние десятилетия китайские ученые неоднократно предпринимали попытки возродить изучение конфуцианской экзегетики. Следует отметить исследование Сюй Фугуаня 徐復觀 по ханьской экзегетике [Сюй Фугуань, 1982], многотомный труд по истории конфуцианской экзегетической мысли под редакцией Цзян Гуанхуэй 姜廣輝 [Цзян Гуанхуэй, 2003; Цзян Гуанхуэй, 2010]. Обзоры истории экзегетики представлены также в работах японского китаевода Хонда Сигэюки 本田成之 [Хонда, 2001] и Ма Цзунхо 馬宗霍 [Ма Цзунхо, 1984]. Кроме того, упомянем коллективную монографию У Яньнаня и соавторов, где тоже была предпринята попытка проследить историю конфуцианской экзегетики с древнейших времен до конца династии Цин [У Яньнань, 2010].

Перечисленные работы заложили общий фундамент современного китайского понимания истории конфуцианской экзегетики и методов ее исследования. Надо сказать, с 1980-х гг. оно не претерпело больших изменений, с чем связана невысокая степень научной новизны современных китайских исследований. Их объединяет использование традиционной терминологии и устойчивость в традиционном понимании вектора развития конфуцианской экзегетики, берущем начало в работах еще цинских экзегетов [ср.: Пи Сижуй, 2011].

Среди современных китайских исследований, посвященных отдельным каноническим текстам и конкретным периодам в истории конфуцианской экзегетики, выделим работы Хун Чжаньхоу 洪湛侯 об истории изучения *Песен* [Хун Чжаньхоу, 2002], блестящую монографию Чэнь Юаньминя 程元敏 об истории экзегетики *Документов* [Чэнь Юаньминь, 2013], а также работы Чэнь Сюйго 陳戌國 [Чэнь Сюйго, 1995] о ритуальной системе и ритуальных канонах, Чжао Босюна 趙伯雄 [Чжао Босюн, 2004] и Фу Липу 傅隸樸 [Фу Липу, 1984] о школах и трендах в экзегетике *Чуньцю*, Ян Боцзюня по общему каноноведению [Ян Боцзюнь, 1984] (помимо его работ о *Цзо чжуань* и других канонах), Ван Баосюаня 王葆琰 о западноханьской экзегетике [Ван Баосюань, 2008], Чжан Фэнью 張峰屹 о ханьской экзегетике и ее связи с апокрифической и литературной мыслью [Чжан Фэнью, 2014], Цзяо Гуймэй 焦桂美 об экзегетике эпохи Южных и Северных династий [Цзяо Гуймэй, 2009].

Отдельно стоит отметить прекрасные исследования тайваньского ученого Линь Цинчжана 林慶彰 о минской и цинской экзегетике. В них он поставил вопрос о сложностях исследования конфуцианской экзегетики и отметил, что в последние десятилетия оно столкнулось с очевидным кризисом, развиваясь крайне медленно и малоэффективно:

«Причины застоя в исследованиях [конфуцианской] экзегетики кроются в том, что до сих пор так и не была по-настоящему проведена базовая подготовительная работа для ее изучения. Базовая работа включает в себя два аспекта: первый – составление «[Полной] библиографии к Тринадцатиканонию». Составление «Библиографии» – это самый основной и необходимый этап в изучении экзегетики и наиболее эффективный способ обобщения материала. Второй аспект – проведение специализированных исследований по отдельным этапам [развития экзегетики]. Каждый из них обладает уникальными особенностями и если не составить о них четкое представление, то как возможно провести системное исследование всей экзегетической мысли?» [Линь Цинчжан, 1990: 1-2].

Линь Цинчжан справедливо отмечает, что современным исследованиям экзегетики не хватает как теоретической, так и практической основы – до сих пор не сведен вместе и критически не проанализирован целый корпус источников, равно как не проведено системное исследование экзегетической мысли и отдельных аспектов ее развития.

Эти задачи поставлены совершенно правильно, однако серьезную проблему составит сведение этого колоссального количества разножанровых и разновременных источников в единую критическую «Библиографию», а также их последующий анализ, классификация и обобщение. Эти сложности связаны с тем, что конфуцианские комментаторские сочинения, составляющие каркас экзегетической системы, до сих пор не анализировались с точки зрения их типологических особенностей, не были выделены закономерности и генерализирующие факторы динамического развития конфуцианской экзегетической мысли в целом.

В отечественной синологической науке работа по систематическому изучению и переводу конфуцианских канонов была начата акад. В.М. Алексеевым [Алексеев, 2003: 121-138]<sup>7</sup> и его учениками – Ю.К. Щуцким, обстоятельно исследовавшим текст *Перемен* [Щуцкий, 1993], и А.А. Штукиным, осуществившим первый полный перевод *Песен* на русский язык [Штукин, 1987].

В последние десятилетия отдельные вопросы конфуцианской экзегетики получили развитие в трудах московских сиологов А.М. Карапетьянца о формировании системы китайских канонов, *Чуньцю* и системологии [Карапетьянц, 1989; 1990; 2010]; А.И. Кобзева об архитектонике китайской в целом и неоконфуцианской в частности философской мысли [Кобзев, 1988; 1993; 2002];<sup>8</sup> М.Ю. Ульянова и Г.С. Поповой о процессе формирования, текстологических и содержательных особенностях текстов *Цзо чжуань* и *Шуцзин* [Ульянов, 2007, 2011А, 2011Б, 2014; Попова, 2012А, 2012Б, 2015]; А.Е. Лукьянова о *Переменах* и

<sup>7</sup> Тж. см. его рецензию на перевод и исследование «Канона перемен» Ю.К. Щуцким [Щуцкий, 1993: 500-519].

<sup>8</sup> Помимо всего прочего, несомненным достижением отечественного китаеведения является составление энциклопедии «Духовная культура Китая», в которой также приводится обзор ряда понятий, имеющих прямое отношение к изучению конфуцианской экзегетики, например, см. [ДКК, 2006: 527-528].

комплексе комментариев к ним [Лукьянов, 1994], В.М. Крюкова о чжоуском Китае и происхождении текстов *Песен* и *Документов* [Крюков, 2000: 296-326]; Л.С. Васильева о генезисе и особенностях китайской системы мысли [Васильев, 1988, 1989].<sup>9</sup>

Отметим также исследования представителей петербургского китаеведения – А.С. Мартынова о конфуцианстве как историческом и философском феномене, а также о ряде ключевых категорий конфуцианской мысли и императорской идеологии [Мартынов, 1978; 1982; 2001а-б]; и А.С. Рысакова о неоконфуцианской философской парадигме эпохи Сун и возможных направлениях изучения конфуцианского канонического наследия [Рысаков, 2008; 2009: 13-83; 2015]. Большое влияние на понимание некоторых категорий, имеющих отношение и к конфуцианскому каноноведению, оказала работа В.С. Спирина [Спирин, 1976].

В.М. Алексеев отмечал принципиальную важность конфуцианских комментаторских сочинений, как для понимания канонических текстов, так и для исследования самой системы конфуцианской мысли. Однако, несмотря на многолетнюю плодотворную работу по ряду направлений, в отечественной синологии до сих пор нет ни одного специального исследования, посвященного комментаторским школам, конкретным формам конфуцианского комментария и т.п.

В западном академическом сообществе конфуцианская классика обычно рассматривается в критическо-текстологическом ключе. Лишь немногие работы затрагивают вопросы, связанных с проблемами конфуцианской экзегетики и особенностями комментаторских сочинений. В трудах ряда американских исследователей внимание фокусируется на процессе сложения первых пяти

---

<sup>9</sup> В последние годы на русский язык был переведен «Канон документов» [Майоров, Стеженская, 2014], а также появился новый поэтический перевод «Канона песен» [Абраменко, 2015]. К сожалению, обе книги практически обходят стороной углубленное исследование богатой комментаторской традиции на эти тексты, равно как и не вдаются в анализ проблем интерпретации их содержательной стороны в истории конфуцианской мысли. См. тж. рецензию Г.С. Поповой и М.Ю. Ульянова на перевод *Документов* [Попова, Ульянов, 2016: 213-224] и статью А. И. Кобзева и Н.А. Орловой о переводе В.П. Абраменко [Кобзев, Орлова, 2016: 418-452].

Помимо этого, в России имеются переводы других текстов из состава Тринадцатиканония, равно как велись и ведутся исследования отдельных памятников. Достижения отечественной синологии в полной мере учитываются в настоящей диссертации, однако поскольку большинство работ не специализируется на проблемах собственно конфуцианской экзегетики, в данном разделе приводятся лишь те исследования, которые можно считать в наибольшей степени приближенными к этой тематике.

канонов и общей трактовке их до и после формирования конфуцианской идеологии [Shaughnessy, 1997А; Nylan, 2001]. Монография Джона Хэндersonа представляет собой попытку компаративистского исследования конфуцианской традиции и системы канонов с традициями веданты, коранического и иудаистического экзегезиса [Henderson, 1991]. В других работах рассматривается феномен противостояния интеллектуальных течений «новых» и «древних» текстов в ханьскую эпоху [van Ess, 1994, 1999; Nylan, 1994Б; Dull, 1966Б], дается краткая характеристика процесса сложения первых экзегетических школ [Kramers, 1986]. Затрагиваются также отдельные аспекты формирования ханьской экзегетической мысли [Davison, 1982; Defoot, 2000; Dubs, 1938]. Исследования Майка Фармера анализируют локальную экзегетическую традицию царства Шу эпохи Троецарствия [Farmer, 2001, 2014].

На Западе были выполнены работы Чжан Баосань 張寶三 (Chang Pao-san) (посвящена рассмотрению взаимосвязи между комментариями-*чжу* и субкомментариями-*шу*) [Chang, 2005: 177-191] и Цай Жэньчжэнь 蔡任真 (Tsai Yen-zen) (анализирует ханьский концепт каноничности и связь канона-*цзин* и первых комментариев-*чжуань*) [Tsai, 1992]. Блестящие исследования американского синоведа Дениэла Гарднера исследуют принципы понимания комментария в конфуцианстве, а также некоторые особенности неоконфуцианской экзегетики [Gardner, 1998, 2003].

Из исследований, имеющих целью рассмотреть конкретный канонический текст и, хотя бы частично, историю экзегетики, выделим монографию Стивена ван Цоэрена, а также статьи Марка Асселина, Джеффри Ригеля и Мартина Керна [van Zoeren, 1991; Asselin, 1997; Riegel, 1997; Kern, 2007А, 2007Б, 2015], где внимание концентрируется на тенденциях в интерпретационной практике *Шицзина* – с древнейших времен до эпохи Сун. Направления в экзегетике *Чуньцю* кратко освещаются в статьях Иоахима Генца [Gentz, 2005А, 2005Б] и более углубленно – в монографиях Нэвел Энн ван Аукен и Сары Куин [van Auken, 2016; Queen, 1996]. Некоторые комментарии к *Переменам* рассматриваются в трудах

Бэнта Нильсена [Nielsen, 1995], Хань Цзыци (Hon Tze-ki) 韓子奇 [Hon, 2003; 2005], Рудольфа Вагнера [Wagner, 2003] и Эдварда Шонесси [Shaughnessy, 1997b].

В 1990-х – 2000-х гг. на Западе увеличивается количество работ, специально посвященных вопросам конфуцианской экзегетики. Академическое сообщество начало обращаться к исследованию отдельных конфуцианских комментариев к канонам. Однако без предварительного анализа их типологической принадлежности, а также места и значения в системе конфуцианской экзегетической литературы, это исследование легко может пойти по ложному пути.<sup>10</sup> В результате, когда дело доходит до конкретных вопросов собственно конфуцианской экзегетики, возникает явная нехватка анализа самых её основ, а именно, проблем происхождения и развития конфуцианских комментаторских типов и связанных с ними особенностей общего движения конфуцианской экзегетической мысли.

**Источниковая база исследования.** Основой для изучения конфуцианской экзегетической мысли и построения исторической типологии конфуцианского комментария, в первую очередь, являются сами комментаторские сочинения. Поскольку в настоящей работе экзегетика рассматривается со времен ее институционализации при Западной Хань, основной акцент сделан на изучении экзегезы Пятиканония, составившего ядро конфуцианского канона.

Однако в связи с тем, что уже ко времени Восточной Хань нельзя не учитывать влияние текстов *Луньюй* и *Сяо цзин*, а затем и более позднюю тенденцию к канонизации ряда наиболее авторитетных комментариев к летописи *Чуньцю* и к *Ритуалам*, по мере необходимости в работе рассматриваются и эти сочинения. Тексты канонов и комментариев из классического сборника *Ши сань цзин чжу шу* 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментариями и субкомментариями)<sup>11</sup> используются в издании под редакцией Жуань Юаня 阮元

<sup>10</sup> См. случай с комментарием «Сводные разъяснения к *Луньюю*» (*Лунь юй цзи цзе* 論語集解), разобранный в разделе 3.2. настоящей диссертации; или совершенно безосновательные предположения даже в работах достаточно известных и хорошо зарекомендовавших себя ученых о том, что разные типы комментариев, скорее всего, «отличаются только названиями», а по сути, все они похожи [Чжоу Дапу, 2007: 34; Ся Чуаньцай, 2006: 20-21].

<sup>11</sup> В состав которого входит и *У цзин чжэн и* («Выправленный смысл “Пятиканония”») Кун Инда 孔穎達 (574-648).

(1764-1849). Данный сборник ценен также и тем, что в субкомментариях приводятся большие выдержки или критические замечания по поводу комментариев, к тому времени уже утраченных.

Многие комментарии ханьского периода до нас не дошли, поэтому для анализа их содержательных и типологических характеристик привлекаются авторитетные цинские сборники, по возможности восстанавливающие их текст на основе дошедших фрагментов и цитат – сборник Ма Гоханя 馬國翰 (1794–1857) *Юйханьшань фан цзи и шу* 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных книг из горной обители Юйхань»); сборник Ван Мо 王謨 (1731-1817) *Хань Вэй и шу чао* 漢魏遺書鈔 («Подборка утерянных книг [эпох] Хань и Вэй»); *Хань сюэ тан цзин цзе* 漢學堂經解 («Разъяснение канонов в ханьских школах») Хуан Ши 黃奭 (1809 – 1853); *И Хань сюэ* 易漢學 («Ханьская ицзинистика») Хуэй Дуна 惠棟 (1697 – 1758); *И цун шо* 易叢說 («Собрание рассуждений о Переменах») Чжу Чжэня 朱震 (1072 – 1138). Династийные истории *Ши цзи* 史記, *Хань шу* 漢書 и *Хоу Хань шу* 後漢書, в частности, библиографический раздел *Хань шу И вэнь чжи* 藝文志 («Трактат о литературе [шести классов] искусств» / «Трактат об искусствах и текстах») также служат очень важными источниками для исследования динамики развития конфуцианской экзегетической мысли.

Источники, содержащие сведения о канонovedческой деятельности конфуцианцев в период Троецарствия, – это, в первую очередь, династийная история *Сань го чжи* 三國志 («Записи о трех царствах», сост. Чэнь Шоу 陳壽 233-297), однако *Сань го чжи* не имеет специального библиографического трактата. В этой связи незаменимым является соответствующий раздел *Цзин цзи чжи* 經籍志 («Трактат о канонах и книжных собраниях») в *Суй шу* 隋書 («Книга [династии] Суй», сост. Вэй Чжэн 魏徵 580-643), фиксирующий перечень текстов, составленных, в том числе, и в эпоху Троецарствия. Отдельные комментаторские сочинения доступны в сборниках *Юйханьшань фан цзи и шу* и *Хань Вэй и шу чао*.

Для анализа конфуцианских экзегетических тенденций периодов правления династии Цзинь, Южных и Северных династий и Суй в работе используются материалы династийных историй – *Цзинь шу* 晉書, *Сун шу* 宋書, *Нань цзи шу* 南齊書, *Лян шу* 梁書, *Чэнь шу* 陳書, *Вэй шу* 魏書, *Бэй Ци шу* 北齊書, *Чжоу шу* 周書, *Суй шу* 隋書, *Нань ши* 南史, *Бэй ши* 北史, *Цзю Тан шу* 舊唐書, *Синь Тан шу* 新唐書, *Сун ши* 宋史 – где наибольшую ценность, учитывая направленность исследования, представляют разделы жизнеописаний (*ле чжуань*) и трактаты (особенно библиографические разделы *Цзин цзи чжи* 經籍志 и *И вэнь чжи* 藝文志). Утраченные, но реконструированные комментарии берутся из материалов сборника *Юйханьшань фан цзи и шу*, а сохранившиеся – частично входят в сборник *Ши сань цзин чжу шу*.

В качестве вспомогательных материалов для анализа развития конфуцианского понимания феноменов комментария, канона и процесса его интерпретации в исследовании привлекаются как источники по раннеконфуцианской философии, так и данные других источников II в. до н.э. – VII в., среди которых выделим: *Чуньцю фань лу* 春秋繁露 («Обильные росы “Весен и осеней”», ок. II в. до н.э.), *Лунь хэн* 論衡 («Взвешенные суждения», I в.), словарь *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») Сюй Шэня 許慎 (ок. 58–147), а также *Вэнь синь дяо лун* 文心雕龍 («Резной дракон литературной мысли») Лю Се 劉勰 (465–520).

**Цель исследования** состоит в изучении исторического развития конфуцианской экзегетической мысли раннеимперского и раннесредневекового периодов на основе анализа текстов конфуцианского комментаторского наследия II в. до н.э. – VII в. н.э.

**Хронологические рамки исследования** охватывают период со II в. до н.э. по VII в. н.э. Выбор временных границ обусловлен динамикой развития конфуцианского комментария и датировкой появления основных комментаторских типов. Именно в данный период важнейшие тенденции конфуцианской экзегетической мысли находят свое воплощение. По мере

необходимости, в работе также привлекаются письменные памятники эпох Тан 唐 (618 – 907 гг.) и Сун 宋 (960 – 1279 гг.), с описанием их историко-культурного контекста.

***Теоретическая основа исследования и методы.*** Теоретической основой настоящего исследования является системно-исторический подход. В качестве основных методов использованы: историко-генетический метод, историко-теоретический метод, сравнительно-исторический метод, типологический метод, причинно-следственный анализ, структурно-диахронный анализ.

Конфуцианская экзегетика рассматривается как динамическая культурно-историческая система, обладающая своей структурой и взаимосвязанными компонентами. Оформление и развитие данной системы проходило в рамках общеисторического процесса развития китайской традиционной культуры.

С помощью сравнительно-исторического метода выявляются особенности состояния конфуцианской экзегетической мысли, общие и особенные черты источников и явлений рассматриваемого периода времени.

Типологический метод применяется для анализа и определения исторических форм конфуцианской экзегетической мысли.

Причинно-следственный анализ проводится для определения условий и логических связей между событиями, составлявшими исторический фон развития конфуцианской экзегетики.

Структурно-диахронный анализ используется для изучения сущностно-временных изменений и свойств конфуцианской экзегетической мысли на разных отрезках времени, что позволяет исследовать её неизменные и изменяемые компоненты. Этот метод также является важным инструментом для разработки периодизации истории конфуцианской экзегетической мысли, цель которой в выявлении качественных изменений конфуцианской экзегетики.

***Научная новизна исследования:***

Настоящая работа является первым в отечественной и общемировой науке систематическим исследованием конфуцианского комментаторского наследия, анализируемого в историко-культурном контексте развития конфуцианской

экзегетической мысли и китайской традиционной культуры. На основе источниковедческого анализа и синхронного сопоставления комментаторских сочинений разработана историческая типология форм конфуцианского комментария – традиционно-авторитетный, научно-критический, субъективно-авторский, энциклопедически-сводный. Проведено источниковедческое исследование особенностей генезиса и исторического развития основных типов конфуцианского комментария, а также ключевых тенденций и закономерностей динамического развития конфуцианской экзегетики Пятиканония в раннеимперский и раннесредневековый периоды. Впервые в отечественном источниковедении в научный оборот систематически вводится ряд комментаторских сочинений, исторический контекст их создания и данные о составителях.

***Апробация результатов исследования.***

Основные результаты работы отражены в 6-ти публикациях, в том числе в 4-х статьях, опубликованных в научных журналах из списка ВАК [Бонч-Осмоловская, 2015; 2016; 2017а; 2017б]. Отдельные положения и результаты исследования были изложены в 2014–2019 гг. в научных докладах на русском, китайском и английском языках на различных научных конференциях в Санкт-Петербурге и в Москве (ИВР РАН, Восточный факультет СПбГУ, ИВ РАН, СПбГИК и др.), а также Тяньцзиня (Нанькайский университет 南開大學, 2017), Пекина (Университет Жэньминь 人民大學, 2018), Трира (Trier University, 2017) и Мельбурна (XVI съезд Австралийской ассоциации китаеведов CSAA, La Trobe University, 2019).

***Структура научно-квалификационной работы (диссертации)***

Работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы, включающего 227 наименований.

## ГЛАВА 1

# ХАНЬСКИЕ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ: КАНОН И ПОЛИТИКА

Изучение экзегетической системы требует четкого представления об основном способе ее существования – процессе комментирования текста, получившего канонический статус. Если изучаемая культура в принципе признает необходимость экзегезы для понимания канона,<sup>12</sup> то комментарий выступает основным посредником между этим каноном и читателем, выводя его понимание на уровень традиционного знания, который без дополнительной интерпретации недоступен. Конфуцианство, в том виде, который оно приобрело при Западной Хань, несомненно, признавало необходимость экзегезы и активно порождало эти «дополнительные интерпретации», отсюда идеи «*вэй янь да и*» («мельчайшие слова с великим смыслом») о тексте *Чуньцю* и других канонах:

«*Песни* не постигаются [одним] толкованием к древним словам, *Перемены* не постигаются [одним] гаданием, *Чуньцю* не постигается [одними] словами» [ЧЦФЛ, 1992: 3-5/95].

Таким образом, уже для ханьских конфуцианцев этот уровень понимания канона, отличный от буквального, очевидно, существовал. Отдельный вопрос представляют собой причины введения этих дополнительных интерпретаций и то, как эти интерпретации потом развивались и оценивались в истории конфуцианской экзегезы.

### 1.1. Канон, связавший время: экзегетика *Чуньцю*

Ханьский этап развития конфуцианства характеризуется рядом уникальных черт, обусловивших направление экзегетической мысли той эпохи. В первую

---

<sup>12</sup> Здесь мнения делятся на два направления: в христианстве ортодоксальная ветвь считает святоотеческую литературу необходимой для понимания Библии, а, например, протестантская – нет. Так же и в исламе – сунниты выступают за непосредственное понимание текста Корана, а шииты – располагают огромной комментаторской литературой. Только индийская философия, в силу лаконичности санскрита, на котором были записаны сутры, – не может быть представлена без дополнительных пояснений, т.е. целого корпуса комментариев, их обзор см. [Ganeri, 2010: 187-207].

очередь, это живейшая вовлеченность конфуцианцев в политическую деятельность, их сконцентрированность на вопросах, связанных с «Дао-путем правителя», «утратой основ управления», «реставрацией Пути совершенномудрых». Смена состояний гармонии и хаоса, стихийных бедствий и благих знамений – вот в чем пытались разобраться ханьские конфуцианцы, в первую очередь. В эту сторону они повели развитие искусства толкования классиков. Каноническим текстом, которому в этой связи уделялось наибольшее внимание, была летопись *Чуньцю*. Сыма Цянь пишет:

*«Перемены демонстрируют Небо, Землю, инь и ян, четыре времени года и пять элементов; их сильная сторона в [описании] перемен. Ритуалы говорит о правилах отношений между людьми, его сильная сторона в [утверждении] порядка. Шу[цзин] говорит о делах прежних правителей, его сильная сторона в [изложении искусства] управления. Ши[цзин] описывает горы и реки, теснины и долины, птиц и зверей, травы и деревья, самцов и самок, мужчин и женщин, его сильная сторона в [описании] нравов. Юэ[цзин] устанавливает гармонию через музыку, его сильная сторона в умиротворении. Чуньцю отделяет правду от неправды, его сильная сторона в описании примеров управления людьми. Вот почему Ли [цзин] держит людей в рамках, Юэ[цзин] служит установлению гармонии, Шу[цзин] служит руководством в делах, Ши[цзин] раскрывает чаяния людей. И[цзин] даёт представление о превращениях Дао, Чуньцю толкует о путях справедливости. В деле пресечения беспорядков в смутное время и возвращения на истинный путь нет лучшей [книги], чем Чуньцю. Чуньцю содержит несколько десятков тысяч знаков, а идей — несколько тысяч. И слияние, и рассеивание всего сущего на земле представлены в Чуньцю. Там описаны тридцать шесть случаев убийства правителей, пятьдесят два факта гибели государств и неисчислимое количество примеров, когда чжухоу бежали [из собственных владений] и не смогли сохранить свои алтари Земли и Злаков. Если вникнуть в причины [происходившего], то [окажется, что] во всех случаях [правитель]*

утрачивал основы [управления]. В *И[цзине]* сказано: “Отклонишься [от *Чуньцю*] на волосок — промахнёшься на тысячу *ли*” [Ши цзи, 130/3297-3298].

Казалось бы, *Шуцзин* тоже «говорит о делах правителей и искусстве управления, однако из всех канонов именно *Чуньцю* уделялось беспрецедентное внимание – и при Западной Хань, и при Восточной. *И вэнь чжи* сообщает, что изначально линий передач было пять – Гунъян, Гулян, Цзо, Цзоу и Цзя, однако две последних пресеклись достаточно рано: у Цзоу «не стало наставников», а Цзя – «не сформировалась в книгу» [XIII, 30/2928].

Примерно в середине II в. до н.э., основные комментарии к *Чуньцю* получили письменную фиксацию. Пытаясь разрешить вопросы взаимоотношений человека и Неба или Дао-пути Неба и людских дел (идея «границы между Небом и человеком» – *тянь жэнь чжи цзи* 天人之際), соотнося «древность» и «современность» и исследуя природу расцвета и упадка династий, конфуцианцы искали ответы в коротком тексте летописи, который, как им представлялось, описывал все возможные варианты событий мира людей. Он содержал для них не просто записи о событиях, но их оценку (выявляемую путем толкования текста), что делало его совершенно незаменимым в разработке теории государственного управления. Наиболее систематично эти идеи были разработаны в самой влиятельной школе ханьской экзегезы – Гунъян.

Основой экзегетического метода *Гунъян чжуань* стало метафорическое разъяснение «мельчайших слов с великим смыслом» 微言大義 (*вэй янь да и*). Школа Гунъян, возглавляемая при Западной Хань видным конфуцианским учёным и философом Дун Чжуншу 董仲舒 (ок. 179-104 гг. до н.э.), фактически сформировала политический и этический аспекты конфуцианского учения и внедрила их в императорскую идеологию.

Анализируя особенности экзегетического метода толкователей школы Гунъян, нужно ответить на два вопроса: 1) Чем для них являлась история? 2) Что или кто в этой истории играет ключевую роль, где точка отсчёта?

Ответ на первый вопрос связан с пониманием мастерами Гуньян текста, который они так возвысили, – летописью княжества Лу. Летописи в мировой истории редко становились каноническими текстами, что же, кроме обычного интереса к истории, обусловило такое отношение к *Чуньцю*? Размышляя на схожую тему, известный французский синолог Жак Жерне (род. 1921), отмечал явную связь древнего историописания с ритуальными и религиозными аспектами политической власти; он предположил, что та информация, которая потом принимала вид летописи, сначала возвещалась в храме предков [Gernet, 1982: 84]. Хотя дошедшие до наших дней ритуальные тексты не содержат прямых подтверждений этого тезиса, можно согласиться, что все сказанное в хрониках жанра *чуньцю*<sup>13</sup>, имело отношение не только к фиксации истории, но и к ритуальной её оценке.

При чжоуском дворе ежегодно проводилась церемония *гаошо* 告朔 (церемония «возвещения календаря нового года» в 12-ом месяце), где чжоуский *ван* представлял *чжухоу* календарные данные на следующий год. Этот календарь хранился в императорском и храме предков (郊廟 *цзяо мяо*), и каждый месяц в полнолуние по нему объявлялась воля Сына Неба [Чжоу ли, 51/2085; ГЯЧ, 13/534-535; ЛЦЧИ, 17/1379]. Японский синолог и историк Наито: Конан 内藤湖南 (1866-1934, тж. Наито: Торадзиро: 内藤虎次郎) предположил, что календарь должен был дополняться кратким описанием важных происшествий, посольств и военных столкновений [Наито, 2016: 48-50, см. тж. Watson, 1958: 70-72]. Эти хроники или вернее сказать, те записи, которые позднее объединялись в летописи, велись историографами-*ши* 史, которые одновременно выполняли очевидно жреческие функции.<sup>14</sup>

Связь процесса историописания с религиозно-ритуальной практикой, представляется плодотворной идеей. Это проясняет ту мысль, что история в

<sup>13</sup> Летописи «вёсны и осени» велись не только в царстве Лу, однако до наших дней не сохранились. Кроме луской, в источниках упоминаются сунская, чжоуская, яньская, циска *Чуньцю* [Мо-цзы, 31/331-333]. В Мэн-цзы есть упоминание о хрониках, которые носили другие названия, но типологически составляли одно с луской *Чуньцю*. [Мэн-цзы, 4-Б.21/295]

<sup>14</sup> Подробнее о жрецах-историографах *ши* см. [Ульянов, 2016: 127-182]

целом и каждое событие в отдельности оценивалось экзегетами Гунъян в первую очередь с точки зрения ритуальных норм. Событие или соответствует ритуалу, или нет – это основное, что было в фокусе внимания *Гунъян чжуань*. Предполагалось, что оценка уже заложена в текст летописи ее составителем, то есть Конфуцием, однако она не лежит на поверхности и требует расшифровки специалистами, т.е. учеными школы Гунъян.

Интерес вызывает название хроники – *春秋 чуньцю* – «вёсны и осени» и китайское понимание этого слова. Буквально *чуньцю* можно перевести как «один год» (два переходных сезона, в один из которых все расцветает, а в другой – созревает). Однако хроника редко охватывает только год: один из них сменяется другим и так до бесконечности, пока что-то не прервёт её составление. Бином «вёсны и осени» как своеобразный китайский символ бесконечности фигурирует, например, в первой главе трактата *Чжуан-цзы* 莊子 (IV–II вв. до н. э.):

«На юге Чу есть дерево *минлин*, пять сотен лет длится его весна, и пять сотен лет – осень. В глубокой древности было дерево *дачунь*, восемь тысяч лет длилась его весна, и восемь тысяч лет – осень».  
[Чжуан-цзы, 1-1/11; см. тж. Древнекитайская философия, 1972: 250].

Употребленные здесь числа 5 и 8 тоже имели соответствующий набор коннотаций, будучи связаны с образами и «центра», и «бесконечности».<sup>15</sup> Поэтому сказать, что у дерева весна и осень длились по восемь тысяч лет – это всё равно, что сказать: оно существовало бесконечно. Луская хроника не велась бесконечно долго, она фиксирует события за конкретный промежуток времени в 242 года. Однако экзегеты Гунъян полагали, что *событий* за это время произошло бесконечно много, буквально «не было такого, что бы ни произошло» [ЧЦФЛ, 12/144]. История, зафиксированная в *Чуньцю*, представлялась им набором всех возможных событий – достойных осуждения и одобрения, происходивших в

<sup>15</sup> Восьмерка в китайских нумерологических построениях олицетворяет основные пространственные направления и, в целом, весь космос – «восемь сторон света» 八方, «восемь пределов» 八極, «восемь пространств мира» 八荒. Подробнее о классификационизме и нумерологии китайской философии, см. [Кобзев, 1993: 36-48].

прошлом, происходящих сейчас, и тех, которые еще будут происходить в будущем.

Другой аспект «бесконечности» *Чуньцю* нам поможет проиллюстрировать пример из *Гоюй*, который приводит Дэвид Шаберг в своем исследовании по формированию китайской историографии:

«[Цзиньский] Дао-гун вместе с Сыма Хоу взошел на террасу, взглянул вдаль и сказал: «Как отрадно!» [Сыма Хоу] в ответ сказал: «Смотреть сверху вниз и радоваться – такая радость [не редкость], [вот] радости от силы-дэ и чувства долга – такой еще не было». Гун спросил: «Что называется силой-дэ и чувством долга?» [Сыма Хоу] ответил: «Чжухоу в своих делах ежедневно должны быть на стороне правителя, осуществлять его добрые [намерения] и предостерегать о плохих. Это можно назвать силой-дэ и чувством долга». Гун спросил: «Кто способен [на такое]?» [Сыма Хоу] ответил: «Яншэ Си научен в *Чуньцю*». Тогда [гун] призвал Шусяна и сделал его наставником наследного принца Бяо»<sup>16</sup> [Го юй, 13.8/415; см. тж. Таскин, 1987: 210].

Т.о. хорошее владение текстом *Чуньцю* служило показателем универсальности и, в каком-то смысле, безграничности знаний человека. Во всяком случае, упомянутый Яншэ Си разбирался и в силе-дэ, долге, добре и зле и вообще, во всем необходимом, поскольку его сразу же назначили наставником наследного принца. Учёные Гунъян, несомненно, разделяли это отношение к *Чуньцю*, как к источнику всеохватного и целостного знания.

Итак, отвечая на первый из поставленных ранее вопросов, можно сказать, что история для ученых Гунъян – это своеобразное «вечное приближение к

<sup>16</sup> На основании этого фрагмента Шаберг делает вывод, что *Чуньцю* явно существовала до рождения Конфуция, так как наследный принц Бяо, занял цзиньский престол в 557 году до н.э., тогда как годом рождения Конфуция традиционно считается 551 г. до н.э. [Schaberg, 1996: 24]. Вывод, возможно, и верный, если только что-то могло бы подтвердить, что здесь идет речь именно о той *Чуньцю*, которая велась в Лу. А так, поскольку нам известно, что подобные летописи велись и в других княжествах, все-таки до конца не понятно, какая именно имеется в виду здесь. Если же здесь имеется в виду именно луская хроника, то неудивительно, что она существовала до Конфуция – ведь ему чаще всего приписывается не ее сочинение, а составление и редакция. В конце концов, *Луньюй* фиксирует позицию самого Конфуция: «Передаю, а не создаю, доверяю и люблю древность» [Луньюй, VII.1; см. тж. Мартынов, 2001: 248]. Впрочем, тут мнения самих конфуцианцев расходятся – Мэн-цзы, например, употребляет глагол 作 *цзо* «сделать», откуда пошла версия, что Конфуций лично написал эту летопись [Мэн-цзы, 3-Б.9/272].

древности», где фиксация событий не являлась делом самоценным, но обретала смысл только постольку, поскольку помогала реставрировать и следовать Дао-пути прежних совершенномудрых правителей. Когда мир находится в гармонии, и ничто не отклоняется от нормы, нет необходимости записывать историю, ведь разделение на «соответствие» и «несоответствие» ритуалу еще не произошло. Но вот когда Дао-путь начинает угасать – тогда невозможно не оценивать и не наставлять, как исправить ситуацию. Именно с этим феноменом связано высказывание Мэн-цзы:

«Следы [совершенных] правителей исчезли, и «Песни» погибли.

«Песни» погибли и затем *Чуньцю* [стали] создаваться» [Мэн-цзы, 4-Б.21/295].

Второй вопрос был связан с личностью, которая, по мнению ученых Гунъян, стоит в центре истории и исторического процесса, кто является и её мерилom, и судьей? Ответ очевиден – древние совершенномудрые. Но в случае с *Чуньцю*, длинный ряд как безымянных, так и персонифицированных совершенномудрых (Вэнь-ван или Чжоу-гун) можно сократить до одного – Конфуций.

Первостепенная важность этой фигуры для всей традиции Гунъян хорошо проанализирована в литературе, отметим лишь основное [подробнее см. Queen, 1996: 118-126; Gentz, 2005<sub>A</sub>: 10-14; Gentz, 2009: 814-819; Watson, 1958: 78-80]. Конфуций, будучи совершенномудрым, но «не воцарившимся правителем Поднебесной» (素王 *су ван*), имел исключительные права на критику нерадивых и развратившихся правителей. *Чуньцю* является изложением его позиции, и это изложение идеально. Весь текст летописи с начала до конца связан либо с самим Конфуцием (она заканчивается годом его смерти), либо с его предками (летопись начинается с правления Инь-гуна 隱公 потому, что это «самое далекое, о чем слышали предки [Конфуция]» [ГЯЧ, 28/1196]). В текст заложены этические и моральные оценки событий, которые подлежат расшифровке учеными книжниками школы Гунъян. Кроме всего прочего, летопись имела мессианскую функцию – наставить будущих совершенномудрых о Дао-пути.

Отметим основные черты экзегезы ученых Гуньян, а именно то, *как* они пытались выявить эту скрытую оценку в летописи. Они разработали целую систему, составившую суть экзегетического метода *Гуньян чжуань*. Она заключается в наблюдении, что записи *Чуньцю* часто «отклоняются» от гипотетической «историографической нормы»<sup>17</sup>, значит, самое главное – это то, *каким образом* событие описано. Поэтому комментарий приобрел строгую форму «вопроса-ответа», где практически к каждому иероглифу базовой летописи задавался вопрос (например, почему это записано/не записано? и т.д.) и за ним сразу следовало разъяснение. Если в летописной записи отсутствовали дата, титул человека, место действия или какая-то другая важная деталь, это воспринималось как сигнал об отклонении от ритуала, что требовало расшифровки в комментарии. Если же запись содержала необходимый набор элементов, то вопрос изменялся на «почему это *так* сказано?» [например, ГЯЧ, 1/12]. Предполагалось, что сам подбор иероглифов для описания события в любом случае должен нести глубокий смысл.

Позднее эти вопросы были отрефлексированы в экзегетических главах трактата *Чуньцю фаньлу* 春秋繁露 («Обильные росы "Весен и осеней"») <sup>18</sup>, особенно в 12-ой главе «Десять указаний» 十指 (*ши чжи*), которая предлагает последовательный алгоритм анализа «события»:

1. Рассматривая [феномен] изменения событий, необходимо выявить в них главное. Это первое указание.
2. Анализировать, к чему приводят изменения событий. Это второе указание.
3. [Предложить способ] улаживания этого [или подобного] события, основываясь на том, к чему они приводят. Это третье указание.

<sup>17</sup> То, что Иоахим Генц называет pattern and deviation [Gentz, 2005b: 130-134], а китайские ученые 變史法 *бянь ши фа* «измененные стандарты историописания» [Сюй Сюэтао, 2006: 54-90]

<sup>18</sup> При переводе названия трактата А.С. Мартынов, переведивший из него избранные главы, следовал за комментатором *Чжоу ли* Цзя Гунъюанем (VII в.): *фань* он трактует как «многочисленный», а *лу* – как «влажный»/«блестящий», и я не вижу необходимости пересматривать этот вариант. Подробнее о других интерпретациях названия см. [Loewe, 2011: 191-192]. Сам текст трактата достаточно разнороден, и все его главы, скорее всего, не принадлежат одному автору, коим долгое время считался Дун Чжуншу. Анализ содержания показывает, что он дополнялся и дописывался еще и его ученикам и последователями уже после смерти наставника [подробнее см. Arbuckle, 1991; Arbuckle, 1989: 226-234; Queen, 1996: 69-112]

4. Главные усилия направлять на ствол, дополнительные — на ветви, большее внимание уделять основанию, меньшее — вершине. Это четвертое указание.

5. Выявить [всё], внушающее сомнения, классифицировать сходное и различное. Это пятое указание.

6. Обсудить значение мудрецов и талантов [в интересующем нас вопросе] и выделить [при этом] сильные стороны их возможностей. Это шестое указание.

7. Относиться к близким как к родным, [и как заставить] прийти дальних. Желать того же, что и народ. Это седьмое указание.

8. Наследуя [внешнюю] культурность династии Чжоу, должно обращаться [прежде всего] к её [внутреннему] содержанию. Это восьмое указание.

9. [Помнить о том, что] дерево рождает огонь, а огонь соответствует лету и что таков порядок, [предписанный] Небом. Это девятое указание.

10. [Приводить в] соответствие критику и порицание с [последующими] наказаниями, исследовать, что усугубляют изменения и аномальные явления. Таков порядок, [предписанный] Небом. Это десятое указание [ЧЦФЛ, 12/145-147; ср. тж. Древнекитайская философия, 1990: 115-116].

Эти десять указаний превращали каждое описанное в летописи происшествие в потенциальный урок для будущих поколений, если только правильно «выявить в нем главное». События не рассматривались отдельно взятыми и не помещались в фиксированный вакуум — мастера Гунъян исследовали событие в процессе его становления, вместе с причинами его возникновения и всеми его последствиями. Таким образом получалось выявить логическую связность исторического процесса и получить дополнительный вес при обсуждении политических дел при дворе. Ведь без знания всех причин и всех следствий изменений в мире невозможно выявить, кто лучше справится с поставленной задачей (указание 6), будет непонятно, как правильно

взаимодействовать с подчиненными (указание 7), будет легко ошибиться в выявлении поверхностного и существенного в подражании древним правителям (указание 8), что приведет к нарушению порядка, установленного Небом, т.е. гибели династии и дисбалансу в обществе – будут несправедливо осужденные, а последствия событий выйдут из-под контроля (указания 9 и 10). Комплекс этих указаний обосновывал ведущую роль ученых школы Гунъян при дворе и утверждал их незыблемый политический статус.

*Гулян чжуань*, самый краткий из этой группы чжуаней к *Чуньцю*, менее детален и периодически расходится в оценках с *Гунъян*, однако их методологические различия крайне незначительны. Многочисленные текстологические совпадения двух комментариев даже породили идею о том, что написал их один человек или что «Гулян» – это просто искаженное «Гунъян». Однако в *Гулян* можно найти и немало случаев несогласия с *Гунъян*, несогласия, порожденного именно иным взглядом на смысл и значение событий [Лю Лимин, 2008: 337-338].<sup>19</sup>

В контексте настоящего исследования важнее рассмотреть текст, который представляет совершенно иную форму комментария на *Чуньцю* – *Цзо чжуань*. *Цзо* относится к интеллектуальному течению «древних текстов» 古文 (*гувэнь*), записанных доциньским письмом. По сообщению *Хань шу*, книги *гувэнь* были найдены во II в. до н.э. в стене дома, принадлежавшего роду Конфуция [XIII,

<sup>19</sup> Приведем лишь один пример такого различия оценок: случай, произошедший в 22-ой год правления луского Сигуна 魯僖公 (он же 魯釐公, прав. 659-627 гг. до н.э.). Сунский Сян-гун 宋襄公 (ум. 637 г. до н.э.) должен был драться с войсками княжества Чу, однако его собственная армия сильно уступала чуской по силам. Военачальники посоветовали ему атаковать, пока войска противника переправляются через реку и пока не построятся в боевой порядок, тогда будет шанс победить. Но из соображений чести Сян-гун дважды отказался, сказав 不可。吾聞之也：君子不厄人。吾雖喪國之餘，寡人不忍行也。不可。吾聞之也：君子不鼓不成列。 Он ждал, пока можно будет ударить в барабаны и «по ритуалу» начать сражение. Стоит ли уточнять, что он был наголову разбит? *Гунъян чжуань* оценивает его решение в высшей степени высоко: 雖文王之戰，亦不過此也 «даже битвы Вэнь-вана не превзошли этого». Однако *Гулян чжуань* этот поступок резко осуждает: 宋公茲父卒。茲父之不葬，何也？失民也。其失民，何也？以其不教民戰，則是棄其師也。為人君而棄其師，其民孰以為君哉！ «Почему Цзы Фу (т.е. сунский Сян-гун – прим. О.Б.-О.) не был похоронен? – Он утратил народ. Почему он утратил народ? – Воевал с необученным народом и отринул своих наставников. Того, кто, будучи правителем, отказывается от наставников – какой народ признает правителем!» [ГЛЧ, 9/2400].

6/3307]. Приведен в современный вид и опубликован *Цзо чжуань* был на рубеже н.э. ученым и канонистом Лю Синем 劉歆 (ум. 23 г. н.э.).<sup>20</sup>

По преданию, автором комментария был младший современник Конфуция Цзо Цюмин – *тайши* (астролог и историограф) из царства Лу. Однако, как совершенно справедливо отмечает М.Ю. Ульянов, «памятник такого объема, как *Чунь цю Цзо чжуань*, в то время мог быть создан только при дворе, при поддержке высшего руководства страны в рамках задач формирования имперской идеологии» [Ульянов, 2011б: 34].

*Цзо чжуань* – это обширный исторический труд, который даже не столько комментирует, сколько независимо и кропотливо исследует все детали исторических событий, описанных в хронике. Он даже выходит за ее изначальные рамки (*Цзо* разбирает историю с 722 по 468 гг. до н.э.). Стилю присуща сугубая историчность и детальность. Дидактических оценок и умозрительных построений, свойственных двум другим *чжуаням* на *Чуньцю*, он содержит мало, потому что, очевидно, не это в первую очередь интересовало составителей. Рассмотрим, что же их интересовало.

*Цзо* не задает тексту *Чуньцю* никаких вопросов, а уверенно дополняет его новой исторической информацией, например, часто используется оборот 不書 *бушу* «в книге не сказано» – соответственно, этот пробел восполняется в комментарии. Уже записи *Чуньцю* за первый год правления луского Инь-гуна содержат десять таких восполненных пропусков [ЧЦЦЧ, 1/1715-1718].

Бывают случаи, когда, наоборот, информация, содержащаяся с летописи, никак не отражена в комментарии – просто пропускается. Например, 26-ой год Чжуан-гуна – *Цзо* не комментирует записи летописи, а говорит о других событиях, происходивших в это время, 8-ой год Хуань-гуна – то же самое [ЧЦЦЧ, 10/1780;

<sup>20</sup> Фигура Лю Синя чёрной тенью нависает над большинством текстов, получивших популярность незадолго до или в сам период недолгого правления Ван Мана 王莽 (46 г. до н.э. – 23 г. н.э.) и позднее при династии Восточная Хань. Нельзя не отдать должное талантам этого человека – его подозревают в их кардинальной редакции, перекомпоновке и, наконец, в сочинении и подделке. Вопрос фабрикации текстов *Чжоу ли*, *Цзо чжуань*, *Го юй* и *Мао ши чжуань* очень активно обсуждался все последнее столетие. Первая значительная работа на эту тему принадлежит еще цинскому канонисту Лю Фэнлу 劉逢祿 (1776-1829) [Лю Фэнлу, 1933], однако дискуссия вышла на новый уровень после публикации Кан Ювэем 康有爲 (1858-1929) работы *Синьсюэ вэйцзин као* 新學偽經考 («Исследование поддельных канонических текстов новой [династии]») [Кан Ювэй, 2012].

