ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск 3
Volume 3

Санкт-Петербург
1993

Петербургское Востоковедение, вып. 3

Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

выпуск 3
volume 3

Центр
"Петербургское Востоковедение"

Санкт-Петербург
1993

ОГЗ (03)

Альманах "Петербургское Востоковедение"
выпуск третий

научное издание

И. Алимов - главный редактор
С. Сухачев - ответственный редактор
О. Трофимова - технический редактор
Д. Ильин - выпускающий редактор

М. Родионов - соредактор по этнографии
S. West - соредактор по литературе (США)
R. Ames - соредактор по философии (США)

Набор выполнен Н. Гуровой

Адрес издательства:

199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Центр "Петербургское Востоковедение".

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1993

All rights reserved

ISBN 5-85803-003-3

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ,
или вместо предисловия

Перед вами третий выпуск нового научного периодического издания - альманаха "Петербургское Востоковедение". Название его не следует соотносить с географией - в третьем выпуске принимают участие не только петербургские авторы, - но, скорее, с петербургской научной школой.

Новые знания, кропотливо извлекаемые из письменных источников, предельное внимание к тексту, точность перевода вкупе с богатым и подчас изысканным русским языком, тщательность комментария, стремление всегда предпочитать первоисточник - вот что первым приходит на ум, когда вспоминаешь знаменитую плеяду востоковедов, живших и работавших в Санкт-Петербурге.

Чтобы не прерывались традиции, чтобы наука развивалась поступательно, без насильственных перерывов (буде они вызваны причинами политическими или же экономическими: отсутствием свободы слова или же обыкновенной нехваткой средств, выделяемых на обеспечение отечественной науки), чтобы у наших учёных была возможность - не откладывая в долгий ящик, публиковать свои работы, - и учредили мы этот альманах.

Всякое сотрудничество, идущее на пользу отечественной науке, принимается нами с радостью. Равно как и критика, позволяющая улучшить наше издание.

"ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

Выпуск третий

Содержание

Статьи и переводы

В. И. Сисаури	Японский литературный памятник X века "Повесть о дупле"	11
	"Тосикагэ", глава из японского романа X века "Повесть о дупле" (Пер. с японского и ком. В. И. Сисаури)	30
И. А. Алимов	Материалы к истории сунских бицзи: Чжу Юй "Пинчжоу кэтань" (Комментированный перевод фрагментов)	73
А. И. Кобзев	Парадоксы китайского эроса	129
М. А. Родионов	Битва-жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда^{c}	146
В. В. Полосин	Новое в изучении арабских иллюминованных рукописей	153
S. Frantsouzoff	Sur l'origine du terme arabe *miṣr*^{un}	179

Даосизм и конфуцианство: лики традиций

С. В. Зинин	"И цзин" как памятник китайской литературы	189
И. А. Алимов	Китайский культ лисы и "Удивительная встреча в Западном Шу" Ли Сянь-миня	228

Мифы народов Востока

А. Ф. Троцевич	"Поединок Бога Грозы со Змеем" в корейской культуре	255
М. В. Никитина	Легенда о горе Амисан и другие, сходные с ней, в связи с мифом о Женщине-Солнце	271

Источниковедение и историография

А. С. Мартынов	Представления об истории в древнем и ханьском Китае	291

В. М. Рыбаков Представления Оуян Сю об историческом процессе 310

Архив

Из личного архива
В. А. Вельгуса Лу Синь. "О том, о сём" 339

В. А. Рубин Китайский Дон Кихот: различные оценки образа Бо-и 344

Personalia

Б. Л. Рифтину исполнилось 60 лет 379

Список основных научных трудов чл.-кор. РАН Б. Л. Рифтина 383

М. В. Баньковская Заметки к юбилею Бориса Львовича Рифтина 394

In Memoriam

Три года со дня смерти сабеиста Г. М. Бауэра: Апостол тамамизма 403

Miscellanea

М. А. Родионов "Пролетарии всех стран, соединяйтесь!" Реплика о превратностях перевода 409