7/1754]. И таких случаев не два, не три, а гораздо больше, различия есть почти в каждой записи – это то, что делает *Цзо* интересным самостоятельным историческим источником. Такое несовпадение базового канонического текста и «комментария» привели к тому, что даже сами конфуцианцы не могли свести их воедино: «канон – сам по себе, *чжуань* – сама по себе и в одно целое их не объединить» [Юаньчэн юйлу цзе, 2/370].

Очевидно, для того чтобы владеть такой разнообразной информацией, способной дополнить лускую летопись, составители *Цзо* должны были владеть источниками и из других княжеств, сличать их, выделять то, что им казалось важным, и опускать второстепенное. Составителем (одним или несколькими) этого текста была проведена кропотливая источниковедческая работа, однако кто же в эпоху Чжаньго мог собрать такое количество материалов в одних руках? Все летописи велись отдельно в каждом княжестве; они не собирались и, ввиду политической ситуации того времени, просто не могли быть собраны в единый архив. Логичнее предположить более позднюю компиляцию источника из материалов императорской библиотеки раннеханьского времени (т.е. вполне возможно, что текст и правда был составлен до Лю Синя).

Крайне сомнительно, что все многочисленные исторические данные, скрупулезно разобранные в *Цзо*, могли много поколений передаваться *изустно* как некое школьное «предание». Учитывая его стилистические особенности, этот текст похож на произведение, если не составленное одним человеком, то уж точно сильно им переработанное.

Несмотря на все это, текст *Цзо* причисляется к типу *чжуань*. Очевидно, для всех этих непохожих друг на друга текстов, в первую очередь, объединяющим фактором служит их политико-идеологическая и образовательная функции. Все тексты-*чжуань* в большей или меньшей степени использовались разными придворными группировками как фундамент и оправдание выбора политического курса и реформ при Хань и позднее, они стали основой образовательной программы и ее идеологическим базисом.

С этой точки зрения, *Цзо чжуань*, конечно, является *чжуанью*, не по каким-то формальным признакам, а потому, что ее таковой «назначили» во времена недолгого правления Ван Мана 王莽 (9–23 гг.). Течению *гувэнь* был нужен «древний» авторитетный текст, который можно было бы противопоставить в первую очередь *Гунъян чжуань*. Причисление текста *Цзо* к *чжуань* давало сторонникам течения древних текстов сочинение, в котором подробно и «достоверно» описывались реалии эпохи Чжаньго; на его основании можно было выстраивать новую политическую линию и проводить реформы.

## 1.2. Канон социальных норм: ханьская экзегетика *Песен*

Обратимся теперь к другому тексту, вокруг которого при Хань тоже сформировалась целая группа экзегетических школ. После падения Цинь, текст *Песен* был утрачен, работа по его восстановлению началась при западноханьских императорах Вэнь-ди 文帝 (прав. 180-157 гг. до н.э.) и Цзин-ди 景帝 (прав. 157-141 гг. до н.э.). Причём только комментирование *Песен* практически сразу разделилось на три ветви: лускую, цискую и школу Хань Ина, которые возглавлялись, соответственно, Шэнь Пэем (Шэнь-гуном) 申培, Юань Гу-шэном 轅固生 и Хань Ином 韓嬰. Далее, при императоре У-ди положение конфуцианства при дворе окончательно закрепилось, состав «Пятиканония» и должностей *боши*, ими занимающихся, тоже определился,<sup>21</sup> и все эти три школы получили официальное признание.

Три первые школы комментирования *Песен* принадлежали к интеллектуальному течению *цзиньвэнь*, то есть работали с версиями канонов, записанных при династии Хань на основе устной традиции, и нередко привлекали апокрифические версии 緯書 (*вэйшу*) для трактовки текста и гадания по канонам

<sup>21</sup> Для *Шу цзина* («Канона документов») основной стала школа Оуян 歐陽, для ритуальных текстов – Хоу Цаня, для *И цзина* – Ян, для *Чуньцю* – Гунъян 公羊. При этом изучение канонов потом вышло за рамки юрисдикции одного рода: например, помимо рода Ян, изучением *И цзина* так же занимались Ши 施, Мэн 孟, Лянцю 梁邱 и Цзин 京, *Шу цзином* – братья Сяхоу 夏侯, *Ли цзи* – братья Дай 戴 [подробнее см. Пи Сижуй, 2011]. При этом указанные школы были достаточно едины, и специально назначать *боши* для репрезентации разных мнений не приходилось. С *Песнями* так не получилось – несмотря на то, что позиции каждой из трёх школ, в целом, принято считать более или менее едиными, сам подход к канону и к стилю комментирования отличался, поэтому именно для этого канона было назначено несколько *боши*.

(в основном, это касается циской школы). Несколько позднее появилась четвертая школы – школа Мао, которая принадлежала к течению *гувэнь*, основывавшегося на текстах, написанных дореформенным стилем.

Рассмотрим особенности интерпретации *Песен* в каждой из вышеперечисленных школ.

Основание луской традиции изучения *Песен* связано с Фуцю Бо 浮丘伯, цисцем по происхождению и одним из учеников Сюнь-цзы. Среди его ближайших учеников были уроженец княжества Лу – Шэнь Пэй и младший брат Лю Бана – Лю Цзяо 劉交, впоследствии ставший правителем Чу. Лю Цзяо сам весьма преуспел в толковании *Песен* и многие годы покровительствовал Шэнь Пэю. Жизнеописания Шэнь Пэя в *Ши цзи* и *Хань шу* сообщают, что в молодости в круг его интересов входили не только *Песни*, но и комментарий *Гулян* к *Чуньцю*, который он передал своему ученику Цзян-гуну 江公. После аудиенции у основателя династии Хань Лю Бана (Гао-цзу, 202-195 гг. до н.э.), Шэнь Пэй получил должность *чжун дафу*, а затем при императоре Вэнь-ди стал *боши*. По карьерной лестнице он высоко не поднялся: некоторое время побыл наставником сына Лю Цзяо, однако тот к наукам не стремился и, став правителем, отправил Шэнь Пэя в опалу. Ученый был вынужден покинуть Чу, удалиться на родину и заняться частным преподаванием [Ши цзи, 121/3120-3121; ХШ, 88/5439-5440].

Сыма Цянь и Бань Гу сообщают еще об одном ярком событии в жизни Шэнь-гуна – император У-ди пригласил его к себе в столицу. Однако на аудиенции ученый отвечал кратко и не велеречиво, что на Сына Неба впечатления не произвело. На вопрос о «деле упорядочивания хаоса», Шэнь-пэй просто ответил «для упорядочивающего [хаос], главное состоит не в словах – не лучше ли обратиться к активным действиям?» [ХШ, 88/5440]. В результате Шэнь-гун был вынужден вновь отбыть в Лу. На этом официальная служба учёного закончилась, через несколько лет он умер у себя на родине.

Согласно *И вэнь чжи*, Шэнь Пэй написал *Лу [ши] гу* («Комментарий к луской [версии *Ши цзина*»]) и *Лу [ши] шо* («Рассуждения о луской [версии *Ши цзина*»]) [ХШ, 30/2914]. Эти произведения до нашего времени не дошли, и

единственное, на основании чего можно попытаться реконструировать особенности луской школы – это сборник цинского издателя и библиофила Ма Гоханя 馬國翰 (1794-1857) *Юйхань шаньфан цзи и шу* 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных книг из обители Юйханьшань»). После скрупулёзных текстологических изысканий в это собрание были включены фрагменты из 594 произведений, считавшихся утраченными ещё до эпохи Сун. В том числе в него вошли три *цзюаня Лу гу* («Комментарий к луской [версии Канона песен]») Шэнь Пэя [ЮХШ, 12], которые представляют собой не единый связный текст, а его реконструкцию на основе цитат, найденных в разных энциклопедиях, исторических и экзегетических работах. По большей части, эта работа была выполнена цинским филологом и источниковедом Ван Мо 王謨 (1731?-1817) и включена в его собрание *Хань-Вэй и шу чао* 漢魏遺書鈔 («Подборка утерянных книг [времен] Хань и Вэй») [ИШЧ, 6]. Все эти материалы, несмотря на их значительную ценность, могут дать лишь примерное представление о первоначальном тексте.

После смерти Шэнь Пэя школа продолжала существовать несколько веков, при Западной Хань она однозначно лидировала и по популярности, и по влиятельности.<sup>22</sup> Многие из учеников Шэнь-гуна дослужились до важных постов. Один из них, Цзянь-гун, стал *боши* при императоре Сюань-ди. Из известных людей к луской школе принадлежали и Кун Ань-го [Ши цзи, 121/3122], и, как можно заключить по цитатам *Песен* в «Исторических записках», сам Сыма Цянь [Юй Яньтин, 2009: 110-121].

Отдельную линию передачи внутри луской школы образовал род Вэй – Вэй Сянь 韋賢 (147-66 гг. до н.э.), дослужившийся до поста канцлера при Сюань-ди, передал учение своему сыну Вэй Сюаньчэну 韋玄成, тоже занимавшему высокие придворные должности. Вэй Шан 韋賞, внук Вэй Сяня, был одним из приближенных Ай-ди 哀帝, служил в ранге *да сыма* (советника по военным делам), был командующим колесницами и конницей [ХШ, 88/5440].

<sup>22</sup> Подробнее о них см. в работе цинского специалиста Фань Цзясяна 範家相 (сер. XVIII в.) [Ши чэнь, 2/26-36].

Кратко подводя итоги, отметим несколько особенностей луской традиции толкования *Песен*. Во-первых, среди прочих западноханьских школ изучения *Песен*, луская, несомненно, занимала наиболее прочные позиции. К ней принадлежали люди, в основном, влиятельные и высокопоставленные. Любопытно, что это сочеталось со второй особенностью – ученые этой школы, вслед за Шэнь Пэем, не одобряли красноречивые выступления на публике. В дебатах, где требовались ораторские способности, они проигрывали (Цзян-гун, например, всегда уступал Дун Чжуншу), и в принципе, сторонились, по выражению восточноханьского ученого Лу Пи 鲁丕 (37–111),<sup>23</sup> «показных и бесполезных речей» [XXIII, 25/884]. Видимо, с этим связано преимущественное увлечение филологическим аспектом изучения текста канона и небольшое количество комментариев, принадлежавших мастерам луской школы.

Со временем приверженцев луской версии *Песен* становилось все меньше, поэтому, когда императорская библиотека погибла при захвате Лояна в IV веке, восстанавливать ее утраченные тексты оказалось уже некому [Пи Сижуй, 2017: 154].

То, в чём мастера луской школы были слабее своих оппонентов – красноречие и следование модным политическим и экзегетическим тенденциям – восполняли их циские коллеги. Основателем циской школы комментирования *Песен* был ученый по имени Юань Гу-шэн, уроженец княжества Ци, в годы правления императора Цзин-ди, получивший должность *боши*. С личностью Юань Гу связывают две интересные истории: диспут с даосом Хуан-шэном 黃生 о принципе получения императором Небесного веления<sup>24</sup> и ссору с вдовствующей

<sup>23</sup> Лу Пи был младшим братом Лу Гуна 鲁恭 (32-112), министра и известного специалиста по канонам, особенно по *Шицзину*. Среди других известных сторонников луской версии *Песен* при Восточной Хань можно назвать мыслителя Ван Фу 王符 (ок. 80 – ок. 163 гг.) и писателя, каллиграфа и ученого Цай Юна 蔡邕 (132-192).

<sup>24</sup> Хуан-шэн считал, что несмотря на то, что у последних правителей династий Ся и Шан – Цзе и Чжоу – добродетели уже не осталось, они по-прежнему оставались правителями и их беззаконие на самом деле не давало Чэн Тану и У-вану, будучи их подчиненными, поднимать восстание и свергать правителей с трона. Этот спор, разумеется, имел выход на проблему установления правления ханьской династии, на каких правах Лю Бан положил конец недолгому существованию династии Цинь. Юань Гу отстаивал полную легитимность свержения недобродетельного монарха. Итогом диспута было закрытие вопроса под предлогом «ешь мясо, но не ешь лошадиной печени» - печень лошади считалась ядовитой, поэтому смысл такой – исследуй вопросы, но не заходи лишком далеко, некоторые просто не нужно открывать [Ши цзи, 121/3122-3123]. Этот вопрос, тем не менее, был

императрицей Доу из-за его пренебрежительных слов в адрес даосских сочинений (назвал их «частными речами простонародья») [Ши цзи, 121/3123]. И то, и другое характеризует его как смелого и своенравного человека, отстаивавшего свои убеждения вне зависимости от возможных неприятных последствий. Это помешало ему сделать придворную карьеру и не дало повернуть толкование *Песен* в модное русло – связать текст классика с концепцией *инь-ян*, небесных знамений, стихийных бедствий, хотя уже ученики Юань Гу-шэна имели склонность как раз к подобным трактовкам.

Линию передачи канона в рамках циской школы достоверно восстановить сложно; о ней приходится судить на основе скудных и нередко сбивчивых данных, сохранённых, например, в династийных историях. Предположительно, после Юань Гу-шэна эта традиция была унаследована его учеником, лусцем по происхождению, Сяоу Шичаном 夏侯始昌, затем учеником последнего – Хоу Цаном 后倉<sup>25</sup>, а после него – другими известными западноханьскими каноноведами, – И Фэном 翼奉, Сяо Ван-чжи 蕭望之 и Куан Хэном 匡衡. Все эти ученые занимали высокие должности и играли заметную роль при дворе.

Согласно *И вэнь чжи*, перу Хоу Цана принадлежало несколько сочинений, например, *Ци Хоу-ши гу* 齊后氏故 (20 *цзюаней*) и *Ци Хоу-ши чжуань* 齊后氏傳 (39 *цзюаней*). Однако до наших дней они не дошли, если не считать включённых в собрание Ма Гоханя отрывочных реконструкций, объединённых в *Ци ши чжуань* («Комментарий к циской версии Ши [цзина]») [ЮХШ, 13] и прокомментированных в XIX в. Чэнь Шоу-ци и его сыном Чэнь Цяо-цзуном [Пан Пу, 1997: 36]. Циская школа интересна тем, что помимо традиционных комментариев, внутри самой школы и в среде людей, имевших к ней отношение, появились версии толкования *Песен*, которые отнюдь нельзя квалифицировать, как «канонические», так называемые *Ши вэй* 詩緯 «Апокрифические [комментарии] к [Канону] Песен».

---

поднят Дун Чжуншу, поддерживавшем точку зрения Юань Гу-шэна – «обладающий Дао-путем карает утратившего Дао-путь, это и есть Небесный принцип» [ЧЦФЛ, 25/219-221].

<sup>25</sup> При Сюань-ди (74-49 гг. до н.э.) стал *боши*.

После смерти Дун Чжуншу, Сяхоу Шичан, изучавший *Шу цзин* и цискую версию *Ши цзина*, стал одной из ключевых фигур, специализировавшихся по канонам при дворе императора У-ди. Под влиянием Дун Чжуншу, его деятельность тоже была направлена на разработку идей взаимодействия человека и Неба (широко известная концепция *тяньжэнь ганьин* 天人感應), и особенно – причин насылаемых на людей природных катастроф [Ян Шуцзэн, 2003: 141]. Его увлечение, в том числе теорией *инь-ян*, отразилось на взглядах каноноведа И Фэна, который, по одним данным, учился у самого Сяхоу Шичана, по другим, у ученика последнего – Хоу Цана. Он рассуждал следующим образом:

«В *Переменах* есть *инь* и *ян*, в *Песнях*: пять пределов (*у цзи* 五際)<sup>26</sup>, в *Чуньцю* [изложена теория] природных бедствий. Все они расставляют [по местам] начало и конец, доискиваются [до причин] приобретений и потерь, исследуют волю Небес для того, чтобы прояснить процветание или гибель Дао-пути правителя» [ХШ, 75: 4896-4897].

И Фэн увлекался астрономией и астрологией [Цан Сюлян, 1996: 1073] и, вслед за своим наставником Сяхоу Шичану, размышлял над проблемой взаимосвязи недостойного управления государством и насылаемых за это Небом природных бедствий, как индикатора дисгармонии. В его рассуждениях о *Ши цзине* отчётливо наблюдается склонность трактовать канон, отталкиваясь от астрономических наблюдений (см., например, его доклад императору [ХШ, 75/4897-4898]). Все эти идеи содержательно связаны с апокрифическими комментариями к *Песням*.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Анализ этой концепции циской версии передачи *Песен* в контексте календарно-астрономической системы см. подробнее [Гао Цзии, 2013: 49-88]

<sup>27</sup> Апокрифические комментарии к *Песням*:

1. *Туй ду цзай* 推度災 («Доискиваясь [до сути] стихийных бедствий»). Как и следует из названия, этот апокриф связывает текст *Песен* с предсказаниями о природных бедствиях и аномалиях.
2. *Фань ли шу* 汜歷樞 («Широчайшее [обозрение] стержня вращения небесной сферы»), вариант названия – *Цзи ли шу* 記歷樞 («Записи о сути летоисчисления»). Этот текст подчеркивает связь *Песен* и календарной системы, якобы триста стихотворений *Шицзина* коррелируют со знаками десятичного и двенадцатеричного циклов китайского времяисчисления («небесными стволами и земными ветвями»). Идеи о «четырёх началах» 四始 и «пяти пределах» 五際 *Песен*, в основном, излагаются в этом апокрифе.
3. *Хань шэнь у* 含神霧 («[Текст] таящий в себе [записи о делах непостижимых] чудесных и туманных»). Этот текст тоже связан с ханьским истолкованием небесных явлений и географии (например, расположению княжеств тоже придается особое значение).

Во время кратковременного периода узурпации ханьского трона Ван Маном, цисские специалисты по *Шицзину* были скорее на стороне Ван Мана и поэтому, в отличие от лусцев, оказались активно вовлечены в политику.<sup>28</sup> Однако затем, с восстановлением власти династии Хань, цисская школа стала очевидно угасать – в рамках парадигмы, заданной Дун Чжуншу и Сяхоу Шичаном, интерпретации канона были исчерпаны и доведены до полного разрыва с исходным текстом. Кроме того, конечно, некоторые цисцы погибли во время свержения Ван Мана, что тоже сказалось на снижении позиций школы при Восточной Хань [Юй Яньтин, 2009: 228]. В конечном счете, век цисской традиции был недолгим, – она угасла первой из трёх западноханьских школ комментирования *Ши цзина* – в III веке, в период правления династии Цао Вэй 曹魏 (220-265).

Третья *цзиньвэнь* школа изучения *Песен* сформировалась вокруг Хань Ина (тж. Хань-шэн), выходца из княжества Янь 燕. При императоре Вэнь-ди Хань Ин стал *боши*, специализируясь на *Ши цзине*. Затем при Цзин-ди был назначен на должность *тайфу* 太傅 («наставник наследника престола») при Лю Шуне, правителе области Чаншань. Про Хань-шэна известно, что он был талантливым оратором и участвовал в придворных диспутах, в том числе с Дун Чжуншу, при дворе императора У-ди [Пан Пу, 1997: 37]. Сыма Цянь отмечает, что комментарий Хань Ина несколько отличался от комментариев луской и цисской школ, хотя в целом, в трактовках они сходились [Ши цзи, 121/3124].

Хань Ину принадлежит авторство следующих произведений: *Хань-ши нэйчжуань* 韓詩內傳 («Внутренний комментарий господина Ханя к *Ши [цзину]*»), *Хань-ши вайчжуань* 韓詩外傳 («Внешний комментарий господина Ханя к «Ши [цзину]»»), *Хань гу* 韓故 («Комментарий к [*Ши цзину* в версии] господина Ханя») и *Хань шо* 韓說 («Рассуждения о [*Ши цзине* в версии господина Ханя]»). В наиболее полном виде сохранился только текст *Хань-ши вайчжуань*. На этом, самом

---

Данные тексты содержатся в сборнике *Ци вэй* 七緯 («Семь апокрифов») [Ци вэй: 237-268]. О восточноханьских апокрифических текстах см. подробнее [Dull, 1966A; Терехов, 2016: 18-47].

<sup>28</sup> Например, когда Ван Ман попробовал привлечь на свою сторону известного наставника Гун Шэна 龔勝 (68 г. до н.э. – 11 г. н.э.), принадлежавшего луской традиции изучения *Песен*, тот демонстративно отказался от еды и уморил себя голодом [ХШ, 72/4789]

древнем из сохранившихся на *Ши цзин* комментариев, следует ненадолго остановиться.

*Хань-ши вайчжуань*<sup>29</sup> представляет собой пример «внешнего комментария» к канону – этот текст, состоящий из 10 *цзюаней*,<sup>30</sup> содержит подборку множества небольших по объёму историй. Каждая из них завершается цитатой из *Ши цзина*, идеально, по мнению составителя, резюмирующей вышеизложенный случай или разговор. Текст не разделяется на части тематически, каждый новый эпизод выступает обособленно.

Цель Хань Ина состояла в том, чтобы пояснить избранные случаи из жизни, анекдоты, изречения философов (в основном Конфуция, Сюнь-цзы, Мэн-цзы) и найти для них наилучшее поэтическое резюме. Это сочинение выглядит как пособие по практическому использованию *Ши цзина* в общении. Учитывая, что сам Хань Ин не раз участвовал в придворных диспутах, то логичнее всего предположить именно такое предназначение сборника.

Школа Хань Ина хорошо адаптировалась к восточноханьским реалиям, ее представители в своем большинстве были еще и мастерами толкования чертежей/схем предсказаний и благих знамений (*ту чэнь фу мин* 圖讖符命).<sup>31</sup> Среди прочих *цзиньвэнь* интерпретаций восточноханьский ученый Чжэн Сюань отдавал предпочтение именно этой и, в целом, можно заключить, что ее судьба была достаточно счастливой – из всех западноханьских версий ее линия передачи просуществовала дольше остальных.

Отдельное направление в ханьской экзегезе *Ши цзина* представляет школа Мао, принадлежавшая к интеллектуальному течению *гувэнь* 古文 («древних текстов»). Версия Мао приобрела популярность на фоне постепенного спада популярности трех западноханьских школ. Название происходит от имен предполагаемых основателей – Мао-гуна 毛公 (тж. Мао Хэн 毛亨) и его ученика

<sup>29</sup> Подробнее о нем смотри уже ставшее классическим исследование Дж. Хайтауэра [Hightower, 1952]

<sup>30</sup> В библиографическом разделе *Хань шу* значится, что в *Хань-ши вай чжуань* 6 цзюаней, а в *Хань-ши нэйчжуань* – 4, однако уже в таком же разделе *Суй шу* упоминается только *Хань-ши вай чжуань* в 10 цзюаней, из-за чего есть предположение, что два комментария были просто слиты воедино. См. подробнее [Hightower, 1952].

<sup>31</sup> См., например, жизнеописания специалистов по *Песням* в версии Ханя [XXIII, 29/1023; 82-1/2719, 82-2/2729-2730]

Мао Чана 毛萇. По поводу происхождения Мао-гуна в *Жу линь чжуань* говорится, что он был выходцем из царства Чжао [ХШ, 88/5448]. Не исключено, что под именем «Мао-гун» подразумевалось два разных человека, однако это разделение на двух Мао – «старшего» и «младшего» – появляется не раньше комментария Чжэн Сюаня к *Песням* [МШЧИ, Сюй/261]. Дальнейшая информация тоже не отличается точностью из-за скудости материалов и позднего происхождения. «Старший» Мао жил, предположительно, в конце эпохи Чжаньго–начале Западной Хань и, по одной версии, учился непосредственно у Сюнь-цзы (это сообщается в комментарии ученого эпохи Троецарствия Лу Цзи 陸璣), по другой (танского Лу Дэмина 陸德明) – у некоего Сюэ Цан-цзы 薛倉子 [Хун Чжаньхоу, 2002: 205-206].<sup>32</sup> Традиция была передана им Мао Чану из царства Чжао, который, в свою очередь, представил эту версию канона сыну императора Цзин-ди, правителю округа Хэцзянь – Сянь-вану (ум. 130 г. до н.э.), благоволившему текстам *гувэнь* и оценившему её высоко.

Вопросы вызывает отсутствие упоминания о Мао в «Исторических записках» Сыма Цяня. Если данная школа действительно имела столь древнюю традицию, историограф должен был упомянуть о ней – хотя бы кратко – наряду с тремя первыми школами. Однако упоминания о Мао начинают встречаться только с библиографического труда Лю Сяна *Ци люэ* 七略 («Семь сводов») и *Хань шу* (разделы *И вэнь чжи* и *Жу линь чжуань*). Указанные источники не изобилуют

<sup>32</sup> В одном эти реконструкции едины – Мао возводили свою линию передачи канона к ученику Конфуция – Цзы Ся 子夏 (тж. Бу Шан 卜商), от которого она якобы попала прямо к Сюнь-цзы, затем (или параллельно одновременно) к ещё одному лускому учёному Фуцю Бо и уже от него – к Мао Хэну. Есть ещё несколько версий (не менее, впрочем, сомнительных):

1. Цзы Ся – Гао Син-цзы 高行子 – Сюэ Цан-цзы 薛倉子 – Бо Мяо-цзы 帛妙子 – Мао-старший из Хэцзянь 河間人大毛公 – Мао-младший из Чжао 趙人小毛公

2. Цзы Ся – Цэн Шэнь 曾申 – Ли Кэ из царства Вэй 魏人李克 – Мэн Чжун-цзы из Лу 魯人孟仲子 – Гэнь Моу-цзы 根牟子 – Сюнь-цзы из Чжао 趙人孫卿子 – Мао Хэн из Лу 魯人大毛公. Подробнее см. [Пи Сижуй, 2017: 172]. Бесспорных звеньев в этих линиях передач найти не удастся, никаких доказательств правдивости этих сведений нет, кроме слов комментаторов, живших веками позже. Разумеется, каждая школа намеренно представляла свою линию передачи канона более древней, выделяя себя на фоне оппонентов. На русском языке опубликован перевод отдельных глав из работы Лян Цичао «Очерк учений династии Цин», где, в числе прочего затрагиваются проблемы аутентичности традиционных комментариев, что стало одним из самых актуальных вопросов для конфуцианских учёных периода Цин. См. [Лян Цичао, 2015: 167 – 177].

деталями и не подтверждают древности школы.<sup>33</sup> Более вероятно, что эта линия передачи была по большей части сфабрикована во II веке до н.э., а имена известных наставников, взятые для закрепления статуса молодой школы, не имели под собой реального основания.

Версия Мао – единственная версия *Песен*, дошедшая до нас без катастрофических потерь. Большую роль здесь сыграл выдающийся ученый конца эпохи Восточная Хань – Чжэн Сюань, составивший субкомментарий к *Песням* в версии Мао и сделавший этот вариант канона классическим на многие века.

Особенности экзегезы школы Мао заслуживают отдельного упоминания.

Напомним, что структурно текст канона уже был разделен на 4 части<sup>34</sup>: *Го фэн* 國風 («Нравы царств»), *Сяо я* 小雅 («Малые оды»), *Да я* 大雅 («Великие оды»), *Сун* 頌 («Гимны»). *Го фэн*, в свою очередь делится еще на 15 разделов. Мао выстраивают свою интерпретацию следующим образом: первый раздел – 11 песен *Чжоу нань* – последовательно раскрывает все аспекты Дао-пути вана, правителя Поднебесной (главным героем в этих песнях по мнению комментария выступает Вэнь-ван, как символ идеального правителя). Обобщая основную суть предисловий Мао к каждой песне, получаем следующее понимание:

1. Изложение общего принципа управления Поднебесной (состоящего в силе-дэ супруги правителя)
2. Основы поведения женской половины дома в императорском дворце
3. О воле жён императора, направленной на помощь в управлении государством

<sup>33</sup> В *И вэнь чжи* сообщается, что «есть учение Мао-гуна, сами про себя говорят, что передают традицию от Цзы Ся, правитель Хэцзяня Сянь-ван их любит, но они ещё не обрели место [боши]» [XIII, 30/2916-2917]. Под тем, что они «ещё не обрели место» имеется в виду, что в то время ещё не назначались *боши* по канонам *гуэнь* версий, к которым относился *Мао ши* 毛詩 («Ши [цзин в версии господина] Мао»).

<sup>34</sup> *Шицзин* 詩經 («Канон стихов», «Канон песен», «Книга песен», «Канон поэзии», тж. *Мао ши* 毛詩 «Песни в редакции [господина] Мао»), в той версии, в которой он дошел до настоящего времени, текст достаточно объемный, состоящий из 305 песенно-поэтических произведений. Песни разбиты по разделам по принципу различного происхождения и назначения. Сначала идут песни, как считается, «народные», имеющие фольклорное происхождение. Затем песни, приписываемые аристократам, в конце – торжественные гимны. Соответственно, первый раздел *Го фэн* фиксирует 160 песен из пятнадцати древнекитайских царств эпохи Чжоу; второй раздел *Я* – подразделяется на *Да я* и *Сяо я* и фиксирует 105 песен придворного происхождения; третий раздел – *Сун*, содержит 40 сакральных гимнов домов Чжоу, Лу и Шан.

4. О милости жён императора к низшим, важность отсутствия зависти
5. О многочисленном потомстве императорской четы (как следствие предыдущего пункта)
6. О преобразовании семейных отношений (свадебных ритуалов) под действием благой силы-дэ Вэнь-вана
7. О преобразовании обычаев (следствие – появление мудрецов)
8. О преобразовании нравов (следствие – гармония в домах)
9. О благой силе-дэ Вэнь-вана, которая «разлилась» в пределах рек Цзян и Хань; нравственное преображение народа
10. О завоевании Вэнь-ваном Поднебесной и силе его добродетели
11. О единороге-*лине*, как символе гуманности правителя и его рода [МШЧИ, 1.1-1.3/265-283].

Версия Мао показывает, как совершенномудрый правитель последовательно осуществляет преобразование (*хуа 化*) народа посредством своей силы-дэ – начиная со своей собственной семьи и заканчивая самыми отдаленными уголками государства.

Далее, 14 песен раздела *Шао нань* раскрывают тот же принцип преобразования, но уже на другом уровне – на уровне удельных князей *чжухоу*. Некоторые толкования даже коррелируют с теми, что уже встречались в *Чжоу нань*:

1. О преображении *чжухоу* и их жён под силой действия добродетели Вэнь-вана («выправляют сердце-сознание и совершенствуют себя» 正心脩身)
2. О жёнах *чжухоу*, ставших искренними и почтительными для того, чтобы прислуживать во время жертвоприношений (祭祀 *цзи сы*)
3. О жёнах *чжухоу* и *дафу*, воля и мысли которых направлены на то, чтобы помогать мужьям, даже когда те в отъезде по делам службы.
4. Об усердии жён *дафу*, прислуживающих во время жертвоприношений

5. Во славу добродетели Шао-гуна, объезжавшего земли с объявлением об установлении правления Вэнь-вана

6. Об исправлении нравов; женщины обрели возможность блюсти себя посредством ритуала

7. О бережливых и честных чиновниках (в этой песне описывается, «как преобразование, начатое в первой песне раздела, доводится до совершенства», «сила-дэ подобна ягненку», т.е. безупречна и чиста)

8. О добродетели супруги благородного мужа, служащего далеко от дома

9. О добродетели женщин, которые остерегаются несвоевременных свадеб и держатся строго

10. О милости жён к нижестоящим, об отсутствии зависти

11. Об исчерпании каждым своего Дао-пути (почтительность необходима вне зависимости от обстоятельств)

12. О преобразении южных земель (как следствие – строгость и осторожность женщин)

13. О почтительности и умеренности дочери чжоуского вана (не кичится знатностью)

14. О гуманном, преобразенном сознании людей (как следствие – изобилие плодов и животных) [МШЧИ, 1.4-1.5/283-295].

Таким образом, по мысли Мао, *Чжоу нань* и *Шао нань* закладывают сакральный базис всего раздела *Го фэн*, в них действующими лицами выступают идеальные «благородный муж» (правитель) и его добродетельная почтительная жена («преобразование Поднебесной посредством [осуществления] Дао-пути жены» 化天下以婦道). Вместе они осуществляют трансформацию сознания всего народа, и в Поднебесной воцаряется гармоничный мир.

В связи с этим, становится очевиден предмет, который исследует Мао в своем комментарии, – это ритуально правильная, должная, коммуникация людей. В комментарии человек не описывается как самоценная личность, а только в контексте межличностной коммуникации и социальных норм – жены с мужем,

супруги правителя с вассалами, супруги правителя во время жертвоприношений (соответственно, ее отношение к духам предков), правителя – с народом и т.д. В этом смысле главное действующее лицо в комментарии Мао – это сам ритуал, воплощающийся в каждой ситуации, которую описывает песня, а его основные характеристики – это почтительность, воздержанность<sup>35</sup> и своевременность<sup>36</sup>.

Однако такая идеальная картина представлена только в первых двух разделах *нань*, остальные разделы маркированы, как *фэн* («нравы») и в них Мао сосредотачивает внимание на случаях отступления от ритуала. С этим связано, ставшее в комментариях к *Песням* общепринятым, деление на «выправленные» (*чжэн* 正) и «измененные» (*бянь* 變) песни и, соответственно, нравы.

Рассмотрим, что Мао выделяет в качестве вопиющих случаев отклонения от ритуальной нормы:

Разврат и распущенность 淫亂	Отсутствие [чётко] установленной воли 無立志
Утрата Дао-пути супружества 夫 婦失道	Расточительность 奢
Утрата главной женой своего положения 夫人失位	Иметь состояние и не уметь его использовать 有財不能用
Разнузданность 恣	Раскол государства 分國
Мужчины и женщины сбегают друг от друга 男女相奔, Бросать друг друга 相棄	Неспособность приблизить членов своего рода 不能親其宗族

<sup>35</sup> Например, «жены *дафу* могут следовать установлениям и порядку. Если могут следовать установлениям и порядку, то можно наследовать [делу] предков и приносить жертвы» [МШЧИ, 1-4/286]; «посредством ритуала блюсти себя» [МШЧИ, 1-4/286].

<sup>36</sup> «Заключение брака в соответствии со временем» [МШЧИ, 1-2/279]; «охота в соответствии со временем» [МШЧИ, 1-5/294] и т.д.

<p>Невозможность совершенствовать Дао-путь, чтобы выправить свое государство 不能修道以正其國</p>	<p>Из-за хаоса в государстве свадьбы не совершаются вовремя 國亂則婚姻不得其時焉</p>
<p>Не используются мудрецы 不用賢 Не искать мудрецов для помощи себе 不求賢以自輔</p>	<p>Начинать и не завершать [дела] 始而不終</p>
<p>Приближать мелких людей 近小人</p>	<p>Мелочность 褊</p>
<p>Ритуал и долг угасают и исчезают 禮義消亡</p>	<p>Алчность 貪</p>
<p>Отсутствие Дао-пути и добродетели 無道無德</p>	<p>Отсутствие меры 無節</p>
<p>Отсутствие ритуала 無禮</p>	<p>Скупость, двойная бережливость 儉嗇, 重儉</p>
<p>Нет возможности продолжить дело прежних правителей 不能繼先公之業</p>	<p>Дикость 荒</p>
<p>Не опекать свой народ 不撫其民</p>	<p>Без остановки воевать 兵革不息</p>
<p>Клевета 讒, любить слушать клевету 好聽讒</p>	<p>Не радоваться добродетели, но любить плотские утехы 不說德而好色</p>
<p>Утрата доверия 失信</p>	<p>Не одержать верх над матерью, чем навредить младшему брату 不勝其母以害其弟</p>

Заносчивость 驕	Пренебрегать поколениями своего рода 棄其九族 девятью
Любить украшать свое одеяние 好絜其衣服	Сердце/сознание не едино (неискренность) 心不一

Подавляющее большинство песен из части *Го фэн*, в прочтении Мао, иллюстрируют разную степень деградации правителя, его семьи и, как следствие – всего народа. Причем большинство царств «представляют» какой-то конкретный порок или группу взаимосвязанных пороков. Всё перечисленное в таблице можно объединить в три группы:

1. Развратность и распущенность, которая ведет к утрате Дао-пути в самой основе – семейных отношениях;

2. Отказ от мудрых наставников, после чего двор неизбежно наполняют низкие люди, а отсюда появляются клевета и доверие ей, излишняя бережливость/расточительность, ослабление государя, его леность, алчность, дикость, распущенность, неискренность, грабеж населения и, как следствие, – упадок государства;

3. Несоблюдение ритуала, ведущее к утрате самой возможности преобразования общества: «Когда невозможно использовать чжоуские ритуалы, то нечем укрепить свое государство».

В конечном счете получаем логичную схему, по которой разрушение правильных семейных ценностей и упадок государства, влекомый за пренебрежением мудрецами, приводит к утрате наиважнейшего для правителя Поднебесной (да и для правителей на более низких ступенях власти) его сакральной функции трансформации и преображения сознания своих подданных.

Отдавая должное Мао, надо отметить, что в этой трактовке *Го фэн* обретает композиционную замкнутость, поскольку начинается с идеального правления Вэнь-вана (*Чжоу нань*, *Шао нань*) и заканчивается описанием не менее идеальной ситуации – Чэн-ван, внук Вэнь-вана под руководством совершенномудрого

советника Чжоу-гуна устанавливает в Поднебесной окончательный порядок (раздел *Бинь фэн*). Через весь комментарий проходит идея о наставничестве как идеальной форме власти.

В целом, трактовка Мао прочитывает песни *Ши цзина* как справочник по регуляции социальной сферы на всех уровнях – в истинно конфуцианском духе, с классическим набором тем и понятий. Аристократические песни из разделов *Сяо я* и *Да я* получили более «реалистические» интерпретации, но с сохранением акцента на детали описания ритуалов – в основном, пиршества или принятия гостей. Раздел *Сун* состоит из сакральных гимнов, воспевающих основателей династий и их свершения – здесь интерпретация Мао фактически следует тексту канона, лишь указывая, кому тот или иной гимн посвящен или в какой ситуации он исполнялся.

В чем заключается особенность комментария Мао, и с какой целью он был написан? Со свойственным течению *гувэнь* акцентом на филологической составляющей, Мао особое внимание уделяет толкованию древних слов, глоссам. Во время переворота Ван Мана тексты *гувэнь* получили официальное признание, а передававшие их ученые – места *боши* при дворе. Деятельность яркого ученого Лю Синя 劉歆 (ок. 50 г. до н.э. – 23) будет подробно разбираться ниже; сейчас просто отметим, что его основной аргумент в борьбе с экзегезой канонов в варианте *цзиньвэнь* было то, что они отошли от первоначального смысла текста и стали чрезмерно многословны. В этом смысле комментарий Мао, конечно, получил его всестороннюю поддержку, хотя традиционно императорский род Лю принадлежал к луской школе, начиная с предка Лю Синя – Лю Цзяо.<sup>37</sup>

Поэтому рассмотрим выдвижение версии Мао еще и с другой стороны. Представители луской школы наотрез отказались сотрудничать с Ван Маном – в своем большинстве они нашли предлоги, чтобы удалиться от двора или просто покончили с собой, если он настойчиво пытался наладить контакт [XXIII, 81/2668-2669, 79-1/2569; XXIII (ч. Сю Хань чжи), 5/3307]. Из тех отрывочных

<sup>37</sup> Все доклады Лю Синя, которые сохранились в составе *Хань шу*, выдают в нем носителя луской версии *Ши цзина*, – цитирует он именно ее.

сведений, что мы имеем о луской версии *Ши цзина*, можно заключить, что, как и Мао, они немалое внимание уделяли изучению собственно языка канона, толкованию древних слов (установка, заданная еще Шэнь-пэем, «Шэнь-гун использовал только *сюньгу* для обучения *Песням*» [XIII, 88/5439-5440]). С функциональной же точки зрения, лусцы придерживались мнения, что *Ши цзин* – это «книга увещеваний/увещевательное послание» (諫書 *цзянь шу*). Например, в биографии Ван Ши 王式, наставника правителя области Чанъи 昌邑 (Лю Хэ 劉賀) и известного представителя луской школы, находим следующее:

«Чанъи-ван вступил на трон, и по своей распущенности и испорченности, отправил [Ван Ши] в отставку. Многие из вассалов правителя Чанъи тогда были посажены в тюрьму и только воевода Ван Цзи<sup>38</sup> и начальник приказа по охране дворцовых ворот Гун Суй направляли правителю увещевательные послания с просьбой о помиловании. [Ван] Ши тоже находился под стражей и был приговорен к смертной казни, когда к нему направили посланца с вопросом «Почему наставник не присылает увещевательных писем?» Ши в ответ сказал: «[Ваш] слуга денно и ночью наставлял правителя при помощи трехсот пяти песен «*Ши цзина*». Что до песен о верности вассалов и почтительности сыновей – сколько раз я декламировал их правителю! Что до опасностей, [которые грозят] утратившему Дао-путь государю, неужели я не описывал их правителю, заливаясь слезами?! [Ваш] слуга под увещеваниями понимает [эти] триста пять песен, поэтому и нет [у меня других] увещевательных посланий». Посланник выслушал его, и [вскоре Ван Ши] был помилован, вернулся домой и больше не преподавал» [XIII, 88/5442-5443].

В луском варианте *Ши цзин* превращался в базовый образовательный текст, в котором песни интерпретировались в строго дидактическом ключе, описывая

<sup>38</sup> Фигура Ван Цзи 王吉 (ум. 48 г. до н.э.) заслуживает отдельного упоминания. Он происходил из древнего влиятельного клана Ланьеских (琅琊) Ванов, древнейшего ответвления этой фамилии. Помимо собственно службы при Лю Хэ, занимался изучением канонов и, что редкость для Западной Хань, разбирался во всем Пятиканонии, отдавая предпочтение *Цзоу-ши Чунью*, *Песням* (в версии Хань Ина, судя по его наставнику), *Луньюю*, *Переменам* в версии Лянцю Хэ [XIII, 72/4757-4769].

все возможные жизненные ситуации и наставляя как надо себя вести. Даже первая песня канона – *Гуань цзюй* – величальная благородной невесте с описанием свадьбы, лусцами прочитывалась как порицание современным нравам [Пи Сижуй, 2017: 152-154]. При таком ригоризме наставников, Ван Ману было сложно использовать эту версию *Ши цзина* в качестве основной. Кроме того, несмотря на методологическую схожесть луской версии с комментарием Мао, они расходились в интерпретациях.

Цискакая школа, хотя и не проявила очевидного протеста против Ван Мана, не удовлетворяла Лю Синя из-за чрезмерного отклонения в сторону апокрифического толкования текстов, с ее помощью было невозможно декларировать возврат к «настоящему» конфуцианству. Школа Хань Ина при Западной Хань была довольно малочисленна и в политическом отношении не имела большого веса, а вектор их изучения *Ши цзина* имел уклон в практическую сферу – риторики и дипломатического общения.<sup>39</sup> Таким образом, Ван Ман, явно и неявно отождествлявший себя с фигурой Чжоу-гуна и стремившийся восстановить «истинный» чжоуский Дао-путь [ХШ, 99-1/6083], разумеется, отдавал предпочтение *Песням* в версии Мао.

### 1.3. Почётное забвение: экзегеза *Документов*

Из всех канонических текстов, вошедших в Пятиканоние, самая сложная и трагичная история передачи принадлежит *Шу цзину* 書經 («Канон [исторических] документов», «Канон писаний», «Книга документов/писаний», тж. Шан шу 尚書 «Почитаемая книга», «Чтимые писания», далее *Документы*)<sup>40</sup>. Хитросплетения передачи этого старейшего текста в составе конфуцианского канона на века стали материалом для ожесточенных дискуссий.

Правление Цинь Ши-хуана и предполагаемое уничтожение нескольких древних классиков чжоуской эпохи поделило историю текстов на «до» и

<sup>39</sup> О роли произведений *Ши цзина* в конфуцианском аргументативном дискурсе см. [Бонч-Осмоловская, 2016: 73-79].

<sup>40</sup> Историографию и анализ целого ряда вопросов, связанных с исследованием *Шуцзина* см. в [Попова, 2012А: 240-257; Попова, 2012Б: 40-52; Попова, 2013: 382-392; Попова, 2014: 57-73]

«после».<sup>41</sup> После установления правления ханьской династии, многие тексты возродились в двух версиях, записанных старым дореформенным письмом и новым. *Документы*, как и *Песни*, таким образом, оказались поделены между разными направлениями. Версия, спрятанная эрудитом циньского двора Фу Шэном (ок. сер. III в. до н.э. – сер. II в. до н.э.) в стене дома, уцелела, хотя не без потерь, и была восстановлена при Хань во второй половине II в. до н.э. Эти тексты и то, что успели записать со слов самого Фу Шэна, были положены в основу *цзиньвэнь* версии *Документов* (29 пяней-глав) [Ши цзи, 121/3124]. Сам Фу Шэн к тому времени был уже очень стар и не мог занять пост при дворе, поэтому *Документы* в этой версии получили распространение и официальное признание через его учеников Чжан Шэна 張生 и Оуян Шэна 歐陽生, передавшего это дело своему внуку Оуян Гао 歐陽高 – отсюда в *И вэнь чжи* записи про комментарии *Оуян чжан цзюй* (31 цзюань) и *Оуян шо и* (2 пяня) [XIII, 30/2909-2910]. Род Оуян и позднее специализировался именно на комментировании *Документов*.

Отметим, что если для экзегезы *Песен* разделение на цискую и лускую школы имело большое значение, то для изучения *Документов* – нет. Фу Шэн был цисцем, выходцем из Цзинань, однако все его ученики были лусцами, что наводит на мысль, что к началу Западной Хань луская традиция была по большей части утрачена и им ничего не оставалось, как отправиться к цискому наставнику.

Еще одна ветвь передачи *цзиньвэнь* версии канона была основана учеником Оуян Гао – Сяхоу Шэном 夏侯勝 и его племянником Сяхоу Цзянем 夏侯建, она получила название «учение старшего и младшего Сяхоу» 大小夏侯之學 [XIII, 88/5434]. *И вэнь чжи* фиксирует их труды: *Да сяо Сяхоу чжан цзюй* (каждый по 29 цзюаней) и *Да сяо Ся хоу цзе гу* (29 пяней). Все тексты традиций Оуян и Сяхоу погибли в IV веке, в ходе инцидента Юнцзя (311 г.), когда Лоян, столица

---

<sup>41</sup> Кан Ювэй высказывался категорично, считая, что не все книги были уничтожены, так как должны были сохраниться версии императорского архива, да и ученые находили способ спрятать книги. Кроме того, учитывая сравнительно недолгий период гонений, устная передача тоже не могла совершенно исчезнуть [Кан Ювэй, 2012: 5-15]. Во всем этом есть своя логика, однако во время восстания против Цинь столица была дотла сожжена еще и Сян Юем 項羽 (232-202 гг. до н.э.), так что на императорский архив сложно возлагать надежды. См. тж. работы современных ученых по данному вопросу [Синицын, 1974: 159–167; Petersen, 1995].

Западной Цзинь, была захвачена кочевниками и большая часть императорской библиотеки была утрачена.

*Гувэнь* версия *Шуцзина* появилась во II в. до н.э. будучи найденной в стене дома Конфуция, вместе с другими текстами этого течения (*Луньюй*, *Сяоцзин*, *Мэнцзы*, *Маоши* и др.). Продвижение данной редакции *Документов* связано с именем ученого Кун Аньго, в *И вэнь чжи* сообщается, что по объему она превышала версию *цзиньвэнь* на 16 глав [XIII, 30/2908-2909]. Хотя традиция *гувэнь* долго не получала официального признания, она отнюдь не угасала и имела сторонников – биографии конфуцианцев в *Хоу Хань шу* указывают, что комментированием этой версии канона занимались видные ученые – Сунь Ци 孙期, Кун Си 孔僖, Ян Лунь 楊伦, Ду Линь 杜林, Цзя Куй 賈逵 (30-101), Ма Жун 馬融 (79-176), Чжэн Сюань 鄭玄 (127-200) [XXIII, 79-1; 60-1; 35; 36]. Комментарий *Шаншу да чжуань* («Великий комментарий к “Почитаемой книге”»), ведущий свое происхождение, видимо, еще от Фу Шэна или его учеников был прокомментирован Чжэн Сюанем и сохранялся вплоть до времен династии Тан, однако уже в библиографическом разделе сунской династийной истории этот текст насчитывает 3 свитка вместо изначальных 9, а в минской – вовсе теряется. До наших дней он дошел только в реконструкциях цинских канонистов Сунь Чжилу 孫之騷, Лу Вэньчао 盧文弨 (1717-1795), Чэнь Шоуци 陳壽祺 (1771-1834) и др.

Утрата всех ханьских комментариев к *Документам* очень затрудняет анализ особенностей экзегезы этого канона в указанный период. Тем не менее, кое-что все-таки установить удастся, например, если обратиться к главе *У син чжи* 五行志 («Записки о пяти элементах/процессах/видах деятельности») из *Хань шу*. Глава является развернутым комментарием на главу *Шу цзина Хун фань* и выстроена по принципу «цитата из канона» + *чжуань* (комментарий Фу Шэна) + *шо* (рассуждение Оуяна) + текст самого Бань Гу, включающий выдержки из тестов Дун Чжуншу, Лю Сяна и др. [см. XIII, 27].

Особенностей интерпретации тут две: первая – *Документы*, как они поняты в *чжуани* и *шо*, в лучших традициях циской школы, толкуются с точки зрения

взаимоотношений человека и Неба (ошибки людей влекут за собой природные катаклизмы). То, что Бань Гу проводит исследование «пяти элементов» именно в таком ключе, объясняется тем, что он и сам был не чужд циской традиции. Его двоюродный дед Бань Бо 班伯 был известным наставником по циской версии *Песен* [XIII, 100-1/6221], да и цитаты *Песен* в *Хань шу* преимущественно относятся к этой версии [Юй Яньтин, 2009: 235-237]. Вторая – касается уже непосредственно составления *У син чжи* – вся информация, отсутствующая в *Шу цзинь*, дополняется при помощи текста *Чуньцю* [Ван Баосюань, 2008: 17]. Выше уже отмечалось, что несомненным лидером по актуальности и востребованности в ханьское время была летопись *Чуньцю*. *У син чжи* лишний раз демонстрирует, как экзегеза прочих канонических текстов подчинялась этой тенденции.

#### 1.4. Восстановить навеки утраченное: экзегетика *Ритуалов*

Не менее сложно обстояли дела с текстами, фиксировавшими ритуальные установления. Цинь Ши-хуан, совершенно очевидно, консультировался с конфуцианскими наставниками по поводу проведения ключевых ритуалов. До проведения жертвоприношения на горе Тайшань, например, он консультировался с лускими и цискими конфуцианцами, однако, всех прогнал из-за непрактичности советов [Ши цзи, 6/242; 28/1366-1367]. Во всяком случае, о целенаправленном уничтожении ритуальных текстов или тем более ритуальной практики при Цинь, в источниках ничего не сообщается.

Тем не менее, к началу Западной Хань ритуальные тексты были представлены единственно луской версией Гао Таншэна 高堂生, назывались *Ши ли* 士禮 («Ритуалы служилых людей») и насчитывали 17 глав [XIII, 30/2918; Ши цзи, 121/3118]. В то время этот текст был основным ритуальным каноном и назывался *Ли цзин* 禮經 («Канон ритуалов») или просто *Ли* («Ритуалы»), только впоследствии обретя название *И ли* 儀禮 («Церемонии и ритуалы»), сохраняющееся за ним до сих пор. Сложность ситуации заключалась в том, что ритуалы служилых людей не годились для ритуалов императорского двора, а

специалистов по ним практически не было. Обратимся подробнее к деталям этих событий.

С установлением власти Лю Бана, ко двору стали стекаться ученые, книжники, маги-*фанши* и пр. Среди верных соратников был, например, ученый Лу Цзя 陸賈 (ок. 240 – 170 гг. до н.э.), автор трактата *Синь юй* 新語 («Новые речи») <sup>42</sup>, а среди примкнувших под давлением обстоятельств, например, *боши* циньского двора, Шу Суньтун 叔孫通. <sup>43</sup> Именно на Шу Суньтуна была возложена миссия по разработке придворного церемониала, за которую он взялся, окруженный сотней учеников. Этот момент стоит подчеркнуть, поскольку очевидно, что, несмотря на кажущуюся многочисленность его помощников, все они были скорее «служками», чем закончившими образование специалистами – Шу Суньтуну пришлось поехать в Лу с приглашением луским конфуцианцам присоединиться к его деятельности. Не все согласились – некоторые заявили, что считают позором помогать перебежчику, и попросили его поскорее удалиться. Тем не менее, в конечном счете, у Шу Суньтуна была собрана команда из 30 лусцев и сотни учеников. Больше месяца они упражнялись в полях, репетируя церемонии. По заказу Лю Бана, ритуалы были упрощены (как он сказал, «чтобы я смог их осуществить») и в итоге, по замыслу Шу Суньтуна, получилось нечто новое, «объединяющее древние ритуалы с циньскими» [Ши цзи, 99/2722; XIII, 43/3510-3511]. Из всего этого можно сделать следующий вывод: к концу Цинь – началу Хань наставников, сведущих в тонкостях ритуала, оставались считанные единицы. Основную массу создавали ученики, способные лишь механически воспроизводить ряд ритуальных действий. Шу Суньтун был родом из местности Се 薛, которая в эпоху Чжаньго управлялась циским Мэнчан-цзюнем 孟嘗君 (ум. 276 г. до н.э.) [Ши цзи, 75/2351]. Соответственно, культурный регион, к которому он относился, был циским. Циские ученые традиционно уделяли внимание

<sup>42</sup> Перевод этого текста на английский язык и исследование см. [Gu Meigao, 1988], а также другие работы [Сюй Фугуань, 1976: 85-108; Loewe, 1993: 173-177]

<sup>43</sup> Кроме этого еще заслуживают упоминания Цзя И 賈誼 (200-168 гг. до н.э.), автор сочинения *Го Цинь лунь* 過秦論 («Рассуждение о преодолении Цинь»), см. [XIII, 48], и Цзя Шань 賈山, автор известного послания *Чжи янь* 至言 («Речения предельной [важности]») [XIII, 51/3756-3798]

политической практике, в то время, как разработкой ритуалов и музыки чаще занимались лусцы. Об этом разделении свидетельствуют многочисленные жизнеописания конфуцианцев в *Ши цзи* и *Хань шу*. Соответственно, Шу Суньтун, окруженный еще менее сведущими учениками, испытывал сложности в создании ритуальной практики для ханьского двора, и никаких книг, чтобы обратиться к ним, у него не было.

Добавим к этому, что система поклонения духам при императорском дворе уже была очень сложной, Сыма Цянь в трактате «О поклонении духам Неба и Земли» подробно описывает, как много строилось жертвенников при каждом новом императоре, и какому сонму божеств они поклонялись, например:

«В области Юн насчитывалось более ста храмов в честь Солнца, Луны, созвездий Шэнь, Чэнь, Нань-доу, Бэй-доу, планет Ин-хо (Марс), Тай-бо (Венера), Суй-син (Юпитер), Чжэнь-син (Сатурн), Чэнь-син (Меркурий), 28 зодиакальных созвездий, в честь князя ветра Фэн-бо, пастыря дождей Юй-ши, четырех морей, девяти и четырнадцати [заслуженных] чиновников, *Чжу-бу* — всех звезд, *Чжу-янь* — всех дорог, *Чжу-цю* — всех духов людей, которым приносятся жертвы совместно» [Ши цзи, 28/1375].

К регулированию вопросов по этим жертвоприношениям были причастны отнюдь не только и не столько конфуцианцы, большой вес здесь имели многочисленные маги-*фанши*, окружавшие императора [Loewe, 1994: 18-19]. Так, У-ди беспокоило, что «все ученые-конфуцианцы и *фанши* о жертвоприношениях *фэн* и *шань* говорят каждый по-своему, [получается] несуразно и тяжело осуществимо» [Ши цзи, 28/1398]. Конфуцианцы нередко критиковали осуществляющуюся при дворе практику,<sup>44</sup> предлагали реконструировать древние ритуалы по древним книгам, в которых частично содержались описания чжоуских ритуалов:

---

<sup>44</sup>Вместо конструктивных предложений они заключали: «не соответствует древним [порядкам]» или «проведение церемоний не сравнится с тем, как это делают конфуцианцы в Лу!» [Ши цзи, 28/1397]

«Сын Неба слышал от Гунсунь Цина и магов, что при Хуан-ди и до него во время принесения жертв Небу *фэн* и Земле *шань* всегда вызывались диковинные существа и устанавливались связи с духами, поэтому он хотел, подобно Хуан-ди и его предшественникам, прославиться в мире встречами с духами, небожителями и мудрецами с горы Пэнлай. [Он хотел], возвысившись, сравняться добродетелями с девятью императорами [древности], для чего [стремился] усиленно использовать учение и искусство конфуцианцев, чтобы украсить церемониал жертвоприношений. Однако ученые-конфуцианцы уже не могли ясно рассказать ему о жертвоприношениях Небу и Земле; кроме того, они были скованы древними текстами *Песен* и *Документов* и не могли развернуться» [Ши цзи, 28/1397].

Эта относительная беспомощность раннеханьских книжников-конфуцианцев продолжалась достаточно долго. Выражалась она, в т.ч., в незнании или непонимании тонкостей «Канона ритуалов», не говоря уж о том, что в нем не было описано – императорских ритуалов. Например, при дворе Вэнь-ди одним из основных специалистов по ритуалу был Сюй-шэн 徐生, но о нем мы читаем только, что он был «искусен в [ритуальных] манерах», то есть в практическом исполнении обряда. Его внук Сюй Сян 徐襄, унаследовавший дело, вообще «не был способен понять «Канон ритуалов», хотя тоже «от природы был хорош в [ритуальных] манерах» [Ши цзи, 121/3125]. Другой внук Сюй-шэна – Янь, наоборот «немного понимал [«Канон»], но искусен не был» [Там же]. Таким образом, сложилась ситуация, когда квалификация ритуальных дел мастера заключалась в обучении внешней стороне дела – ряду уже устоявшихся обрядовых действий («сидя – декламируй *Песни* и *Документы*, стоя – практикуй ритуальные манеры» [ХШ, 89/5477]).

Ко времени правления императора У-ди эта ситуация не только не изменилась к лучшему, но скорее усугубилась. В своем предсмертном послании императору Сыма Сянжу 司馬相如 (179—117 гг. до н.э.) очень сетовал, что давно не проводился ритуал жертвоприношения Небу и Земле, хотя именно теперь на

троне правитель, более всех достойный для этого дела.<sup>45</sup> Император был очень растроган и созвал совет, чтобы обсудить вопросы проведения древних ритуалов, сопровождающих инспекционные поездки императора и жертвоприношения. В итоге, более пятидесяти собравшихся на обсуждение конфуцианцев «не были способны ничего постановить» [XIII, 58/4232]. Ни Куань 倪寬, известный ученый, ученик Оуян-шэна и специалист по *Шу цзину*, резюмировал позицию конфуцианцев следующим образом:

«Ваше Величество, Вы [повсюду] распространяете совершенную добродетель, правите и объединяете весь народ, совершаете жертвоприношение Небу и Земле, подносите дары сотням божеств. За то, что духи направляют, за знамения, непременно должны быть принесены благодарственные жертвы. Небо и Земля друг другу откликаются, благие знамения явили себя ясно. Надо совершить ритуалы-*фэн* на горе Тайшань, ритуалы-*шань* на горе Лянфу, прославить императорский род и изучить счастливые предзнаменования – [это и есть] величайшее дело монарха. Однако суть жертвоприношений не записана в канонах. Для благополучного совершения жертвоприношений *фэн* и *шань* собираются духи Неба и Земли, и нужно со всем трепетом их встретить. Все официальные чины имеют свои обязанности, каждое дело соответствует [должности] и исполняется в соответствии с церемониалом. Только совершенномудрый владыка может установить то, что должно, а все множество слуг лишь может выстроиться в ряды, [следуя установленному]. Ныне грядет свершение великого дела, мы пребывали в нерешительности несколько лет, все Ваши слуги отдали все свои силы, но в итоге не добились успеха. Лишь Сын Неба устанавливает предел гармонии и равновесия, сводит все воедино в должный порядок, золотом звучит и нефритом отдается [слава о его добродетели], счастливо доводя до завершения ниспосланные Небесами милости, закладывая основу для десяти тысяч поколений» [XIII, 58/4232-4233].

<sup>45</sup> Это послание Сыма Сянжу содержится в его официальной биографии в *Хань шу*, см. [XIII, 57-2/4192-4202].

Конфуцианцы, таким образом, заняли лояльную ко всему позицию и предоставили императору полную свободу выбора удобного ему церемониала, чем он, как сообщает династийная история, воспользовался и «самостоятельно утвердил церемониал».

Таким положением вещей объясняется небольшое количество комментариев или независимых сочинений, посвященных ритуалу, которые могли бы войти в перечень текстов *И вэнь чжи*. Кроме канона и примыкающих к нему комментирующих «записок», *И вэнь чжи* перечисляет отдельные трактаты, которые сейчас по большей части находятся в составе эклектичного сочинения «Записки о ритуале» (о них подробнее в следующей главе) и к ритуальной практике имеют весьма опосредованное отношение. Три сочинения, ныне утраченные, очевидно, отражают кипевшие вокруг жертвоприношений *фэн* и *шань* дебаты: *Гу фэн шань цюнь сы* 古封禪群祀 («Все древние жертвоприношения *фэн* и *шань*», 22 главы), *Фэн шань и дуй* 封禪議對 («Предложения и ответы [на предложения] о жертвоприношениях *фэн* и *шань*», 19 глав), *Хань фэн шань цюнь сы* 漢封禪群祀 («Все ханьские жертвоприношения *фэн* и *шань*», 36 глав).

Выше уже говорилось, что традиционно специалистами по ритуалу выступали выходцы из княжества Лу, а циские конфуцианцы тяготели к разработке других проблем. Точно так же между этими группировками было поделено большинство канонических текстов, их версий и комментариев. Китайский специалист по ханьской экзегетике Ван Баосюань считает, что сложная ситуация с разработкой ритуальной практики привела к фактическому объединению этих двух традиций, во всяком случае в вопросах ритуала [Ван Баосюань, 2008: 114-118]. Это мнение имеет под собой определенные основания, однако, на мой взгляд, постепенное смешение традиций в принципе было в духе времени, а ритуальные вопросы как были, так и оставались в ведении, преимущественно, луских конфуцианцев. Это легко продемонстрировать на материале. При дворе императора У-ди, после Дун Чжуншу, непререкаемым авторитетом пользовался Сяхоу Шичан [XIII, 75/4871]. Сяхоу Шичан был лусцем,

однако разбирался во всех пяти канонах, и в ритуалах, в том числе, а специально занимался циской версией *Песен* и *Документами*.

Как видно, луская и циская школы периодически пересекались в особенно ярких деятелях. Таковым, несомненно, был и ученик Сяхоу Шичана – Хоу Цан, тоже выходец из луских земель. Следуя за учителем, Хоу Цан занимался циской версии *Песен*, но одновременно учился у других наставников, специально изучая ритуал – его учителем был Мэн Цин 孟卿, тоже из Лу [XIII, 88/5426-5427]. Хоу Цан – автор первого авторского западноханьского сочинения о ритуале, которое вошло в перечень *И вэнь чжи* – *Цюй тай Хоу Цан* 曲臺后倉 (9 глав). Бань Гу сообщает, что рассуждения Хоу Цана о ритуале «насчитывали несколько десятков тысяч слов», что, конечно, было очень много, если учитывать вышеописанную ситуацию. Учениками Хоу Цана были Дай Дэ 戴德 и его племянник Дай Шэн 戴聖, составители двух версий *Ли цзи* («Записок о ритуале»). Из всего этого можно сделать вывод, что специализированное изучение ритуалов по-прежнему оставалось прерогативой луских наставников, хотя в деле изучения других текстов, они могли, например, вслед за учителем, заняться цискими текстами.

Остается осветить еще одну тенденцию в ханьском каноноведении, напрямую связанную с вопросами ритуальной практики. Так называемая *гувэнь* версия *Ритуалов* появилась при разрушении луским Гун-ваном стены дома Конфуция. Помимо этого, еще был *Ли гу цзин* 禮古經 «Древний канон ритуалов», найденный на территории княжества Лу в местности Яньчжун 淹中. *И вэнь чжи* сообщает, что *Ли гу цзин* насчитывал 56 *цзюаней*, 17 из которых совпадали с каноном *цзиньвэнь* (т.е. *И ли*), а остальные 39 *цзюаней* в *цзиньвэнь* версии вообще не содержались (т.н. *И ли* 逸禮 «Утраченные ритуалы») [XIII, 30/2922]. К нему в дополнение шёл корпус *Цзи* 記 («Записок»), несколько позднее отредактированный и скомпилированный в двух вариантах – учеными Дай Дэ 戴德 и Дай Шэном 戴聖. Первый получил название *Да Дай Ли цзи* («Записки о Ритуалах старшего Дая»), 85 глав, второй – *Сяо Дай Ли цзи* («Записки о Ритуалах младшего Дая»), 49 глав. Оба Дая находились на службе при дворе и при Сюань-

ди стали *боши*, что давало *Ли цзи* официальное признание и отдалило от перипетий, связанных с другими текстами течения *гувэнь*. И *Лу гу цзин*, и *Ли цзи* первоначально насчитывали гораздо больший объем текста, чем то, что сохранилось до наших дней. «Утраченные ритуалы» как были утраченными, так ими и остались, что не миновало и ряд текстов постепенно исчезнувших из состава *Записок*.

Ко времени расцвета экзегетической деятельности Чжэн Сюаня приоритеты распределились так – учёный выбрал для комментирования *Ли цзи* в версии Дай Шэна (*Сяо Дай Ли цзи*), текст *И ли* и *Чжоу ли*. Текст *Чжоу ли* из течения *гувэнь*<sup>46</sup> занял свое место в системе конфуцианских канонов благодаря усилиям Ван Мана, так как с помощью описанной там системы рангов и пожалований (*цзю цы* 九錫), он мог повысить свой политический и ритуальный статус. В связи с этим, признание данного текста в качестве древнего канона было одним из условий на пути Ван Мана к власти.

### 1.5. Свободомыслие и схематизация: экзегетика *Перемен*

Из всех письменных памятников, вошедших в состав «Пятиканония», у *И цзина* 易經 («Канон перемен», «Книга перемен», тж. *Чжоу и* 周易 «Чжоуские переменны», «Всеохватные переменны», далее *Перемены*) судьба складывалась с наименьшими потрясениями. *Перемены*, благодаря своей мантической основе, активно использовались при Цинь, нисколько не утратив своей актуальности и при Хань.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> По вопросу времени создания данного текста существуют разные точки зрения, но очевидно, что окончательный вид памятник принимает не раньше периода борьбы Ван Мана за власть, т.е. на рубеже I в. до н.э. – I в. н.э., см. [Кучера, 1961: 111-120; Кучера, 2010; Ульянов, 2013: 16-17].

<sup>47</sup> В данной главе диссертации рассматриваются в первую очередь тексты, сформировавшие экзегетическую систему эпохи Хань, а затем передававшиеся и развивавшиеся на протяжении веков. Однако нельзя не отметить, что благодаря археологическим находкам 70-80-х годов, исследования *И цзина* обогатились новыми материалами – о них подробнее см. Приложение 2 настоящей диссертации. Например, мавандуйский *И цзин* отличается от версии, дошедшей в традиции, и структурно (иной порядок следования гексаграмм), и по сопутствующему корпусу комментариев (из совпадений – только *Сицы*). Отметим, что вопрос о распространенности этой мавандуйской версии, к примеру, в среде ханьской интеллигенции, остается открытым. Вероятнее всего она принадлежала к разряду «частных учений» и поэтому имела достаточно ограниченный ареал распространения. До нас не дошло большое количество таких локальных версий, что, естественно, скрывает некоторые особенности изучения *Перемен* в позднечаньгоский-ханьский периоды.

По версии, изложенной Бань Гу, ко времени установления правления дома Хань, наиболее авторитетной считалась линия передачи, возглавляемая ученым Тянь Хэ 田何, представителем старого аристократического клана княжества Ци [XIII, 30/2906; 88/5423-5424]. Большинство известных раннеханьских специалистов по *Переменам* обучались у него или у его учеников, и версия канона в их передаче была признана в качестве официальной (*гуаньсюэ*).

В связи с этим, отметим одну особенность, характерную, пожалуй, только экзегезе *И цзина*, тем более в эпоху Западная Хань. Несмотря на формальное наличие учительского преемства, подразумевавшего достаточно стабильную передачу знания, толкование *Перемен* в каждом следующем поколении стимулировало появление новых независимых интерпретаций. В первую очередь это видно по перечню текстов *И вэнь чжи*, относящихся к *И цзину*: *И чжуань Чжоу-ши* 易傳周氏 (2 главы), *Фу-ши* 服氏 (2 главы), *Ян-ши* 楊氏 (2 главы), *Цай-гун* 蔡公 (2 главы), *Хань-ши* 韓氏 (2 главы), *Ван-ши* 王氏 (2 главы), *Дин-ши* 丁氏 (8 глав).

Чжоу-ши – это Чжоу Вансунь 周王孫, представитель первого поколения учеников Тянь Хэ. После завершения обучения он жил в Лояне, куда к нему приехал изучать «древний смысл» (古義 *гу и*) Дин Куань 丁寬 (он же Дин-ши), любимый ученик Тянь Хэ [XIII, 88/5425]. То, что Дин Куань поехал к нему дополнительно изучать его вариант *Перемен*, уже говорит о том, что знания Чжоу имели некоторые отличия от передачи Тянь Хэ. Но на этом дело не закончилось – завершив обучение у Чжоу, Дин Куань не продолжил напрямую одну из уже имеющихся линий передач, а написал свое собственное сочинение «Рассуждение о переменнах» (*И шо* 易說) в 30 тысяч слов. У Дин Куаня учился Тянь Вансунь 田王孫, у которого затем обучалась знаменитая троица ханьских ицзинистов Мэн Си 孟喜, Ши Чоу 施讎 и Лян Цюхэ 梁丘賀, каждый из которых, в свою очередь, тоже

основал свою линию передачи.<sup>48</sup> В этом ряду особенную известность получило учение Мэн Си, на нём немного подробнее остановимся ниже.

Далее, в списке значатся другие ученики Тянь Хэ во втором и третьем поколениях – Фу-шэн 服生 из княжества Ци, Ян Хэ 楊何 из Цзычуани, Ван Тун 王同, Цай-гун 蔡公 из Вэй и, наконец, Хань Ин, больше известный за свою передачу *Песен*, однако имевший отдельное учение и о *Переменах* [XIII, 88/5447].

Благодаря этому материалу, к которому добавим еще две персоналии и их труды – Цзяо Яньшоу 焦延壽 и Цзин Фана – появляется возможность показать, что сочинения (комментаторского) типа *шо*-«рассуждение»<sup>49</sup> стали приобретать ряд своих основных особенностей уже при Западной Хань – а именно, стали обозначать авторскую концепцию или учение, достаточно обособленное от передаваемой традиции, воплощавшейся в то время в комментариях *чжан цзюй*. Сама специфика *Перемен* способствовала всё большему дроблению школ на индивидуальные ячейки – работа с *И цзином* связывалась с практикой гадания и, когда ученик заканчивал свое обучение у наставника, обретая определенную долю свободы, он добавлял в нее или новые элементы, или методы. Поэтому в ханьской ицзинистике, как ни в какой другой отрасли экзегетики наблюдается тенденция к индивидуализации процесса толкования текста и появлению «частных» учений.

Таким образом становится понятен контекст появления *И шо* 易說 Дин Куаня, учений *гуа ци шо* (учение о «пневме» гексаграмм) Мэн Си, *ба гун шо* («учение о восьми дворцах») Цзин Фана и идеи Лю Сяна провести сравнение различных рассуждений-*шо* о *Переменах* [XIII, 88/5430]. Исследование Лю Сяна привело его к мысли, что *шо* разных ученых и школ к *И цзину* генетически восходят к идеям Тянь Хэ, Ян Хэ и Дин Куаню и между собой отличаются не

<sup>48</sup> Все они получили места *боши* в годы правления императора Сюань-ди 宣帝 (прав. 74-49 гг. до н.э.) и представляли *цзиньвэнь* направление в ицзинистике. Про особенности передачи *Перемен* при Западной Хань подробнее см. [Сюй Фугуань, 1982: 83-94; Лу Ян, 2008: 90-105]. *Перемены* в версиях Мэна, Ши и Ляна сохраняли авторитет и при Восточной Хань, во всяком случае, по «Биографиям конфуцианцев» из *Хоу Хань шу* видно, что ученые, занимавшиеся *И цзином*, передавали канон, в основном, в этих версиях [XXIII, 79-1]. Последнее свидетельствует об определенной стагнации ицзинистики и приостановке выработки на ее основе новых идей и концепций.

<sup>49</sup> Специальный раздел об этом типе комментария см. в 1 главе диссертации.

столь значительно, однако есть учение Цзин Фана 京房 (77-37 гг. до н.э.), ни на одно из них не похожее. Добавим к этому еще учение Мэн Си (которое он, правда, пытался замаскировать под традиционное знание, переданное ему от учителя Тянь Вансуня, однако против этого восставали уже его современники, говоря, что он изменил *шифа* 師法 – «законы наставника» – и придумал все сам [XIII, 88/5427]).

Рассмотрим детальнее, какие учения сформировались в пространстве ханьской ицзинистики. К этому времени в области изучения *Перемен* уже четко сформировались основные направления мысли – развитие гадательной практики и философское осмысление текста. Процветание гадательной практики отражено уже в *Ши цзи* Сыма Цяня [Ши цзи, 128], а также, например, в разделе *Ши гуи* 蓍龜 («Стебли тысячелистника и черепаший панцири») *Хань шу И вэнь чжи* [XIII, 30/3060-3064], где представлен перечень документов, зафиксировавших разные типы гадания.

Другой аспект развития западно- и восточноханьской ицзинистики – а именно, философское осмысление текста – непросто для изучения, в основном, из-за плохой сохранности материалов по этой теме. Комментарии, занимавшие видное место на ханьском ицзинистическом небосклоне, до наших дней дошли во фрагментарном виде, будучи собраны цинскими учеными почти по крупинкам. В наиболее полном варианте они представлены в сборнике Ма Гоханя *Юйхань шаньфан цзи и шу*. Помимо этого в данном разделе привлечены материалы из следующих антологий: Хуан Ши 黃奭 (1809–1853) – *Хань сюэ тан цзин цзе* 漢學堂經解 («Разъяснение канонов в ханьских школах») [ХСТ, 2004]; Хуэй Дун 惠棟 (1697–1758) – *И Хань сюэ* 易漢學 («Ханьская ицзинистика») [ИХС, 1990]; Чжу Чжэнь 朱震 (1072–1138) – *И цун шо* 易叢說 («Собрание рассуждений о *Переменах*») [ИЦШ, 1989].

Отец Мэн Си – Мэн Цин – уже упоминался выше в связи с передачей ритуальных текстов, теперь рассмотрим деятельность его сына в контексте

ханьской ицзинистики.<sup>50</sup> В деятельности Мэн Си совершенно четко наблюдается характерный для западоханьской интеллигенции уклон в толкование и предсказание природных бедствий и катаклизмов. *И вэнь чжи* приписывает ему и Цзин Фану сочинение *Цзай и 災異* («Бедствия и аномалии», 66 глав) [ХШ, 30/2905]. Комментарий Мэн Си *чжан цзюй* в 2 главы на сегодняшний день в наиболее полном виде представлен в сборнике Ма Гоханя, а основные его идеи содержательно проанализированы в труде цинского каноноведа Хуэй Дуна 惠棟 – *И Хань сюэ* («Ханьская ицзинистика»).

Учение Мэн Си о *Переменах* (卦氣說 *гуа ци шо*) было призвано разъяснить закономерность сезонных изменений годичного цикла, связав *И цзин* и календарь в единую систему. Соответственно, 64 гексаграммы были соотнесены с 4 сезонами, 12 месяцами, 24 сельскохозяйственными периодами года (節氣 *цзе ци*) и 72 пятидневными отрезками (候 *хоу*) внутри этих периодов [ИХС, 1/3]. На основании комментария *Шо гуа* для каждого из четырех сезонов года были выделены *чжэн гуа* («правильные гексаграммы») – Кань 坎, Чжэнь 震, Ли 離, Дуй 兌 [схему см., например, ЮХШ, 1/88; ИХС, 1/4-7]. За каждой чертой данных гексаграмм был закреплен определенный сельскохозяйственный период. Остальные шестьдесят гексаграмм распределялись по 12 месяцам – 5 гексаграмм на один месяц, – охватывая весь годичный цикл. Год, таким образом, представлялся непрерывным процессом нарастания и убывания (*сяо си* 消息) сил *инь* и *ян*.

Учение Мэн Си существенно расширяло поле деятельности ицзинистов, объединяя в себе основные тенденции политической и экзегетической сфер ханьского времени. Сведение воедино *Перемен*, гадательной практики и календарной системы придавало канону особую значимость как тексту, на практике объединяющему Дао-путь Неба и Дао-путь человека, что закрепляло

<sup>50</sup> В отечественной синологической литературе специально ханьской ицзинистике посвящен ряд статей А.И. Кобзева и Н.Ю. Агеева [Кобзев, Агеев, 2009: 767-776, 894-904; Агеев, 2001; 2002; 2003; 2004; 2009]

краеугольную позицию *И цзина* в одном из ключевых направлений ханьской мысли – *сяншу сюэ* 象數學 (учение о символах и числах).<sup>51</sup>

*Перемены* в интерпретации Цзин Фана имели свои особенности – на смену четырем «правильным» гексаграммам, пришли шесть «чистых» гексаграмм: Кань 坎, Чжэнь 震, Ли 離, Дуй 兌, Гэнь 艮, Сюнь 巽. И их он связывал, соответственно, с 24 сезонами года, где каждая гексаграмма «управляла» четырьмя сезонами, где в отличие от схемы Мэн Си, каждая из них объединяла в себе пару противоположных сезонов.

Далее, порядок следования гексаграмм тоже отличался от обычного. Теперь гексаграммы распределились на восемь групп – «восемь дворцов» (八宮 *ба гун*)<sup>52</sup>, где все трансформации начинались с восьми гексаграмм: Цянь, Кунь и шести порождаемых ими вариаций – Чжэнь 震, Кань 坎, Гэнь 艮, Сюнь 巽, Ли 離 и Дуй 兌 (Цзин Фан тоже следовал за идеями, изложенными в тексте *Шо гуа чжжуань* [подробнее об этом см. Цзян Гуанхуэй, 2011: 288-290].

Цзин Фан пытался вести активную политическую деятельность и предлагал императору Юань-ди 元帝 (прав. 49-33 гг. до н.э.) ввести систему проверки чиновничьих успехов и достижений.<sup>53</sup> Логика была следующая – недобросовестная работа чиновников вызывает стихийные бедствия, которых можно избежать, только если вовремя провести проверку и удалить всех неэффективных работников.

*И цзин* в понимании Цзин Фана предполагал «утверждение норм отношений между людьми», «прояснение Дао-пути *вана*», «выправление чувства долга между

<sup>51</sup> Теме *сяншу чжи сюэ* – китайской нумерологии или арифмосемиотики – посвящен ряд отечественных, а также западных работ, подробнее см. [Кобзев, 1981: 73–88; 1982: 34–48; 1993], [Еремеев, 2005], [Карапетьянц, 1989; 1990], [Nielsen, 2003].

<sup>52</sup> Развитие метеоролого-пространственной концепции «восьми ветров» 八風 (уже встречавшейся в *Люйши чуньцю*, *Хуайнань-цзы* и *Шицзи*), «восьми сторон света» 八方, «восьми пределов» 八極, «восьми пространствах мира» 八荒, которая в свою очередь, коррелировала с календарной теорией о «восьми годовых вехах» 八節, связывая пространство и время в единый универсум [Лу Ян, 2008: 110-111].

<sup>53</sup> По понятным причинам, чиновникам эти проекты Цзин Фана не понравились, особенно Ши Сяню 石顯, в то время практически всемогущему *чжуншулину* 中書令 – главному секретарю государственной канцелярии. В конечном счете настойчивость и прямолинейность Цзин Фана его и погубила – он был оклеветан и казнен в возрасте 41 года (история Цзин Фана достаточно подробно содержится в его жизнеописании в *Хань шу*, см. [XIII, 75/4878-4888]).

правителем и подданным, отцом и сыном» [см. *Цзинь Фан и чжуань* цит. по Бянь Цзячжэнь, 2003: 119-120]. Таким образом, идея о том, что Небо посредством тех или иных знамений проявляет свою волю, получила дополнительное развитие. Ключом к пониманию этих знамений, соответственно, являлся *И цзин*, при помощи которого появлялась возможность наиболее эффективно и подробно предсказать будущее. Отметим, что парадигма мышления, реализованная в учении Цзинь Фана, и в целом свойственная западноханьским ученым и экзегетам, принимала немного разные облики в разных теориях. У Дун Чжуншу, например, идея *тянь жэнь гань ин* 天人感應 (взаимный отклик между Небом и человеком) была выстроена вокруг текста *Чуньцю*, однако это не меняло ее смыслового ядра и практического уклона.

Цзинь Фан подробно исследовал взаимоотношения между гексаграммами, между чертами внутри гексаграмм (*世應 ши ин*) и между гексаграммами и лунными месяцами (*ши юэ* 世月) [подробнее см. Гао Цзии, 2013: 4-21]. Гадание специфицировалось и усложнялось при добавлении новых элементов – циклических знаков десятичного и двенадцатеричного циклов, (этот способ гадания получил название *нацзя* 納甲), элементов/процессов *у син* и пяти планет *у син* 五星 (Меркурий, Венера, Марс, Сатурн, Юпитер). Поскольку каждой черте гексаграммы соответствовал один из пяти процессов *у син*, которые или «порождают» или, наоборот, «преодолевают» друг друга, это позволяло установить в каком «родственном» отношении они состоят (операция *люцин* 六親). Кроме того, у каждой гексаграммы была скрытая пара, которая могла быть выявлена операцией *фэйфу* 飛伏, что дополнительно проясняло результаты гадания.

Помимо Мэн Си и Цзинь Фана самобытные идеи относительно *И цзина* принадлежали Цзяо Яньшоу, автору текста *И линь* 易林 («Лес перемен»), предполагаемому ученику Мэн Си и учителю Цзинь Фана.<sup>54</sup> Данное сочинение

<sup>54</sup> Вопросы датировки и атрибуции авторства данного текста давно вызвали споры в научных кругах – в основном это вызвано тем, что несмотря на то, что имя Цзяо Яньшоу упоминается в биографии Цзинь Фана в *Хань шу*, в

состояло из 4096 стихотворений, иллюстрирующих все возможные (64 x 64 = 4096) комбинации гексаграмм. Отдельное место в ханьской ицзинистике занимает Ян Сюнь и его *Тай сюань цзин* 太玄經 («Канон великой сокровенности»/«Канон великой тайны»), превративший гексаграммы *И цзина* в тетраграммы.<sup>55</sup> Наконец, в конце Восточной Хань появляется еще один интересный вариант применения *И цзина* – в алхимической практике. Алхимик Вэй Боян 魏伯陽 (ок. 151-221) написал трактат *Цань тун ци* 參同契 («Единение триады»), в котором объяснительный текст и образы к гексаграммам связывался с процессом изготовления эликсира бессмертия [подробнее см. Ли Сяньлинь, 2003: 39-49].

Востокоханьская ицзинистика, как уже отмечалось выше, не была столь богата на новые идеи и интерпретации и, в основном, пользовалась достижениями западноханьских ученых. Так, в *Жу линь чжуань Хоу Хань шу* значатся пятнадцать ученых, занимавшихся передачей *Перемен*: Лю Кунь 劉昆, Гуй Дань 桂丹, Хуаян Хун 雋陽鴻, Жэнь Ань 任安, Ян Чжэн 楊政, Фань Шэн 范升, Чжан Син 張興, Дай Пин 戴憑, Вэй Мань 魏滿, Сунь Ци 孫期, Чэнь Юань 陳元, Чжэн Чжун 鄭眾, Ма Жун 馬融, Чжэн Сюань 鄭玄 и Сюнь Шуан 荀爽<sup>56</sup> [XXIII, 79-1]. Все они передавали *И цзин* в версиях Мэн Си, Ши Чоу, Лянцю Хэ, Цзин Фана или *гувэнь* версию Фэй Чжи.<sup>57</sup>

На этом фоне выделяется ученый Цзин Луань 景鸞, эрудит, занимавшийся сразу многими текстами, включая и *И цзин* в версии Ши Чоу. О нем говорится, что он «мало следовал за наставниками в изучении канонов», в связи с чем

---

библиографическом трактате *И вэнь чжи* сочинение *И линь* не значится. Оно появляется в сводах только начиная с *Суй шу*, что, конечно же, поставило его западноханьское происхождение под вопрос. Гу Яньбу 顧炎武 (1613-1682) датирует текст не ранее Восточной Хань, эту точку зрения развил Цянь Чжуншу 錢鍾書 (1910-1998), опираясь на текстологический анализ огромного количества источников [Цянь Чжуншу, 2001: 219-227]. Попытки отстоять западноханьскую датировку были осуществлены, например, Шан Бинхэ 尚秉和 (1870-1950) (шесть доказательств подлинности *И линь* Шан Бинхэ можно найти в [Чжан Вэньчжи, 2013: 218]).

<sup>55</sup> Исследования по теме см. [Nylan, 1994a; Sivin, Nylan, 1987: 41-99; Чибисов, 2017: 523-527]. Подробнее об отношении Ян Сюня к *цзиньвэнь* и *гувэнь* направлениям мысли см. ниже.

<sup>56</sup> Сюнь Шуан – интересный представитель клана Сюнь, члены которого и при Восточной Хань, и позднее в эпоху Троецарствие занимали высокие политические посты. Сюнь Шуан составил *чжуани* к *Ритуалам*, *Переменам* и *Песням*, а так же «Выверенный канон Шан шу» (*Шан шу чжэн цзин*) и «Нормы [историописания в] Чунь цю» (*Чунь цю тьяоли*). Его биографию см. [XXIII, 62/2050-2058]

<sup>57</sup> О Фэй Чжи говорится, что он не составлял комментарии *чжан цзюй* и больше занимался исследованием собственно *И чжуани*, то есть философской составляющей *Перемен* [XIII, 88/5431].

особенно симптоматичным выглядит то, что его перу принадлежат комментаторское сочинение типа рассуждение-шо – *И шо* («Рассуждение о *Переменах*») [XXIII, 79-2/2572].

Подводя итоги данному разделу, отметим наиболее важные для настоящего исследования черты ханьской экзегезы *И цзина*. Во-первых, именно в рамках изучения текста *Перемен* при Западной Хань зародилось нетривиальное для экзегетики явление индивидуализации процесса толкования канона. Это повлекло за собой формирование частных и достаточно самостоятельных учений, что выразилось в составлении комментариев, связанных с именем конкретного автора и первых комментаторских сочинений типа *шо-рассуждение* (которые продолжали появляться и при Восточной Хань). Относительная свобода ицзинистической мысли позволяет объяснить, почему, например, при династии Сун переосмысление конфуцианской философии тоже началось именно с интерпретации *Перемен* и многократного увеличения востребованности сочинений *шо*.<sup>58</sup>

Во-вторых, ханьская ицзинистика служит ярким примером успешного сочетания разных схем, проведения корреляций, нахождения «скрытых» связей между системами. Как отмечалось А.И. Кобзевым, «в эпоху Хань под воздействием мистико-натурфилософских учений *инь-ян*, школы новых писем и оракуло-апокрифической традиции, общеметодологический потенциал схем *гуа* был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами» [Кобзев, 1993: 72-73]. Особенно система Цзин Фана была усложнена дополнительными элементами (нельзя не отметить, что сами гадательные операции, разработанные Цзин Фаном, применялись и тысячелетие спустя).

С этим связана другая особенность ханьской ицзинистики – сугубо практический вектор изучения *Перемен* и усложнение гадания с введением новой методологии (отметим, что уклон в практику в принципе свойственен ханьской

---

<sup>58</sup> Подробнее об истории формирования и развития данного типа комментария см. в соответствующем разделе диссертации.

экзегетике в целом).<sup>59</sup> Комментарии, подробно и глубоко разъясняющие комплекс *чжуаней* к *Чжоу и* при Хань написаны не были, потому что весь интерес к *Переменам* ограничивался все более усложняющимися нумерологическими схематизациями для точного определения благоприятного или неблагоприятного исхода дела. Ханьская ицзинистика сделала огромный шаг на пути развития коррелятивных соотношений классификационных схем и нумерологических построений.

*Перемены*, без потрясений дожившие до эпохи Хань, а во время правления самой династии Хань, миновавшие баталии между интеллектуальными течениями *цзиньвэнь* и *гувэнь*, постепенно перестали порождать большое количество новых интерпретаций и оригинальных трактовок. Версии Ши Чоу и Лянцю Хэ были утрачены в ходе инцидента Юнцзя (311 г.), версии Мэн Си, Цзин Фана и Фэй Чжи лишились наставников, способных передавать учение и, соответственно, тоже были постепенно утеряны [Чжан Вэньчжи, 2013: 144]. Разумеется, гадательная практика и календарные корреляции были востребованы и позднее, однако другие направления философского осмысления текста *Перемен* и корпуса *чжуаней* к нему, не стоявшие в приоритете у ханьских ицзинистов, требовали своего развития.

---

<sup>59</sup> О первоначальных вариантах интерпретации *Чжоу и* в версии Тянь Хэ и его ближайших учеников практически ничего неизвестно из-за нехватки материалов. Мэн Си, по всей вероятности, был достаточно самостоятелен в разработке *гуа ци шо* и других элементов своего учения, так же, как и Цзин Фан. О других интерпретациях известно очень мало – направление *гувэнь* в ханьской ицзинистике было разбито слабо, будучи представлено ученым Фэй Чжи 費直. Еще одна версия передавалась Гао Сяном 高相 – объединяет их то, что обе не получили официального признания [ХШ, 88/5431].

## ГЛАВА 2

### КОНФУЦИАНСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В III-VII ВВ.

#### 2.1. Кризис ханьской экзегетики и локальные экзегетические школы в эпоху Троецарствия

Востоноханьская экзегеза ознаменовалась появлением нового типа комментария *чжу*, в рамках которого была предпринята попытка объединить экзегетику направлений *цзиньвэнь* и *гувэнь*. Эта парадигма, основанная Чжэн Сюанем, была своего рода венцом ханьской канонovedческой мысли и практики. Разногласия, продолжавшиеся сотни лет, принципиально разные методы работы с канонами и школьная специализация на конкретных текстах утратили свою актуальность – им на смену пришли совмещение традиций, комбинированная методика комментирования канонов и интерес к работе с разными текстами.

Коррективы в дальнейшее развитие экзегетики внес политический кризис, приведший к низложению ханьской династии и длительному периоду дестабилизации Китая. Уже в конце Восточной Хань и тем более, в эпоху Троецарствия 三國 (220-265/290) конфуцианство столкнулось с новыми тенденциями, обусловленными сменившейся исторической эпохой и ее особенностями. Во-первых, несмотря на всю инновационность подхода Чжэн Сюаня, его стремление к объединению разных школьных традиций не всегда заканчивалось успехом. Органично объединить трактовки школ Гунъян и Цзо порою было невозможно. Система, описанная в *Чжоу ли*, не всегда совпадала с тем, что излагалось в *Ли цзи*. Вместе с тем, объединение, проведенное Чжэн

Сюанем, было необходимым этапом развития экзегетической мысли, без которого искусство толкования канонов, скорее всего, столкнулось бы с худшим кризисом, дробясь и сходя на нет в мельчающих школьных традициях.

Во-вторых, к III в. ханьская экзегетика, в том виде, в котором она уже существовала столетиями, достигла пика и предела своего развития. Теперь ее ждал или неминуемый закат, или кардинальная реформация. Конфуцианство, все более и более сводясь к ритуальному церемониалу и практике предсказаний, практически перестало порождать новые идеи, довольствуясь бесконечной переработкой уже накопленных знаний и их применением в практической сфере.