И. Э. Циперович Рец. на: Ли Мин-бинь. Китайская литература в России и Советском Союзе 414

П. И. Погорельский Новые материалы по культуре Южной Аравии 427

М. А. Родионов Рец. на: Наумкин В. В. Сокотрийцы. Историко-этнографический очерк 431
Рец. на: Weir Sh. The Beduin 435

В. Л. Успенский Рец. на: Veit V. Die vier Qane von Qalga 436

О. И. Трофимова Несколько слов о новом культурологическом сборнике 437

Ю. В. Ионова
И. В. Суслова Уникальные и редкие корейские коллекции в МАЭ им. Петра Великого 439

St. Petersburg Journal of Oriental Studies
vol. 3

Contents

Articles and Translations

V. Sissaouri "Tale of the Hollow Tree".
The Japanese Novel of X century 11

"Toshikage", A Chapter from "Tale of the Hollow
Tree" (Transl. and com. by V. Sissaouri) 30

I. Alimov Materials on the History of the Song *biji:*
Zhu Yu. "Pingzhou Ketan" (Transl. and com. of fragm.) 73

A. Kobzev Paradoxes of Chinese Eros 129

M. Rodionov Hand-to-hand combat as Ploughing and Harvest:
a South Arabian Qasidah from *bin sumayda*^{c} Tribe 146

V. Polosin New Research Methods
for the Muslim Illuminated Manuscripts 153

S. Frantsouzoff On the Origin of the Arabic Term MIṢR^{un} 179

Taoism and Confucianism: facets of tradition

S. Zinin "The Book of Changes"
as a Work of Chinese Literature 189

I. Alimov The Chinese Cult of Fox and
"Surprising Meeting in Eastern Shu" by Li Xian-min 228

Myths of East Peoples

A. Trotsevich Some Problems Concerning
Korean Mythological Texts 255

M. Nikitina The Legend of Emisan Mount
in the Light of the Myth of Woman-Sun 271

Historiography

A. Martynov The Conception of the History
in Early and Han period China 291

V. Rybakov Ou-yang Hxu's Conception of the Historical Process 310

Archives

From the archives of Dr. V. Velgus Lu Hsun. Miscellany 339

V. Rubin A Chinese Don Quixote: Changing Attitudes to Po-i's Image 344

Personalia

On the Jubilee of Dr. Boris L. Riftin 379

Dr. B. Riftin' s Bibliography 383

M. Bankovskaya Some Notes for Dr. Boris L. Riftin's Jubilee 394

In Memoriam

M. Podionov The Apostle of Tamamism. In Memoriam Dr. Gleb Bauer 403

Miscellanea

M. Rodionov "Proletarier aller Lander..." A Peculiarity of Translation 409

I. Tsiperovitch Rev. on: Li Ming-bin. Chinese Literature in Russia and USSR 414

P. Pogorelsky New Materials on the South Arabia culture 427

M. Rodionov Rev. on: Naumkin V. The Socotrians 431
Rev. on: Weir Sh. The Beduin 435

V. Uspensky Rev. on: Veit V. Die vier Qane von Qalqa 436

O. Trofimova On the new book published in Ekaterinburg 437

Yu. Ionova, I. Suslova Unique and Rare Korean Collections in Kunstkammer Museum in St, Petersburg 439

СТАТЬИ И ПЕРЕВОДЫ

Японский литературный памятник X века

"Повесть о дупле"

В. И. Сисаури

(Париж)

I

"Повесть о дупле" (Уцухо-моногатари) принадлежит к числу интереснейших произведений японской литературы эпохи Хэйан (794-1185). Автор её неизвестен. Считается, что создание её относится ко второй половине X века. Она упомянута в "Записках у изголовья" (Макура-но соси) Сэй Сёнагон и в "Повести о Гэндзи" (Гэндзи-моногатари) Мурасаки Сикибу. "Повести" предшествовали такие произведения японской прозы, как "Повесть о Такэтори" (Такэтори-моногатари) и "Повесть об Исэ" (Исэ-моногатари). Приблизительно в одно время с ней были созданы "Повесть о Ямато" (Ямато-моногатари) и "Повесть об Отикубо" (Отикубо-моногатари).