После смерти ханьского императора Лин-ди 靈帝 (прав. 168-189) и без того беспокойная обстановка в стране окончательно дестабилизировалась. Начался долгий период ожесточенной борьбы за власть. Несколько десятилетий кровопролитных войн и интриг привели к обособлению ряда политических центров, которые, если и не примирились окончательно, то не имели возможности кардинально изменить ситуацию и полностью уничтожить противника. Этими центрами стали: царство Вэй 魏 (220-265/266), формально провозглашенное Цао Пи 曹丕 (прав. 220-226), но фактически основанное его отцом Цао Цао 曹操 (155-220); царство Шу-Хань 蜀漢 (221-263), основанное Лю Бэем 劉備 (прав. 221-223); царство У 吳 (222-280), основанное Сунь Цюанем 孫權 (прав. 229-252).

Источники, содержащие сведения о канонovedческой деятельности конфуцианцев за этот период, – это, в первую очередь, династийная история *Сань го чжи* 三國志 («Записи о трех царствах», сост. Чэнь Шоу 陳壽 233-297), однако *Сань го чжи* не содержит специального библиографического трактата. В этой связи незаменимым является соответствующий раздел в *Суй шу* 隋書 («Книга [династии] Суй», сост. Вэй Чжэн 魏徵 580-643), фиксирующий перечень текстов, составленных, в том числе, и в эпоху Троецарствия.

Говоря о конфуцианстве этого периода, чаще всего упоминают несколько особенностей, а именно: появление учения Ван Су, оппозиционного учению Чжэн Сюаня и частичное придание конфуцианству мистической составляющей, с

внедрением элементов философского учения *сюаньсюэ* 玄學 (учение о сокровенном) [У Яньнань и др., 2010: 165-179]. Отмечается также эволюция культа Конфуция, развитие образовательной системы и конфуцианских социально-этических воззрений [Баргачева, 2014: 376-399]. Все эти вопросы представляют несомненную значимость для понимания процессов, формировавших особенности конфуцианства в ту эпоху, однако для полной картины необходимо обратиться к малоизученной экзегетической составляющей конфуцианства. Как отмечалось В.Н. Баргачевой, «этот аспект конфуцианской традиции еще требует дальнейшего изучения» [Баргачева, 2014: 378].

### 3.1.1. Критика Чжэн Сюаня и другие дискуссии при дворе Цао-Вэй

Среди прочих царств вэйский двор особенно выделялся талантливыми литераторами и выдающимися учеными. Сам Цао Цао был прекрасным поэтом, так же как и его сыновья – Цао Пи и, особенно, Цао Чжи 曹植 (192-232). Неслучайно именно здесь служили Ван Лан 王朗 (ум. 228) и его сын Ван Су, а также Ван Би 王弼 (226-249), Хэ Янь 何宴 (ум. 249) и многие другие.<sup>60</sup>

Пути комментирования текстов из состава Пятиканония на переходе от Восточной Хань к периоду Троецарствия разошлись в разные стороны, обретая специализацию в зависимости от особенности канона. Комментарии к *Переменам* по большей части приобрели форму комментария-чжу – такие сочинения были написаны Ван Су, Ван Би, Дун Юем 董遇, Сюнь Хуэем 荀輝 (все по 10 *цзюаней*). Вэйскому генералу, каллиграфу Чжун Хуэю 鍾會 (225-264) принадлежат несколько изысканий/обсуждений-лунь о *Переменах* – *Чжоу и цзинь шэнь лунь* 周易盡神論 («Изыскание об исчерпании духа в *Чжоуских переменах*») и *Чжоу и у ху ти лунь* 周易無互體論 («Изыскание об отсутствии взаимопроникающих гексаграмм в *Чжоуских переменах*») [СГЧ, 28: 795; Суй шу, 32: 909-910].

<sup>60</sup> В качестве ключевых фигур вэйского каноноведения Пэй Сун-чжи в комментарии к *Сань го чжи* отмечает Дун Юя, Цзя Хуна 賈洪, Ханьдань Чуня 邯鄲淳, Се Ся 薛夏, Вэй Си 隗禧, Су Линя 蘇林 и Лэ Сяна 樂詳 [СГЧ, 13/420], однако сведений об этих людях в источниках осталось очень немного.

Комментарии, посвященные *Документам*, в основном, оформлялись в полемическом или диалогическом стиле, из чего можно заключить, что комментирование *Документов* было одной из самых непростых задач для экзегетов. При Хань *Документы* объективно не пользовались большой популярностью, будучи оттесненными *Чуньцю*, *Переменами* и *Песнями*, что имело свои последствия – к III веку знаний об этом тексте было накоплено немного, а его лексический состав вызывал объективные трудности при чтении уже у конфуцианцев эпохи Троецарствие. Ван Су составил «Разрозненные дискуссии [относительно] опровержения *Шан шу*» (尚書駁議 *Шан шу бо и*, 5 цзюаней), при династии Южная Лян существовали «Вопросы о смысле *Шан шу*» (尚書義問 *Шан шу и вэнь*, 3 цзюаня) за авторством Чжэн Сюаня, Ван Су и Кун Чжао 孔晁. Кун Чжао был ведущим представителем школы Ван Су при Западной Цзинь, и данное сочинение, очевидно, было создано с целью оспорить трактовку Чжэн Сюаня. Знаменитому позднечаньскому литератору и ученому Ван Цаню 王粲 (177-217) принадлежит текст «Разъяснение вопросов о *Шан шу*» (尚書釋問 *Шан шу ши вэнь*, 4 цзюаня)<sup>61</sup>.

Известному поэту Лю Чжэню 劉楨 (180?—217), выходцу из аристократического клана Лю, приписывается составление «Вопросов о смысле *Песен* [в версии господина] Мао» 毛詩義問 (*Мао ши и вэнь*, 10 цзюаней). Вэйский генерал Ван Цзи 王基 (190-261) сочинил «Опровержение *Песен* [в версии господина] Мао» 毛詩駁 (*Мао ши бо*, 1 цзюань). Ван Цзи поддерживал учение Чжэн Сюаня и опровергал интерпретации Ван Су (сам текст не сохранился, но о позиции автора четко говорится в его официальном жизнеописании, см. [СГЧ, 27/751]).

Сам Ван Су тоже составил «Опровержение смысла *Песен* [в версии господина] Мао» 毛詩義駁 (*Мао ши и бо*, 8 цзюаней), доклад трону «Дело, изложенное императору, касательно *Песен* [в версии господина] Мао» 毛詩奏事

<sup>61</sup> Тж. имелся вариант под названием *Шан шу Ван-ши чжуань вэнь* 尚書王氏傳問 («Вопросы о *Шан шу*, передаваемом господином Ваном»).

(*Мао ши цзоу ши*) и «Вопросы о сложностях *Песен* [в версии господина] Мао» 毛詩問難 (*Мао ши вэнь нань*, 2 цзюаня). Наконец, вэйскому мишулану Лю Фаню 劉璠 принадлежат два сочинения о *Песнях* – «Смысл *Песен* [в версии господина] Мао» (毛詩義 *Мао ши и*, 4 цзюаня) и «Истинное и ложное в *чжуани* и субкомментарии к *Песням* [в версии господина] Мао» (毛詩箋傳是非 *Мао ши чжуань цзянь ши фэй*, 2 цзюаня).

Числом выделяются комментарии к ритуальным текстам, в основном за авторством Ван Су: он прокомментировал *Чжоу ли*, *И ли*, *Ли цзи*, а так же написал комментарии к отдельным главам *И ли* (*Сан фу* 喪服 «Траурная одежда»), доклады – *Мин тан и* 明堂議 («Дискуссия относительно храма предков», 3 цзюаня) и сочинения на тему ритуала – *Чжай фа* 祭法 («Правила [проведения] жертвоприношений», 5 цзюаней). Ученый Сунь Янь 孫炎 также составил комментарий-чжу к *Ли цзи*, хотя этот автор больше известен за его комментарий к словарю *Эръя* [Casacchia, 2006: 359]. Внуку Чжэн Сюаня Чжэн Сяо-туну 鄭小同 (194?-258) также принадлежит сочинение «Смысл ритуала» (*Ли и* 禮義, 4 цзюаня). Сам Чжэн Сяо-тун служил при Сыма Чжао 司馬昭 (211-265), отце основателя Западной Цзинь Сыма Яня 司馬炎 (236-290), и им же был отравлен за подозрение в чтении тайной корреспонденции [СГЧ, 4/142]. В перечень комментариев к *Ритуалам* также входит доклад, написанный известным чиновником Цзян Цзи 蔣濟 (188-249), успевшим послужить четырем поколениям правящего дома Цао Вэй, – «Дискуссия [относительно] алтарного холма» (*Цзяо цюй и* 郊丘議, 3 цзюаня).

Среди позднеханьских-вэйских знатоков летописи *Чуньцю* стоит отметить младшего современника Чжэн Сюаня Фу Цяня 服虔, Ван Лана, Ван Су и Дун Юя. Чжэн Сюань не составил специального комментария к *Чуньцю*, лишь дебатировал с Хэ Сю по поводу метода комментирования и школьной принадлежности. Фу Цянь поддерживал Чжэн Сюаня, и кроме всего прочего, составил полный комментарий к *Чуньцю Цзо чжуань* в 31 цзюань – и *Чуньцю Цзо-ши чжуань цзе и* 春秋左氏傳解詁 («Разъяснения о должном в *Чуньцю* в передаче господина Цзо»).

Помимо того, Фу Цяню принадлежит немало других сочинений о *Чуньцю*: «Освобождение от неизлечимых болезней *Чуньцю* господина Цзо» (春秋左氏膏肓釋癩 *Чуньцю Цзо-ши гао хуан ши кэ*, 10 цзюаней)<sup>62</sup>, «Нагромождение трудностей в *Чуньцю*» (春秋塞難 *Чуньцю сай нань*, 3 цзюаня), «Рассуждение о становлении *Чуньцю*» (春秋成長說 *Чуньцю чэн чан шо*, 9 цзюаней). Фонологические глоссы к *Чуньцю Цзо чжунань* составили знаменитый поэт и философ Цзи Кан 嵇康 (223-262), Цао Мао 曹髦 (Гаогуй Сян-гун 高貴鄉公, прав. 254-260) – каждый по 3 цзюаня. Ван Лан также передавал *Чуньцю Цзо чжунань*, его сын Ван Су составил комментарий-чжу к *Цзо*, а Дун Юй – *чжан цзюй*. Единственный, кто в Вэй комментировал *Гулян чжунань* – был *тайшоу* области Лэпин Ми Синь 糜信, о котором в источниках практически не содержится дополнительной информации.<sup>63</sup> Наконец, «Изыскание о трех чжунанях к *Чуньцю*» 春秋三傳論 (*Чуньцю сань чжунань лунь*) в 10 цзюаней принадлежит коменданту дворца императрицы Хань И 韓益 [Суй шу, 32/932].

Завершая на этом краткий обзор источниковедческой части, остановимся подробнее на нескольких деталях. Во-первых, из приведенного списка комментариев явствует, что экзегетическая традиция лидировавшей при Хань школы Гуньян столкнулась с кризисом и уступила свои позиции *Цзо чжунань*. Отчасти это связано с большей доступностью текста *Цзо* – заучивать наизусть стали именно его, а не пространные интерпретации Гуньян, малопонятные без специальной подготовки.<sup>64</sup> Чжун Яо 鍾繇 (151-230), вэйский политический

<sup>62</sup> Это сочинение – продолжение начатой Чжэн Сюанем полемики с Хэ Сю, написавшему текст «Неизлечимые болезни господина Цзо» 左氏膏肓, в ответ на который Чжэн Сюань написал «Исцеляющий укол в “Неизлечимые места [господина Цзо]”» 針膏肓 (об этом см. подробнее в гл. 1 настоящей диссертации). Фу Цянь следует за Чжэн Сюанем в этой полемике и в другом своем сочинении – Чжэн Сюань написал «Опровержение» на «Дискуссию о *Чуньцю*» Хэ Сю, то же самое сделал у Фу Цянь, написав свое опровержение – Хань и бо 漢議駁 в 2 цзюаня [Суй шу, 32/928].

<sup>63</sup> Ми Синю так же принадлежат два сочинения «Овладевая принципами “Дискуссии о *Чуньцю*” господина Хэ» 理何氏漢議 (*Ли Хэ-ши Хань и*, 2 цзюаня) и «Рассуждая о главном в *Чуньцю*» 春秋說要 (*Чуньцю шо яо*, 10 цзюаней) [Суй шу, 32/931].

<sup>64</sup> См., например, биографию Чжун Хуэя в *Сан го чжи* – в 4 года он выучил *Сяо цзин*, в 7 – *Луньюй*, в 8 – *Шицзин*, в 10 – *Шуцзин*, в 11 – *И цзин*, в 12 – *Цзо чжунань* и *Гоюй*, в 13 – *Чжоу ли*, *Ли цзи* [СГЧ, 28/785]. Именно *Цзо чжунань* знал наизусть Гуань Юй 關羽 (ум. 220), знаменитый полководец Лю Бэя [СГЧ, 36/942].

деятель и блестящий каллиграф, отзывался о Гунъян как о «мещанской», «обывательской» школе, разумеется, отдавая предпочтение Цзо [СГЧ, 23/675].

Во-вторых, нетрудно заметить, что количество ярких ученых, профессионально занимавшихся комментированием канонических текстов, на порядок уменьшилось, что, само по себе, неудивительно, если учесть нестабильную обстановку и череду жестоких войн. Позднеханьское каноноведение, помимо человеческого фактора, испытывало проблемы и на концептуальном уровне. Poleмика между *цзиньвэнь* и *гувэнь*, Гунъян и Цзо, зашла в тупик после ухода Хэ Сю и Чжэн Сюаня. Фу Цянь уже не смог придумать ничего лучше, как в точности пойти по следам Чжэн Сюаня и написать тексты, скорее подражающие последнему, чем развивающие дискуссию.

Комментаторские типы свидетельствуют также о сдвигах в практике изучения канонов. Из-за трудности с чтением древних иероглифов, к III веку появилось немало количество узкоспециализированных фонологических исследований (音 *инь*). На смену *чжан цзюй*, сообщавшим четкую школьную позицию, приходят комментарии, которые по законам жанра должны ставить вопросы и выносить на обсуждение проблемы, а не догматично утверждать школьную точку зрения. В первую очередь, это комментарии *вэнь* 問 (вопросы), *лунь* 論 (изыскание/трактат), и 議 (дискуссия, рекомендация).

*Вэнь* или «Вопросы» – это комментарий, совершенно не свойственный эпохе Хань, в силу ее идеологических особенностей – появляется именно тогда, когда, с одной стороны, «неприступная крепость» школьного преемства дает трещину, а с другой, становится очевидно, что уровень образованности среднестатистического ученого не позволяет вникнуть в смысл канонического текста, и большая его часть остается неясной.

Изыскания-*лунь*, если обратиться к мнению одного из самых авторитетных литературных критиков традиционного Китая Лю Се 劉勰 (465-520), призваны 論也者，彌綸群言，而研精一理者也 «свести воедино все разнообразие мнений<sup>65</sup> и

<sup>65</sup> Букв. – *янь*, высказываний.

досконально изучить самую суть избранной<sup>66</sup> идеи» [ВСДЛ, 18/248]. Трактаты такого типа всесторонне рассматривали определенный феномен, выявляли, что по этому поводу было сказано «ложного» и «верного» и в итоге приходили к некому выводу, который должен выявить суть вещей [Там же, 18/249-250]. Лю Се в целом подчеркивает фундаментальную особенность *лунь*, как истока всех прочих жанров, который в зависимости от ситуации меняет форму (сохраняя при этом свою собственную цель). При обсуждении дел управления он похож на *и* 議 и *шо* 說, при истолковании канонов – на *чжуань* 傳 и *чжу* 注, при анализе исторических текстов – на *цзань* 讚 и *пин* 評, при оценке литературных произведений – на *сюй* 叙 и *инь* 引.<sup>67</sup>

*Лунь* т.о. получается универсальным инструментом исследования и обсуждения насущных проблем, высказывания своих идей и мнений. Особенности его являются полемическая направленность, доказательная база и отрефлексированная структура сочинения. Например, в таком стиле еще при Западной Хань было написано сочинение Цзя И 賈誼 (200-168 гг. до н.э.) *Го Цинь лунь* 過秦論 («Изыскание относительно ошибок [династии] Цинь»)<sup>68</sup>. Однако при Хань таких произведений все-таки встречалось мало, можно упомянуть лишь про варианты *лунь*, записанные по итогам придворных диспутов – *Янь те лунь* 鹽鐵論 («Спор о соли и железе»)<sup>69</sup> и конференций *Шицю гэ* 石渠閣 и *Бай ху тун* 白虎通. Те не менее, они скорее фиксируют мнения разных сторон, чем представляют цельное произведение-исследование одного автора, в связи с чем всплеск популярности этого типа произведений, особенно применительно к конфуцианским канонам, следует отнести ко времени правления династии Вэй (особенно много их было написано в среде философов и литераторов, идейно симпатизировавших учению *сюаньсюэ*). Отличие *лунь* от рассуждений-*шо*

<sup>66</sup> Букв. – и, одной, единой, объединяющей, цельной.

<sup>67</sup> В этой же главе у Лю Се также встречается другая интересная мысль – 理形于言，叙理成論。詞深人天，致遠方寸。 «Идея оформляется в словах, [А последовательное] изложение идеи становится изысканием-*лунь*. Слова глубоко [проникают в] людей и Небо, Достигают далеких сердец» [ВСДЛ, 18/250]. Т.е. только мысль, выраженная не спонтанно, а прошедшая стадию критической рефлексии и оформившаяся в последовательном изложении

<sup>68</sup> По поводу проблем атрибуции данного текста в качестве *лунь* см. [Svarverud, 1998: 49-50].

<sup>69</sup> См. перевод памятника на русский язык, выполненный Ю.Л. Кролем [Кроль, 2001А-Б]

заклучалось в первую очередь в том, что *лунь* сочинялись после открытой дискуссии или ради нее, в то время как *шо* предполагали не всесторонне аргументированное исследование, а изложение личной точки зрения, не предусматривающей обязательного обсуждения.

Дискуссии-*и*, – отчасти доклады с советами-предложениями императору, отчасти комментарии к каноническим текстам – представляют собой еще один вариант полемического исследования канона и/или ситуаций, где в качестве одного из важнейших источников для подтверждения своей позиции привлекается канон. Лю Се отмечает, что начиная с эпохи Хань, появляются сочинения типа «разрозненные дискуссии» [ВСДЛ, 24/335]. Дискуссии-*и*, по большей части, имели дело с обсуждением политических дел, хотя уже в *Хань шу* встречается текст *У цзин цза и 五經雜議* («Разрозненные/разнообразные дискуссии о Пятиканонии», 18 *цзюаней*) – один из текстов, составленный во время или после конференции в Шицюгэ [ХШ, 30/2941]. Однако заметное увеличение их числа происходит тогда, когда канонические тексты, способы их интерпретации и сами комментаторские сочинения становятся предметом открытой полемики, а с таким феноменом конфуцианская экзегетика столкнулась, в первую очередь, в период Троецарствия с появлением школы Ван Су.

Лю Се пишет, что *и* – 議之言宜, 審事宜也 – «[Слово] *и* – значит “делать как надо”, [цель таких дискуссий состоит в том, чтобы] выяснить, как дела должны обстоять» [ВСДЛ, 24/335]. Разумеется, «объективность» (т.е. действительно ли в них излагается, «как дела должны обстоять») таких комментариев-дискуссий была под большим вопросом, на принятие решения об объективности той или иной точки зрения влияло множество факторов, в первую очередь политических. Назначение дискуссий-*и* состояло в том, чтобы оспорить мнение противника, а это нередко сводилось к предвзятому изложению противоположной точки зрения по отношению к оппоненту, часто без достаточных на то оснований. Пример фиксации такой живой дискуссии с

озвучиванием *и* разных сторон, например, находим, в *Вэй шу*<sup>70</sup>, в главе «Трактат о ритуале», где обсуждается время и порядок императорских жертвоприношений [Вэй шу, 108-2/2763-2773]. В связи с этим, остановимся ненадолго на личности Ван Су и его критике Чжэн Сюаня.

Ван Су происходил из клана дунхайских Ванов 東海王氏, одного из самых древних и влиятельных ответвлений этой фамилии. Ученость их семьи восходила, через отца Ван Су – вэйского чиновника Ван Лана – к знаменитому клану Ян, очень возвысившемуся при Восточной Хань, давая возможность его представителям занимать самые высокие и значимые посты в государственном аппарате. Члены клана Ян в основном специализировались на *Документах* в версии Оуяна (течение *цзиньвэнь*), но параллельно с этим увлекались и другими канонами [XXIII, 54/1759-1768]. Учителем Ван Лана был Ян Цы 楊賜 (ум. 185) [СГЧ, 13/406], который вместе с поэтом Цай Юном 蔡邕 (132-192) участвовал в проекте по выверению и увековечению на камне текстов конфуцианских канонов в 175 году – *Сипин ши цзин* 熹平石經 (Каноны в камне [годов правления] Сипин) [XXIII, 60-2/1990].<sup>71</sup> Сам Ван Лан занимался разными текстами – ему принадлежат комментарии к *Сяо цзину*, *Чжоу гуань*, *Переменам* и, в духе времени, – к *Цзо чжуань* [СГЧ, 13/414].

Ван Су унаследовал от отца широкую эрудицию, еще больше расширив спектр комментируемых им текстов.<sup>72</sup> В первую очередь, он известен критикой комментариев Чжэн Сюаня. Заключалась она в несогласии с выбором материала для комментирования – там, где Чжэн Сюань поддерживает интерпретацию *цзиньвэнь*, Ван Су считал, что версия *гувэнь* более убедительна, и наоборот. В

<sup>70</sup> Династийная история Северной Вэй 北魏 (386-534).

<sup>71</sup> Подробнее о позднеханьских инскрипциях на камне см. обзорную статью [Ebrey, 1980: 325-353].

<sup>72</sup> Ван Су считается автором следующих комментариев: Чжоу и чжу 周易注 (10 цзюаней), Шан шу чжу 尚書注 (11 цзюаней), Мао ши чжу 毛詩注 (20 цзюаней), Чжоу гуань ли чжу 周官禮注 (12 цзюаней), И ли чжу 儀禮注 (17 цзюаней), Ли цзи чжу 禮記注 (30 цзюаней), Чуньцю Цзо чжуань чжу 春秋左氏傳注 (30 цзюаней), Сяо цзин чжу 孝經注 (1 цзюань), Лунь юй чжу 論語注 (10 цзюаней) [Суй шу, 32/909-938]. Помимо этого ему принадлежат различные доклады императору и другие сочинения на тему канонических текстов, которые здесь перечисляться не будут, однако отметим два произведения, которые в творчестве Ван Су сыграли особую роль – Кун-цзы цзя юй 孔子家語 и Шэн чжэн лунь 聖證論 («Изыскание относительно совершенномудрого доказательства», 12 цзюаней). О первом речь уже заходила в первой главе настоящей диссертации, а второй стоит небольшой информационной справки. Сам текст, как и большинство комментариев Ван Су, был утрачен и затем восстановлен во фрагментах при Цинь.

биографии Ван Су говорится, что он соглашался с учениями Цзя Куя и Ма Жуна (оба из течения *гувэнь*) [СГЧ, 13/419], вместе с тем был знаком и с текстами *цзиньвэнь*.

Сложность с нововведением Чжэн Сюаня и его методом совмещения разных традиций и методов интерпретации заключалась в том, что ханьская экзегетика веками держалась на принципах строгой школьной закрытости и передачи знания о конкретном каноне от учителя к ученику внутри школы. Разумеется, постепенно границы размывались, что и сделало возможным появление учения Чжэн Сюаня. У этого синтеза *цзиньвэнь* и *гувэнь* была и обратная сторона, поскольку после их объединения многие линии преемства канонов, остававшиеся на своих закрытых позициях, стали терять сторонников и угасать, чему ханьская экзегетика в немалой степени обязана своим кризисным состоянием в III в. [Пи Сижуй, 2011: 101].

Вместе с тем, внутренних сил у конфуцианской экзегетики уже основательно поубавилось. В ситуации, когда требовалось или развиваться дальше, или что-то противопоставить учению Чжэн Сюаня, понадобился приток новых интеллектуальных сил, причем берущих истоки не в конфуцианстве. Источником новых идей для дальнейшего развития конфуцианства в целом и экзегетики в частности стало учение *сюаньсюэ*, яркие представители которого жили как раз в царстве Вэй в первой половине III в.

Идеи Ван Су не избежали влияния новых тенденций, которые он впитывал с юных лет, в т.ч. во время обучения. В биографии Ван Су в *Сань го чжи* сообщается, что в возрасте 18 лет (212 г.) он стал обучаться у Сун Чжуна 宋忠 (тж. 宋衷)<sup>73</sup> чтению *Тай сюань цзина* Ян Сюна [СГЧ, 13/414]. Сун Чжун был

<sup>73</sup> О Сун Чжуне сведений сохранилось немного, но известно, что он был специалистом по текстам *гувэнь*, а среди его известных произведений – *Чжоу и чжу* 周易注 (Комментарий к “Чжоуским переменам”), *Тай сюань цзин чжу* 太玄經注 (Комментарий к “Канону великой сокровенности”), *Фа янь чжу* 法言注 (Комментарий к “Образцовым речам”) [Суй шу, 32/909]. Произведения Сун Чжуна были утрачены, однако их фрагменты содержатся в цинских сборниках.

достаточно видным ученым, служившим при дворе Лю Бяо 劉表 (142-208), правителя области Цзинчжоу.<sup>74</sup>

Стремление Ван Су вытеснить трактовки Чжэн Сюаня с поля официального канонведения могут объясняться разными причинами – от личной амбициозности и тщеславия до объективного расхождения в понимании текстов. Если у Чжэн Сюаня мнение по поводу понимания канона практически всегда обосновывается глубокой осведомленностью по части разных версий и списков текста, а также прекрасным знанием древнего языка и письменности, то у Ван Су опровержения зачастую строятся на простом желании не согласиться с Чжэн Сюанем, что порой приводило к комичным результатам, ввиду полной нелогичности трактовки.

Ван Су вслед за Чжэн Сюанем продолжил использовать *чжу* как основной тип комментария, однако в его учении на первый план вышли интерпретации тех школ или отдельных ученых, с помощью которых можно было оспорить мнение Чжэна. Особенно много расхождений содержится в их комментариях к *Ритуалам* (Чжэн Сюань зачастую опирается на сведения из *Чжоу ли*, с чем Ван Су не согласен), *Песням* (Ван Су чаще всего опровергает мнение Чжэна, используя комментарий Мао) и *Переменам* [статистику и сравнение см. Ши Инъюн, 2007: 231-367]. В комментариях Ван Су апокрифические тексты перестали играть важную роль, какую они играли в системе Чжэн Сюаня. И в целом, Ван Су вероятно вслед за своим учителем Сун Чжуном,<sup>75</sup> стал больше внимания уделять интерпретации, собственно, философского смысла (*и ли*), нежели образов (*сян шу*). Это было еще одним шагом в сторону от ханьской экзегетической парадигмы и в скором времени было воспринято и доведено до совершенства в стройной системе Ван Би.

<sup>74</sup> Область Цзинчжоу 荊州, защищенная выгодным географическим положением, избежала многочисленных потрясений междоусобных войн последних лет существования династии Восточная Хань и при Лю Бяо стала крупным центром учености и образования. Лю Бяо возродил систему *сюэгуань* и пригласил ученых в свои владения. Дело выверения Пятиканония и составления комментариев *чжан цзюй* было поручено Сун Чжуну и Ци Каю 蔡母闔 [XXIII, 64-2/2421].

<sup>75</sup> Попытку реконструкции учения Сун Чжуна о *Переменах* см. [Цюй Аньцюань и Ван Куй, 2013]

Наконец, нельзя недооценивать то, что основная критика Ван Су была направлена на понимание Чжэн Сюанем ритуалов, а это напрямую связано с претензией оказывать влияние на политическую элиту. Несогласие в интерпретации, например, *Перемен*, могло иметь незначительный резонанс, однако пересмотр ритуальной практики или отдельных ее аспектов выходило за пределы исключительно научной дискуссии. В связи с этим отметим, что немалую роль в возвышении учения Ван Су при дворе (особенно Западной Цзинь) и утверждении его в качестве официального варианта интерпретации канонов, была родственная связь кланов Ван и Сыма. Дочь Ван Су – Ван Юань-цзи 王元姬 (217-268) была выдана замуж за Сыма Чжао (211-265) – их сын, Сыма Янь, стал основателем династии Западная Цзинь, что, разумеется, упрочило позиции Ван Су – деда императора по материнской линии.

Другой удар по ханьской экзегетической парадигме был нанесен гением Ван Би (226-249) <sup>76</sup>, сумевшим вывести философское понимание *Перемен* на совершенно новый уровень. В его системе мысли «учение о символах и числах» окончательно отступает на задний план, освобождая место размышлению над метафизическими проблемами даосского происхождения, совмещенными с конфуцианской философской парадигмой. Суть даосской философской системы не позволяла ей соперничать с конфуцианством за роль государственной идеологии, однако на уровне мироощущения и философского мышления (это касалось и рефлексии относительно политической практики), даосизм неизменно привлекал внимание многих ученых. Поэтому, когда на рубеже Восточной Хань и Вэй, в период тяжелейшего кризиса не только государственного аппарата, но и философско-политической мысли, конфуцианству потребовалось сделать следующий шаг в развитии, именно элементы даосского учения стали тем ключевым компонентом, который позволил справиться с вызовом эпохи.

---

<sup>76</sup> Ван Би – правнук Лю Бяо по материнской линии. В конце Восточной Хань его дед Ван Кай 王凱 и брат деда Ван Цань (один из знаменитых семи мужей годов правления Цзяньань) сбежали от войн в Цзинчжоу к Лю Бяо. Лю Бяо высоко оценил талант Ван Цаня, однако из-за того, что тот был некрасив лицом, решил выдать свою дочь замуж за Ван Кая. У Ван Кая родился сын Ван Е 王業, а у Ван Е, в свою очередь родился сын Ван Би [].

Творческое совмещение даосской философии с конфуцианством принято связывать с именами Ван Би и Хэ Янь<sup>77</sup>, пик активности которых пришелся на годы правления под девизом Чжэнши 正始 (240-249). Ван Би принадлежат два комментария-чжу – к *Дао дэ цзину* 道德經 (тж. *Лао-цзы* 老子) и к *Переменам*. Хэ Янь известен составлением комментария *цзи цзе* (сводные разъяснения) к *Лунь юю*, в котором было объединено 13 разных комментариев, написанных ранее. Кроме этого, Хэ Яню принадлежит «Изыскание относительно Дао-пути и силы-дэ» 道德論 (*Дао дэ лунь*) [СГЧ, 9/292]. К числу мыслителей, сформировавших эту первую волну «учения о сокровенном» так же следует отнести близкого родственника клана Цао – Сяхоу Сюаня 夏侯玄 (209-253) и Лю Шао 劉邵 (род. между 168-172, ум. между 240-249). Сяхоу Сюань был другом Хэ Яня и Ван Би, ему принадлежат произведения, в основном в жанре изыскание-лунь. Лю Шао – чиновник и ученый конца Восточной Хань-Вэй – известен составлением первой энциклопедии типа *лэй шу* – *Хуан лань* 皇覽 («Императорское обозрение») и трактата *Жэнь у чжи* 人物志 («Записи о человеческих талантах»)<sup>78</sup>.

### 3.1.2. Текстологические исследования канонов в царстве У

Царство У, как политически независимое образование, просуществовало 58 лет, за которые успело произойти много событий, однако если рассматривать историю этого царства с точки зрения существования в нем определенной интеллектуальной традиции, то следует обратиться конкретно к местности Цзяочжоу 交州, ставшей как и Цзинчжоу, одним из прибежищ ученых в смутные годы Цзяньань. Среди ученых царства У собственно экзегетов было немного, в основном это были политики, военные, дипломаты и другие приближенные клана

<sup>77</sup> Хэ Янь – внук восточноханьского полководца Хэ Цзиня 何進 (ум. 189) и приёмный сын Цао Цао, женившегося на его матери – госпоже Инь 尹. Цао Цао относился к нему как к родному сыну, одевая его наравне с остальными сыновьями и, в целом, очень ему благоволил. Это вызвало неприязнь к молодому человеку, в первую очередь, со стороны Цао Пи, именовавшему Хэ Яня не иначе как «приемыш» (假子 *цзя цзы*). Хэ Янь женился на дочери Цао Цао, но на государственную службу при Цао Пи так и не попал. Только с воцарением Цао Фана 曹芳 (прав. 239-254), и то, благодаря близкой дружбе с Цао Шуаном 曹爽 (ум. 249), ему удалось получить назначение на серьезные должности. Однако с крушением Цао Шуана, Хэ Янь и сам оказался обречен и вскоре был казнен [СГЧ, 9/292-293].

<sup>78</sup> На русском языке *Жэнь у чжи* посвящена кандидатская диссертация Г.В. Зиновьева, см. [Зиновьев, 2003]. На английском см., напр.: [Di Giacinto, 2002: 145-160].

Сунь, которые не специализировались на занятиях канонами, или, во всяком случае, прославились отнюдь не благодаря этому.

Среди таких деятелей можно назвать, например, Ши Се 士變 (137-226), который отдавал предпочтение *Чуньцю* и составил комментарии к самому канону, *Гунъян* и *Гулян чжуаням*.<sup>79</sup> Чжан Чжао 張昭 (156-236), один из влиятельных чиновников при Сунь Цюане, занимался комментированием *Цзо* и *Лунь юя* [СГЧ, 52/1219-1225]. Видное место среди приближенных клана Сунь также занимал Чжан Хун 張紘 (153-212), известный и за свои литературные, и за дипломатические таланты. В университете его специальностью были *Перемены* в версии Цзин Фана и *Документы* в версии Оуяна. В частной академии Пуян Кая 濮陽闓 он также занимался *Песнями* в версии Хань Ина, *Ли цзи* и *Цзо* [СГЧ, 53/1243; de Crespigny, 2007: 1051-1052]. Все эти люди, хотя и писали комментарии, на развитие экзегетики не оказали существенного влияния.<sup>80</sup>

Среди ученых, специально занимавшихся канонами, стоит выделить Янь Цзюня 嚴峻, Чэн Бина 程秉 и Кань Цзе 闕澤 (ум. 243). Чэнь Шоу в *Сань го чжи* говорит о них как о «настоящих конфуцианцах» того времени. Янь Цзюнь изучал *Песни*, *Документы*, *Ритуалы*, и кроме всего прочего, словарь *Шо вэнь*; Чэн Бин, ученик Чжэн Сюаня, считался специалистом по всему Пятиканонию. В беспокойные годы он, спасаясь от смут, прибыл в провинцию Цзяочжоу, которая находилась под управлением Ши Се, а при Сунь Цюане стал воспитателем наследника престола Сунь Дэна 孫登 [СГЧ, 53/1248]. В Цзяочжоу он подружился с Лю Си 劉熙 (род. ок. 160), автором этимологического словаря *Ши мин* 釋名 («Истолкование имен»),<sup>81</sup> у которого находился в обучении другой известный конфуцианец того времени – Сюэ Цзун 薛綜 (ум. 243). Советник Сунь Цюаня Кань Цзе занимался текстами *Го юй*, *Гунъян* и *Гулян чжуань*. Комментарии этих

<sup>79</sup> Ши 士 в конце правления династии Хань и эпоху Троецарствия – один из самых могущественных кланов на юге Китая, управлявший большей частью Линнани 嶺南 (совр. пров. Гуандун и Гуанси).

<sup>80</sup> Сын Чжан Хуна – Чжан Цзин – не прославился как ученый, но все-таки и он немного занимался изучением канонов и упоминался в Главе I в связи с тем, что составил ученический комментарий-*цзянь* к одному из текстов Чжэн Сюаня.

<sup>81</sup> Лю Си приписывают комментарий-чжу к *Мэн-цзы*, однако он не сохранился.

ученых (кроме словаря Лю Си) до наших дней не сохранились, о них можно судить только по крайне разрозненным сведениям – например, по цитатам в других текстах.

Сунь Сю 孫休 (прав. 258-264), шестой сын Сунь Цюаня и третий правитель У, в 258 году издал указ с повелением открыть университет, возобновить систему *сюэгуань* и установить места *боши* по пяти канонам [СГЧ, 48/1158]. Одним из ведущих ученых того времени был Вэй Чжао 韋昭 (тж. 韋曜 201-273), составивший исторический текст «Книга [царства] У» (*У шу* 吳書)<sup>82</sup>, вошедший в состав «Записей о трех царствах» [СГЧ, 65/1460-1464]. Ему же принадлежат комментарии к *Го юй* и *Песням* – комментарий-чжу к *Го юй* в 22 *цзюаня*, и «Ответы на разные вопросы о *Песнях* [в редакции господина] Мао» 毛詩荅雜問 (*Мао ши да цза вэнь*, 7 *цзюаней*) [Суй шу, 32/916].

Уская экзегетика эпохи Троецарствия в первую очередь известна благодаря деятельности нескольких ярких ученых – среди ицзинистов наиболее выделяется Юй Фань 虞翻 (164-233), а среди специалистов по *Песням* – Лу Цзи 陸璣.<sup>83</sup>

Юй Фань происходил из влиятельного клана Юй – одного из четырех особенно знатных родов Гуйцзи. Свою карьеру он начал при Ван Лане, губернаторе Гуйцзи, а после завоевания этой местности Сунь Цэ 孫策 (175-200), наладил дружеские отношения и с ним. Сунь Цюань также сохранил за Юй Фанем чиновничью должность, однако недовольный постоянными увещеваниями, в конечном счете, сослал его в Цзяочжоу [СГЧ, 57/1321]. Так еще один талантливый ученый оказался в кругу цзяочжоуской интеллигенции – там Юй Фань написал комментарии к *Лао-цзы*, *Лунь юю* и *Го юю* (не сохранились). В большей степени он известен за свой комментарий к *Переменам*,<sup>84</sup> который, в

<sup>82</sup> Одной из причин казни Вэй Чжао при императоре Сунь Хао стала как раз его работа над исторической книгой – он отказался написать отдельную главу об отце Хао – Сунь Хэ, так как тот формально не занимал трон [СГЧ, 65/1462].

<sup>83</sup> Не путать с другим усским литератором, ученым и чиновником Лу Цзи 陸璣 (261-303), автором *Вэнь фу* 文賦 («Ода о литературе») и других произведений.

<sup>84</sup> Другой усский ученый Лу Цзи 陸績 (188-219), слывший специалистом по большинству текстов из Пятиканония, так же составил комментарий к *Переменам* и *Тай сюань цзину*, однако они не сохранились [СГЧ, 57/1328].

отличие от направления, заданного Чжэн Сюанем и Сун Чжуном, был продолжением традиции комментирования *И цзина* в духе западноханьского Мэн Си, т.е. *сян шу сюэ*.

На примере деятельности Юй Фаня можно проследить, какие в то время велись оживленные дебаты по поводу комментариев Чжэн Сюаня, и как невероятно сложно было свести воедино все это многообразие интерпретаций, разночтений, разнописей, а порой и просто ошибок в рукописных версиях канонов.

В комментарии к жизнеописанию Юй Фаня Пэй Сунчжи приводит пример его критики толкований Чжэн Сюаня к *Шан шу*. Те упущения, на которые указывал Юй Фань, с научной точки зрения были на порядок выше, чем критика Ван Су – Юй Фань свободно читал тексты, записанные древним шрифтом *да чжуань*, и полагал, что при сопоставлении списков канона некоторые иероглифы Чжэн Сюань распознал неверно. Рассмотрим такой пример:

伏見故徵士北海鄭玄所注《尚書》，以顧命康王執瑁，古‘月’似‘同’，從誤作‘同’，既不覺定，復訓為杯，謂之酒杯 [СГЧ, 57/1323].

В этом фрагменте камнем преткновения стал иероглиф *тун* 同, который во всех дошедших до наших дней версиях и комментариях, включая авторитетный *Шан шу чжэн и*, понимается единодушно как «винный кубок для жертвоприношений». Эта трактовка берет свое начало как раз с Чжэн Сюаня, но этому примеру видно, что среди современников шли очень оживленные дискуссии по подобным вопросам. За каждым из таких разночтений/разнописей стояла длинная и порой очень сложная история расшифровки иероглифов и их трактовка в контексте текста канона и вообще китайской культуры.

Ма Жун считал, что там должен стоять иероглиф 銅, который справа имеет элемент 同 и тоже читается *тун*, но имеет значение «бронза». Получалось, что *тун* в данном случае прилагательное, и наконечник на скипетр-*мао* 瑁, перед которым стоит этот иероглиф, – понимался как бронзовый. Однако это в высшей степени маловероятно, поскольку по свидетельству всех источников такие

наконечники были яшмовыми. Кроме того, эта трактовка делала непонятным последующий текст канона, в котором *тун* упоминается еще много раз и каждый раз явно в значении чаши для вина.

Чжэн Сюань на основе сверки с текстами *гу вэнь* (где 同 записывается как 冂) полагал, что *тун* – это отдельная вещь, поскольку в ритуале, о котором идет речь,<sup>85</sup> правитель в одной руке держит чашу, в другой – наконечник скипетра, далее совершается возлияние вином (для чего и нужна жертвенная чаша). Возлияние повторяется три раза и каждый раз с новой чашей, в противном случае, ритуал не может считаться завершенным. В данном случае Юй Фань демонстрирует или плохое знание ритуальной практики, или просто огромное нежелание согласиться с абсолютно верной трактовкой Чжэн Сюаня (в последние годы нашедшей подтверждение в археологических находках).<sup>86</sup>

Приведем другой пример любопытной полемики на тему расшифровки иероглифов: 古大篆‘卯’字讀當為‘柳’，古‘柳’‘卯’同字，而以為昧。古篆‘卯’字，反以為昧。甚違不知蓋闕之義。 Здесь материалом для анализа стала фраза из главы *Яо дянь* («Канон Яо») – 分命和仲，宅西，曰昧谷 («[Император Яо] отдельно повелел второму брату Хэ поселиться на Западе, [в месте] под названием *мэйгу* (Тёмная долина)»). К спорам по поводу записи слова *мэйгу* привела история передачи канона и разница между его *цзиньвэнь* и *гувэнь* версиями. Дело в том, что в *цзиньвэнь* версиях Оуяна и Сяхоу иероглиф 昧 *мэй* записали как 柳 *лю*, из-за чего смысл предложения утрачивал логическую связность. В *гувэнь* версии канона на месте *мэй* стоял знак 卯 *мао* (он же 卯 в более позднем варианте написания), обозначающий второй месяц по лунному

<sup>85</sup> Глава *Шан шу*, из которой взяты эти иероглифы, – *Гу мин* 顧命 («Предсмертное повеление»), в которой умирающий правитель Чэн-ван отдает последние указания и совершает последние ритуалы в своей жизни.

<sup>86</sup> В 2009 году в ходе экспертизы бронзовых сосудов в Сиане был обнаружен западножозуский сосуд, из числа тех, которые начиная с эпохи Сун и до сих пор классифицировались, как сосуд *гу* 觚 – расширяющийся снизу и сверху, но сужающийся к середине. На сосуде имелась инскрипция, свидетельствующая, что Чэн-ван подарил *нэйши* Бо Фэну вино и Бо Фэн для того, чтобы увековечить этот дар, изготовил сосуд-*тун* для возлияний. Эта находка имела большое значение, потому что проясняла терминологическую путаницу, существовавшую уже много столетий. При Сун эти сосуды были определены как *гу*, однако на самих бронзовых сосудах данный иероглиф никогда не встречается, поэтому по всей видимости такое наименование с самого начала было предположительным [подробнее см. У Чжэньфэн, 2010: 30-33].

календарю, образ чего-то накрытого, тёмного. При Западной Хань канон был переписан шрифтом *лишу*, и в *цзиньвэнь* версиях канона к элементу *мао* стали слева добавлять знак 木 (дерево), что привело к образованию иероглифа 柳 *лю* (ива). Однако в результате длительной передачи текста это усложнило его понимание, поскольку смысл предложения, исходя из значения иероглифа *лю*, стал утрачиваться (встает вопрос, почему и зачем Яо повелел Хэ поселиться в «ивовой долине»?).

Чжэн Сюань сравнивал разные версии и в данном случае отдал предпочтение *гувэнь*, поскольку разнопись в тексте *цзиньвэнь* просто была результатом ошибки записи знака.<sup>87</sup> Использованный им иероглиф *мэй* (буквально значащий «солнце еще не взошло») в шрифте *лишу* заменил знак *мао*, явно имея связь с ним по значению и звучанию, так же, как и с родственным ему *мэн*, встречающимся в тексте *Хуайнань-цзы*.

Юй Фань предполагал, что это исказило первоначальное звучание иероглифа 卯 (卯) как *лю* (действительно, иероглифы, имеющие в составе этот элемент, читаются *лю* – 留, 劉, 柳, 璫 и т.д.) – с чем комментатор *Сань го чжи* Пэй Сунчжи был склонен соглашаться [СГЧ, 57/1323]. Однако это не меняло того факта, что замена одного иероглифа на другой в *цзиньвэнь* версии привела к искажению смысла текста и в этом смысле исправление Чжэн Сюаня было оправдано.

Опуская другие примеры критики Юй Фаня, отметим, что при внимательном ознакомлении с разными версиями канона и с разнописями до- и послереформенных знаков, чаще всего выясняется, что решение Чжэн Сюаня было логичным и взвешенным, и оспорить его действительно нелегко. Во всяком случае, та точка зрения, которую выдвигает Юй Фань, зачастую имеет куда больше упущений, чем та, против которой она нацелена.

---

<sup>87</sup> Сыма Цянь, цитируя это место из *Документов* в *У ди бэнь цзи*, так же пишет *мэйгу* [Ши цзи, 1/16], что важно, поскольку по тексту *Ши цзи* понятно, что он явно видел версию Фу Шэна, но при этом часто использовал вариант *гувэнь*. В *Хуайнань-цзы* также встречается *мэн гу* 蒙谷 [ХНЦ, 3/236], которое по значению равно *мэй гу*.