В истории японской литературы "Повесть о дупле" занимает совершенно особое место. Если "Такэтори" и "Отикубо", произведения небольшого объёма с ограниченным числом персонажей, тесно связаны с фольклором, "Исэ" и "Ямато" представляют собой цепь стихотворений с прозаическим комментарием, в большинстве случаев весьма кратким, то "Повесть о дупле" можно с полным основанием сравнить с романом. Это произведение крупной формы в двадцати главах, из произведений хэйанской литературы уступающее по объёму только "Повести о Гэндзи." Сюжет "Повести о дупле" очень развит. Многие из персонажей чрезвычайно индивидуализированы. Психологический анализ часто необычайно глубок. Стиль "Повести", однако, очень неровен. Некоторые фрагменты очень близки к стилю *камбун* (литературы на китайском языке). Это произведение несомненно влияло на создание "Повести о Гэндзи", но в целом эти два произведения представляют собой два различных мира. Сравнение их с точки зрения стиля, тонкости портретов, описания природы не в пользу "Повести о дупле", но по

яркости характеров, разнообразия ситуаций, по глубине общего замысла "Повесть" значительно превосходит "Гэндзи".

Перед нами произведение философско-религиозного характера, проповедующее истинность буддийского учения. Сюжет "Повести" близок к буддийской житийной литературе: это жизнь бодхисаттвы, возрождённого в Японии, чтобы указать людям Путь спасения. Оригинальность сюжета заключается в том, что бодхисаттва возрождается, однако, не в образе отшельника или священника, но в образе Накатада, сына Фудзивара-но Канэмаса, принадлежащего к самой верхушке хэйанского общества.

Сюжет "Повести" довольно сложен. Она начинается с истории деда героя, Киёвара-но Тосикагэ, и его путешествия на Запад. Попав в страну небожителей, Тосикагэ получает тридцать кото, сделанных из волшебного дерева. Два из них обладают исключительными магическими свойствами: от их звучания рушатся горы, приходят в движение звезды. У небожителей Тосикагэ обучается райской музыке Чистой земли. Возвратившись в Японию, Тосикагэ передаёт свое искусство дочери, а она - своему сыну, Накатада.

В то время в столице проживает важный сановник, Минамото-но Масаёри. Он женат на дочери великого министра и на принцессе. Семья его огромна, сыновья занимают важные должности, старшая дочь - жена императора Судзяку. По всей столице гремит слава о красоте его девятой дочери, Атэмия, и многие аристократы добиваются её руки. Все их усилия, однако, остаются безуспешными.

Однажды император организует соревнование между Накатада и его другом Судзуси, также известным музыкантом. Канэмаса, желая успеха сыну, уговаривает жену дать ему одно из двух волшебных кото. Как только Накатада начинает играть на нём, происходит чудо: на землю спускаются небожители и танцуют под звуки музыки. Император отдает Накатада в жены свою дочь, и у них рождается дочь Инумия.

Масаёри же удается выдать Атэмия за наследного принца, который вскоре становится императором. У Атэмия рождается три сына, но другая супруга императора, дочь Канэмаса, тоже рождает мальчика. Все с нетерпением ожидают, кого император назначит наследным принцем. В какой-то момент Масаёри теряет всякую надежду и уже готов удалиться от мира, но император останавливает свой выбор на сыне Атэмия. Масаёри достигает вершины карьеры, а Атэмия становится матерью будущего императора.

Накатада обучает свою дочь игре на кото. Он строит для этого башню, вход куда запрещен для всех, кроме него и его матери,

которые обучают девочку музыке. В день выхода Инумия из башни семья даёт концерт, на котором присутствуют экс-императоры Сага и Судзяку, Атэмия, вся знать столицы. Описанием чудес, сопровождающих исполнение музыки, завершается роман.