Несмотря на кажущуюся чрезмерной скрупулезность, все эти дискуссии были необходимым этапом развития экзегетики после того, как *цзиньвэнь* и *гувэнь* версии канонов были объединены в единое целое. Именно тогда, когда разные списки еще имели хождение в среде ученых, споры о них были актуальны для тех, кто профессионально ими занимался. И несколько веков спустя именно они стали существенной частью материала, на котором выстроилось авторитетное танское издание *У цзин чжэн и*, сверявшее все эти разнописи и выносившее суждение относительно большей логичности того или иного варианта.

В заключение данного раздела, скажем несколько слов о другом направлении, которое также можно назвать одним из характерных явлений экзегетики эпохи Троецарствия. После комментария Чжэн Сюаня наиболее древний комментарий к *Песням* (из дошедших до нашего времени), – это комментарий усюго ученого Лу Цзи 陸璣 – *Мао ши цао му няо шоу чун юй шу* 毛詩草木鳥獸蟲魚疏 («Субкомментарий-шу к *Песням* [в версии господина] Мао о травах, деревьях, птицах, зверях, насекомых и рыбах», 2 *цзюаня*). В этом исследовании предпринята одна из первых попыток систематизировать сведения о флоре и фауне древнего Китая на основе содержащихся в *Песнях* сведений.

Экзегеты эпохи Троецарствия стремились уточнить детали в текстах канонов, выверить знаки, задать вопросы о сложных местах, этот период в развитии конфуцианского каноноведения можно охарактеризовать одним словом (по совместительству и типу комментария) – *нань*, «сложность». Сложность проистекала от того, что к III веку вопросов о канонах накопилось гораздо больше, чем ответов, а условия исторической эпохи не давали возможности вырасти нескольким поколениям ученых, чтобы спокойно посвятить время их изучению. С этим связана возросшая популярность комментариев в виде вопросов и ответов или в виде опровержения и открытой дискуссии.

### 3.1.3. Особенности интеллектуальной культуры и конфуцианской экзегетики царства Шу

Регион царства Шу (совр. пров. Сычуань и некоторые близлежащие территории) обладал своеобразной интеллектуальной субкультурой, связанной в первую очередь, с даосским учением и гадательно-предсказательной практикой странствующих магов-ученых *фанши*. Исторически сложилось, что конфуцианская ученость имела здесь особенности, находясь в тесном контакте с даосской философией. Сами даосские практики и тексты в Сычуани имели свою длительную традицию передачи, а из столицы Шу – Чэнду – происходило немало видных ученых, занимавшихся параллельно изучением и комментированием как конфуцианских и даосских, так и апокрифических текстов.

Так, при Западной Хань выходец из Чэнду Ян Сюн, автор уже упоминавшегося «Канона великой таинственности»<sup>88</sup> и других сочинений, был учеником Янь Цзюня 嚴遵 (тж. Янь Цзюньпин 嚴君平, настоящее имя Чжуан Цзюнь 莊遵 86 г. до н.э.-10 г. н.э.),<sup>89</sup> предсказателя и специалиста по *Чжуан-цзы* и *Лао-цзы*. Были ученые, которые одновременно изучали *Документы* и интересовались «даосскими искусствами» (*даошу*).<sup>90</sup> Все эти региональные интеллектуальные особенности были актуальны и в III веке, когда Шу оформилось как независимое государство под управлением Лю Бэя.

Одним из видных ученых Шу в те годы был Цинь Ми 秦宓 (ум. 226), описанный в *Сань го чжи* как человек талантливый, разбирающийся в конфуцианских книгах, при этом больше склоняющийся к даосскому стилю жизни. Всячески стараясь избегать назначений на должности и стремясь к уединенным занятиям, он все-таки периодически привлекался к службе при дворе,

<sup>88</sup> Влияние этого текста было проиллюстрировано выше – он стал одним из провозвестников вэйского *сюаньсюэ*, а его комментированием занималось немало ученых, далеко выходя за географические рамки царства Шу.

<sup>89</sup> Янь Цзюньпин – западноханьский даосский мыслитель, выходец из Чэнду. В годы правления Чэн-ди перестал служить, отдав предпочтение уединенному образу и практике гадания. Один из учителей Ян Сюна [XIII, 72/4755]. Наиболее знаменитое произведение – *Лао-цзы чжи гуй* 老子指歸 («Основные идеи “Лао-цзы”»), имело огромное влияние на мыслителей периода Вэй-Цзинь и на формирование философской системы *сюаньсюэ*.

<sup>90</sup> Подробнее про особенности региональной интеллектуальной традиции Шу см. диссертацию Майка Фармера [Farmer, 2001: 72-152].

однако в его словах апелляция к конфуцианским классикам всегда переплеталась с даосской мудростью:

«Книги, которые не фиксировали историю Чжоуских планов, Чжун-ни не брал. Дао, которое не пустотно и лишено естественности, Янь Пин<sup>91</sup> не практиковал. Из-за того, что море принимает в себя тину, раз в год очищают [воды]. Цзюнь-цзы расширяет знания, не смотрит на то, что не соответствует ритуалу. Ныне «[Планы] сражающихся царств» [учат] изменчивому мастерству [Чжан] И<sup>92</sup> и [Су] Циня<sup>93</sup> – убивать людей, чтобы выжить самому, губить людей, а самому спастись. Это то, что каноны ненавидят. Поэтому Кун-цзы, изливая негодование, составил *Чуньцю*. О, как велики [правила] следования нормам морали, [изложенные там]! Кроме того он создал “Канон сыновней почтительности”, подробно изложив [основы] добродетельного поведения. Затыкать [течь] нужно тогда, когда еще только сочится, заблаговременно учесть то, что нужно обуздать – вот как Лао-цзы предотвращал беды в самом зародыше. Как можно в это не верить? Чэн Тан был великим совершенномудрым, но увидев рыб в водоеме, претерпел потери на охоте. [Лу] Дин-гун был мудрым человеком, а когда увидел красавиц-танцовщиц, забросил дела управления. Как можно изложить все дела такого порядка, [ведь их так много]! Даосский закон гласит: “Не смотри на то, что желаешь, так и не смудишь свое сознание”.<sup>94</sup> Поэтому Небо и Земля демонстрируют правильный [ход вещей], Солнце и Луна правильно светят.<sup>95</sup> “Прям, словно стрела, так ступает благородный муж”.<sup>96</sup> *Хун фань* фиксирует бедствия, все проявляется в словах и внешнем облике. К чему нужны эти хитрые планы “Сражающихся царств”?!» [СГЧ, 38/973-974].

<sup>91</sup> Янь Цзюньпин, о нем. см. сноску выше.

<sup>92</sup> Чжан И 張儀 (ум. 309 г. до н.э.) – дипломат и стратег эпохи Сражающихся Царств.

<sup>93</sup> Су Цинь 蘇秦 (340-284 гг. до н.э.) – дипломат и стратег эпохи Сражающихся Царств.

<sup>94</sup> Цитата из *Дао-дэ цзина*, 3 глава; перевод на русский язык см. [Лукьянов, 1994: 78].

<sup>95</sup> Парафраз на слова из *Сицы чжуань*: 天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。Перевод на русский язык см. [Там же: 60].

<sup>96</sup> Цитата из *Песен: Шицзин*, II, V, 9 [Штукин, 1987: 181]. Цинь Ми в данном случае несколько нарушает первоначальной песни, потому что цитирует строки из разных строф.

Цинь Ми свободно апеллирует и к поступкам Конфуция, и к практикам даосского мыслителя Янь Цзюньпина, автора известного трактата «Основные идеи “Лао-цзы”», как бы иллюстрируя с их помощью две стороны благородного поведения. При этом есть отсылки и к каноническим текстам (в речи есть цитаты и из *Песен*, и из *Документов*, и из *Перемен*), и к тексту *Дао дэ цзина*. В другой раз, в беседе с усским ученым и политиком Чжан Вэнем 張濩 (193-230), прибывшем по делам в Шу, Цинь Ми проявил редкий талант красноречия, причем все его ответы оппоненту строились на виртуозном применении цитат из *Песен* [СГЧ, 38/976]. В биографии Цинь Ми в *Сань го чжи* упоминается его сочинение *Чуньцю жань фоу лунь* 春秋然否論 («Изыскание [относительно того, что] верно и что неверно в *Чуньцю*»), однако этот текст не сохранился.

Традиционный для сычуаньских мыслителей уклон в эзотерику и мистику можно также проиллюстрировать на примере другого ученого Ду Цюна 杜瓊 (ум. 250). Чэнь Шоу пишет, что он в совершенстве постиг учение своего учителя Жэнь Аня 任安 (124-202)<sup>97</sup> [СГЧ, 42/1021], а если судить по источникам, то учение Жэнь Аня заключалось в первую очередь в искусстве трактовки апокрифических текстов и в гадательной практике. Ду Цюн, однако, не учил своим знаниям в открытую, объясняя это в диалоге со своим учеником Цяо Чжоу 譙周 (201-270) следующим образом:

«[Ты] хочешь познать это искусство, но это очень сложно, нужно наблюдать за своим телом, изучать его форму и цвет, нельзя [просто] доверяться [знаниям других] людей. Денно и ночью страдаешь от трудностей и вот, наконец, познаешь его. Но затем [сразу начинаешь] переживать о том, что [твои тайные знания] станут известны другим». Уж лучше не знать. Поэтому я больше не наблюдаю [за этим]» [СГЧ, 42/].

Ду Цюн составил комментарий *чжан цзюй* к *Песням* в версии Хань Ина (не сохранился), но в биографии говорится, что его «внутреннее учение» никто не

<sup>97</sup> Жэнь Ань, специалист по *Переменам* в версии Мэн Си и апокрифическим текстам. Апокрифические тексты изучал под руководством Ян Хоу 楊厚 (72-153), представителя самого влиятельного шуского клана Ян, специализировавшегося на апокрифах и гадательной практике. Биографию Жэнь Аня см. [XXIII, 79-1/2551], Ян Хоу – [XXIII, 30-1/1047-1050].

передавал. По всей видимости, несколько избранных учеников все-таки что-то переняли от учителя, поскольку Цяо Чжоу 周緣瓊言，乃觸類而長之 «следовал словам Цюна, выстраивал их по аналогии и расширял»<sup>98</sup> [СГЧ, 42/1023]. «Следование словам учителя» проявлялось, как не трудно догадаться, в предсказательной практике. Прием «выстраивания по аналогии и расширения» работал, например, так: имя основателя царства Шу Лю Бэя – 備 бэй переводилось как «быть достаточным», «завершенный». Имя его сына Лю Шаня 劉禪 (прав. 223-263 гг.) – 禪 шань «уступать престол». Исходя из этого, предсказание гласило, что правящий дом Лю уступит свои права другому клану [СГЧ, 42/1023]. Справедливости ради, отметим, что так оно и случилось – в 263 году Лю Шань был вынужден сдать на милость царства Вэй.

Сам Цяо Чжоу происходил из достаточно старого бюрократического сычуаньского рода Цяо.<sup>99</sup> Профессиональные знания получил, в основном, от Ду Цюна и Цинь Ми. Чэнь Шоу сообщает, что Цяо Чжоу занимался *Документами*, но в дальнейшем проник в смысл всех канонов, а кроме того – древних триграмм, схем (*хэ ту*) и апокрифов [СГЧ, 42/1027], словом, всего того, что было необходимо для осуществления гадательной практики.

Цяо составил комментарий-чжу к *Лунь юю* (10 *цзюаней*), однако он значится утраченным уже в библиографическом трактате *Суй шу* [Суй шу, 32/935], т.е. сочинение потерялось достаточно быстро. Другое произведение Цяо Чжоу сохранилось фрагментарно в виде цитат – *У цзин лунь* 五經論, или *У цзин жань фюу лунь* 五經然否論 («Изыскание о Пятиканонии», или «Изыскание [относительно того, что] верно и что неверно в Пятиканонии», 5 *цзюаней*).<sup>100</sup> Сочинение Цяо Чжоу было им самим отнесено к типу изысканий-лунь, что

<sup>98</sup> Прием, заимствованный из *Сицы чжуани*: 八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣 «Восемь триграмм образуют малое свершение. Развиваем и расширяем их. Совпадающие по роду распространяем [по аналогии]. [Тогда] все возможные дела Поднебесной будут доходить до [логического] конца». Перевод на русский язык ср. [Лукьянов, 1994: 55].

<sup>99</sup> Историю клана и биографию самого Цяо Чжоу см. [Farmer, 2001: 22-42; Farmer, 2014: 108-124]. Стратег и политик Лю Бэя Чжугэ Лян 諸葛亮 (181-234) назначил Цяо Чжоу *цюаньсюэ цунши* 勸學從事 (ассистентом по делам образования), о должности см. [Hucker, 1988: 198]. Позднее Чжоу служил мажордомом при сыне Лю Шаня, Лю Сюане 劉璿 (224-264).

<sup>100</sup> Фрагменты сочинения можно найти в цинском сборнике *Хань Вэй и шу чао* [ИШЧ, 25/5 б–8 б].

ставило задачу вынести на обсуждение ряд проблем, связанных с канонами и выдвинуть свои предложения. Интерпретации Чжэн Сюаня или других предшественников Цяо Чжоу не критикует, да это и не соответствовало бы жанру.

Насколько можно судить по сохранившимся материалам, Цяо Чжоу, видя упадок ритуальной практики в годы непрекращающихся войн, особо подчеркивал необходимость соблюдения обрядовых правил, например, траура.<sup>101</sup> Несоблюдение траура было одной из больших проблем на рубеже Восточной Хань и Троецарствия, так как времени на соблюдение траура катастрофически не хватало, воин или политик не могли выбыть из социальной жизни на целых три года. Например, сам Цао Цао не хотел, чтобы его долго оплакивали, в своем предсмертном указании он распорядился: «после моей смерти наденьте траурное платье так, чтобы сохранить время, не нужно терять [его попусту]. Пусть все официальные чины соберутся в зале и пятнадцать раз проплачут. После похорон траур сразу же снять» [ЦСГВ, 3/1068 низ]. Пожелание Цяо Чжоу однозначно относится к разряду утопических, потому что, несмотря на потенциальную правоту его слов, на практике это было претворить невозможно. Тем не менее, обсуждение темы траура было в духе времени, среди прочих исследований ритуалов именно ей уделялось наибольшее внимание – судя по библиографическому трактату *Суй шу*, за периоды Вэй-Цзинь ей было посвящено 72 два сочинения, что практически равно количеству всех остальных сочинений и комментариев к ритуальным текстам, вместе взятым [Суй шу, 32/919-924].

Наконец, чтобы еще раз проиллюстрировать возросшую в конце Восточной Хань–начале Троецарствия популярность изысканий-*лунь*, отметим сочинение Цяо Чжоу, которое известно гораздо больше его утраченных канонведческих исследований. *Чоу го лунь 仇國論* («Изыскание относительно вражеских государств») вызвало в Шу большие дебаты, так как призывало остановить нападения на царство Вэй. Цяо Чжоу полагал, что в истории есть смутные периоды, когда народ легче поднять на войну (как например, во времена Лю Бана),

<sup>101</sup> Подробнее о ритуальной системе эпохи Лю чао см. [Чэнь Сюйго, 1995]. В царстве Шу о траурных обрядах писал также канцлер Цзян Вань 蔣琬 (ум. 246) – сочинение называлось *Сан фу яо цзи 喪服要記* («Записки о важнейшем в траурной одежде») [Суй шу, 32/920].

а есть периоды стабильности, когда надо прекратить военные действия, поскольку дело не будет успешным и народ не поддержит (как, например, во время процветания Вэнь-вана) [СГЧ, 42/1029-1030]. Война в самом деле была неудачной для Шу и, в этом смысле, Цяо повлиял на судьбу царства, поскольку в кризисной ситуации именно он уговорил Лю Шаня сдаться вэйским генералам и отказаться от престола. Разумеется, многие вассалы дома Лю, выдвигавшие разные планы по самообороне и борьбе до последнего вздоха, резко осудили этот план, тем не менее, решение было принято [СГЧ, 42/1030-1031].

В царстве Шу были и другие ученые, занимавшиеся экзегезой конфуцианских канонов.<sup>102</sup> Однако то, что самые заметные из них обучались у наставников из других царств или фактически у даосов или предсказателей говорит само за себя – стабильной передачи знания о конфуцианской экзегетике в Шу не сформировалось, а та, что была, носила следы даосского влияния.

## 2.2. Экзегетика при Цзинь и в эпоху Северных и Южных династий

### 2.2.1. Кризис конфуцианской философской мысли и новые идеалы интеллектуальной деятельности при Цзинь

Направление, по которому стала развиваться конфуцианская экзегетика в годы правления династии Цзинь и, далее, в эпоху Северных и Южных династий, было прямым продолжением и логическим следствием событий, происходивших в эпоху Троецарствия. Причем политические фигуры и перевороты с ними связанные, как и раньше, оказывали самое непосредственное влияние на атмосферу в ученых кругах. Основатель Западной Цзинь 西晉(265/266-317), Сыма Янь, как уже упоминалось выше, был внуком Ван Су по материнской линии.

<sup>102</sup> Среди них назовем Сюй Цы 許慈 (студент Лю Си, о котором см. в разделе об экзегетике царства У), хорошо разбиравшегося в учении Чжэн Сюаня. Сюй Цы занимался фактически всеми основными канонами: *Песнями, Документами, Ритуалами, Переменами, Луньюем* [СГЧ, 42/1022-1023]. Инь Мо 尹默 (студент Сун Чжуна, о нем см. выше в разделе об экзегетике в Вэй), специалист по *Цзо чжуань* [СГЧ, 42/1026]. Ли Чжуань 李譔 (тоже учился в Сун Чжуна) – изучал *Перемены, Песни, Документы, Ритуалы, Цзо, Тай сюань цзин*. В интерпретации канонов опирался больше на Ма Жуна и Цзя Куя, трактовки отличались от Чжэн Сюаня [СГЧ, 42/1026-1027]. Было несколько ученых, занимавшихся исследованием *Чуньцю*: Чжан И 張裔 (165-230) – изучал *Гуньян чжуань*, также считался специалистом по династийным историям *Ши цзи* и *Хань шу* [СГЧ, 41/1011-1013]. Мэн Гуан 孟光 – изучал *Гуньян чжуань*, критиковал *Цзо* [СГЧ, 42/1023-1025] и его оппонент Лай Минь 來敏 – специалист по *Цзо чжуань* [СГЧ, 42/1025-1026].

Поэтому если в эпоху Троецарствия учение Ван Су было лишь одним из вариантов развития канонovedения, то при Западной Цзинь – стало его официальным воплощением.

Относительная стабилизация обстановки в стране стимулировала первые шаги к подведению итогов спора между сторонниками школ Чжэн Сюаня и Ван Су – при Западной Цзинь появляются новые комментарии типа *пин* 評 («взвешенная оценка»). *Пин* представляли собой своеобразное *pro et contra*, по Лю Се *пин* 評 – *пин ли* 平理 «уравновешивание принципов» [ВСДЛ, 18/248], т.е. сочинения, оценивающие положительные и отрицательные стороны некоего феномена, например, противоборствующих интерпретаций канона.

В библиографическом разделе *Суй шу* находим, например, такие комментарии данного типа: *Мао ши и тун пин* 毛詩異同評 («Взвешенная оценка различного и общего в *Песнях* [в версии господина] Мао», 10 *цзюаней*), автор Сунь Юй 孫毓. Сунь Юй принадлежал к школе Чжэн Сюаня и в своем комментарии сравнивал позиции Ван Су и Ван Цзи, некогда полемизировавших о *Песнях* [ИШЧ, 7/19а-53а].<sup>103</sup>

Другой ученый – Чэнь Тун 陳統 – не замедлил, в свою очередь, составить ответный комментарий *Нань Сунь-ши Мао ши пин* 難孫氏毛詩評 («Затрудняя [вопросами] “Взвешенную оценку *Песен* [в версии господина] Мао” господина Суня», 4 *цзюаня*). Помимо этого, были написаны *Чжоу гуань ли и тун пин* 周官禮異同評 («Взвешенная оценка различного и общего в “Ритуалах чжоуских чиновников”», 2 *цзюаня*) Чэнь Шао 陳劭, *Ли цзи пин* 禮記評 («Взвешенная оценка “Записок о ритуале”», 11 *цзюаней*) Лю Цзюня 劉雋, *Чунь цю Цзо-ши чжуань пин* 春秋左氏傳評 («Взвешенная оценка комментария-чжуань господина Цзо к *Чуньцю*», 2 *цзюаня*) Ду Юя 杜預 и, наконец, *Чуньцю сань чжуань пин* 春秋三傳評 («Взвешенная оценка трех *чжуаней* к *Чуньцю*», 10 *цзюаней*) Ху На 胡訥 [Суй шу,

<sup>103</sup> Сунь Юю принадлежит еще одно произведение похожего типа – *Чуньцю Цзо-ши чжуань Цзя Фу и тун люэ* 春秋左氏傳賈、服異同略 («Краткое изложение различного и общего в *чжуани* господина Цзо к *Чуньцю* [в версиях] Цзя [Куя] и Фу [Цяня]», 5 *цзюаней*) [Суй шу, 32/932].

32/916, 919, 923, 929, 932]. Несколько позднее, при Южной Лян (南梁 502-557), появится комментарий-пин уже ко всему Пятиканонию – *У цзин и тун пин* 五經異同評 («Взвешенная оценка различного и общего в Пятиканонии», 1 *цзюань*) Хэ Яна 賀瑒 [Суй шу, 32/938].

В остальном, время правления династии Цзинь было не менее сложным периодом для канонovedения, чем Троецарствие. Именно при Цзинь погибло большинство ханьских линий передач канонов и комментариев к ним. Особенно трагически сказался инцидент годов под девизом правления Юнцзя 311 года – тогда в огне императорской библиотеки погибли версии *Перемен* Лянцю Хэ, Ши Чоу, Гао Сяна, версии *Документов* Оуян-шэна, старшего и младшего Сяхоу, а вскоре была утрачена и луская версия *Песен*. Версия *Песен* Хань Ина, а также *Перемены* в версиях Мэн Си, Цзин Фана и Фэй Чжи потеряли наставников и соответственно влияние на образовательный процесс. *Гунъян чжюань* к *Чуньцю* после практически безраздельного властвования умами при Хань, окончательно сдала свои позиции *Цзо*, *Гулян чжюань* также не могла соперничать с *Цзо* в популярности.

В итоге, когда в начале Восточной Цзинь 東晉 (317-420) снова была восстановлена система *боши* по Пятиканонию, западноханьские комментарии оказались уже совершенно в стороне [Цзян Боцянь, 1941: 192]. Предпочтение было оказано следующим комментариям: для *Перемен* – комментарий-чжу Ван Би, для *Документов*, *Песен*, *Чжюу ли*, *Ли цзи* – комментарии-чжу Чжэн Сюаня, для *Документов* в версии *гувэнь* – комментарий Кун Аньго, для *Чуньцю* *Цзо чжюань* – комментарии-чжу Фу Цяня и Ду Юя [Цзинь шу, 75/1976-1978]. Кроме этого, были назначено два эрудита-боши для *Сяо цзина* и *Лунь юя* (оба текста с комментариями Чжэн Сюаня). Первоначально в список не попали *Гунъян чжюань*, *Гулян чжюань* и даже ритуальный текст *И ли*. По специальной просьбе влиятельного ученого и чиновника Сюнь Суна 荀崧 (263-329) были открыты места для *И ли* и *Гунъян* (против *Гулян* выступил Ван Дунь 王敦, полагавший, что для этого текста открывать место *боши* не имеет смысла) [Там же, 75/1978].

Другая важная особенность цзиньской экзегетики, которая особенно ярко проявилась в каноноведении Южных династий, – это стремление к обобщению и собиранию информации в виде сводных комментариев-*цзи* 集 («собрание»). Справедливости ради отметим, что первый такой комментарий появился еще раньше – группа вэйских ученых, включавшая известного мыслителя Хэ Яня, составила *Лунь юй цзи цзе* 論語集解 («Сводные разъяснения к *Лунь юю*»).<sup>104</sup> Однако при Вэй этот комментарий был скорее исключением, в то время как начиная с эпохи Цзинь, такие сборники стали получать все большее распространение. Сборники *цзи* (выходившие чаще всего под общим названием *цзи чжу*, *цзи цзе* или *цзи ши*) составлялись к самым популярным канонам и *чжуаням*, объединяли в себе разные типы комментариев – туда входили фрагменты из комментариев *сюнь гу*, *чжан цзюй*, *чжу*, *цзе* – и давали составителю место для небольшого резюме высказанных до него мнений.<sup>105</sup>

Самыми знаковыми для периода Цзинь стали сборники Ду Юя 杜預 (222-285)<sup>106</sup> и Фань Нина 范寧 (339-401). Ду Юй составил *Чуньцю Цзо-ши чжуань цзи цзе* 春秋左氏傳集解 («Сводные разъяснения *чжуани* господина Цзо к *Чуньцю*»),

<sup>104</sup> О традиционных комментариях к *Луньюю* см. исследования австралийского ученого Джона Мэйкхэма, в том числе о данном комментарии *цзи цзе* [Makeham, 1999: 1-35]. Мэйкхэм считает, что, во-первых, удивительно, что в самом комментарии фактически нет следов влияния учения *сюаньсюэ*, во-вторых, это видимо свидетельствует о том, что участие Хэ Яня в составлении данного комментария было минимальным. Поскольку Хэ Янь был известным представителем раннего *сюаньсюэ*, Мэйкхэм заключает, что отсутствие компонентов *сюаньсюэ* в комментарии свидетельствует о непричастности или малой задействованности Хэ Яня в его создании. Однако данное сомнение и сама постановка такой проблемы вызваны поверхностным пониманием жанровых особенностей конфуцианских комментариев.

Комментарии *цзи цзе* были, по определению, сводными комментариями, а не комментариями, в которых ученый был свободен выразить свою собственную мысль. Комментарий *Лунь юй цзи цзе* был составлен из восьми ранних комментариев к *Луньюю*, а над его созданием, кроме Хэ Яня, работала целая группа ученых – Сунь Юн 孫邕, Чжэн Чун 鄭冲, Цао Си 曹羲, Сюнь И 荀顛. 143 фрагмента комментария, которые не имеют авторской атрибуции, принято приписывать Хэ Яню, однако последующие комментаторы, включая Хуан Каня и Лу Дэмина не берут на себя ответственности за каждый такой фрагмент – Хуан Кань просто отмечает «что-то было добавлено от себя» [ЛЮИШ, Сюй/4]. Маловероятно, что один Хэ Янь был автором этих частей, а отсутствие там отчетливого налета философии *сюаньсюэ* объясняется тем, что комментарий изначально задумывался как коллективное творение. Так, в жизнеописании одного из составителей *Лунь юй цзи цзе* Сюнь И находим, что он написал опровержение на сочинение Чжун Хуэя, однозначно принадлежавшего к течению *сюаньсюэ* [Цзинь шу, 39/1150]. Если составители придерживались разных философских позиций, то в совместном проекте им явно было необходимо искать компромисс, тем более что базовое образование у них у всех было конфуцианское.

При этом Мэйкхэм выдвинул плодотворную идею об использовании достижений европейской философской и экзегетической мысли в ходе исследования текста *Луньюя* и предложил несколько стратегий его герменевтического анализа [Makeham, 2002: 55-69].

<sup>105</sup> Сборники-*цзи* при Цзинь и Южных династиях чаще всего имели форму *цзи цзе*, о комментарии типа *цзе* («разъяснение») см. в разделе 1.3.6. настоящей диссертации.

<sup>106</sup> Ду Юю принадлежат и другие сочинения, например, упоминавшийся выше *пин* – *Чунь цю Цзо-ши чжуань пин* 春秋左氏傳評 («Взвешенная оценка *чжуани* господина Цзо к *Чуньцю*», 2 *цзюаня*).

который и на сегодняшний день является наиболее авторитетной редакцией *Чуньцю* в версии Цзо и входит в состав Тринадцатиканония. Восточноцинский ученый Фань Нин в противовес Ду Юю проделал похожую работу, но с текстом Гулян – *Гулян чжуань цзи цзе* 穀梁傳集解 («Сводные разъяснения *чжуани* [господина] Гуляна»).

Помимо этих сочинений, при Цзинь и Южных династиях было составлено еще 25 сводных комментариев ко всем текстам из состава Пятиканония и 10 – к *Сяо цзину* и *Лунь юю* (по данным библиографического раздела *Суй шу*). Даже к династийным историям *чжэн ши* (*Ши цзи* и *Хань шу*), которые тоже стали объектом активного изучения и комментирования, было составлено 4 таких сборника [*Суй шу*, 33/953-954].

Кроме деятельности по оценке и обобщению комментариев, при Цзинь систематизируются исследования фонетики канонических текстов – восточноцинский ученый Сюй Мяо 徐邈 (343-397) составил *У цзин инь* 五經音 («Фонологические [глоссы] к Пятиканонию», 10 *цзюаней*) и провел немало исследований отдельных канонов: «Фонологические [глоссы] к *Документам* в древних знаках» (古文尚書音 *Гувэнь Шан шу инь*, 1 *цзюань*), «Фонологические [глоссы] к *Песням* [в версии господина] Мао» (*Мао ши инь*, 毛詩音, 16 *цзюаней* и его версия в 2 *цзюанях*) и т.д. Исследование танского каноноведа Лу Дэмина 陸德明 (550?-630) будет в большой степени основано именно на комментариях Сюй Мяо<sup>107</sup>.

Заслуживает внимания история передачи *Документов*, поскольку именно при Цзинь в ней произошли серьезные изменения. Объем и состав памятника изменялся с течением времени. В *Хань шу И вэнь чжи* указывается, что каноническая часть в версии *гувэнь* содержит 46 свитков,<sup>108</sup> каноническая часть (видимо, в версии *цзиньвэнь*) – 29 свитков, а *чжуань* – 41 главу-пянь. На

<sup>107</sup> Ценные для реконструкции древнекитайской фонологии фрагменты комментариев Сюй Мяо (помимо тех, что входят в сборник Ма Гоханя), в том числе к *Ли цзи*, были обнаружены в Дуньхуане, об этом см. подробнее [Rong Xinjiang, 2013: 369-370].

<sup>108</sup> Субкомментарий *чжэн и* к *Документам* объясняет причину этой ситуации различной разбивкой глав [ШШЧИ, Сюй]

сегодняшний день *Документы* насчитывают 58 глав, однако, несмотря на то, что веками именно эта версия являлась общепризнанной, 25 ее глав сейчас признаются поддельными подавляющим большинством ученых.<sup>109</sup> Этот вариант канона появился в IV веке, при Восточной Цзинь. Библиографический раздел *Суй шу* сообщает, что все версии *цзиньвэнь* погибли, и остался только один вариант канона – *гувэнь*, но уже не стало никого, кто бы его передавал [Суй шу, 32/914-915].

Когда после всех потрясений двор вновь стал проводить ревизию библиотеки, ученый Мэй Цзе 梅赜, правитель округа Юйчжан, преподнес список *гувэнь*, содержащий текст канона и *чжуани* (объединенный) якобы в версии западноханьского Кун Аньго в 58 *пяней*-глав.<sup>110</sup> В версии Мэй Цзе отсутствовала только глава *Шунь дянь*, из-за чего было решено взять главу *Яо дянь* с комментариями Ван Су и разделить ее надвое, получив, таким образом, *Шунь дянь* [ШШЧИ, 3/59].<sup>111</sup> Данный текст вплоть до эпохи Сун фактически не

<sup>109</sup> Ли Сюэцин пытался показать, что некоторые бамбуковые планки из коллекции университета Цинхуа могут служить доказательством подлинности если не всех, то хотя бы некоторых «поддельных» глав [Ли Сюэцин, 2011: 104-109]. Однако проблема заключается в том, что подлинность самих бамбуковых планок Цинхуа стоит под большим вопросом.

<sup>110</sup> Подробный и точный обзор истории передачи *гувэнь* версии Мэй Цзе см. в монографии тайваньского исследователя Чэн Юаньминя, специально посвященной истории изучения *Документов* [Чэн Юаньминь, 2013: 1036-1040; 1079-1080].

<sup>111</sup> Историю передачи «поддельных» *гувэнь Документов* можно проследить как минимум до Вэй-Западной Цзинь. Известно, при Вэй еще сохранялись ханьские *цзиньвэнь* и *гувэнь* версии *Документов*, с ними работал Чжэн Сюань, результатом чего стал его комментарий *чжу*. Ван Су, комментируя *Документы* опирался на сохранявшиеся тогда комментарии Ма Жуна, Цзя Куя и Чжэн Сюаня и, хотя версия с которой он изначально имел дело, была версия *цзиньвэнь* (от отца Ван Лана), в разбивке текста и в большинстве трактовок он следовал за комментариями *гувэнь* направления [подробнее см. Чэн Юаньминь, 2013: 929-951]. При Западной Цзинь перевес оказался на стороне учения Ван Су и некоторые ученые, даже те, которые изначально склонялись к трактовкам Чжэн Сюаня, перешли на сторону Ван Су, поскольку для официальной карьеры это было гораздо выгоднее. Например, Чжэн Чун (ум. 274, упоминался выше в связи с редакцией *Лунь юй цзи цзе*), некогда читавший лекции Цао Фану о *Документах*, оказался именно в такой ситуации, сменив лагерь, он при Цзинь стал наставником наследника престола и получил титул *гун* [Цзинь шу, 33/]. Чэн Юаньминь считает, что истоки «поддельных» *Документов* лежат именно здесь – Чжэн Чун или сам составил их или, во всяком случае, имел отношение к редакции. В пользу этой идеи служит то, что ученый Хуанфу Ми 皇甫謐 (215-282) в своих «Записях об императорах и царях» цитирует как раз данную версию канона, а по предисловию Кун Инда к *Яо дянь* (основанному на одной из ранних версий *Цзинь шу*), известно, что Хуанфу Ми имел дело с версией *Документов* в редакции Чжэн Чуна [ШШЧШ, 2/25-26]. Далее эта редакция попала в руки Мэй Цзе, который и преподнес ее императорской библиотеке где-то в конце Западной или в самом начале Восточной Цзинь, так, что уже в начале правления Юань-ди (Сыма Жуй, прав. 318-322) было решено выделить место *боши* для ее изучения. В целом, можно принять данную версию как одну из возможных, хотя прямых доказательств, ее подтверждающих, в источниках найти не удастся. Можно предположить, что Чжэн Чун не обнародовал версию лично, поскольку при его жизни еще существовали редакции *цзиньвэнь* или ему не представилось удобного случая, и он ограничился частной передачей. В любом случае, несколько странно, что именно при Восточной Цзинь, когда авторитет Ван Су заметно упал, нашелся человек, который решил вывести ее на свет. С другой стороны, то, что при восполнении *Шунь дянь* использовали именно версию с комментариями Ван Су, действительно может указывать на определенную связь с этой школой.

подвергался никакому сомнению и являлся основным материалом для исследований *Документов*. В частности, упоминавшийся выше Фань Нин составил к нему комментарий-чжу, переводя знаки *гувэнь* в современные, а Ли Юн 李顛 – сводные разъяснения *цзи цзе* (10 *цзюаней*).

Эпоха Цзинь богата на очень ярких литераторов, ученых и мыслителей, именно к этому времени относится деятельность философов Гэ Хуна 葛洪 (284-364, автор трактата *Бао пу цзы*) и Го Сяна 郭象 (252-312), ученого Чжан Хуа 張華 (232-300, автор энциклопедии *Бо у чжи*), каллиграфа Ван Сичжи 王羲之 (303-361/321-379), поэта Тао Юаньмина 陶淵明 (365–427) и многих других. Здесь можно согласиться с мнением японского исследователя Хонда Сигэюки 本田成之 (1882-1945), что изучение интеллектуальной жизни этого периода без учета этих сторон будет неполным [Хонда, 2001: 188].<sup>112</sup>

При Восточной Цзинь, в период особенного расцвета учения *сюаньсюэ* и сформировавшейся вокруг него интеллектуальной культуры, особым вниманием комментаторов пользовались два сочинения – *Перемены* и *Лунь юй*, как тексты, наиболее подходящие для философской спекуляции.<sup>113</sup> Однако любая тенденция, доходя до пика своего развития, неизбежно угасает или трансформируется во что-то новое. Несмотря на очевидную потребность конфуцианства в новых идеях, источник *сюаньсюэ* тоже стал исчерпываться,

<sup>112</sup> Учитывая рамки настоящего исследования, отметим лишь некоторых, кто непосредственно имел отношение к конфуцианской экзегетике. Яркий мыслитель Го Сян написал комментарии к *Чжуан-цзы* (до сих пор считается одним из наиболее авторитетных комментариев к данному тексту) и к *Лунь юю* – *Лунь юй ти люэ* 論語體略 («Краткий обзор сути Лунь юя», 2 *цзюаня*). Комментарий к *Лунь юю* сохраняется в сборнике Хуан Каня *Лунь юй и шу*, о котором будет сказано ниже. В изучении *Перемен* наибольший след оставили двое ученых – историк и писатель Гань Бао 干寶 (ок. 284-351) и Хань Канбо 韓康伯. Сейчас Гань Бао больше всего известен за свое сочинение «Записки о поиске духов» (*Соу шэнь цзи* 搜神記), есть перевод на русский и английский языки. При этом Гань Бао активно комментировал канонические тексты – он занимался одновременно и *Переменами*, и историческими текстами, в частности *Чуньцю*, что сказалось на его комментариях – он использовал историю как материал для истолкования *Перемен*. Позднее этот прием получит развитие в комментариях сунских неоконфуцианцев, например, Су Ши. Комментарий-чжу Хань Канбо наравне с комментарием Ван Би вошел в состав издания *Чжоу и чжэн* и Кун Инда. Среди комментариев к *Песням* особенных нововведений про Цзинь не было, хотя можно отметить, что как раз тогда появились первые комментирующие сочинения типа *и шу* 義疏, которые станут основной экзегетической формой при Южных династиях. Такой комментарий был написан Се Шэнем 謝沈 (290-342) [Суй шу, 32/917], но о нем, к сожалению, не известно никаких деталей. *Ритуалы* изучались достаточно активно, как и в эпоху Троецарствия, особенный акцент делался на исследовании траурных обрядов, эта тенденция будет сохраняться и при Южных династиях.

<sup>113</sup> Кроме Го Сяна, *Лунь юй* комментировали Ли Чун 李充, Лю Си 劉熙 и другие ученые, в своих интерпретациях активно привлекавшие язык философии *сюаньсюэ* – фрагменты этих комментариев можно найти в сборнике Ма Гоханя.

замыкаясь на уже известных темах «наличия», «отсутствия», «пустоты» и т.д. К IV-V вв. в среде конфуцианской интеллигенции, придерживавшейся более ортодоксальных позиций, стала формироваться оппозиция засилью даосских идей в комментариях к конфуцианским классикам. Например, в жизнеописании Ван Таньчжи 王坦之 (330-375) находим его трактат *Фэй Чжуан лунь* 廢莊論 («Изыскание против Чжуан-цзы») [Цзинь шу, 75/1965], в жизнеописании Фань Сюаня сообщается, что он изучал *Ритуалы* и не вел беседы о *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*, а когда его спросили почему, он ответил «Цю не одобрил бы перемены» [Цзинь шу, 91/2360].<sup>114</sup> Знаменитый историк Фань Нин полагал, что упадок классического конфуцианства связан с учениями Ван Би и Хэ Яня и что их преступления гораздо тяжелее тех, что совершили тираны Цзе и Чжоу [Цзинь шу, 75/1984]. С этим связаны профессиональные занятия Фань Нина – доскональное изучение *Чуньцю Гулян чжуань*.

Опасения ученых были вполне оправданы, ибо по мере заинтересованности интеллектуалов в отвлеченной философии, в упадок приходило традиционное конфуцианское образование, фундамент, на котором выстроилась сама китайская императорская идеология. И, если при Западной Цзинь эта тенденция была еще не так заметна, поскольку канонведение развивалось, расходуя последние запасы поздниханьской-вэйской экзегетической мысли, то при Восточной Цзинь стало понятно, что конфуцианство теряет не только актуальность, но и независимость. Так, в докладе<sup>115</sup> Сюнь Суна читаем:

«Слуга слышал, что Кун-цзы говорил «Таланты редки, разве это не так?»<sup>116</sup> С начала смутных [времен] изучение канонов чрезвычайно унижено. Когда конфуцианский ученый обладает редкими моральными качествами, то можно распространять и прояснять Даопуть и наставления [совершенномудрых]. Ныне провинциальным школам недостает придворной [блестящей] одаренности, а те, кто

<sup>114</sup> Фань Сюань процитировал одно из высказываний Конфуция (*Лунь юй*, XVIII-6).

<sup>115</sup> Наиболее полная версия доклада представлена в *Цюань Цзинь вэнь* 全晉文 («Полное собрание документов династии Цзинь»), составленная на основе версий этого доклада в разных источниках – *Цзинь шу*, *Сун шу*, *Тун джянь*. Перевод данного фрагмента доклада сделан на основе полной версии из ЦЦВ.

<sup>116</sup> Цитата из главы *Тай бо* – см. *Лунь юй*, VIII-20.

служат при дворе – разрушают красоту конфуцианского учения» [ЦЦВ, 31/1633 низ].

В 337 году при восточноцзиньском Чэн-ди (Сыма Янь 司馬衍, прав. 325-342) снова обсуждалась необходимость классического конфуцианского образования, и император даже весьма благосклонно отнесся к соответствующим докладам, стали собирать студентов для университета. Но на самом деле «весь свет отдавал предпочтение *Чжуану* и *Лао*, и никто не был готов усердно следовать конфуцианским наставлениям» [Сун шу, 14/363]. Поэтому все эти инициативы оставались лишь формальностью, которая не подкреплялась никакими реальными действиями – студентов было мало, а те, что были – в большинстве своем характеризовались как «ограниченные и испорченные» [Сун шу, 32/935].

### 2.2.2. «Непринужденные беседы» и поиск «великого смысла» в эпоху Южных династий

Династии Цзинь положил конец государственный переворот Лю Юя 劉裕, основавшего династию (Лю) Сун 劉宋 (420-479), что открыло новую страницу в истории Китая – период Южных и Северных династий 南北朝 (420-589). После раскола Китая на Юг и Север, южане унаследовали основные интеллектуальные направления, заложенные при Вэй и Цзинь – здесь стали процветать литература, увлечение буддийской и даосской философией, что, разумеется, сказалось на основных чертах конфуцианской экзегетики. Северяне, находясь в идеологическом плане скорее в положении учеников, старались твердо держаться ханьской традиции в том, что касалось конфуцианских канонов – преимущественно в варианте Чжэн Сюаня.<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Основные материалы по изучению конфуцианских канонов на Юге содержатся в разных разделах династийных историй *Сун шу* 宋書 (ле чжуани, в частности *Инь и ле чжуань* «Жизнеописания удалившихся от дел»), *Нань Ци шу* 南齊書 (ле чжуани, *Гао и ле чжуань* «Жизнеописания возвышенных отшельников»), *Лян шу* 梁書 (ле чжуани и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Чэнь шу* 陳書 (ле чжуани и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Нань ши* 南史 (ле чжуани и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»).

На Юге экзегетические тенденции во многом зависели от личных предпочтений правителя, формировавшего интеллектуальную атмосферу при дворе. Конфуцианство, уже завоеванное идеями *сюаньсюэ*, теперь стало активно вовлекаться во взаимодействие с буддийским учением, при Южных династиях приобретшим особенную популярность. Хронологически это выглядело следующим образом: в начале правления Южной Сун предпочтение отдавалось каноническим и историческим книгам, но император Мин-ди (Лю Юй 劉彧, прав. 465-472) больше увлекался изящной словесностью, что переориентировало двор в сторону свободного творчества. Далее, при циском Мин-ди (Сяо Луань 蕭鸞, прав. 494-498) специалисты по канонам снова не нашли применения при дворе, поскольку предпочтение отдавалось беседам о литературе и философствованию в духе *сюаньсюэ*. Однако наибольшего расцвета *сюаньсюэ* достигло при династии Южная Лян, поскольку У-ди (Сяо Янь 蕭衍, прав. 502-549), принцы крови и окружавшая их интеллигенция были полностью погружены в мир конфуцианско-даосско-буддийской философии и литературного творчества. Династия Чэнь 陳 (557-589) по большей части сохраняла уважение к *сюаньсюэ*, которое стало постепенно утрачивать свое влияние только во второй половине VI века [Цзяо Гуймэй, 2009: 89-91].

Для конфуцианской экзегетики основными последствиями этих процессов стало появление нового типа комментария *и шу* 義疏 (варианты: *и* 義, *да и* 大義) и изменение акцентов в их содержательной части. В биографии известного ученого, лектора и буддийского деятеля эпохи Лю Сун Лэй Цыцзуна 雷次宗 (386-448)<sup>118</sup> читаем о создании школы нового типа с четырьмя факультетами:

---

О конфуцианстве и экзегетике на Севере можно найти сведения в *Вэй шу* 魏書 (ле чжуани и Жу линь ле чжуань «Жизнеописания конфуцианцев»), *Бэй Ци шу* 北齊書 (ле чжуани и Жу линь ле чжуань «Жизнеописания конфуцианцев»), *Чжоу шу* 周書 (ле чжуани и Жу линь ле чжуань «Жизнеописания конфуцианцев»), *Бэй ши* 北史 (ле чжуани и Жу линь ле чжуань «Жизнеописания конфуцианцев»).

<sup>118</sup> Лэй Цыцзун проходил обучение у основоположника школы Цзинту (Чистая земля) Хуэй-юаня 慧遠 (334-416), после смерти Дао-аня, ставшего центральной фигурой и наибольшим авторитетом в буддийском учении того времени. Широкая образованность Хуэй-юаня позволяла ему читать лекции и о конфуцианских канонах – *Ли цзи* (особенно тексты, относящиеся к теме траурных обрядов) и *Песнях*, а также разбираться в даосских текстах *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*, что очень соответствовало духу времени. Подробнее о Хуэй-юане и его деятельности см. [Zürcher, 2007: 206-253].