II

В японском литературоведении композиция "Повести" рассматривается как состоящая из двух линий: первая - история Тосикагэ и Накатада, связанная с музыкой буддийского рая, вторая - история Масаёри, Атэмия и связанные с ней эпизоды, посвящённые претендентам на руку красавицы. Считается, что эти линии в значительной степени изолированы друг от друга и сочетание их в "Повести" механическое. Более того, нет единой точки зрения, какую из двух тем считать основной в романе. Коно Тама считает, что музыкальная тема является главной, а линия Атэмия и влюбленных в неё занимает подчинённое положение[1]. Исикава Тору утверждает, что главным героем произведения является Накатада, а не Атэмия[2]. По мнению Такэхара Такао, история Атэмия является центральной в романе[3].

Нам кажется, что японские литературоведы не придают большого значения тому, что Накатада является бодхисаттвой и что роман развивается как история его подвига. Эта тема заявлена в самом начале первой главы: Будда объявляет Тосикагэ, что один из семи учителей музыки должен возродиться в образе его внука. Несколько раз автор повторяет, что Накатада - бодхисаттва. Было бы неверно считать "Повесть о дупле" волшебной сказкой, несмотря на чудеса, связанные с путешествием Тосикагэ на Запад и с исполнением музыки[4]. Это дидактическое произведение религиозно-философского характера. Буддийские элементы играют большую роль в построении повести. Тосикагэ получил образ человека за то, что верно служил подвижнику. Небесная женщина, которая открывает Тосикагэ его судьбу, и семь её сыновей суть буддийские божества, вынужденные покинуть небеса вследствие проступков. Буря, которая обрушивается на японские корабли, является лишь одним из элементов замысла Будды: Небесная женщина уже посадила дерево павлонии, ветку которого должны срубить *ашуры*, она и семь её сыновей уже изгнаны с небес и ожидают появления Тосикагэ, чтобы обучить его музыке во искупление своих прегрешений. Всё это должно привести к выполнению решения Будды: благодаря То-

сикагэ музыка буддийского рая должна стать известной в Японии. Музыка, как она представлена в "Повести", имеет буддийский характер. Это музыка буддийского рая, которая ведет к Прозрению. Нельзя рассматривать музыку в романе в плане эстетическом: музыкальная тема полностью подчинена теме деяний бодхисаттвы. Тосикагэ и Накатада явились в мир, чтобы указать японцам Путь к спасению. Если мы рассмотрим роман с этой точки зрения, его концепция предстанет ясной, даже схематичной: автор противопоставляет мир Будды и земной мир желаний, показывает незыблемость первого и эфемерность второго. И действительно, как пишет Коно Тама, вся слава Масаёри и Атэмия исчезает, как роса, когда семья Накатада исполняет священную музыку[5]. Слушая игру Инумия, Атэмия, мать будущего императора, достигая вершины земных почестей, испытывает зависть к жене Накатада, которая родила девочку[6]. С этой точки зрения нет никакого противоречия между темой бодхисаттвы и темой Атэмия; последняя символизирует тщетность человеческих усилий для достижения земных благ, идет ли речь о попытках женихов добиться руки Атэмия или о честолюбивых замыслах Масаёри, достигающего вершины власти благодаря замужеству дочери и рождению внука. Эти две темы представляют собой две стороны одной и той же концепции, лежащей в основе романа. В хэйанской литературе нет произведения, где замысел и композиция были бы столь сложными. По сравнению с "Повестью о дупле" знаменитая "Повесть о Гэндзи" отличается гораздо большей простотой: развитие сюжета в ней основано на биографическом принципе и исключительно линейно, от рождения до смерти героя.