«На 15-ом году правления под девизом Юаньцзя (438 г.) пригласили Цыцзуна прибыть в столицу, открыть школу у горы Цзилун, собрать учеников и преподавать, студентов набралось более сотни человек. Чжу Инчжи из Гуйцзи и Юй Вэйчжи из Ичуани преподавали конфуцианское учение, курируя всех студентов [школы]. В то время Государственное училище еще не было основано, император уделял особое внимание искусствам, поручил Хэ Шанчжи, начальнику уезда Даньян, основать факультет *сюаньсюэ*. Хэ Чэнчжи, помощник наследника престола, основал факультет истории, *сыту* и советник по военным делам Се Юань основал факультет литературы. Так было учреждено все четыре факультета.<sup>119</sup> Император много раз удостоивал посещение школы Цыцзуна и помогал материально чрезвычайно щедро» [Сун шу, 93/2293-2294].

Система образования и интеллектуальная деятельность строились теперь по принципу активного взаимодействия буддийского, конфуцианского и даосского учений.<sup>120</sup> При дворе, соответственно, устраивались дискуссии между представителями основных направлений мысли, например, при лянском Цзяньвэнь-ди 簡文帝 (Сяо Ган 蕭綱, 503-551, прав. 549-551)

«устраивались приемы для ученых, занимавшихся конфуцианством и *сюаньсюэ*. Сначала ученым было велено подвергать сомнению [мнение оппонента] и задавать друг другу сложные вопросы, затем приказали приближенному сановнику Сюй Чи выявить великий смысл. Между [оппонентами велась] оживленная беседа» [Чэнь шу, 33/440].

С подобными встречами связано появление комментариев, вроде *Цзин дэнь сюань жу да и сюй лу* 經典玄儒大義序錄 («Выдержки из “Великого смысла

<sup>119</sup> Именно с учреждения Лэй Цыцзуном школы берет свое начало практика внутришкольного деления на факультеты (*сы гуань* 四館), напрямую повлиявшая на танскую образовательную систему.

<sup>120</sup> Активное взаимодействие, впрочем, не исключало соперничества и порой открытой конфронтации. Так, например, знаменитому ученому, мыслителю и даосу эпохи Южной Ци – Гу Хуаню 顧歡 (420-483) принадлежит трактат *И ся лунь* 夷夏論 («Изыскание относительно варваров и [коренных] китайцев»), резко критикующий распространение буддийского учения в Китае. Сочинение приводится в жизнеописании автора, см. [Нань Ци шу, 54/931].

канонических текстов, [согласно] конфуцианскому и сокровенному [учениям]», расположенные по порядку», 2 *цзюаня*) – составитель Шэнь Вэнья 沈文阿 (502-563) [Суй шу, 32/938]. Целью таких комментариев было письменно закрепить основную суть и итоги дискуссии, что можно дополнительно проиллюстрировать на примере сочинения *Сюань и вэнь да 玄義問答* («Вопросы и ответы о сокровенном смысле», 2 *цзюаня*). Или, другой пример, с текстом, который, казалось бы, должен быть меньше подвержен влиянию *сюаньсюэ* – *Сяо цзин и 孝經義* («Смысл “Канона почтительности”», 1 *цзюань*), составленный лянским ученым Шу Мином, а рядом сразу же идет запись о сопроводительном тексте – *Сяо цзин сюань 孝經玄* («Сокровенное “Канона почтительности”», 1 *цзюань*) [Суй шу, 32/934].

Другим элементом, который, несомненно, повлиял на практику изучения конфуцианских канонов при Южных династиях, был буддизм, к тому времени уже ставший неотъемлемой частью интеллектуальной культуры Китая. Даже те ученые, которые позиционировали себя конфуцианцами и специалистами по канонам, в то же время занимались буддийскими текстами, поддерживали дружеские отношения или напрямую обучались у буддийских монахов. В жизнеописании Сюй Сяокэ 徐孝克 (526-599) читаем, что он «днем читал лекции о буддийских текстах,<sup>121</sup> а вечером – о *Ли цзи*, а монахов и мирян, получавших от него образование, было несколько сотен человек» [Чэнь шу, 26/337]. Про деятельность известного книжника Шэнь Чжуна 沈重 (500-583), успевшего на своем веку послужить и при династии Лян, и при Северной Чжоу, и при Чэнь говорится:

«В конце годов правления под девизом Баодин (561-565 гг.), Чжун прибыл в столицу. Ему было велено [вести] обсуждение Пятиканония и, кроме того, настроить тоны на [музыкальных] колоколах. В годы правления под девизом Тяньхэ (566-572) он снова

<sup>121</sup> В жизнеописании Сюй Сяокэ сообщается, что он читал лекции о Ваджраччхедика Праджняпарамита сутре (*Цзиньган божэ цзин 金剛般若經*), а его отец Сюй Лин (507-583), знаменитый литератор и ученый, читал лекции о *Махапраджняпарамита-сутре* [Чэнь шу, 26/334].

читал лекцию в Зале Цзыцзи о смысле трёх учений. Прибывших [послушать] придворных сановников, конфуцианских ученых, буддийских монахов и даосов набралось более двух тысяч человек» [Чжоу шу, 45/810].

Шэнь Чжун был известен за предпочтение конфуцианства в своих ученых занятиях (потому и был востребован на Севере), специализируясь на *Песнях*, *Ритуалах* и *Цзо чжуани* и, тем не менее, даже он был достаточно осведомлен в остальных направлениях мысли, чтобы читать о них лекцию.

Наконец, еще один показательный пример – ученый Ма Шу 馬樞 (522-581):

«в шесть лет мог декламировать *Сяо цзин*, *Лунь юй*, *Лао-цзы*. Когда вырос, расширил свои познания в канонах и исторических книгах, особенно же преуспел в [изучении] смысла буддийских сутр и *Перемен* и *Лао-цзы*. Лянский Шаолин-ван Лунь служил губернатором на юге Сюйчжоу, и ему уже давно доводилось слышать о [Ма Шу], [поэтому он] пригласил его в качестве ученого. Лунь при удобном случае и сам мог порассуждать о *Махапраджняпарамита*-сутре, повелел Шу рассказывать о *Вималакирти*-сутре, *Лао-цзы*, *Переменах*. В тот же день была оглашена тема [лекции], монахов и мирян присутствовало две тысячи человек» [Нань ши, 76-2/1907].

Начало обучения с конфуцианских канонов (*Песни* и *Документы*, как видно, уже совершенно утратили статус первостепенных книг), затем дальнейшее расширение эрудиции за счет интереса к даосским и буддийским классикам – стало стандартом и желанным образцом образованности южной интеллигенции. Соответственно, не только терминология перестала быть чисто «конфуцианской», но и сама практика преподавания и комментирования текстов приобрела новые формы. В первой главе уже упоминалось, что структура лекций о конфуцианских канонах стала сближаться с лекциями буддийских наставников (учреждение столичных лекций, сидение наставника на возвышении, оглашение темы лекции), что, в свою очередь, не могло не повлиять на характер комментаторских сочинений.

В Китае буддизм и вся интеллектуальная деятельность, с ним связанная (в первую очередь, переводческая), еще не имели длительной истории развития, и немалую сложность адаптации учения на новой почве составлял именно китайский язык. Если классическая конфуцианская экзегетика, основы и идеалы которой были заложены при Хань, особенно уделяла внимание глоссам, этимологии знаков, фонетике, сверке версий канона и другим текстологическим проблемам, то для буддистов эта проблема отнюдь не была первостепенной. Для буддистов первостепенной была проблема понимания текста в целом, поскольку это влияло на корректность перевода на китайский язык [Zürcher, 2007: 183-184]. Очень показательное мнение выдающегося восточноциньского буддийского мыслителя Дао-аня 道安 (312-385):

«Все, кто растолковывает это [своим ученикам], исследуют тексты, чтобы найти их [высший] принцип, [и неизбежно] затемняют его идею. Вникают во фразы, чтобы проверить их смысл, [и неизбежно] заблуждаются в их назначении. Почему? Исследуя [весь] текст, сводят слова с разным [смыслом] к одному; размышляя над [отдельными] фразами, идеи классифицируют по принципу [подобности]. Творят слова, хороня единство их логической связности, творят идеи, пренебрегая их изначально намеченным смыслом. Если уже в самом начале [не упускать из виду] важность конечного [смысла], а также забыть про украшения ради доведения до совершенства [подлинной] сути, тогда великая мудрость будет постигнута. Так это и можно познать» [ЦЦВ, 158/2372 верх-низ].

Незаурядные философские способности Дао-аня помогли ему прекрасно сформулировать основную проблему перевода философского текста: понимание отдельных слов не ведет к пониманию фраз, а фразы не помогают осознать идею и суть философского сочинения в целом. Филологический анализ слов так и останется филологическим анализом и, в конечном счете, лишь исказит суть

оригинала.<sup>122</sup> Поэтому буддийские лекции, переводы и комментарии в первую очередь имели целью «рассеять заблуждения» (釋滯 *ши чжи*) и «разобрать и проанализировать сокровенное и мельчайшее» (剖析玄微 *поуси сюаньвэй*).

Эта особенность интерпретации буддийского канона, ввиду постоянного общения ученых внутри единого круга интеллектуалов, была постепенно воспринята и конфуцианскими учеными и экзегетами – комментарии *и шу*<sup>123</sup> стали выполнять функцию философских сочинений, разрешающих проблемы в понимании канонических конфуцианских текстов. Китайская исследовательница Цзян Гуймэй, автор единственной в Китае монографии о каноноведении периода Южных и Северных династий, также находит немало свидетельств буддийского влияния на конфуцианских наставников Южных династий [Цзян Гуймэй, 2009: 112-117]. Автор успешно поднимает большое количество материала, однако основная идея о том, что каноноведение в этот период «неустанно восстанавливалось и развивалось» является, видимо, результатом очень простого понимания этих процессов и отсутствием точки отсчета для их анализа.

Конфуцианская экзегетика, будучи традиционной наукой, именно в период Восточной Цзинь и Южных династий пребывала в величайшем кризисе из-за полной утраты собственно традиционной составляющей процесса передачи знаний. Отчасти это было результатом сменившихся в обществе приоритетов и утраты конфуцианством монополии в сфере образования, отчасти – неизбежным следствием распространения и всеобщей симпатии буддийскому учению, даосским практикам и философии.

Конфуцианцы по инерции проходили обучение у наставников, однако стоило им окончить обучение, они моментально обретали интеллектуальную независимость и во время придворных дебатов, а также во время проводимых

---

<sup>122</sup> Ко времени активной деятельности Дао-аня, у переводчиков и проповедников буддийского учения уже был накоплен определенный опыт работы, однако метод *гэ и* 格義 «выверение смысла», который использовался и давал результаты на первых порах, теперь стал лишь мешать адекватной передаче смысла текстов. Суть этого метода состояла в нахождении «синонима» из китайского философского аппарата (в первую очередь из даосских текстов) для объяснения буддийской терминологии. Подробнее см. [Янгутов, 2007: 40-41].

<sup>123</sup> Подробнее о данном типе комментария см. в 1-ой главе настоящей диссертации.

интеллигенцией *цинтань* 清談 («непринужденная беседа») <sup>124</sup> в первую очередь ценили оппонента за его индивидуальное мнение и способность к оригинальному мышлению. Эта атмосфера настолько изменила представления аристократии о принципах поведения, что сделала возможным следующее происшествие.

При обсуждении серьёзного ритуального вопроса о том, каким образом следует называть императрицу (с упоминанием её родовой фамилии или без), ученый Лу Чэн 陸澄 (425-494) «не цитируя канонов для подтверждения и прояснения, основываясь только на своем мнении, участвовал в дискуссии. За это был уволен с должности и разжалован в простолюдины» [Нань Ци шу, 39/681]. Он даже был приговорен к тысяче ударов палками за свою смелость, однако ничего из этого, в конечном счете, не было претворено в реальность, и через некоторое время он был восстановлен на службе. То, что ученый из родовитого клана при официальном обсуждении ритуального вопроса, касающегося императорской семьи, посчитал нормальным вступить в дискуссию лишь со своим личным мнением, свидетельствует о явной девиации образа «классического конфуцианского ученого». А то, что на тот момент это не осталось безнаказанным (правда, скорее на словах), показывает, что придворные диспуты всё-таки еще не допускали такого отхождения от нормы.

Периодически классическому конфуцианству удавалось восстановить свои позиции при дворе, но только в том случае, если взгляды самих конфуцианцев обладали достаточной твердостью, а правитель способствовал продвижению именно конфуцианского образования. Например, в годы правления циского У-ди (Сяо Цзэ 蕭蹟, прав. 482-493) ученым Лю Хуаню 劉瓛 (434-489) и Ван Цзяню 王儉 (452-489) удавалось держать двор Южной Ци на относительном расстоянии от *сюаньсюэ*. Ван Цзянь «прекрасно разбирался в придворном этикете, каждый раз дискутировал со знанием дела, приводил в доказательство [слова] прежних конфуцианцев, [он представлял собой] редчайший пример [настоящего конфуцианца]» [Нань Ци шу, 23/436].

<sup>124</sup> О них подробно см. [Хэ Чанцюнь, 2011] и кратко см. [Zürcher, 2007: 93-95].

Пока Ван Цзянь находился в должности главы профессората (*го цзы цзи цзю* 国子祭酒) в Училище были утверждены места *боши* для *Перемен* в версиях Чжэн Сюаня и Ван Би, *Цзо чжуань* в версиях Ду Юя и Фу Цяня, *Гунъян чжуань* в версии Хэ Сю, *Гулян чжуань* в версии Ми Синя, *Сяо цзина* в версии Чжэн Сюаня. В *Нань Ци шу* приводится интересный пример обсуждения самого процесса выбора текстов для изучения и преподавания. Лу Чэн, уже упоминавшийся выше, направил Ван Цзяню письмо, излагая свое мнение по поводу выбранных версий. Целесообразно привести большую часть текста письма, где идет речь непосредственно о выборе комментариев:

«Ван Цзи говорил, что у [Ван] Би было много прозрений. Однако зачем же отбрасывать и пренебрегать [работами] конфуцианцев прошлого? Даже если Дао-путь *Перемен* исчерпался на Ван Би, все равно необходимо обсуждать [эти вопросы]. Разве не различается мнение у гуманного и мудрого людей? Дао, не имеющее формы, невозможно обрести посредством одной формы, множество изменений нельзя ухватить с одного поворота. В 4-ый год [под девизом правления] Дасин (321 г.) *тайчан* Сюнь Сун просил установить [место *боши* для комментария] Чжэн Сюаня к *Переменам*, он пользовался популярностью у прошлых поколений. В то время у власти были Ван [Дунь] и Юй [Лян], оба они обладали выдающимся духом и глубокими познаниями, могли рассуждать о сокровенном и далеком. Они отринули [Ван] Фусы (Ван Би) и стали использовать [комментарий Чжэн] Канчэна (Чжэн Сюаня) – разве они [действовали] неразумно?

В годы [правления под девизом] Тайюань (376-396 гг.) установили *Перемены* [в версии] Ван Су, [его трактовка] находится между Чжэн Сюанем и Ван Би. Когда в годы Юаньцзя (422-453 гг.) основали Училище, то вначале поставили и Чжэн Сюаня, и Ван Би. Воспользовавшись тем, что Янь Яньчжи стал главой профессората, сняли с места *Перемены* Чжэн Сюаня. В помыслах у них было возвеличивание «сокровенного», а на деле получилось разрушение конфуцианства. Если ныне не будем всемерно поощрять

конфуцианскую традицию, то негде будет основывать училища. Большинство канонических книг – [чисто] конфуцианские, только *Перемены* [говорят о] «сокровенном». Сокровенное нельзя отбросить, но и конфуцианство нельзя запускать. То, что они должны сосуществовать вместе соответствует смыслу [идеи о] бесформенности [Дао-пути]. Кроме того, Ван Би в комментарии к канону цитирует *Сицы* [чжуань], но он не составил специального комментария [к этой части]. Если сейчас оставить лишь *Перемены* Ван Би, то она останется без комментария.

Что касается [комментария] господина Цзо, то в годы Тайюань взяли версию Фу [Цяня] вместе с текстом канона [в версии] Цзя [Куя]. Поскольку *чжуань* Фу [Цяня] не имеет текста канона, то хотя он и есть в самом комментарии, все-таки *чжуань* бывает и не цитирует его. Ныне оставили Фу [Цяня] и отбросили Цзя [Куя], поэтому в каноне есть пробелы. Суммируя, канон и *чжуань* Ду Юя, так же как *Перемены* Ван Би, – появились поздно и превозносились молодым поколением. [Понимание] Ду Юя [во многом] отличается от старого, но все-таки не доходит потери реальности, как Ван Би, [Ду Юй в целом] подражает прежним конфуцианцам, особо отмечая [места, где их понимание] ошибочно. Кроме того, его «Разъяснение примеров» – произведение крупное и глубокое.

В годы Тайюань [версия] *Гулян* шла со старыми комментариями Ми [Синя]. Янь дополнил его [комментарием] Фань Нина, но комментарий Ми [Синя] остался, как и прежде. Янь, рассуждая о вставном месяце, выделял комментарий Фаня, это близко к моей позиции. Часто говорят, что [версия] *Гулян* слабая, [но] те, кто комментировал *Гунъян*, тоже не сделали этого превосходно. Раз уж никто не достиг [уровня] комментария Хэ Сю к *Гунъян*, то, боюсь, [эти два текста] не стоят того, чтобы для обоих устанавливать [места *боши*]. Очевидно, что комментарий Фаня хорош, значит должно удалить комментарий Ми [Синя].

В свете [имеет распространение] *Сяо цзин*, заглавие говорит, что комментарий написан Чжэн Сюанем. [Однако] наблюдая, какая в нем использована терминология, [приходим к выводу, что текст] не похож, на те, что он комментировал. Чжэн Сюань и сам не указывал *Сяо цзин* в списке им комментированных текстов» [Нань Ци шу, 39/684].

На примере этого письма, ориентированного, конечно, на более широкий круг читателей, нежели один Ван Цзянь, можно убедиться, что сами конфуцианцы прекрасно видели угрозу, которую для них представляло *сюаньсюэ*. «Прозрения» Ван Би, о которых идет речь в письме, несомненно, свидетельствуют о философском даровании ученого, однако для традиционной экзегетики оно губительно, ибо дает пример самостоятельного рассуждения, и молодое поколение, восхищавшееся его комментарием, неизбежно начинает пренебрегать традиционной передачей знания. Им уже не нужны советы учителя, они не проводят официальных обсуждений и сверки текста канона, все это для них отодвигается на второй план. Лу Чэн пеняет этим и Ду Юю, хотя и отмечая, что тот хотя бы не настолько «потерял связь с реальностью», как Ван Би.

Другой важный момент, который анализирует Лу Чэн, это неустойчивость официальной версии комментариев, свойственная конфуцианству Восточной Цзинь и Южных династий. Например, для *Перемен* то выбирали комментарий Чжэн Сюаня, то заменяли его на Ван Би, то на Ван Су – если каждые несколько десятилетий изменять официальную программу образования, то традиция тоже будет, как он выражается, «разрушена». При Ван Цзяне решили компромиссно утвердить сразу несколько версий для канонов и *чжуаней*, однако это чревато противоречиями в понимании текста. Кроме того, как полагал Лу Чэн, для некоторых текстов были выбраны не лучшие комментарии, как для *Гулянь чжуань*, а утверждение не самых авторитетных комментариев в качестве официальных тоже влечет за собой разложение учения.

Наконец, последнее свидетельство кризиса традиции по Лу Чэну – введение в программу «Канона сыновней почтительности» с недостоверными комментариями, приписываемыми Чжэн Сюаню. Лу Чэн в принципе считал, что

*Сяо цзин* относится к категории «сяо сюэ» (малого, начального учения), и устанавливать для него место *боши* неправомерно [Нань Ци шу, 39/683]. Но устанавливать еще и со, скорее всего, поддельным комментарием – совершенно недопустимо.

Ван Цзянь был согласен с Лу Чэном по поводу прозрений Ван Би, в ответном письме говоря, что «разве можно только основываться на [мнении] маленького Вана (Ван Би), да еще и считать, что [таким образом понимание] полностью обеспечено?» [Нань Ци шу, 39/685]. Другие соображения Лу Чэна не встретили у Ван Цзяня полного согласия, и он их вежливо проигнорировал. Вероятно, здесь сказывалось и их личное соперничество.<sup>125</sup>

Такие периоды относительной реставрации конфуцианского авторитета (и то, как было показано выше, малоуспешной) при Южных династиях было всего несколько, и в своем большинстве они длились недолго. Именно поэтому Шэнь Юэ 沈約 (441-513), озвучивая мнение историографа в конце жизнеописаний Цзан Дао, Сюй Гуана и Фу Луна в *Сун шу*, говорит, что после периодов Вэй и Цзинь «конфуцианское учение исчерпалось» [Сун шу, 55/1553]. Сяо Цзысянь 蕭子顯 (489-537), автор *Нань Ци шу*, пишет, что и при Южной Сун правители были больше склонны к литературному творчеству, и учение пришло в упадок. Конфуцианство при Южной Ци для него разделилось на два периода – до и после узурпации трона Сяо Луанем, что понятно, поскольку узурпатор по определению не мог способствовать поддержанию конфуцианского учения:

«хотя школы и были учреждены, предначертанный предками путь сложно было отыскать. Лю Хуань наследовал учению Ма [Жуна] и Чжэн [Сюаня], на какое-то время все студенты считали его образцом [для подражания]. Только были открыты двери Училища, император лично посетил его, в ожидании наставления не был соблюден ритуал

<sup>125</sup> Лу Чэн происходил из аристократического рода, в юности не был обременен особенными заботами и все время проводил за чтением книг, поэтому был блестяще образован. Ван Цзянь же, постоянно занятый государственными делами, хоть и полагал, что тоже читал очень много, все-таки уступал Лу Чэну. Это породило между ними не враждебное, но все-таки соперничество. В жизнеописании Лу Чэна приводится много таких историй. Например, он три года изучал текст *Перемен*, но так и не написал комментария, хотел составить историческую книгу о династии Лю Сун, но тоже не смог. Ван Цзянь наблюдая за этим, подшучивал над ним, называя «книжным шкафом», т.е. человеком, который знает очень много, но сам написать ничего не может [Нань Ци шу, 39/685-686].

[почитания] пяти стариков,<sup>126</sup> весь двор был полон экипажами, но колеса [мудрых советников] не были обвязаны тростником.<sup>127</sup> [Они] заканчивали свою жизнь как челядь, Дао-путь и долг существовали лишь на словах – все это вина высших чиновников. Остальные конфуцианские ученые в большинстве своем находились на [самых] скромных постах или удалились от мира, отказавшись от роскоши» [Нань Ци шу, 39/687].

Другим следствием увлечения элитных слоев общества философскими беседами и поэтическим творчеством была рефлексия над природой канонического и «секулярного» творчества, а также включение конфуцианских канонов в область литературной критики.<sup>128</sup> Например, по Лю Се все возможные литературные жанры имеют своим началом один из текстов Пятиканония:

*«Перемены правят сутью изысканий-лунь, рассуждений-шо, строк-цы, предисловий-сюй. Рескрипты-чжао, эдикты-цэ, челобитные-чжан, доклады-цзоу проистекают из Документов. Песни устанавливают основу од-фу, сатирической поэзии-сун, песен-гэ, панегириков-цзань. Ритуалы правят основаниями эпитафий-мин, панегирических некрологов-лэй, поучений-чжэнь, здравиц-чжу. Корень записей-ци, жизнеописаний-чжуань, клятв-мэн, вызовов-си – в Чуньцю. Все эти тексты достигли величайших вершин, закладывая образцы [для подражания] и открыли далекие горизонты. Поэтому как бы сотни авторов не метались, в конце, все равно вернутся в границы, [заданные канонами]» [ВСДЛ, 3/28].<sup>129</sup>*

<sup>126</sup> Имеется в виду ритуал у гэн 五更, подражавший древнему обычаю почитания трех старцев и пяти мудрецов (сань лао у гэн 三老五更), свидетельствующий о почитании старшего поколения [Ли цзи, 48/1600].

<sup>127</sup> Экипажи приглашенных ко двору мудрых советников в знак уважения обвязывались тростником, чтобы при езде тряска была не так заметна.

<sup>128</sup> Данная тема затрагивалась автором диссертации в ранее опубликованных статьях, см. [Бонч-Осмоловская, 2017А: 3-17; 2017Б: 3-15].

<sup>129</sup> Идея канона как прообраза любого другого варианта литературного творчества разделялась и другими учеными Южных династий, см. Янь-ши цзя сюнь 顏氏家訓 («Домашние поучения рода Янь») Янь Чжитуя 顏之推 (531-591) [Цзя сюнь, 4/237].

Так каноны оказались вовлечены в разработку не только философско-политического дискурса, но и литературного, что имело огромное влияние на последующие поколения литераторов и мыслителей.

### 2.2.3. Консервативные идеалы Северной экзегетической школы

О северном конфуцианстве и каноноведении имеет смысл говорить, рассматривая его в контексте взаимоотношений с более поздним, танским периодом развития экзегетики. Из текста *Суй шу* происходит знаменитое сравнение южной и северной традиции, ставшее устойчивым определением, будучи поддержано другими танскими источниками: «Южане кратки и ясны, обрели свою славу. Северная наука глубока и запутана, исчерпала себя в несущественном» [Суй шу, 75/1706]. Эта оценка сложилась из танской тенденции отдавать предпочтение южным комментариям, поскольку при объединении Севера и Юга под властью династии Суй 隋 (581-617), политически Север возобладал над Югом, но в отношении культуры и учёности все произошло наоборот – южная традиция во многом возоблала над северной. Северное конфуцианство влилось в южное, и далее фактически в нем растворилось, уже при Тан не найдя официальной поддержки при составлении монументального сборника *У цзин чжэн и* («Выправленный смысл Пяти канонов»).

Вопрос о причинах такого завершения северной традиции тесно связан с пониманием общего вектора развития конфуцианской экзегетической мысли. В сравнении с южным конфуцианством IV-VI веков, северное было более изолировано от идей *сюаньсюэ* (хотя это не означает, что они совершенно не проникали на Север) и в этом смысле не шло с ним в ногу по уровню философской спекуляции. Кроме того, немалую роль в предопределении его развития сыграла этническая составляющая китайского Севера. Организация и поддержание государственности требовала от кочевых народностей, доминировавших на севере, привлечения на службу китайских чиновников и ученых. Воспитание новых кадров должно было производиться на прочной основе, и для северян, у которых за плечами не было сотни лет развития

самостоятельного философствования и «непринужденных дискуссий», такой основой стало конфуцианство, законсервированное в позднеханьском варианте. Это проясняет выбор приоритетных направлений развития северного конфуцианства, методов работы с канонами и комментариями, а также то, почему при объединении с южной традицией, северная неизбежно оказывалась в невыигрышном положении.

При Северной Вэй,<sup>130</sup> благодаря относительной стабильности режима, было время для спокойного существования конфуцианства и установления основных приоритетов северной экзегетики, – помимо изучения канонов в парадигме Чжэн Сюаня, акцент был сделан на исследование ритуальной практики.

Наибольшего расцвета северовэйская экзегетика достигла при Сяо Вэнь-ди (Юань Хун 元宏, прав. 471-499), который и сам увлекался чтением канонических текстов, и вполне покровительствовал конфуцианской учености. В *Вэй шу* даже есть примеры, где он уличает своих конфуцианцев в недостаточном знании ритуальной практики, из-за чего ритуал надевания шапки для наследника престола был проведен с ошибками [Вэй шу, 108-4/2810]. Однако показательно, что в своей аргументации он опирается не на канонические ритуальные тексты, а на записи *Чуньцю*, *Кун-цзы цзя юй* Ван Су и *Хань чжи* Сыма Бяо 司馬彪 (ум. 306 г.). Из этого следует что, во-первых, у северян не было накоплено достаточных знаний об источниках, в частности, не сразу были выбраны приоритетные версии передачи канонов и, во-вторых, отсутствовал единый стандарт ритуальной практики, что особенно на первых порах влекло за собой разногласия и ошибки. Неудивительно, что северяне уделяли такое внимание изучению ритуалов, – эта

---

<sup>130</sup> Места *боши* по пяти канонам впервые были утверждены У-ди (Тоба Гуй 拓跋珪, прав. 386-409) в 399 году, численность учащихся насчитывала около трех тысяч человек [Вэй шу, 2/35]. При этом конец IV века ознаменовался еще одним важным событием, имевшим большое влияние на культуру Севера (да и вообще всего Китая) – прибытие Кумарадживы ко двору Поздней Цинь 後秦 (384-417) и его масштабная деятельность по переводу буддийского канона. По времени это как раз совпало с основанием Северной Вэй, правители которой особенно с правления Тай У-ди (Тоба Шоу 拓跋壽, прав. 424-452), почитали буддийское учение, подробнее см. [Вэй шу, 114].

область для них была самой существенной и опасной, поскольку требовала энциклопедического знания канонов и комментариев.<sup>131</sup>

К концу V в. идеалы северных конфуцианцев утвердились в следовании позднечаньской традиции (*Перемены, Документы, Песни, Ритуалы, Луньюй* и *Сяо цзин* изучались в основном в версии Чжэн Сюаня, *Цзо чжуань* – в версии Фу Цяня, *Гунъян чжуань* – в версии Хэ Сю) и педантичном изучении текста и отдельных знаков канона, т.е. методологическом сближении с ханьской экзегезой. Поэтому на Севере можно было встретить таких ученых, как Ли Сюань 李鉉 (кон. V-VI вв.), занимавшегося чистой текстологией – «читал *Шо вэнь* [цзе цзы], [*Сань*] *цан*,<sup>132</sup> [Эр] я, сократил и исправил неверные иероглифы в шести канонах и комментариях к ним, это сочинение называлось «Различение знаков» (字辨 *Цзы бянь*)» [Бэй Ци шу, 44/585]. Это направление экзегетики на юге вышло из моды несколько сотен лет назад и, фактически, лишилось специалистов, которые бы могли провести исследование такого рода на высоком уровне.

Наиболее известный конфуцианский наставник на Севере – Сюй Цзуньмин 徐遵命 (475-529), блюститель учения Чжэн Сюаня, лично или опосредованно через своих учеников обучал всех основных представителей северного конфуцианства [Бэй Ци шу, 44/583; Бэй ши, 81-1/2708]. Большинство канонов изучалось на Севере именно в его передаче. До сегодняшнего дня частично дошел

<sup>131</sup> VI век принес Северному Вэй раскол (534 г.) на два государства – Восточную и Западную Вэй, из-за чего канонведение снова лишилось стабильной поддержки и оказалось в кризисной ситуации. Другие северные царства тоже уделяли наибольшее внимание ритуальной составляющей конфуцианства. Из североциских 北齊 (550-577) монархов конфуцианству в наибольшей степени покровительствовали Вэнь-ди и Сюань-ди (Гао Ян 高洋, прав. 550-559), поощряя открытие школ, изучение канонов и ритуалов [Цзяо Гуймэй, 2009: 339-341], в остальном, правители и принцы крови не выделялись особенным прилежанием в учении или литературных занятиях [Бэй Ци шу, 44/590, 596]. Северное Чжоу 北周 (557-581) было основано бывшими подданными Вэй – родом Юйвэнь, в котором основную подготовительную роль сыграл Юйвэнь Тай 宇文泰 (507-556). Он и его четвертый сын Юйвэнь Цай – наиболее значительный правитель Северной Чжоу – в основном поощряли изучение ритуальной практики.

<sup>132</sup> *Сань цан* 三倉 («Три хранилища»), наравне со словарями *Шо вэнь* и *Эръя* был сборником, толкующим древние иероглифы. При Хань в него входили сочинения Ли Сы «Глава о Цан Цзе», Чжао Гао «Глава об изменении календаря» (переводила шрифт *да чжуань* в *сяо чжуань*) и Хуму Цзина «Глава о расширении учения». На рубеже Вэй-Цзинь к сочинению Ли Сы добавили другие тексты – «Главу об истолковании собранных [знаков]» Ян Сюна и «Главу о бурной радости» Цзя Фана (конец I в. – начало II в.). Вместе эти три части истолковывали и расшифровывали около 10 тысяч знаков и служили основным материалом для текстологического анализа.

комментарий его ученика Сюн Аньшэна 熊安生 (VI в.) – *Ли цзи и шу* 禮記義疏 («Субкомментарий к смыслу “Записок о ритуале”»).<sup>133</sup>

Сюн Аньшэн составил свой субкомментарий на основе комментария Чжэн Сюаня, очень строго подойдя к анализу разночтений и разногласий в самих ритуальных канонах и комментариях, демонстрируя тем самым широкую эрудицию и методологическую точность [подробнее см. Цзян Гуймэй, 2009: 382-399]. В предисловии к *Ли цзи чжэн и* 禮記正義 («Выправленный смысл “Записок о ритуале”») говорится, что Сюн Аньшэн «идет против [текста] основного канона, много цитирует сторонние источники», поэтому субкомментарий Хуан Каня<sup>134</sup> предпочтительнее, хотя то, «чего в нем не хватает, будет восполняться из субкомментария господина Сюна» [Ли цзи, Сюй/1222-1223]. Эта оценка весьма относительна и не объясняет причину предпочтения одного комментария другому, хотя бы потому, что Хуан Кань на деле гораздо чаще расходится с мнением Чжэн Сюаня, а его уровень владения источниками не был так высок, как у Сюн Аньшэна.

Далее, формально субкомментарии Хуан Каня и Сюн Аньшэна относятся к типу *и шу*, оба цитируют мнения других комментаторов, порой делая собственные заключения. Кун Инда на официальном уровне предпочел Хуан Каня, но в самом *чжэн и* комментарий Аньшэна используется очень часто (в некоторых главах – в каждом параграфе комментария *чжэн и*), в случае расхождения с мнением Хуан Каня, *чжэн и* оказывается на стороне Аньшэна, а отдельно взятое мнение Хуан Каня часто критикуется. Например, в главе *Ли юн* мнение Хуан Каня признается ложным четыре раза, два раза в сравнении с мнением Сюн Аньшэна [ЛЦЧИ, 21/1416], комментарий которого привлекается в пятнадцати случаях и везде признается верным. Другие главы также демонстрируют достаточно критическое отношение к комментарию Хуан Каня, в то время, как трактовка Сюн Аньшэна, если и периодически признается спорной, все равно остается авторитетной.

<sup>133</sup> Комментарий частично восстановлен в цинском сборнике Ма Гоханя.

<sup>134</sup> Субкомментарий Хуан Каня (автора упоминавшегося выше *Лунь юй и шу*), частично восстановлен в сборнике Ма Гоханя.

Этот феномен расхождения между *официальным* предпочтением южного субкомментария и *практическим* использованием северного, объясняется следующим образом. После объединения Китая при Суй и далее, при унификации и стандартизации канонических текстов при Тан, интеллектуальная диспозиция была следующая: на Юге была несравненно более развита философия, на Севере – текстология. В ходе компиляции сборника *чжэн и*, признать, что северная экзегетика предпочтительнее южной, означало бы если не аннуляцию, то, во всяком случае, очень серьезную переоценку ценностей, подрывавшую авторитет культуры, которая при Тан уже успела занять главенствующее положение. Это означало бы, что нужно возвращаться на сотни лет назад и развивать направления восточноханьской экзегетики, к чему раннетанские ученые были не подготовлены. Вместе с тем, за отсутствием лучших текстологических исследований, отказаться от северных комментариев тоже было трудно, поэтому они были оставлены, но в статусе консультирующе-дополняющих, а не основных.

Среди других научно-критических исследований северной традиции отметим комментарии Лю Фана 劉芳 (453-513) к *Песням* и *Ли цзи*: *Мао ши цзянь инь чжэн* 毛詩箋音證 («Доказательства к глоссам из субкомментария-цзянь [Чжэн Сюаня] к *Песням* [в версии господина] Мао») и *Ли цзи и чжэн* 禮記義證 («Доказательства к смыслу *Ли цзи*»).<sup>135</sup> Нововведением Лю Фана был новый маркер для сочинений – доказательство-чжэн 證, тип комментария, который не случайно станет основным воплощением экзегетики много позднее, при династии Цин 清 (1616-1912), своим идеалом считавшей ханьскую учёность, так же, как и представители северного конфуцианства.

### 2.3. Суйское канонведение: расцвет и крушение северной экзегетической традиции

Завершением этапа политического и культурного раскола Китая на Север и Юг, стало объединение страны под властью Ян Цзяня 楊堅 (Суй Вэнь-ди 隋文帝,

<sup>135</sup> Комментарий Лю Фана к *Ли цзи* частично восстановлен в сборнике Ма Гоханя.

прав. 581-604), основателя империи Суй. Экзегетика этого – достаточно краткого в истории Китая – периода, представляла собой подготовку всех тех процессов стандартизации конфуцианского канона, о которой частично шла речь выше. Большинство конфуцианцев, развернувших свою деятельность в начале эпохи Тан родились, выросли и получили образование в конце Южных и Северных династий или при Суй. Именно в первые двадцать лет после объединения страны решалось, какая партия утвердит свою линию при дворе, поэтому в первую очередь борьба шла за места в Университете и Государственном училище.

Судя по назначениям, которые Ян Цзянь проводил в начале правления, он был склонен поддерживать северных ученых – ритуальную систему утверждал бывший северочжоуский историограф Ню Хун 牛弘 (545-610),<sup>136</sup> места *боши* получили его друзья – эрудит по всему Пятиканонию Фан Хуэйюань 房暉遠 (531-602) и специалист по ритуалам Синь Яньчжи 辛彥之 (ум. 691). Кроме того, ко двору были призваны «шаньдунские специалисты по изучению смысла [канонов]», все шестеро получили места *боши* [Суй шу, 75/1717].<sup>137</sup> При этом формировавшаяся при дворе южная партия явно не хотела уступать свои позиции «провинциалам» с севера – *Суй шу* сообщает, что поскольку «все они были из захолустья и не знали норм этикета, при дворе их не ценили» [Там же]. Для большинства из них придворная карьера закончилась плачевно или, как минимум, неудачно – кто умер по болезни, кто был отослан подальше от столицы.<sup>138</sup>

Главой профессората был назначен Юань Шань 元善, происходивший из аристократического сяньбийского рода, очень влиятельного при Северной Вэй.<sup>139</sup> Его назначение выглядит как своеобразный компромисс между северной и южной традициями, так как он пользовался авторитетом у обеих сторон. Другим главой

<sup>136</sup> Ню Хун известен за свой план по пополнению императорской библиотеки – он посоветовал Ян Цзяню назначить вознаграждение за продажу книг в пользу библиотеки, после чего действительно удалось существенно пополнить книгохранилище. Кроме того, он написал доклад, рассматривающий пять основных бедствий, которые могут угрожать книгохранилищу [Меньшиков, 2005: 47-49].

<sup>137</sup> Их имена – Ма Гуан 馬光, Чжан Чжунжан 張仲讓, Кун Лун 孔籠, Доу Шилун 竇士榮, Чжан Хэйну 張黑奴, Лю Цзужэнь 劉祖仁.

<sup>138</sup> Только Ма Гуану удалось утвердить своей авторитет – в его жизнеописании сообщается, что после Сюаньшэна он стал основным специалистом по ритуальным текстам.

<sup>139</sup> Его отец Юань Ло в свое время сдался лянскому У-ди, поэтому Юань Шань получил образование на Юге, а во время смуты Хоу Цзина (548-552) бежал обратно на север в Чжоу [Суй шу, 75/1707].

профессората стал Су Вэй 蘇威 (542-623), также знатный северянин. О натянутых отношениях с южанами говорит такой случай с его сыном Су Куем 蘇夔.

Он вел дискуссию (*и*) с известным южным ученым Хэ То 何妥 относительно музыки и, поскольку «большинство придворных поддерживали Су Вэя, то и тут 80-90 процентов чиновников встало на сторону его сына Су Куя, что вывело Хэ То из себя: «Я более сорока лет кладу посох длиной в *чжан* между чиновками,<sup>140</sup> а унижаюсь перед каким-то несмышленным болваном!» [Суй шу, 41/1587]. В результате Су Куй и некоторые поддержавшие его чиновники были наказаны и лишены должностей. Су Вэй и сам ссорился с Хэ То: «[Даже если] не будет Хэ То, не нужно переживать, что [в Училище] не станет профессоров!», на что Хэ То нашелся, что ответить: «[Даже если] не будет Су Вэя, тоже не стоит волноваться, что некому будет заниматься политикой!» [Суй шу, 75/1712]. Таким образом, ситуация была достаточно неустойчивая, изначально у северян был определенный численный перевес, но с завоеванием царства Чэнь и окончательным присоединением Юга, южные чиновники и ученые начали активнее проникать в государственный аппарат, создавая серьезную конкуренцию северной партии.

Заметный перевес в сторону южан стал заметен только при Ян Гуане 楊廣 (Ян-ди, прав. 604-618). В частности, это связано с тем, что Ян Гуан был образован лучше своего отца, и мнения южных учёных и литераторов интересовали его больше. В начале годов правления под девизом Да-е, советник министерства церемоний Сюй Шаньсинь 許善心 (558-618),<sup>141</sup> рекомендовал на должность *боши* Сюй Вэньюаня 徐文遠, а также в качестве преподавателей – Бао Кая 包愷, Лу Дэмина 陸德明 (ок. 550-630), Чу Хуэя 褚徽 и Лу Шида 魯世達 [Суй шу, 58/1427]. Все они были выдающимися представителями южной интеллигенции и заняли в Училище основные направления, соответственно – *Цзо чжуань* в версии Сюй Вэньюаня, *Ритуалы* в версии Чу Хуэя, *Песни* – Лу Шида, *Перемены* – Лу Дэмина

<sup>140</sup> Выражение «класть посох длиной в *чжан* между чиновками» значит «заниматься учеными занятиями», «слушать лекции», т.к. традиционно в школах расстояние между чиновками учителя и ученика измеряли с помощью посоха. Выражение происходит из *Ли цзи* [Ли цзи, 2/1239].

<sup>141</sup> Сюй Шаньсинь изначально был ученым царства Чэнь и искренне горевал при его завоевании Ян Цзянем, однако то, наоборот, очень оценил эту преданность и пригласил к себе на службу [Суй шу, 58/1424-1425].

[ЦТШ, 189-1/4943]. Ученым-секретарем при Ян-ди также стал южанин Гу Бяо 顧彪, специалист по *Документам* и *Чуньцю* [Суй шу, 75/1724].

Таков исторический фон столкновения и соперничества северной и южной традиций при императорском дворе и в университете; для более точного прояснения этих процессов необходимо рассмотреть собственно экзегетическую деятельность того периода. Суйское каноноведение, появившееся как результат северной учености позднего периода,<sup>142</sup> нашло самое яркое воплощение в деятельности двух ученых – Лю Сюаня 劉炫 (546-613) и Лю Чжо 劉焯 (544-610). Их судьбы и сочинения наглядно отражают последний этап развития северного конфуцианства.

Лю Сюань и его ближайший друг Лю Чжо получили классическое северное образование, вместе обучаясь у знаменитых наставников, *Ритуалам* – у Сюн Аньшэна, *Песням* – у Лю Гуйсы 劉軌思, *Цзо чжуани* – у Го Мао 郭懋 [Бэй ши, 82/2762-2767].<sup>143</sup> Лю Сюань отличался особенной энергией в деле изучения канонов, прокомментировав все, за исключением *Перемен*, в которых, как он сам признавался, разбирался поверхностно [Бэй ши, 82/2764]. Его визитной карточкой стали субкомментарии-шу, которые он называл *шу и* 述義 – «изложение смысла».<sup>144</sup> Эти комментарии представляют собой интересное сочетание северной педантичности и южного вольнодумства. Первое – потому что, образованный по северным стандартам, Лю Сюань блистал невероятной эрудицией, а второе, – потому что это многознание, позволявшее без особенного труда находить ошибки в работах предшественников, заставляло самого Лю Сюаня периодически нарушать правила школьного преемства знаний и выступать против всех. Например, изучив южные комментарии и, в первую очередь, комментарий Ду Юя к *Цзо чжуань* он на его основе составил субкомментарий (*шу и*) к тексту *Цзо*,

<sup>142</sup> Конец VI века, т.е. рубеж Северного Ци–Северного Чжоу.

<sup>143</sup> Друзья разделяли многие идеи при комментировании канонических текстов, так, что в более поздних источниках нередко ссылаются сразу на «двух Люев» (*эр Лю*), поскольку они часто работали вместе и сложно различить, чье конкретно мнение.

<sup>144</sup> В этом жанре Лю Сюань составил следующие комментарии: *Шан шу шу и* 尚書述義 (12 цюаней), *Мао ши шу и* 毛詩述義 (40 цюаней), *Чунь цю шу и* 春秋述義 (40 цюаней), *Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и* 春秋左氏傳述義 (40 цюаней), *Сяо цзин шу и* 孝經述義 (5 цюаней), *Лунь юй шу и* 論語述義 (10 цюаней) [Бэй ши, 82/2767; Суй шу, 75/1723]

параллельно написав несколько отдельных сочинений: *Чуньцю гуй го* 春秋規過 («Поучение об исправлении ошибок *Чуньцю*», 3 *цзюаня*) и *Чуньцю гун мэи* 春秋攻昧 («Атакуя темное невежество *Чуньцю*», 10 *цзюаней*) – оба направлены на выявление и исправление ошибок в комментарии Ду Юя.<sup>145</sup>

Жизнеописание Лю Сюаня содержит традиционные черты описания экстраординарного человека:

«зрачки незамутненно-ясные, смотрел на Солнце и не щурился, имел прекрасную память, многое помнил наизусть, ни с кем не водил компанию. Лево́й рукой рисовал квадрат, [в то время как] право́й – круг, декламировал наизусть, считал, слушал – все пять дел мог делать одновременно и ничего не упустить» [Суй шу, 75/1719].

Однако именно эта гениальность сыграла с ним злую шутку, потому что, когда Ню Хун проводил акцию по сбору рукописей в императорскую библиотеку, Лю Сюань подделал две рукописи и продал их сборщикам ради заработка. Он считал, что никто не сможет распознать подделку, однако случилось наоборот, и в результате он был вынужден оставить должность и уехать домой, заняться частным преподаванием [Суй шу, 75/1720]. При Ян-ди ему удалось вернуться на службу, однако низкий ранг и явная недоброжелательность к нему многих коллег снова заставили его уехать домой. Это совпало с поднявшейся по всей стране смутой, сопровождавшей суйские войны против Кореи. У Лю Сюаня не стало учеников, и он вместе с семьей умер с голоду [Суй шу, 75/1723].

Карьера Лю Чжо сложилась немногим более удачно. Сначала он тоже прибыл ко двору и участвовал в обсуждении сложных вопросов о канонах. Дискуссии проходили очень ожесточенно, никто не хотел уступать оппоненту, только мнению Лю Чжо никто не мог ничего противопоставить [Суй шу, 75/1718]. В 586 году из Лояна были привезены каноны, вырезанные на камне, и поскольку многие иероглифы уже стерлись, встал вопрос об их дешифровке. Никто не мог справиться с этой задачей, поэтому императорским рескриптом эту работу

---

<sup>145</sup> Большинство сочинений Лю Сюаня частично сохранилось и содержится в сборнике Ма Гоханя.

поручили Лю Сюаню и Лю Чжо. С задачей они справились блестяще, однако это, как говорится в *Суй шу*, «глубочайшим образом посрамило всех [придворных] конфуцианцев» и вызвало к ним, особенно к Лю Чжо, самую искреннюю зависть и ненависть. Результатом стала докладная, порочащая имя Лю Чжо, после чего его разжаловали в простолюдины [Там же]. Лю Чжо тоже пришлось заняться частным преподаванием,<sup>146</sup> годы спустя он на некоторое время вернулся в столицу на должность *боши*, но по болезни был вынужден вернуться домой.

Все эти подробности о жизни двух ученых совершенно необходимы для прояснения причин заката северной экзегетической традиции. Дело в том, что, как бы плохо к Лю Сюаню не относились современники, влияние его исследований на последующую экзегетику было так значительно, что о нем стали говорить, как о втором Чжэн Сюане: «великое достижение, обобщившее [опыт] двух Хань – это Канчэн, [а] великое достижение, обобщившее [опыт] эпохи Шести династий – это Гуанбо. С древности много было тех, кто комментировал (*чжу*) каноны, но никто еще не превзошел Канчэна. Много, кто [писал] субкомментарии (*шу*) к комментариям, но никто еще не превзошел Гуанбо» [ШИШИ, 8/482].

Конкретно это влияние реализовалось в том, что три субкомментария из сборника *У цзин чжэн и* (официально порицавшего северное учение), на деле, были написаны именно на основе его субкомментариев – к *Песням*, к *Цзо чжуани* и к *Документам* (последний – совместный с Лю Чжо). Этот момент требует отдельного пояснения.

Поворотным моментом в истории конфуцианской экзегетики после периода разделения на Север и Юг, стало подведение итогов в ходе редакции, пересмотра и компиляции всех скопившихся материалов (канонов, комментариев и субкомментариев) в один нормативный, одобренный императором, сборник «Выправленный смысл Пяти канонов» *五經正義* (*У цзин чжэн и*). Именно в ходе его составления комиссия вынесла официальное решение о предпочтительном использовании южных комментариев, поскольку северные посчитали слишком

---

<sup>146</sup> Лю Чжо, как и его лучший друг Лю Сюань, много критиковал предшественников (включая Цзя Куя, Ма Жуна, Ван Су, Чжэн Сюаня).

запутанными и детальными. В высшей степени любопытным в данном случае выглядит то, что несмотря на эту официальную критическую версию, четыре важнейших канона (*Песни, Документы, Ли цзи, Чуньцю Цзо чжуань*) вошли в сборник с субкомментариями, составленными на основе работ именно северных ученых.<sup>147</sup> Лю Сюань и Лю Чжо – единственные ученые и авторы субкомментариев, о которых Кун Инда говорит очень много во введениях к сборникам, подробно анализируя и их гениальность, и недостатки. Например, в предисловии к *Шан шу чжэн* и («Выправленный смысл “Почитаемой книги”/Документов») Кун Инда пишет:

«субкомментарии Лю Сюаня и Лю Чжо – самые подробные и изящные. Однако Чжо [самопроизвольно] плетет<sup>148</sup> канонический текст, притягивает за уши объяснения, софистически [выдвигает] новое мнение, расходится с [мнением] прежних конфуцианцев. Неопасное делает опасным, там, где нет [сложного] смысла, порождает смыслы. Я скромно рассмотрел речи и обращения древних людей<sup>149</sup>, в выражении чувств, даже если [они] иногда используют [неочевидные] образы, вовсе необязательно, чтобы в каждом слове содержался такой смысл. А если в их словах непременно был вложен [такой] расчет, то весь канон был бы [составлен на основе] парных слов и фраз.<sup>150</sup> Это поднимало бы свирепые волны в тихом море и трепало ожесточенным вихрем тихие деревья – заставляло бы учителей страдать и много сомневаться, а учащихся – трудиться без особого результата. Все хорошо в меру, именно по этой причине [я] все это написал.

[Лю] Сюань досадовал на Чжо за запутанность и сумбурность. [Он] основывался на его достижениях, а многие места сократил. Несмотря на то, что [текст стал выглядеть] немного лаконичнее и яснее, [Сюань] тоже любил полностью перестраивать прежний смысл, [в

<sup>147</sup> Помимо *Песен, Документов* и *Цзо чжуани* в версии Лю Сюаня и Лю Чжо, выше уже говорилось, что ритуальный текст *Ли цзи* был включен в сборник с субкомментарием Сюн Аньшэна.

<sup>148</sup> Имеется в виду, «придумывает то, чего не существует».

<sup>149</sup> Т.е. текст *Документов*.

<sup>150</sup> Имеется в виду, что текст канона образовывался бы при помощи игры со словами и фразами, имеющими синонимичный и антонимичный смыслы.

итоге] смысла поубавилось, зато слова стали слишком цветистые. Хотя у [Лю Сюаня] и талантливый слог, это не тот путь, которым наставляют и поощряют [своих учеников]. По смыслу – нет никакого смысла, по стилю – и стиль не тот! [Имея] желание руководить молодым поколением, как можно стать их лидером [используя такие методы]? Это и есть ошибка [Лю] Сюаня, отнюдь не преимущество [ШШЧИ, Сюй/110].

Лю Сюань и Лю Чжо поплатились за свою любовь критиковать предшественников, в конечном счете, сами оказавшись под ударами критики. Получалось, что северная экзегетика была лишена официального статуса якобы из-за многочисленных недостатков, однако на деле она была задействована самым активным образом. В этой ситуации большая ответственность лежала на Кун Инда, ставшего главой профессората Государственного Училища (Гоцзыцзянь). Кун Инда, официально выступивший против северной традиции, сам был северянином, родился в конце правления династии Северная Ци (в 574 г.), а период его ученичества как раз упал на периоды Северная Чжоу и Суй. Из его жизнеописания в *Цзю Тан шу* узнаем, что единственный, у кого Кун Инда в юности обучался, был не кто иной, как сам Лю Чжо [ЦТШ, 73/2601].

Из этого следует, что Кун Инда был напрямую связан с северной линией учительской преемственности, поскольку Лю Чжо был учеником Сюн Аньшэна, комментарии которого, несмотря на критику, также вошли в сборник *чжэн и*. Как получилось, что Кун Инда, ревностно оберегавший правила учительского преемства, стал открыто критиковать своего наставника? Дело в том, что их отношения закончились скандалом и были прерваны на нехорошей ноте. Лю Чжо был одним из самых знаменитых наставников в начале Суй, и к нему стекалось огромное количество учеников [Суй шу, 75/1719]. Среди этих учеников был и Кун Инда, однако Лю Чжо поначалу отнесся к нему пренебрежительно, юноше пришлось специально задавать сложные вопросы, в ходе обсуждения которых он проявил себя талантливо и оригинально. После этого Лю Чжо изменил к нему свое отношение, но теперь уже Кун Инда, потомок Конфуция в 31-ом поколении,

был оскорблен и, несмотря на просьбы учителя остаться и продолжить обучение, настоял на отъезде домой. После этого Кун Инда сам стал преподавать, а его период обучения закончился [ЦТШ, 73/2601]. Кто же знал, что десятки лет спустя именно Кун Инда будет оценивать, какие комментарии считать авторитетными, а какие – нет?

Так Кун Инда, фактически, порвал свою связь с северной учительской преемственностью, что дало ему право, не нарушая никаких формальных правил, занять критическую позицию по отношению к людям, которые сами относились ко всем в высшей степени высокомерно. Тем не менее, кроме субкомментария к *Документам*, он задействовал субкомментарии двух Люев к *Песням* и *Цзо чжуань*. В предисловии к *Мао ши чжэн и* («Выправленный смысл “*Песен* [в версии господина] *Мао*”») критика Кун Инда направлена на неравномерную подробность субкомментария и на неуважение к трудам предшественников:

«Среди тех, кто в последнее время составлял субкомментарии к смыслу [*Песен*] были Цюань Хуань, Хэ Инь, Шу Юань, Лю Гуйсы, Лю Чоу, Лю Чжо, Лю Сюань и другие. [Лю] Чжо и [Лю] Сюань – великие умы, [способные к] литературе, а при этом ученые-конфуцианцы, [их таланты] разрослись моментально и мчались, рвя узду, тысячи *ли*. Хотя все конфуцианцы стараются друг другу вежливо уступить, ныне им [двоим] нет равных, поэтому субкомментарии, что они написали, особенно выделяются свои превосходством. Нынче было получено повеление сократить и исправить [канон и комментарии], поэтому за основу взяли их книги. Однако Чжо и Сюань опирались на свои дарования, презирали предшествующие поколения, объединяли то, что было различно и разделяли то, что было едино; то, что должно быть кратким, наоборот, объясняли в деталях, а то, что требовало подробностей – сокращали. Проверяя их принципы [критики чужих работ], [выясняем, что] и они не избежали ошибок, а [там, где они] друг с другом согласны, тоже порой оступаются. Ныне [мы] сократили то, что было слишком многословно, прибавили там, где было кратко –

исходили только из соображений правоты и неправоты, в сердце не держали ни пристрастий, ни предубеждений [МШЧИ, Сюй/261].

В предисловии к *Чуньцю Цзо чжуань чжэн и* («Выправленный смысл комментария [господина] Цзо к *Чуньцю*») Кун Инда, снова признавая выдающийся талант Лю Сюаня, обрушивается с критикой на его неуважение к Ду Юю и на невыдержанность стиля комментария:

«На сегодняшний день имеются субкомментарии к смыслу [Цзо] за авторством Шэнь Вэнь[а], Хэ Сю, Су Куана и Лю Сюаня. Однако [если] идеи господина Шэня еще кое-как сгодятся, то [по отношению к] канону и *чжуани* он чрезвычайно поверхностен. [Сочинения] господина Су совершенно невнимательны к основному тексту, лишь постоянно отклоняется и критикует Цзя [Куя] и Фу [Цяня]. [Это] заставляет подрастающее поколение «сверлить [твердое] и взирать на [высокое]»<sup>151</sup> безо всякого успеха. Среди перечисленных господ Лю Сюань в самом деле является выдающимся талантом. Действительно, [его] ум и широта знаний, несомненно, не знали себе равных. Однако [только] в поисках сокровенного [знания] и в доискивании до глубокого [смысла] невозможно далеко уйти. Где канон и комментарии просты, там [он] непременно украшал [текст] витиеватыми оборотами. Где смысл труден, там [он] не проникал в суть. Кроме того, его помыслы свелись к зазнайству, по характеру он любил порочить [предшественников]. Исправлял ошибки господина Ду, всего – сто пятьдесят с лишним случаев. [Сам всему] научился у Ду [Юя], и против него же и обратился! Это подобно тому, как насекомое, рожденное на дереве, возвращается и съедает это дерево. В высшей степени не соответствует порядку» [ЧЦЦЧ, Сюй/1698].

Таким образом, именно после введения сборника *У цзин чжэн и* начала его активного использования в качестве нормативного учебного пособия и базиса для каноноведческой деятельности, официальный авторитет северной школы был

<sup>151</sup> «Сверлить [твердое] и взирать на [высокое]» – значит углубляться в изучение предмета и убеждаться в его непреложности. Выражение происходит из [ВСДЛ, 2/12].

подорван, даже несмотря на то, что на практике северные субкомментарии были самыми многочисленными и ценными из числа тех, с которыми сверялась комиссия при составлении сборника.

Показательным примером развития этой ситуации служит более поздняя династийная история *Синь Тан шу*, где Оуян Сю 歐陽修 (1007-1072) затушевывает момент проверки Кун Инда, лишь говоря, что в итоге Лю Чжо «уважительно убоился» его [СТШ, 198/5643]. Ко времени Оуян Сю, позиция, изложенная Кун Инда в предисловиях к *чжэн и*, уже стала устойчивым источником для оценки Северного и Южного направлений конфуцианства, поэтому история в *Синь Тан шу* тоже приобрела новый оттенок. Ведь если сам Лю Чжо, один из основных представителей северной школы не смог ничего противопоставить юному гению Кун Инда, то это подтверждало второстепенную значимость всей северной экзегетики. Учитывая детали, которые известны о надменном характере Лю Чжо, то, что он «убоялся» молодого человека в высшей степени маловероятно и расходится со свидетельством *Цзю Тан шу*, а это изменение в источнике показывает, как память о северной традиции уже к XI в. была изменена и дискредитирована.

#### **2.4. Периодизация исторического развития конфуцианской экзегетики II в. до н.э. – VII в. н.э. и типология конфуцианского комментария**

Известный британский историк философии Фредерик Коплстон (1907-1994) в свое время писал, что «хотя стремление к исторической периодизации свидетельствует о тирании обобщений в нашем познании, препятствующих видению исторической преемственности, будет ошибкой отрицать необходимость такого рода разделений. Мы не можем чётко установить границы между эпохами, но всё же бесполезно отрицать, что в истории существуют периоды с неповторимыми, присущими только им особенностями» [Коплстон, 2003: 11]. Данное наблюдение носит универсальный характер и может быть успешно отнесено и к истории конфуцианской философской и экзегетической мысли.

Настоящее диссертационное исследование имело своей целью рассмотреть и проанализировать развитие конфуцианского комментария как одну из важнейших форм существования экзегетической традиции и выявить основные закономерности и генерализирующие факторы её динамического развития. Исторические рамки исследования ограничивались преимущественно периодом с II в. до н.э. по VII в. н.э., поскольку именно на него приходится институционализация конфуцианской экзегетики, появление всех основных типов комментария, а также формирование интеллектуального базиса, в немалой степени определившего ход развития экзегетики в последующие эпохи.

На основании рассмотренных в диссертации историко-культурных процессов и проанализированных источников удаётся выявить следующие периоды развития конфуцианской экзегетической мысли:

- 1) Период существования классической экзегетической традиции и активной передачи авторитетного знания в рамках школьного преемства (II в. до н.э. – II в. н.э.)
- 2) Период научно-критической попытки реконструкции и восстановления экзегетической традиции (II – III вв.)
- 3) Период формирования и развития субъективно-индивидуальной экзегетики и упадка традиционных линий передач знания (конец III в. – VII в.)

Рассмотрим более детально ключевые характеристики данных периодов. **Первый период** развития конфуцианской экзегетики характеризовался появлением влиятельных интеллектуальных сообществ и течений, которые носили достаточно закрытый характер, поскольку сосредоточили своё внимание на передаче знания о канонах и тех конкретных к ним комментариях, авторитет которых оспаривался оппонентами. Вместе с тем, передача знания в рамках этих экзегетических сообществ (школ) носила достаточно длительный и стабильный характер, с чем связана ограниченность форм воплощения этих линий передач, по сути, тремя типами комментария – *чжуань*, *чжан цзюй* и *сюньгу*. *Чжуани* представляли собой уже сформированную интерпретирующую тексты канонов

традицию, которая наделялась авторитетом по принципу приоритетного статуса их авторов, вне зависимости от исторической достоверности их древнего происхождения или сфабрикованности линии передачи (каждая школа, разумеется, настаивала на исторической достоверности собственной линии передачи).

Ко времени институционализации конфуцианской экзегетики и канонизации Пятиканония (или вскоре после неё), все тексты, входящие в состав канона, были снабжены соответствующими *чжуанями*. Канонические тексты вместе с этими интерпретирующими *чжуанями* стали основным базисом для последующих направлений экзегетики. Учительское преемство в рамках «официального учения» (*гуань сюэ*) чаще всего осуществлялось при помощи устной интерпретации этих текстов наставником, которые в ходе этого процесса получили письменную фиксацию в форме комментариев *чжан цзюй*. Они в первую очередь имели образовательные функции и использовались как основной материал для подготовки к сдаче государственных экзаменов, равно как и для поддержания и закрепления школьной преемственности и позиции. Однако все большая детальность и многословность комментариев этого типа, а также их чрезмерное отклонение от интерпретации собственно канонического текста со временем стали проблемой.

Эти недостатки отмечались в среде учёных, которые не относились к аппарату «официального учения» и поддерживали линии передачи (в основном, *гу вэнь*), не получившие безусловного признания в придворно-учёном сообществе. Борьба за политическое и интеллектуальное превосходство способствовала поиску других способов исследования канона. В результате сформировалось течение, в качестве основного метода интерпретации использовавшее *сюньгу*, или филологическое изучение текста. Данный метод был нацелен на реконструкцию «истинного» или «великого» смысла языка канонов, в текстах которых, как считалось, манифестировался Дао-путь. Подразумевалось, что этот смысл был утрачен (или находился под угрозой окончательной утраты) из-за длительного

периода официального превосходства всё более и более схолизировавшейся экзегетики течения *цзинь вэнь*.

Противоречия, копившиеся несколько столетий, постепенно подточили незыблемую позицию «официального учения»; одновременно они способствовали развитию взаимного интереса и активного взаимодействия между представителями разных интеллектуальных течений и школ. Поэтому ко времени правления династии Восточная Хань феномен *тун жу* (конфуцианцев-эрудитов по многим каноническим текстам и *чжуаням*) становится уже повсеместным явлением и общей тенденцией развития поздниханьской экзегетики. Это, в свою очередь, предрешило закат ханьской экзегетики в том варианте, в котором она просуществовала почти четыреста лет, поскольку были размыты основания как школьного, так и учительского преемства, составлявшие необходимые условия ее успешного функционирования.

Всё это не могло не привести к эволюции комментария в новый переходный тип – *тун и 通義* («проникновение в смысл»), *тун и 同異* («общее и различное»), *и и 異義* («различия в смысле»). В это же время входят в моду комментарии *нань 難* («сложности») и парные им комментарии *駁 бо* («опровержение») и *бо нань 駁難* («опровержение сложностей»). Временной мерой и отчаянной попыткой как-то противостоять этому процессу была деятельность представителя школы Гуньян Хэ Сю, привлечшему комментаторский тип *цзе 解* «разъяснения», для отстаивания школьной позиции и одновременно её мягкого реформирования. Однако это предприятие не имело особенного успеха ввиду необратимости общей тенденции разных течений к объединению или как минимум взаимопроникновению.

С этими событиями связано начало **второго периода** развития конфуцианской экзегетической мысли, а именно перехода к попыткам научно-критической реконструкции традиции, которая стремительно угасала. На этот период приходится деятельность яркого экзегета и текстолога Чжэн Сюаня, а также его последователей и оппонентов. Когда подорвана незыблемость

школьного авторитета, традиционная передача знания прерывается и восстановить её на тех же основаниях, что имели силу прежде, невозможно. В указанной сложной ситуации блестящий учёный Чжэн Сюань предпринял попытку научно-критического исследования всех основных вариантов интерпретации канонов и комментариев, существовавших на тот момент, и попытался свести их воедино, отбирая из каждой традиции то, что казалось ему в наибольшей степени достоверным и ценным.

Поставленные им новые задачи привели к появлению новых типов комментария – *чжу* 注 и *цзянь* 箋, отвечавших изменившимся требованиям экзегетики. Его ученики и последователи продолжили составление комментариев типа *чжу*, тем самым окончательно закрепив новые идеалы и цели экзегетического исследования. Сам Чжэн Сюань стремился к объединению традиций путем отбора лучших частей каждой из них, однако такая деятельность, в силу изначально более низкого статуса, чем авторитетное школьное преемство, неизбежно приводила к формированию критического мышления и в итоге – к попыткам опровержения её самой. Если оспорить высказывания совершенномудрых-*шэн* или достойных-*сянь* практически невозможно, то на слова простого учёного, даже если он прекрасный текстолог, всегда найдутся оппоненты, в силу их статусного равноправия.

Разразившиеся в III в. дебаты на тему верного или неверного истолкования текста канонов, вкупе с появлением новых вариантов сочетаний традиций и критических замечаний в адрес предшественников и коллег связаны именно с выведением экзегетики на уровень достаточно открытой дискуссии. В результате, не прошло и нескольких десятилетий, как более-менее объективная научно-критическая позиция экзегета стала постепенно сменяться субъективно-авторской: ученые углублялись в изучение всё более частных проблем, и каждый начинал формировать свою собственную, в той или иной степени уникальную точку зрения.

С этим процессом субъективизации экзегетических сочинений связано начало длительного и по-своему яркого **третьего периода** развития

конфуцианской экзегетической мысли, когда в употребление вошли комментаторские типы *лунь* 論 «изыскание», *вэнь* 問 «вопросы», *и* 議 «дискуссии», *ши фэй* 是非 «истинное и ложное» и другие комментарии, о которых будет сказано ниже. Возросшая популярность комментариев в виде вопросов объясняется тем, что к III веку вопросов о канонах накопилось гораздо больше, чем ответов, а условия исторической эпохи затрудняли процесс их спокойного изучения. Дискуссии и частные изыскания знаменовали собой всё более очевидную тенденцию к индивидуализации экзегетической деятельности.

К концу III – началу IV вв. начинаются попытки оценить и обобщить накопленный дискуссионный материал. Реализовалось это в форме комментариев *пин* 評 «взвешенная оценка» и *цзи* 集 «собрание»/«сводный [комментарий]». Более активно стали проводиться и специализированные исследования сложных проблем, например, реконструкции звучания древних иероглифов из текстов канона. Эти комментарии так и назывались – *инь* 音 «фонологические [глоссы]».

Время правления династии Цзинь имело тяжелые последствия для остатков классической и научно-критической экзегетики, которые ещё сохранялись в эпоху Троецарствия. С одной стороны, это связано с общим кризисом конфуцианской мысли, которой требовалось расширить свое проблемное поле за счет внедрения целого ряда элементов даосской философии в свой дискурс. Другой причиной стали политические конфликты, приведшие к уничтожению большого количества рукописей, которые впоследствии уже не удалось восстановить (так окончательно прервалось немало западноханьских линий передачи). Изменившаяся программа образования, включавшая теперь популярные даосские тексты, также способствовала развитию нового идеала и стиля интеллектуальной деятельности – теперь ими стали отвлеченная философия и литературное творчество.

После раскола Китая в V веке на Юг и Север, южная его часть унаследовала основные черты и тенденции развития цзиньской экзегетики, всё больше погружаясь в мир конфуцианско-даосско-буддийской философии и литературы. Для конфуцианской экзегетики главным следствием этих процессов стало

появление нового типа комментариев – *и шу* 義疏 «субкомментарий к смыслу» (тж. *и* 義, *да и* 大義), записывавшихся конфуцианскими наставниками по итогам или в процессе чтения лекций о канонах и комментариях, поэтому *шу* уже имели форму субкомментария. Стиль и структура и самих лекций, и комментариев обнаруживали отчетливое влияние буддийского учения, завоевавшего умы китайской интеллектуальной элиты: в подражание лекциям буддийских наставников и переводчиков буддийского канона им стали придавать функцию философских сочинений, разрешающих проблемы в понимании конфуцианских канонических текстов.

В результате южные экзегеты практически перестали заниматься вопросами текстологии канона, отдавая предпочтение философским спекуляциям и «непринужденным беседам» (*цин тань*). Таким образом совершился их окончательный отход от идеалов классической и научно-критической экзегетики. Важность конфуцианского наставника, как ключевой фигуры в жизни ученого, стремительно меркла. Ведь философская мысль всегда индивидуальна и, хотя основам философского мышления еще можно обучить, дальнейшая философская рефлексия всегда является делом личных способностей мыслителя.

Еще одной чертой, свойственной конфуцианству Восточной Цзинь и Южных династий, являлась неустойчивость официальной версии набора комментариев, по которым устанавливались профессорские места *боши*. Это было связано с попеременным предпочтением то комментариев, написанных в духе синкретического учения *сюаньсюэ*, то разных научно-критических и сводных комментариев (Чжэн Сюаня, Ван Су, Ми Синя, Ду Юя, Фань Нина и др.). Более консервативные конфуцианцы указывали на опасность такого положения: ведь если молодое поколение конфуцианских студентов будет обучаться на трудах философов течения *сюаньсюэ*, то они никогда не будут ценить важность и необходимость традиционной передачи знания.

В противоположность южанам, северные экзегеты, в определенной степени, вернулись к идеалу классической или, во всяком случае, научно-критической экзегетики, достаточно чуждой философской проблематике *сюаньсюэ*. Поэтому

они выбрали для себя сферу текстологических исследований как более комфортную нишу существования. Наиболее значительные комментарии, составленные северными экзегетами, формально тоже относились к типу *и шу* (в духе времени), однако по содержанию кардинально отличались от своих южных аналогов. Эти комментарии носили школьный характер (например, яркий комментатор *Ли цзи* Сюн Аньшэн принципиально придерживался учения Чжэн Сюаня). Вдобавок они представляли собой достаточно глубокие сравнительно-текстологические исследования, привлекающие широкий спектр источников. Не случайно именно в работе северянина Лю Фана впервые используется комментаторский тип *чжэн 證* «доказательство», который станет ключевым для экзегетов много позднее, при династии Цин, своим идеалом считавшей ханьскую учёность, так же, как и представители северного конфуцианства.

Непростое время политического и культурного объединения Китая в конце VI века стало судьбоносным периодом и в истории экзегетической мысли. Южане и северяне вели придворные баталии за влияние и авторитет; объективно перевес оказывался то на одной, то на другой стороне. В начале VII века численным преимуществом пользовались южане, однако причины заката северной экзегетики и её последующего забвения крылись не только в неудачах придворной дипломатии.

На рубеже VI–VII вв. северная экзегетика стала постепенно знакомиться с южной традицией, аккумулируя её лучшие черты на уже имевшейся базе северной образованности, что выразилось в феномене «двух Лю» – ярчайших представителях суйской экзегетики, лучших друзьях Лю Сяне и Лю Чжо. Они были невероятно одаренными учеными-энциклопедистами, общепризнанными специалистами по целому ряду канонов, древних рукописей и инскрипций. Последнее, однако, утвердило их в презрительном отношении к коллегам и особенно к южанам, которые и вправду не могли сравниться с ними в знании фактологии. Их критика оппонентов зачастую переходила границы; даже южане, принципиально уважавшие личное мнение ученого, не могли смириться с такой неуважительностью. Довершило дело то, что юный Кун Инда, будущий глава

профессората в Государственном Училище и ответственный редактор монументального сборника *У цзин чжэн и*, сборника, закреплявшего за канонами авторитетные комментарии и субкомментарии, в молодости стремившийся стать учеником Лю Чжо, был принят у него поначалу крайне пренебрежительно. Их отношения закончились скандалом и были прерваны на нехорошей ноте.

Таким образом, Кун Инда, которому предстояло, в немалой степени, вершить судьбы раннетанской экзегетики, будучи сам северянином, оказался вне северной линии учительского преемства. Напротив, он получил основания считать её тупиковой ветвью развития каноноведения. Конечно, в период работы над сборником он был окружен целой комиссией, в составе которой находилось немало южан, однако предисловия, составленные им самим к целому ряду канонов и комментариев, указывают на его личное сложное отношение к наиболее ярким представителям северной школы.

В конечном счете, вся эта ситуация привела к официальному предпочтению южных субкомментариев, хотя на практике многие трактовки все равно заимствовались у северных экзегетов, только теперь лишенных авторитетного статуса. Признание, что северная экзегетика по научному уровню стоит выше южной, было чревато серьезными последствиями, включая серьезную переоценку ценностей, подрывавшую авторитет культуры, которая при Тан уже успела занять главенствующее положение. Это означало, что нужно возвращаться на сотни лет назад и развивать направления восточноханьской экзегетики, к чему раннетанские ученые были не подготовлены. Вместе с тем, за отсутствием лучших текстологических исследований, отказаться от северных комментариев тоже было нелегко. Поэтому они были оставлены, но в статусе консультирующе-дополняющих, а не основных.

К XI веку память об этой истории оказалась заметно искажена, что отразилось в жизнеописании Кун Инда в *Синь Тан шу*, где он предстаёт победителем Лю Чжо, уже тогда его «убоявшегося». Таким образом северная экзегетика в лице одного из своих ведущих представителей была якобы

дискредитирована, и это вновь подтверждало правомерность привилегированного положения южной экзегезы, её стиля и методологии.

Наибольшего расцвета субъективно-авторская экзегетика и её ярчайшее комментаторское воплощение – рассуждение-*шо* – достигнет во время правления династии Сун<sup>152</sup>, что связано с подъёмом неоконфуцианской философии и очередным переосмыслением экзегетической стратегии. При Сун в моду входят сочинения эссеистического характера, опиравшиеся не на предшествовавшую каноническую традицию, а на личное мнение учёного-философа, что обусловило высокую востребованность данного типа комментария, предоставлявшего экзегетам полную свободу действий.

\*\*\*

Приведенная выше периодизация конфуцианской экзегетической мысли позволяет типологизировать формы конфуцианского комментария, сведя их в четыре ключевые группы:

<b>Традиционно-авторитетный комментарий</b>	<i>чжуань</i> 傳, <i>чжан цзюй</i> 章句, <i>сюньгу</i> 訓詁
<b>Научно-критический комментарий</b>	<i>чжу</i> 注, <i>цзянь</i> 箋, <i>цзе</i> 解, <i>тун и</i> 通義, <i>тун и</i> 同異, <i>и и</i> 異義, <i>нань</i> 難, <i>бо</i> 駁, <i>бо нань</i> 駁難, <i>ши фэй</i> 是非, <i>вэнь</i> 問, <i>пин</i> 評, <i>инь</i> 音, <i>чжэн</i> 證
<b>Энциклопедически-сводный комментарий</b>	<i>цзи</i> 記, <i>цзи</i> 集, <i>шу</i> 疏 (в танской экзегетике)
<b>Субъективно-авторский комментарий</b>	<i>шо</i> 說, <i>лунь</i> 論, <i>и</i> 議, <i>и шу</i> 義疏 (в южной экзегетике), <i>и</i> 義, <i>да и</i> 大義

<sup>152</sup> В разделе 2.5. настоящей диссертации было приведено обоснование того, что данный тип комментария не только формализовался в эпоху Хань, но и активно применялся на практике в среде экзегетов «Канона перемен». Это было связано с особенностями изучения этого канона и его комментариев, которые способствовали обособлению каждой новой оригинальной интерпретации *Перемен* в отдельное учение.

**Традиционно-авторитетный комментарий** был характерен для ханьской экзегетической мысли, в рамках которой каждое интеллектуальное течение и сообщество отстаивало авторитетность своей линии передачи знания.

Процесс взаимодействия разных экзегетических тенденций и попытки критической реконструкции угасающей традиции способствовал появлению целого ряда **научно-критических комментариев**, которые, сами не обладая безусловной авторитетностью, ставили целью восстановить истинный смысл текста канонов и *чжуаней* путём критического сравнительно-текстологического исследования.

**Энциклопедически-сводный комментарий** появляется как результат длительных споров, порожденных началом открытых научных дискуссий о текстологии канонов и комментариев, а также в силу необходимости фиксации разрозненных материалов в образовательных целях.

Упадок авторитетной конфуцианской традиции и взаимодействие с другими философскими системами породило переоценку стиля и идеалов интеллектуальной и, в частности, экзегетической деятельности. Это привело к её постепенной индивидуализации, выразившейся в появлении **субъективно-авторского комментария**.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I. Тексты конфуцианского комментаторского наследия являются основополагающим и богатейшим источником для изучения конфуцианской экзегетической мысли. Эти источники отражают срез китайской культуры, по которому прослеживается развитие экзегетических тенденций и идей, усложнение методов текстологического анализа, смена политических акцентов при императорском дворе, а также изменения в образовательных стандартах и интеллектуальных устремлениях элиты китайского общества. Конфуцианское экзегетическое сообщество просуществовало долго и никогда не было до конца однородным. Оно включало в себя людей разного происхождения, достатка, званий, способностей и связей, разных политических позиций и философских интересов. Тем не менее, именно они претендовали на звание самых авторитетных людей в Поднебесной: владея знаниями о конфуцианских канонических текстах, они стремились оказывать влияние практически на все сферы жизни общества, считая это своим прямым предназначением, от успешной реализации которого зависел смысл жизни.

Период со II в. до н.э. по VII в. н.э. представляет собой время формирования обширного корпуса комментаторских сочинений. Именно в это время появилось или получило официальный статус большинство типов конфуцианского комментария, поэтому исследование данного периода, выбранного в качестве временных рамок настоящей диссертационной работы, представляет собой необходимый фундамент для разработки исторической типологии комментария и изучения общей логики развития конфуцианской экзегетики.

II. Конфуцианская экзегетическая система представляет собой взаимодействие канонических и комментаторских текстов как своих базовых элементов, связанных между собой иерархическими отношениями и образующих единое интеллектуальное поле. Создаваемые в рамках этого поля тексты дополнительно объединялись единством цели, ибо все они понимались конфуцианцами как звено в деле реконструкции Дао-пути древних правителей. Реализация указанной идеи производилась, в зависимости от различных

обстоятельств (в том числе временных, преходящих) в разных социокультурных областях – от системы образования до текущей политики. В рамках данного поля постепенно сформировалась своя особая система ценностей, идей, навыков и стереотипов поведения, а также интеллектуальных традиций, принятых членами конфуцианского ученого сообщества.<sup>153</sup>

Конфуцианские экзегеты мыслили процесс интерпретации канона в понятиях «традиция» (Дао-путь, манифестируемый в канонах-*цзин* и комментариях-*чжуань*) и «отклонение» (авторское мнение, свидетельствующее о той или иной степени девиации по отношению к авторитетной традиции). На фоне усложнения взаимоотношений между этими двумя сферами традиционно-авторитетного и субъективно-авторского, происходило формирование новых типов конфуцианского комментария.

III. Анализ конфуцианского комментаторского наследия позволяет выделить десять комментаторских типов, игравших ключевую роль в историческом развитии экзегетики. Этот список включает: 1) авторитетный комментарий-предание *чжуань* 傳, 2) школьный комментарий с разбивкой на фразы и параграфы *чжан цзюй* 章句, 3) филологический комментарий к многослогам *сюнь* 訓 и 4) филологический комментарий к однослогам *гу* 故 (詁), 5) комментарий свободное рассуждение-*шо* 說, 6) школьные записки и сборники учебных материалов *цзи* 記, 7) академический комментарий-*чжу* 注, 8) ученический (суб)комментарий-*цзянь* 箋, 9) комментарий-разъяснение сложных мест *цзе* 解, 10) энциклопедический субкомментарий-*шу* 疏.

Помимо того, сложившаяся в конфуцианской экзегетике классификация комментариев включала также: кластер комментариев к смыслу-*и* 義 (в рамках которого имелись подтипы: «проникновение в смысл» *тун и* 通義, «различные смыслы» *и и* 異義, «великий смысл» *да и* 大義), полемические и оценочные

<sup>153</sup> Эта подсистема ценностей, идей, навыков, стереотипов и традиций представляет собой отдельный и очень важный аспект изучения конфуцианской экзегетики, который частично был рассмотрен в Главах II и III настоящей диссертации.

комментарии *нань* 難, *бо* 駁, *бо нань* 駁難, *вэнь* 問, *пин* 評, *тун* и 同異, *ши фэй* 是非, *чжэн* 證, дискуссионный комментарий-проект *и* 議; технические комментарии – фонологический комментарий *инь* 音, сборники комментариев – сводный комментарий *цзи* 集; комментарии-трактаты *лунь* 論.

Системно-исторический анализ типологических особенностей конфуцианских комментаторских сочинений позволил распределить их в четыре группы: традиционно-авторитетные комментарии, научно-критические комментарии, энциклопедически-сводные комментарии, субъективно-авторские комментарии.

Традиционно-авторитетные комментарии являлись необходимым инструментом ханьской экзегетической практики, отличительной особенностью которой было стремление каждого интеллектуального течения и сообщества отстоять древность и авторитетность своей линии передачи знания.

Научно-критические комментарии стали результатом взаимодействия разных экзегетических течений и попытки реконструкции угасающей традиции. Такие комментарии уже не претендовали на безусловную авторитетность и ставили своей целью *восстановить истинный смысл* текста канонов и *чжуаней* путём критического сравнительно-текстологического исследования.

Энциклопедически-сводные комментарии были плодом длительных споров, порожденных началом открытых научных дискуссий о текстологии канонов и комментариев; их целью также являлась фиксация разрозненных материалов в образовательных целях.

Субъективно-авторские комментарии развились в эпоху упадка авторитетной экзегетической традиции и взаимодействия конфуцианства с другими философскими системами. Переоценка стиля и идеалов интеллектуальной и, в частности, экзегетической деятельности привела к её постепенной индивидуализации, когда комментатор уже не нуждался ни в поддержке авторитетной традиции, ни в мнении наставника.

Анализ динамики развития конфуцианских комментаторских типов позволяет проследить основные тенденции и закономерности в развитии конфуцианской экзегетической мысли, выделив периоды ее истории.

IV. Первый период приходится на время правления дома Хань (II в. до н.э. – II в. н.э.), когда сформировалось само представление об экзегетической традиции, и была налажена активная передача авторитетного знания в рамках школьного преемства. Исследование канонического текста и наиболее авторитетных комментариев-*чжуань* стало важным инструментом формирования идеологического и образовательного базиса. Передача знания в рамках экзегетических сообществ (школ) носила стабильный характер, обусловивший, в свою очередь, ограниченность форм воплощения линий передач. Последние, фактически, исчерпывались тремя типами комментария – *чжуань*, *чжан цзюй* и *сюньгу*. Учительское преемство в рамках официального учения (*гуань сюэ*) чаще всего осуществлялось путем устной интерпретации наставником текстов, которые в ходе этого получали письменную фиксацию в форме комментариев *чжан цзюй*. Однако все возрастающая детальность и многословность комментариев данного типа, а также их чрезмерное отклонение от интерпретации собственно канонического текста со временем стали предметом серьезной критики.

Непрекращающаяся борьба за политическое и интеллектуальное превосходство способствовала поиску новых способов исследования канона. В результате сформировалось течение, в качестве основного метода интерпретации использовавшее *сюньгу*, или филологическое изучение текста. Данный метод был нацелен на реконструкцию «истинного» или «великого» смысла языка канонов, в текстах которых, как считалось, манифестировался Дао-путь.

Далее в силу вступило набиравшее популярность увлечение «универсальной ученостью», которое подталкивало молодых людей проходить обучение у разных наставников и профессионально заниматься изучением не одного, а нескольких канонических текстов. Благодаря своим знаниям эти эрудиты стали утрачивать представление о важности сохранения верности какой-то одной из них. Появилось

большое количество комментариев переходного типа, опровергавших или ставивших под вопрос интерпретации оппонентов, сравнивавших тексты.

V. Переход ко второму периоду произошел в конце II в. именно из-за накопившихся противоречий между конкурирующими интеллектуальными течениями. Линии учительского преемства все более становились условностью. Именно тогда выдающийся учёный Чжэн Сюань предпринимает попытку научно-критического исследования *всех основных вариантов* интерпретации канонов и комментариев, существовавших на тот момент, и пытается свести их воедино. Это повернуло развитие экзегетики в сторону научно-критической реконструкции авторитетной традиции.

Деятельность Чжэн Сюаня открыла собой новую эпоху научной, а не догматической экзегетики. Субъективное мнение ученого получило теперь большую свободу, что стимулировало переход экзегетических изысканий к ярко выраженной полемической стадии. Начиная с эпохи Троецарствия, экзегеты открыто опровергают друг друга, диалогически выстраивают свои сочинения, вводят в оборот новые комментаторские типы, и т.д. При этом более или менее объективная научно-критическая позиция, которой придерживался сам Чжэн Сюань, постепенно сменяется субъективно-авторской.

VI. Третий период приходится на конец III–VII в. и связан с предельной индивидуализацией стиля мышления комментатора, что повлекло за собой упадок традиционных линий передачи знания. Частично тому способствовало внедрение даосско-буддийских концептов в конфуцианскую философскую мысль и экзегетическую практику. Параллельно с этим менялась и образовательная система, которая теперь допускала сосуществование под крышей одной академии не только исконно конфуцианских дисциплин, но и синкретического учения *сюаньсюэ*, а также литературного творчества.

Эти тенденции были особенно сильны в кругу экзегетов Южных династий V–VI вв. Напротив, в сообществе ученых Севера идеалы ханьской экзегетики в указанный период еще продолжали поддерживаться. Но когда в конце VI в. Китай был объединен заново, и началась борьба между фракциями, северные экзегеты

не смогли одержать победу над южанами, воспитанными уже в новых традициях, в большей степени обладавшими светским лоском и влиянием при дворе. В первой половине VII в. северная линия учительского преемства окончательно потеряла официальную поддержку – исторический выбор был сделан в пользу южных комментариев. Детальные и строгие северные комментарии продолжали сохраняться на правах научных справочников. К их помощи часто обращались, однако эталоном экзегетического исследования они уже не являлись никогда. Последнее знаменовало собой завершение конфуцианской экзегетики раннего Средневековья и во многом определило ее будущее развитие.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### *Условные сокращения*

BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities

ИС — Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective / Tu, Ching-I, ed. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2005. – 366 p.

MS — Monumenta Serica

SMC — Studies in Manuscript Cultures

TP — T'oung Pao

ДКК — Духовная культура Китая

ВС — Вэнь сюань 文選 (Литературный сборник) / Сост. Сяо Тун 蕭統 (501-531). В 6 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1986. – 2610 с.

ЛЦЦЦШ — Люй Цзунцзянь цюаньшу 呂祖謙全書 (Полное собрание сочинений Люй Цзунцзяня) / Ред. Хуан Линггэн 黃靈庚, У Чжаньлэй 吳戰壘. В 16 тт. – Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи, 2008.

СКЦШХЯ — Сы ку цюань шу хуэй яо 四庫全書薈要 (Основные материалы из «Полного собрания книг по четырём разделам») / Ред. Цин Гуй (1737-1816). В 500 тт. – Тайбэй: Шицзе шуцзю, 1985.

СШЧЦЧ — Сы шу чжан цзюй цзи чжу 四書章句集注 (Четверокнижие с разбиением на фразы и параграфы со сводным комментарием). – Пекин: Чжунхуа: 1983. – 388 с.

ЦВ — Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文 (Полное собрание документов глубокой древности, трёх эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия, Шести династий) / Сост. Янь Кэцзюнь 嚴

可均 (1762–1843). В 4 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1958. – 4248 с.

ШСЦЧШ — Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментариями и субкомментариями) / Ред. Жуань Юань 阮元 (1764-1849). В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2017. – 2784 с.

ШСЦЦЖЧШ — Ши сань цзин Цин жэнь чжу шу (十三經清人注疏 «Тринадцатиканоние» с комментариями и субкомментариями Цинских ученых) / Ред. Сюнь Ижан (1848–1908). В 7 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2013.

### **Источники на классическом китайском языке**

1. Бэй Ци шу — Бэй Ци шу 北齊書 (Книга [династии] Северная Ци) / Сост. Ли Байяо 李百藥 (564–647). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1972. – 698 с.

2. Бэй ши — Бэй ши 北史 (История Северных [династий]) / Сост. Ли Яньшоу 李延壽 (эп. Тан) и др. В 10 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 3351 с.

3. ВСДЛ — Цзэн дин Вэнь синь дяо лун цзяо чжу 增訂文心雕龍校注 (Дополненный и исправленный “Резной дракон литературной мысли”, сверенный и комментированный) / Сост. Лю Се 劉勰 (465–520). Комм. 黃叔琳 (1672–1756). Доп. комм. 李詳 (1858–1931). – Пекин: Чжунхуа, 2016. – 639 с.

4. Вэй шу — Вэй шу 魏書 (Книга [династии Северная] Вэй) / Сост. Вэй Шоу 魏收 (506–572). В 8 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 3065 с.

5. Го юй — Го юй цзи цзе 國語集解 («Речи царств» со сводным разъяснением) / Комм. Сюй Юаньгао 徐元誥 (1876–1955). – Пекин: Чжунхуа, 2016. – 604+58 с.

6. ГЛЧ — Чуньцю Гулян чжуань чжу шу 春秋穀梁傳注疏 («Комментарий [господина] Гуляна к “Веснам и осеням” с комментарием и субкомментарием») / Комм. Фань Нина 范寧 (339-401), субкомм. Ян Шисюня 楊士勛 (VII в.) // ШСЦЧШ, С. 2357-2452.

7. ГСЧ — Гао сэн чжуань 高僧傳 (Жизнеописания достойных монахов) / Сост. Хуэй-цзяо 慧皎(кон. V — VI в.). Пекин: Чжунхуа, 1992. – 82+568 с.
8. ГЯЧ — Чуныцю Гуньян чжуань чжу шу 春秋公羊傳注疏 (Чуныцю Гуньян чжуань с комментарием и субкомментарием), в 2 тт. / Комм. Хэ Сю 何休 (129-182), субкомм. Сюй Янь 徐彥 (эп. Тан). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2013. – 1224 с.
9. ИХС — И Хань сюэ 易漢學 («Ханьская ицинистика») / Сост. Хуэй Дун 惠棟 (1697–1758). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1990. – 70 с.
10. ИЦШ — И цун шо 易叢說 («Собрание рассуждений о Переменах») / Сост. Чжу Чжэнь 朱震 (1072–1138). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1989. – 394 с.
11. ИШЧ — Хань Вэй и шу чао 漢魏遺書鈔 (Подборка утерянных книг [эпох] Хань и Вэй) / Сост. Ван Мо 王謨 (1731-1817) // Ксилографическое издание третьего года под девизом правления Цзяцин (1798 г.), в 25 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1996.
12. Ли цзи — Ли цзи чжэн и 禮記正義 (Выправленный смысл *Лицзи*) / Комм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), субкомм. Кун Инда 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ, С. 1221-1696.
13. ЛЮИШ — Лунь юй цзи цзе и шу 論語集解義疏 (Субкомментарий к смыслу «Луньюя») / Сост. 何宴 (ум. 249), Хуан Кань 皇侃 (486-545). В 4 тт. – Шанхай: Шаньбу иньшугуань, 1937. – 281 с.
14. Лян шу — Лян шу 梁書 (Книга [об истории династии] Лян) / Сост. Яо Сылянь 姚思廉 (557-637) и др. В 3 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1973. – 870 с.  
Перепроверить ссылки
15. Мо-цзы — Мо-цзы цзяо чжу 墨子校注 (Сверенный текст «Мо-цзы» с комментарием) / Комм. У Юйцзян 吳毓江, сверка Сунь Цичжи 孫啓治. В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2014. – 1085 с.

16. Нань ши — Нань ши 南史 (История Южных [династий]) / Сост. Ли Яньшоу 李延壽 (эп. Тан) и др. В 6 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975 – 2027 с.  
Перепроверить ссылки
17. Нань Ци шу — Нань Ци шу 南齊書 (Книга [династии] Южная Ци) / Сост. Сяо Цзысянь 蕭子顯 (489-531). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1972 – 1038 с.
18. Пи Сижуй, 2011 — Пи Сижуй 皮錫瑞 (1850–1908). Цзинсюэ лиши 經學歷史 (История канонovedения). Пекин: Чжунхуа, 2011. – 267 с.
19. Пи Сижуй, 2017 — Пи Сижуй 皮錫瑞 (1850–1908). Цзинсюэ тунлунь 經學通論 (Всепроникающие изыскания о канонovedении). Пекин: Чжунхуа, 2017. – 506 с.
20. СГЧ — Сань го чжи 三國志 («Записи о трех царствах») / Сост. Чэнь Шоу 陳壽 (233-297). В 5 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1964. – 1510 с.
21. СТШ — Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [о династии] Тан) / Сост. Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и др. В 20 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975. – 6472 с.
22. Суй шу — Суй шу 隋書 (Книга [о династии] Суй) / Сост. Вэй Чжэн 魏徵 (580–643) и др. В 6 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1982. – 1904 с.
23. Сун шу — Сун шу 宋書 (Книга династии [Южная] Сун) / Сост. Шэнь Юэ 沈約 (441-513). В 8 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 2471 с.
24. ХНЦ — Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋 («Хуайнань-цзы» со сводными разьяснениями) / Комм. Хэ Нина 何寧. В 3-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1998. – 1553 с.
25. ХСТ — Хань сюэ тан цзин цзе 漢學堂經解 («Разьяснение канонov в ханьских школах») / Сост. Хуан Ши 黃奭 (1809–1853). – Янчжоу: Гуанлу шушэ, 2004. – 2016 с.
26. ХШ — Хань шу бу чжу 漢書補注 («Книга [об истории эпохи Ранняя] Хань» с дополненным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固 (32–92), комм. Ван Сяньцяня 王先謙 (1842–1917). В 12 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2008. – 6311с.

27. ХФЦ — Хань Фэй-цзы синь сяо чжу 韓非子新校注 («Хань Фэй-цзы» новый сверенный текст с комментарием) / Комм. Чэнь Ци-ю 陳奇猷 (1917-2006). В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. – 1277 с.
28. ХХШ — Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [об истории эпохи] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е 范曄 (398—445). В 12 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1965. – 3684 с.
29. Цзинь шу — Цзинь шу 晉書 (Книга [династии] Цзинь) / Сост. Фан Сюаньлин 房玄齡 (579-648). В 10 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 3306 с.
30. Цзя сюнь — Янь-ши цзя сюнь 顏氏家訓 (Домашние поучения рода Янь) / Сост. Янь Чжитуй 顏之推 (531-591). – Пекин: Чжунхуа, 1996. – 18+725 с.
31. Ци вэй — Ци вэй 七緯 (Семь апокрифов) / Сост. Чжао Цзайхань 趙在翰 (2-я пол. XVIII – 1-я пол. XIX вв.). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2012. – 792 с.
32. ЦТШ — Цю Тан шу 舊唐書 (Старая книга [об эпохе] Тан) / Сост. Лю Сюй 劉昫 (888–947) и др. В 16 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975. – 5407 с.
33. ЦСГВ — Цюань Сань го вэнь 全三國文 (Полное [собрание] документов [периода] Троецарствия) / Сост. Янь Кэцзюнь 嚴可均 (1762–1843) // ЦВ. – С. 1055-1469.
34. ЦЦВ — Цюань Цзинь вэнь 全晉文 («Полное собрание документов династии Цзинь») / Сост. Янь Кэцзюнь 嚴可均 (1762–1843) // ЦВ. – С. 1470-2441.
35. Чжоу ли — Чжоу ли чжэн и 周禮正義 (Выправленный смысл «Чжоуских ритуалов» с комментарием и субкомментарием) / Комм. Сунь Ижан 孫詒讓 (1848-1908), ред. Ван Вэньцзинь 王文錦 (1877-1933), Чэнь Юйся 陳玉霞 // ШСЦЦЖЧШ. В 14 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 3568 с.
36. Чжоу шу — Чжоу шу 周書 (Книга [династии Северная] Чжоу) / Сост. Линху Дэфэнь 令狐德棻 (583-666). В 3 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1971. – 932 с.
37. Чжуан-цзы — Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («Чжуан-цзы» со сводным толкованием), в 3 тт. / Комм. Го Цинфань 郭慶藩 (1844-1896) и Ван Сяюй 王孝魚 (1900-1981). – Пекин: Чжунхуа, 2010. – 299 с.

38. ЧЦФЛ — Чуньцю фаньлу и чжэн 春秋繁露義證 («Обильные росы "Весен и осеней"» с аргументированным толкованием) / Комм. Су Юя 蘇輿 (1874–1914). – Пекин: Чжунхуа, 1992. – 525 с.
39. ЧЦЦЧ — Чуньцю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 (Выправленный смысл «Комментария [господина] Цзо к "Веснам и осеням"») / Комм. Ду Юя 杜預 (222–284), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ, С. 1697-2188.
40. Чэнь шу — Чэнь шу 陳書 (Книга [династии] Чэнь) / Сост. Яо Сылянь 姚思廉 (557- 637). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1972. – 502 с.
41. ШШЧИ — Шан шу чжэн и 尚書正義 (Выправленный смысл «Древних документов») / Комм. Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. С. 109–258.
42. Ши цзи — Ши цзи 史記 (Исторические записки) / Сост. Сыма Цянь 司馬遷 (145/135 – ок. 86 до н. э.). В 10 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1963. – 3322+33+23 с.
43. Ши чэнь — Ши чэнь 詩沉 (Глубина *Песен*) / Сост. Фань Цзясян 範家相 (сер. XVIII в.) // СКЦШ, III-й раздел «Каноны», категория «[Канон] Песен».
44. ШИШИ — Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и ши и 春秋左氏傳述義拾遺 (Собранные фрагменты «Изложения смысла *Чуньцю Цзо-ши чжуань*») / Сост. Чэнь Сицзинь 陳熙晉 (1791-1851) // Цун шу цзи чэн сюй бянь, Т. 270. – 795 с.
45. МШЧИ — Мао ши чжэн и 毛詩正義 (Выправленный смысл «"Песен" [в версии] Мао») / Комм. Мао Хэна 毛亨, субкомм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), субкомм. Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ, С. 259–630.
46. Юаньчэн юйлу цзе — Юаньчэн юйлу цзе 元城語錄解 (Растолкование бесед Юаньчэна с учениками), цз. II // СКЦШ, т.863, с. 370.
47. ЮХШ — Юйхань шаньфан цзи и шу 玉函山房輯佚書 (Собрание утраченных книг из горной обители Юйхань) / Сост. Ма Гохань 馬國翰 (1794–1857). В 4 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1990. – 3773 с.

**Литература на русском языке**

48. Абраменко, 2015 — Абраменко В.П. Ши цзин (Канон поэзии): поэтический перевод. – М.: ФГБУН ИДВ РАН, 2015. – 398 с.
49. Агеев, 2001 — Агеев Н.Ю. «Сяо си гуа» (гексаграммы убывания и роста) // VI Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2001. – С. 88–91.
50. Агеев, 2002 — Агеев Н.Ю. К проблеме возникновения календарных истолкований «И цзина» // XXXII НК «Общество и государство в Китае». М., 2002. – С. 161–169.
51. Агеев, 2003 — Агеев Н.Ю. Мэн Си и календарные приложения «И цзина» // Китайская классическая «Книга Перемен» и современная наука. М., 2003. – С. 37–45.
52. Агеев, 2004 — Агеев Н.Ю. Учение Цзин Фана о Восьми дворцах и календарные приложения этого учения // Общество и государство в Китае: XXXIV научная конференция / Ин-т востоковедения; Сост. и отв. ред. Н.П. Свистунова. – М.: Вост. лит., 2004. – 304 с. – С. 134-141.
53. Агеев, 2009 — Агеев Н.Ю. «И цзин» и календарь в творчестве ханьских ученых // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция. М. : Вост. лит., 2009. – С. 435–437.
54. Алексеев, 2003 — Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. II. / Сост. М.В. Баньковская; Отв. Ред. Б.Л. Рифтин. – М.: Восточная литература, 2003. – 511с.
55. Баргачева, 2014 — Баргачева В.Н. Конфуцианство и конфуцианские институты в III-VI вв. // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. В 10 тт. Т.3.: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220-907) / отв. ред. И.Ф. Попова, М.Е. Кравцова; Ин-т восточных рукописей РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2014. — 991 с.
56. Бонч-Осмоловская, 2015 — Бонч-Осмоловская О.А. К проблеме комплексного изучения конфуцианского текста «Канона песен» // Вестник Санкт-

Петербургского государственного университета культуры и искусств. № 2 (23). – СПб: Издательство СПбГУКИ, 2015. – С. 60-63.

57. Бонч-Осмоловская, 2016 — Бонч-Осмоловская О.А. «Канон песен» как источник догматической аргументации в конфуцианстве // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Том 15, № 4: Востоковедение. – Новосибирск: НГУ, 2016. – С. 73-79.

58. Бонч-Осмоловская, 2017а — Бонч-Осмоловская О.А. Концепция «восприятия вещей» (感物 *гань у*) в китайской философии и культуре: истоки концепции // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Том 3 (69), № 2. – Симферополь: КФУ, 2017. – С. 3-17.

59. Бонч-Осмоловская, 2017б — Бонч-Осмоловская О.А. Концепция *гань у* в контексте китайских теорий музыки и литературы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Том 3 (69), № 1. – Симферополь: КФУ, 2017. – С. 3-15.

60. Васильев, 1988 — Васильев Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М.: Наука, ГРВЛ, 1988. – С. 173-201.

61. Васильев, 1989 — Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – 309 с.

62. Дацышен, 2004 — Дацышен В.Г. Новая история Китая. – Благовещенск: Издательство БГПУ, 2004. – 346 с.

63. Древнекитайская философия, 1972–1973 — Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. – М., Мысль, 1972–1973. – 363 с., 384 с.

64. Древнекитайская философия, 1990 — Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука, 1990. – 523 с.

65. ДКК, 2006 — Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006. – 727 с.

66. Еремеев, 2005 — Еремеев В.Е. Символы и числа Книги перемен. — М.: Ладомир, 2005. — 600 с.
67. Ермаков, 1991 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М.Е.Ермакова. В 3-х т. Т. I (Раздел 1: Переводчики). Ответственный редактор Л.Н.Меньшиков. — М.: «Наука». ГРВЛ, 1991. — 251 с.
68. Ермаков, 2005 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Перевод с китайского, вступительная статья, комментарий и указатели М.Е.Ермакова: В 3 т. Том II. (Раздел 2: Толкователи). — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2005. — 240 с.
69. Зиновьев, 2003 — Зиновьев Г.В. "Жэнь у чжи" ("О человеческом существе") III в., в контексте современной ему политико-философской традиции Китая. — М.: МГУ-ИСАА, 2003. — 247 с. [дисс. на соиск. степ. канд.наук]
70. Карапетьянц, 1989 — Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. Препринт № 25, Ин-т истории естествознания и техники АН СССР РАН. М., 1989. — 78 с.
71. Карапетьянц, 1990 — Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт № 44, Ин-т истории естествознания и техники АН СССР РАН. М., 1990. — 60 с.
72. Кобзев, 1981 — Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина» // XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.1. — М.: Наука, 1981. — С. 73–88.
73. Кобзев, 1982 — Кобзев А.И. Классификационная схема «пять элементов» — у син // XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.2. — М.: Наука, 1982. — С. 34–48.
74. Кобзев, 1988 — Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. — М.: Наука, ГРВЛ, 1988. — С. 17-55.
75. Кобзев, 1993 — Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Наука, 1993. — 432 с.

76. Кобзев, 2002 — Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002. – 606 с.

77. Кобзев, Агеев, 2009 — Кобзев А.И., Агеев Н.Ю. Мэн Си; Цзин Фан // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко и др. 2009. – 1055 с. – С. 767-776, 894-904.

78. Кобзев, 2011 — Кобзев А.И. Поиск новых идей под натиском «западных варваров» (XIX – нач. XX вв.) // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. В 10 тт. Т.6.: Династия Цин (1644-1911) / отв. ред. О.Е. Непомнин; Ин-т восточных рукописей РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2014. — 886 с.

79. Кобзев, 2016 — Кобзев А.И., Орлова Н.А. "Голос из древности"? (О новом переводе "Ши цзина") // Общество и государство в Китае. Т. XLVI, ч. 2 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. – М.: ИВ РАН, 2016. – 641 стр. (Ученые записки ИВ РАН. Отдела Китая. Вып. 21 / Редколл.: А.И.Кобзев и др.). – С. 418-452.

80. Кроль, 2001А — Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю. Л. Кроля. В 2-х тт., т. I. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 407 с.

81. Кроль, 2001 Б — Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю. Л. Кроля. В 2-х тт., т. II. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 831 с.

82. Крюков, 2000 — Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.

83. Кучера, 1961 — Кучера С. К вопросу о датировке и достоверности „Чжоу ли“ // Вестник древней истории. № 3. – М.: «Наука», 1961. – С. 111-120.

84. Кучера, 2010 — Кучера С. Установления династии Чжоу (Чжоу ли): Раздел 1. Небесные чиновники. Цз. 1 / Перевод с китайского, вступительная

статья, комментарии и приложения С. Кучера. – М.: «Восточная литература» РАН, 2010. – 495 с.

85. Лян Цичао, 2015 — Очерк учений династии Цин / Пер. с кит. и прим. Д.Е. Мартынова // Вопросы философии, №1, 2015. – С. 167–177.

86. Майоров, Стеженская, 2014 — Майоров В. М., Стеженская Л. В. “Чтимая книга”: Древнекитайские тексты и перевод “Шан шу” (“Шу цзин”). – М.: ИДВ РАН, 2014. – 1149 с.

87. Мартынов, 1978 — Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII - XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. – М.: Наука, 1978. – 282 с.

88. Мартынов, 2001 (а-б) — Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А. С. Мартынова. — В 2 томах. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — (а) Том I. — 368 с., (б) Том II. — 384 с.

89. Меньшиков, 2005 — Меньшиков Л. Н. Из истории китайской книги. — СПб.: «Нестор-История», 2005. – 324 с.

90. Непомнин, 2011 — Непомнин О.Е. История Китая. XX век. – М.: Институт востоковедения РАН, Крафт +, 2011. – 736 с.

91. Попова, 2012А — Попова Г.С. Введение в системное описание Шуцзина («Канона [исторических] документов») как исторического источника // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Часть. 1 / Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2012. - 395 стр. – С. 240-257.

92. Попова, 2012Б — Попова Г.С. Некоторые результаты сравнения текстов Шуцзина с эпиграфикой Западного Чжоу // Общество и государство в Китае: Т. XLII, ч. 3 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. – М.: ИВ РАН, 2012. – 484 стр. – С.40-52.

93. Попова, 2013 — Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 1 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. – М.: ИВ РАН, 2013. – 684 стр. – С. 382-392.

94. Попова, 2014 — Попова Г.С. Шуцзин во второй половине I тыс. до н.э. передача текста и проблема разделения глав на версии гувэнь и цзиньвэнь // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 1 / Редколл.: Кобзев А.И. и др. – М.: ИВ РАН, 2014. – 594 стр. – С. 57-73.

95. Попова, Ульянов, 2016 — Попова Г.С., Ульянов М.Ю. [Рецензия]: Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй»). Подгот. древнекит. текстов В.М. Майорова; Л.В. Стеженской. М., ИДВ РАН. 2014. – 1149 с. // Восток, № 4, 2016. – С. 213-224.

96. Попова, 1999 — Попова И.Ф. Политическая практика и идеология раннетанского Китая. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 279 с.

97. Рысаков, 2008 — Рысаков А.С. Типологические особенности неоконфуцианского философского дискурса // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, № 9 (1), 2008. – С. 85-96.

98. Рысаков, 2009 — Рысаков А.С. Неоконфуцианская традиция XI - XII вв. в ее историко-философском аспекте // Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии / Сост. А.Е. Лукьянов. – М.: Стилсервис, 2009. – С. 13-81

99. Рысаков, 2015 — Рысаков А. С. Проблемы методологии исследования конфуцианского канонического наследия // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры, № 2 (23). – С. 55-59.

100. Спирин, 1976 — Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. – М.: Наука, 1976. – 229 с.

101. Сеницын, 1974 — Сеницын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь // История и культура Китая: Сб. памяти акад. В. П. Васильева / отв. ред. Л. С. Васильев. – М.: Наука, 1974. С. 147–199.

102. Таскин, 1987 — Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. – М.: Наука, 1987. – 472 с.

103. Терехов, 2016 — Терехов А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в ханьских апокрифах (чэнь вэй). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. – СПб: ИВР РАН, 2016. – 272 с.

104. Ульянов, 2007 — Ульянов М.Ю. Чуньцю Цзочжуань («Весны и осени» с комментарием Цзо): 1–4 гг. правления луского Инь-гуна (722–711 гг. до н.э.) // История Китая. Материалы китаеведческих конференций ИСАА при МГУ (Сб. ст.) / Моск. Гос. Ун-т им. М.В. Ломоносова. Ин-т стран Азии и Африки; [ред.-сост. М.Ю. Ульянов]. – М.: Гуманитарий, 2007. – С. 195-214.

105. Ульянов, 2011А — Ульянов М.Ю. Текстологические аспекты изучения Чуньцю Цзочжуань: к проблеме выделения и характеристики структурно-жанровых групп // Общество и государство в Китае: ХLI научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 43-59.

106. Ульянов, 2011Б — Ульянов М.Ю. Чунь цю Цзо чжуань: комментарий Цзо к «Чунь цю» / Исследование, пер. с кит., I-V гл., комментарий и указатели М.Ю. Ульянова; Инс-т Стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. — М.: Вост. лит., 2011. – 335 с.

107. Ульянов, 2013 — Ульянов М.Ю. Историографы *да ши* в период Чуньцю // Восток–Запад: историко-литературный альманах. 2011–2012. – М.: «Наука», 2013. – С. 15-36.

108. Ульянов М.Ю. Структура «комментирующего комплекса» Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»): соотношение «исторического» и «каноноведческого» // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы. – СПб.: Издательство А. Голода, 2014. – С. 248-270.

109. Ульянов, 2016 — Ульянов М.Ю. Жрецы *ши* 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным Чуньцю Цзочжуань и Гоюй // Общество и государство в Китае, 46 (21-2). – М.: Вост. лит., 2016. – С. 127-182.

110. Чибисов, 2017 – Чибисов Т.П. «Тай сюань цзин» и двенадцать гексаграмм сяо си // Общество и государство в Китае. – М.: ИВ РАН, №22-1, 2017. – С. 523-527.

111. Штукин, 1987 — Штукин А. Шицзин. Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. Подготовка текста и вступ. ст. Н. Федоренко. Комментар. А. Штукина. — М.: Художественная литература, 1987. — 351 с.

112. Щуцкий, 1993 — Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд., исправленное и дополненное под редакцией А.И. Кобзева / Составление, статьи, био- и библиография А.И. Кобзева, предисл. к 1-му изд. Н.И. Конрада, статьи В.М. Алексеева, примеч. А.И. Кобзева и Н.И. Конрада. — М.: Наука/Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 606 с.

113. Янгутов, 2007 — Янгутов Л.Е. Традиции Празднествапарамиты в Китае. — Улан-Удэ: Издательство Бурятского Государственного Университета, 2007. — 272 с.

#### **Литература на западноевропейских языках**

114. Arbuckle, 1991 — Arbuckle, Gary. Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115) – An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction [PhD Diss]. — University of British Columbia, 1991. — 568 p.

115. Arbuckle, 1989 — Arbuckle, Gary. A note on the authenticity of the Chunqiu Fanlu // TP, 75, 1989. — Pp. 226–34.

116. Asselin, 1997 — Asselin, Mark. The Lu-School Reading of “Guanju” as Preserved in an Eastern Han Fu // Journal of the American Oriental Society, 117 (3), 1997. — Pp. 427-443.

117. Aque, 2004 — Aque, Stuart. Pi Xirui and Jingxue lishi (PhD diss). — Washington: University of Washington, 2004. — 957 p.

118. van Auken, 2016 — van Auken, Newell Ann. The Commentarial Transformation of the Spring and Autumn. — Albany: SUNY Press, 2016. — xiv+358 p.

119. Casacchia, 2006 — Casacchia, Giorgio. Chinese Linguistic Tradition / Encyclopedia of Language and Linguistics, Keith Brown (ed.). — London: Elsevier, 2006. — pp. 358–362.

120. Chang, 2005 — Chang, Pao-san. Commentaries and Subcommentaries: The Relationship between Zhu and Shu in the Confucian Hermeneutic Tradition // IIC, 2005. – Pp. 177-191.
121. de Crespigny, 2007 — de Crespigny, Rafe. A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD). – Brill: Leiden-Boston, 2007. – 1306+xxxv.
122. Di Giacinto, 2002 — Di Giacinto, Licia. The art of knowing others: The "Renwu zhi" and its cultural background // Oriens Extremus, 43, 2002. – Pp. 145-160.
123. Dubs, 1938 — Dubs, Homer. The Victory of Han Confucianism // Journal of the American Oriental Society, Vol.58/3. – Pp. 435-449.
124. Dull, 1966 — Dull, Jack. A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of the Han Dynasty. Ph.D. dissertation. – University of Washington, 1996. – 534 pp.
125. Dull, 1966 — Dull, Jack. History and the Old Text-New Text Controversy in the Han. – Washington: University of Washington (unpublished paper), 1966. – Pp. 1-19.
126. van Ess, 1994 — van Ess, Hans. The Old Text/New Text Controversy. Has the 20th Century Got It Wrong? // TP 80, 1994. Pp. 146–170.
127. van Ess, 1999 — van Ess, Hans. The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // TP 85(1/3), second series. – Pp. 29-64.
128. Farmer, 2001 — Farmer, J. Michael. The World of the Mind in Early Medieval Sichuan – The Life and Works of Qiao Zhou [PhD Diss]. – University of Wisconsin-Madison, 2001. – x+618 p.
129. Farmer, 2014 — Farmer, J. Michael. Classical Scholarship in the Shu Region // Early Medieval China: A Sourcebook. Swartz, Wendy, et al., editors. – New York: Columbia University Press. 2014. – 744 p. – Pp. 108-124.
130. Ganeri, 2010 — Ganeri, Jonardon. Sanskrit Philosophical Commentary // Journal of the Indian Council of Philosophical Research, 27, 2010. – Pp. 187-207.
131. Gardner, 1998 — Gardner, Daniel K. Confucian Commentary and Chinese Intellectual History // The Journal of Asian Studies, 57 (2), 1998. – Pp. 397-422.

132. Gardner, 2003 — Gardner, Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*. – New York: Columbia University Press, 2003. – 226 p.

133. Gentz, 2005<sub>A</sub> — Gentz, Joachim. The past as a messianic vision: historical thought and strategies of sacralization in the early Gongyang tradition // In: *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Chapter: 11. / Ed. by Helwig Schmidt-Glintzer; Achim Mittag; Jörn Rüsen. – Leiden: Brill, 2005. – Pp. 227-254.

134. Gentz, 2005<sub>B</sub> — Gentz, Joachim. The Ritual Meaning of Textual Form Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions / In: *Text and Ritual in Early China*, Chapter: 4. Ed. by Martin Kern. – University of Washington Press, 2005. – Pp.124–148.

135. Gentz, 2009 — Gentz, Joachim. Language of Heaven, Exegetical Skepticism and the Re-Insertion of Religious Concepts in the Gongyang Tradition // In: *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. – Leiden: Brill, 2009. – Pp. 869-894.

136. Gernet, 1982 — Gernet, Jacques. *A History of Chinese Civilization* / Tr. by J.R. Foster. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – pp

137. Giles, 1928 — Giles, Herbert A. *History of Chinese Literature*. – New York: Appleton-Century, 1928. pp

138. Granet, 1929 — Granet, Marcel. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. – Paris: Leroux, 1929. – 301 p.

139. Gu Meigao, 1988 — Gu, Meigao. *A Chinese Mirror for Magistrates*. – Canberra: Australia National University, 1988. – vi+369 p.

140. Henderson, 1991 — Henderson, John B. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991. – xii+247 p.

141. Hightower, 1952 — Hightower, James Robert. *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*. – Cambridge: Harvard University Press, 1952. – vii+368 p.

142. Holzman, 1978 — Holzman, Donald. Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism // Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao / Adele Austin Rickett, ed. — Princeton: Princeton University Press, 1978. — Pp. 21-41.

143. Hon, 2003 — Hon, Tze-ki. Human Agency and Change: A Reading of Wang Bi's 'Yijing' Commentary // Journal of Chinese Philosophy 30 (2), 2003 — Pp. 223–242.

144. Hon, 2005 — Hon, Tze-ki. The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127. — Albany: State University of New York Press, 2005. — xi+217 p.

145. Hucker, 1988 — Hucker, Charles. A Dictionary of Official Titles in Imperial China (Taiwan Edition). — Taipei: Southern Materials Center Inc., 1988. — 676 p.

146. Kern, 2007A — Kern, Martin. Newly Discovered Challenges in Reading the 'Airs of the States' // Études Asiatiques/Asiatische Studien 61.3, 2007. — Pp. 775-793.

147. Kern, 2007B — Kern, Martin. Beyond the Mao Odes: Shijing Reception in Early Medieval China // Journal of the American Oriental Society 127, 2007. — Pp. 131-142.

148. Kern, 2015 — Kern, Martin. Speaking of Poetry: Pattern and Argument in the "Kongzi Shilun" // Literary Forms of Argument in Early China / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden-London: BRILL, 2015. — Pp. 175-200.

149. Kramers, 1986 — Kramers, Robert Paul. The development of the Confucian schools // Cambridge History of China: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. — AD 220, Vol. I / eds. Denis C. Twitchett and John Fairbank. — Cambridge: Cambridge University Press, 1986. — Pp. 747-765.

150. Loewe, 1994 — Loewe, Michael. Divination, mythology and monarchy in Han China. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — xvii+353 p.

151. Loewe, 1993 — Loewe, Michael. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* / ed. Michael Loewe. — Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993. — xiv+546 p.
152. Loewe, 2011 — Loewe, Michael. *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu*. — Leiden: Brill, 2011. — 369 pp.
153. Makeham, 1999 — Makeham, John. He Yan, Xuanxue and the Editorship of the Lunyu jijie // *Early Medieval China* 5, 1999. — Pp. 1-35.
154. Makeham, 2002 — Makeham, John. A New Hermeneutical Approach to Early Chinese Texts: The Case of the Analects // *Sophia* 41 (1), 2002. — Pp. 55–69.
155. Nielsen, 1995 — Nielsen Bent. *The Qian zuo du: a Late Han Dynasty (202 BC - AD 220): Study of the Book of Changes, Yi jing*. — København: Humaniora reprocenter, 1995. — 198 p.
156. Nielsen, 2003 — Nielsen Bent. *A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE-220 CE) to Song (960-1279 CE)*. — London: Fischer Taschenbuch Verlag – Forum Wissenschaft Hochschule, 2003. — 391 pp.
157. Nylan, 1994A — Nylan Michael. *The elemental changes: the ancient Chinese companion to the I ching / the Tai hsüan ching of Master Yang Hsiung; text and commentaries*. — Albany: State University of New York Press, 1994. — viii+391 pp.
158. Nylan, 1994B — Nylan, Michael. The "Chin Wen/Ku Wen" Controversy in Han Times // *TP* 80, 1994. Pp. 83–145.
159. Nylan, 2001 — Nylan, Michael. *The Five Confucian Classics*. — Yale University Press, 2001. — 402 p.
160. Queen, 1996 — Queen, Sarah A. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the "Spring and Autumn", According to Tung Chung-shu*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. — xiv+287 pp.
161. Richter, 1994 — Richter, Ursula. Historical Scepticism in the New Culture Era: Gu Jiegang and the "Debate on Ancient History" // *Jindai Zhongguo shi yanjiu tongxun* 23, 1994. — Pp. 355-388.

162. Riegel, 1997 — Riegel, Jeffrey. Eros, Introversion, and The Beginnings of Shijing Commentary // *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57 (1), 1997. – Pp. 143-77.

163. Rickett, 1985 — Rickett, W. Allyn. *Guanzi – Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Volume 1, Chapters 1, 1-XI, 34, and XX, 64-XXI, 65-55*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. – 485 p.

164. Rong Xinjiang, 2013 — Rong Xinjiang. *Eighteen Lectures on Dunhuang* / Transl. by Imre Galambos. – Leiden: Brill, 2013. – 550 p.

165. Schaberg, 1996 — Schaberg, David. *Foundations of Chinese Historiography – Literary Representation in Zuo zhuan and Guoyu* [PhD Diss]. – Harvard University Press, 1996. – 919 p.

166. Sivin, Nylan, 1987 – Sivin, Nathan and Nylan, Michael. The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (T' ai hsuan ching, c. 4 B.C.)" / *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*, ed. Charles le Blanc and Susan Blader. – Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987. – pp. 41-99.

167. Shaughnessy, 1997A — Shaughnessy, Edward. *Before Confucius: studies in the creation of the Chinese classics*. – Albany: State University of New York Press, 1997. – ix+262 p.

168. Shaughnessy, 1997B — Shaughnessy, Edward. *Commentary, Philosophy, and Translation, Reading Wang Bi's Commentary to the Yi jing in a New Way* // *Early China* 22, 1997. – Pp. 221-245.

169. Svarverud, 1998 — Svarverud, Rune. *Methods of the Way: Early Chinese Ethical Thought*. – Brill: Leiden-London, 1998. – xvi + 440 pp.

170. Tsai, 1992 — Tsai, Yen-zen. *Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China (206 BCE-220 CE)*. [PhD Diss]. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1992. – x+355 p.

171. Wagner, 2003 — Wagner, Rudolf. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. – Albany: SUNY series, 2003. – 261 p.

172. Watson, 1958 — Watson, Burton. Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China. — New York and London, Columbia University Press, 1958. — 276 p.
173. van Zoeren, 1991 — van Zoeren, Steven. Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China. — Stanford: Stanford University Press, 1991. — 333 p.
174. Zhang Longxi, 1987 — Zhang Longxi. The Letter or the Spirit: The Song of Songs, Allegoresis, and the Book of Songs // Comparative Literature, 39, 1987. — Pp. 193-217.
175. Zürcher, 2007 — Zürcher, Erik. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. — Leiden: Brill, 2007. — xxxvii+472 p.

### Литература на китайском языке

176. Бянь Цзячжэнь, 2003 — Бянь Цзячжэнь 邊家珍. Хань дай цзинсюэ фачжань ши лунь 漢代經學發展史論 (Очерки по истории развития ханьской экзегетики). — Пекин: Чжунго вэньши чубаньшэ, 2003. — 403 с.
177. Ван Баосюань, 2008 — Ван Баосюань 王葆琰. Си Хань цзин сюэ юань лю 西漢經學源流 (Происхождение и развитие западноханьского канонovedения). — Тайбэй: Дун да ту шу, 2008. — 460 с.
178. Гао Цзии, 2013 — Гао Цзии 郜積意. Лян Хань цзинсюэ дэ лишу бэйцзин 兩漢經學的曆術背景 (Экзегетика двух [эпох] Хань в контексте календарной системы). — Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2013. — 236 с.
179. Гу Цзеган, 2011 — Гу Цзеган 顧頡剛. Гу Цзеган душу бицзи 顧頡剛讀書筆記 (Записки Гу Цзегана о чтении книг), в 16 тт., Т. XI. — Пекин: Чжунхуа, 2011. — 326 с.
180. ГШБ 1-7, 1982 — Гу ши бянь 古史辨 (Дискуссии о древней истории) / Гл. сост. Гу Цзеган 顧頡剛. В 7 тт. — Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982. — 288 с., 454 с., 705 с., 698 с., 753 с., 686 с.; VII т., ч. 1 — 491 с; ч. 2. — 415 с.; ч. 3. — 381 с.
181. ГШБЦС, 2000 — Гу ши бянь цзы сюй 古史辨自序 (Предисловие

автора к “Дискуссиям о древней истории”), в 2 тт. / Сост. Гу Цзеган. – Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2000. – 886 с.

182. Ян Шуцзэн, 2003 — Ян Шуцзэн 楊樹增 и др. Цзюэдай фэнхуа. Хань дай вэньжэнь-дэ шэнмин ганьтань 絕代風華 — 漢代文人的生命感嘆 (Непревзойдённые таланты: жизнь учёных эпохи Хань). – Тайбэй: Юньлун, 2003. – 380 с.

183. Кан Ювэй, 2012 — Кан Ювэй 康有爲. Синь сюэ вэй цзин као 新學偽經考 (Исследование поддельных канонов учения [династии] Синь). – Пекин: Чжунхуа, 2012. – 462 с.

184. Ли Сюэцин, 2011 — Ли Сюэцин 李學勤. Цинхуа цзянь юй Шаншу И чжоу шу дэ яньцзю 清華簡與尚書逸周書的研究 (Исследование *Шаншу*, *И чжоу шу* и бамбуковых планок университета Цинхуа) // Шисюэши яньцзю, 2 (142), 2011. – С. 104-109.

185. Ли Сяньлинь, 2003 — Ли Сяньлинь 李羨林, гл. ред. И сюэ юй чан Цзян вэньхуа 易學與長江文化 (Ицзинистика и культура региона реки Янцзы). – Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ, 2003. – 483 с.

186. Линь Цинчжан, 1990 — Линь Цинчжан 林慶彰. Цин чу дэ цюан цзин бян вэй сюэ 清初的群經辨偽學 (Раннецинское учение о критике канонов). – Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ, 1990. – 450 с.

187. Лу Ян, 2008 — Лу Ян 盧央. Цзин Фан пин чжуань 京房評傳 (Критическая биография Цзин Фана). – Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2008. – 490 с.

188. Лю Лимин, 2008 — Лю Лимин 劉黎明. Чюньцю цзин чжуань янь цзю 春秋經傳研究 (Исследование канона и чжуаней Чуньцю). – Чэнду: Башу шушэ, 2008. – 416 с.

189. Лю Фэнлу, 1933 — Лю Фэнлу 劉逢祿 (1776—1829). Цзо-ши Чуньцю као чжэн 左氏春秋考證 (Критическое исследование «[Комментария] господина Цзо к Чуньцю»). – Пекин: Пушэ, 1933. – 172 с.

190. Лю Циюй, 1989 — Лю Циюй 劉起鈞. Шаншу сюэ ши 尚書學史 (История изучения “Почитаемой книги”). – Пекин: Чжунхуа, 1989. – 517 с.
191. Лю Циюй и Гу Цзеган, 2005. Лю Циюй 劉起鈞 и Гу Цзеган 顧頡剛. Шаншу цзяоши и лунь 尚書校釋譯論 (Критические замечания, пояснения и перевод “Почитаемой книги”), в 4 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2005. – 2206 с.
192. Лю Шипэй, 2008 — Лю Шипэй 劉師培 (1884-1919). Цзинсюэ цзяокэ шу 經學教科書 (Учебная книга по каноноведению) // Лю Шипэй цзян цзинсюэ 劉師培講經學 (Лю Шипэй о каноноведении). – Наньцзин: Фэнхуан, 2008. – 190 с.
193. Чжан Вэньчжи, 2013 — Чжан Вэньчжи 張文智. Мэн, Цзяо, Цзин И сюэ синьтань 孟、焦、京易學新探 (Новое исследование ицзинистики Мэн [Си], Цзяо [Яньшоу] и Цзин [Фана]) / гл. ред. Лю Юйцзянь 劉玉建. – Цзинань: Цилу шушэ, 2013. – 432 с.
194. Ма Цзунхо, 1984 — Ма Цзунхо 馬宗霍. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайской экзегетики). – Шанхай: Шанхай шудянь, 1984. -158 с.
195. Наито:, 2016 — Наито: Конан 内藤湖南 (1866-1934). Чжунго шисюэ ши 中國史學是 (История китайской историографии), пер. с яп.яз. Ма Бяо 馬彪. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2016. – 455 с.
196. Пан Пу, 1997 — Пан Пу 龐樸, гл. ред. Чжунго жусюэ 中國儒學 (Китайское конфуцианство). В 4 тт., Т.II. – Шанхай: Дунфан чубань чжунсинь. 1997. – 463 с.
197. Сюй Сюэтао, 2006 — Сюй Сюэтао 許雪濤. Гуньян сюэ цзецзин фанфа – Цун «Гуньян чжуань» дао Дун Чжуншу Чуньцю сюэ 公羊學解經方法——從《公羊傳》到董仲舒春秋學 (Методология интерпретации канона в [школе] Гуньян – От «Гуньян чжуань» до учения Дун Чжуншу о Чуньцю). – Гуанчжоу: Гуандун жэньминь, 2006. – 232 с.

198. Сюй Фугуань, 1976 — Сюй Фугуань 徐復觀. Лян Хань сысян ши 兩漢思想史 (История мысли двух [эпох] Хань). В 2-х тт. – Тайбэй: Сюэшэн шуцзю, 1976. – 640 с.
199. Сюй Фугуань, 1982 — Сюй Фугуань 徐復觀. Чжунго цзинсюэ ши дэ цзичу 中國經學史的基礎 (Основы истории китайской экзегетики). – Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзю, 1982. – 269 с.
200. Ся Чуаньцай, 2006 — Ся Чуаньцай 夏傳才. Ши сань цзин цзян цзо 十三經講座 (Лекции о Тринадцатиканонии). – Гуилинь: Гуанси шифань дасюэ, 2006. – 406 с.
201. У Чжэньфэн, 2010 – У Чжэньфэн 吳鎮烽. Нэйши Бао Фэн тун дэ чубу яньцзю 內史鬯豐同的初步研究 (Предварительное исследование кубка-тун нэйши Бао Фэна) // Каогу юй вэньбу, 2, 2010. – С. 30-33.
202. У Яньнань и др., 2010 — У Яньнань 吳雁南, Цинь Сюэци 秦學頌, Ли Юйцзе 李禹階. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского канонovedения). – Пекин: Жэньминь, 2010. – 646 с.
203. Фу Липу, 1984 — Фу Липу 傅隸樸. Чуньцю сань чжуань би и 春秋三傳比義 (Сравнение смысла трех *чжуаней* к Чуньцю), в 3 тт. – Пекин: Чжунго Юи чубаньшэ, 1984. – т. I – 584 с., т. II – 380 с., т. III – 580 с.
204. Хонда, 2001 — Хонда Сигэюки 本田成之 (1882-1945). Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского канонovedения). – Шанхай: Шанхай шудянь, 2001. – 297с.
205. Ху Ши, 2009 — Ху Ши 胡適. Тань тань Шицзин 談談詩經 (Беседы о Шицзине) // Шицзин эрши цзян (сб.ст.) 詩經二十講 / Го Ваньцзинь 郭萬金, гл. ред. – Пекин: Хуася, 2009. – 398 с.
206. Хун Чжаньхоу, 2002 — Хун Чжаньхоу 洪湛侯. Ши цзин сюэ ши 詩經學史 (История изучения *Ши цзина*). – Пекин: Чжунхуа, 2002. – 838 с.

207. Хэ Чанцюнь, 2011 — Хэ Чанцюнь 賀昌群 (1903-1973). Вэй Цзинь цинтань сысян чулунь 魏晉清談思想初論 (Предварительное изыскание об идее «непринужденных бесед» при династиях Вэй и Цзинь). – Пекин: Шаньбу иньшу гуань, 2011. – 305 с.
208. Цан Сюлян, 1996 — Цан Сюлян 倉修良. Ханьшу цыдянь 漢書辭典 (Словарь ханьской династийной истории). – Цзинань: Шаньдун цзяоюй, 1996. – 1161 с.
209. Цзян Боцянь, 2011 — Цзян Боцянь 蔣伯潛 (1892-1956), Цзян Цзуи 蔣祖怡 (1913-1992). Цзин юй цзинсюэ 經與經學 (Канон и каноноведение). – Пекин: Цзючжоу, 2011. – 327 с.
210. Цзян Гуанхуэй, 2003-2010 — Цзян Гуанхуэй 姜廣輝. Чжунго цзинсюэ сысян ши 中國經學思想史 (История китайской каноноведческой мысли), в 4 тт. – Пекин, Чжунго шэхуэй кэсюэ. – т. 1., 2003 – 704 с; т. 2., 2003 – 801 с.; т. 3., 2010 – 1204 с.; т. 4., 2010 – 900 с.
211. Цзяо Гуймэй, 2009 — Цзяо Гуймэй 焦桂美. Наньбэйчао цзинсюэ ши 南北朝經學史 (История каноноведения в период Южных и Северных династий). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2009. – 529 с.
212. Цянь Му, 1931 — Цянь Му 錢穆 (1895-1990). Госюэ гайлунь 國學概論 (Общий обзор национальной науки), в 2 тт. – Шанхай: Шаньбу иньшугуань, 1931. – т. I – 192 с., т. II – 189 с.
213. Цянь Му, 2015 — Цянь Му 錢穆 (1895-1990). Лян Хань цзинсюэ цзинь гу вэнь пин и 兩漢經學今古文評議 (Обсуждение каноноведения [школ] старых и новых текстов двух [эпох] Хань). – Пекин: Шаньбу иньшугуань, 2015. – 508 с.
214. Цянь Чжуншу, 2001 — Цянь Чжуншу 錢鍾書. Гуань чжуй бянь 管錘編 (Собрание [ограниченных суждений, подобных] трубкам и иголкам). В 4 тт., Т. II. – Пекин: Саньлянь шудянь, 2001. – 832 с.
215. Цюй Аньцюань и Ван Куй, 2013 — Цюй Аньцюань 瞿安全, Ван Куй 王奎. Цзинчжоу сюэпай цзи ци инсян яньцзю 荊州學派及其影響研究

(Исследование цзинчжоуской школы и ее влияния). – Ухань: Хубэй жэньминь, 2013. – 463 с.

216. Чжан Фэнъи — Чжан Фэнъи 張峰屹. Лян Хань цзин сюэ юй вэнь сюэ сы сян 兩漢經學與文學思想 (Экзегетическая и литературная мысль двух Хань). – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – 450 с.

217. Чжао Босюн, 2004 — Чжао Босюн 趙伯雄. Чуныцю сюэ ши 春秋學史 (История изучения Чуныцю). – Цзинань: Цилу шушэ, 2004. – 793 с.

218. Чжоу Юйтун, 1996 — Чжоу Юйтун 周予同 (1898-1981). Цзинсюэ ши лунь чжу сюань цзи 經學史論著選集 (Сборник избранных произведений по истории канонирования). – Шанхай: Жэньминь, 1996. – 990 с.

219. Чжоу Юйтун, 2015 — Чжоу Юйтун 周予同 (1898-1981). Чжунго цзинсюэ ши луньчжу сюаньбянь 中國經學史論著選編 (Сборник статей по истории китайского канонирования). – Шанхай: Фудань дасюэ, 2015. – 583 с.

220. Чжоу Дапу, 2007 — Чжоу Дапу 周大璞. Сюньгу сюэ чугао 訓詁學初稿 (Предварительное исследование [китайской традиционной филологической] науки *сюньгу*). – Ухань: Ухань дасюэ, 2007. – 456 с.

221. Чэн Юаньминь, 2013 — Чэн Юаньминь 程元敏. Шаншу сюэ ши 尚書學史 (История изучения Шаншу), в 2 тт. – Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2013. – 1605 с.

222. Чэнь Сюйго, 1995 — Чэнь Сюйго 陳戌國. Вэй Цзинь Наньбэй чао личжи яньцзю 魏晉南北朝禮制研究 (Исследование ритуальной системы эпох Вэй, Цзинь, Наньбэй чао) // Чжунго личжи ши 中國禮制史 (История китайской ритуальной системы), в 6 тт., т. III. – Чанша: Хунань цзяоюй, 1995. – 516 с.

223. Чэнь Юаньминь, 2013 — Чэнь Юаньминь 程元敏. Шаншу сюэ ши 尚書學史 (История изучения “Почитаемой книги”). – Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2013. – 1605 с.

224. Ши Инъюн, 2007 — Ши Инъюн 史應勇. Чжэн Сюань тунсюэ цзи Чжэн Ван чжи чжэн яньцзю 鄭玄通學及鄭王之爭研究 (Исследование

всепроницающего учения Чжэн [Сюаня] и его споров с Ван [Су]). – Чэнду: Башу шушэ, 2007. – 400 с.

225. Юй Яньтин, 2009 — Юй Яньтин 俞艷庭. Лян Хань сань цзя Ши сюэ шиган 兩漢三家詩學史綱 (Исторический обзор изучения *Песен* в трех школах Западной и Восточной Хань). – Цзинань: Цилу шушэ, 2009. – 356 с.

226. Ян Боцзюнь, 1984 — Ян Боцзюнь 楊伯峻. Краткое обсуждение канонических книг 經書淺談. – Пекин: Чжунхуа, 1984. – 132 с.

227. Янь Чжэн, 2001 — Янь, Чжэн 嚴正. У цзин чжэсюэ цзи ци вэньхуа сюэ дэ чаньши 五經哲學及其文化學的闡釋 (Философия «Пятиканония» и ее культурологическая интерпретация). – Цзинань: Цилу шушэ, 2001. – 533 с.