Сама музыка в романе является выражением буддийского учения. В предпоследней главе Накатада в связи с обучением дочери излагает основы игры на кото. Инумия должна быть помещена в уединённую башню, не видеть никого, кроме отца и бабки, которые будут обучать её музыке, чтобы ничто не отвлекало её от овладения мастерством. Девочка должна выучить различные произведения и научиться сочетать музыку с разнообразными явлениями природы. Накатада говорит:

"Весной проникать мыслью в пение соловья в туманной дымке, в ароматы цветов. В начале лета думать о крике кукушки поздней ночью, о блеске утренней зари, о роще звёзд, сияющих на небе. Осенью думать о дожде, о яркой луне в небесах, о голосах насекомых, стрекочущих как им вздумается, о шуме ветра, о небе, виднеющемся сквозь покрытые багряными листьями ветви клена. Зимой - об изменчивых облаках, о птицах и зверях; глядя при блес-

ке утра на покрытый снегом сад, представлять высокие горные пики, ощущать течение воды в глубине чистых прудов. Глубоко чувствующим сердцем и высокой мыслью объять самые разнообразные вещи. Следя за их изменениями, познать изменчивость всего сущего. Задуматься, как выразить всё это в звуках кото. И таким образом совпасть в звуках кото с тысячью вещей"[7].

Мы видим, что обучение подчинено задаче выражения в музыке идеи изменчивости всего сущего, т. е. основной буддийской идеи.

Буддийский характер музыки отчётливо проявляется и в самом конце романа, в описании исполнения музыки Накатада, его матерью и дочерью. Когда мать заиграла на волшебном кото, "посыпался град, на небе неожиданно показались облака и звёзды сдвинулись. Но небо не было страшным, облака были удивительными. Все присутствующие, укрывшиеся от жары под навесом и страдавшие от тесноты и недостатка воздуха, сразу же почувствовали прохладу. На душе у них стало легко, жизнь представилась им бесконечной. Казалось, в звуках музыки было сосредоточено всё благоденствие, которое могло быть на свете. Характер произведения, однако, изменился, звуки стали гораздо более чистыми, и грусть охватила присутствующих. Загрохотал гром, земля содрогнулась. Музыку можно было слышать далеко вокруг, в горах и лесах. Звуки становились всё более скорбными, и все, кто внимал им, вдруг осознали, что нет ничего постоянного в мире, и залились горькими слезами"[8].

Музыка достигает императорского дворца. Слушая её, император погружается в глубокую скорбь. Он размышляет о превращениях всего сущего, и слезы катятся по его щекам[9].

Эти эпизоды составляют философский итог романа. Музыка выступает подобием проповеди, наглядно являя идею непрочности земного существования. Эта концепция музыки не является собственно японской, она распространилась в Японии вместе с буддийским учением. В сутрах, описывающих рай Чистой земли, говорится, что музыка звучит там постоянно. Источником музыки являются не только музыкальные инструменты, которые звучат в небе сами по себе, но также реки, волны которых источают сладкий аромат и прекрасные звуки. Источником её является и древо Прозрения, звучание которого разносится ветром до бесконечных миров. (В этом образе можно усмотреть аналогию с деревом павлонии в "Повести"). Небесные птицы поют в Чистой земле три раза днем и три раза ночью. Источником музыки являются пальмы и ряды ко-

локолов. Все эти звуки указывают Путь, который ведет к Прозрению, и внимающие им думают о Будде, о Законе и об Общине [10].

Буддийский характер подчеркивают в романе и условия обучения музыке. Здесь автор использует элементы житийной литературы. Никто из семьи Тосикагэ не уходит в монашество, но и сам Тосикагэ, и дочь его, и Накатада, и Инумия, - все проходят период затворничества, в течение которого они изучают музыку. Тосикагэ обучается музыке в неизвестной стране, где он не видит никого, кроме своих учителей. Чтобы передать свое искусство дочери, он поселяется в большом доме в малонаселенной части столицы. Накатада изучает музыку в лесу, живя с матерью в дупле. Когда Накатада решает учить музыке свою дочь, он специально строит башню, где девочка живёт в одиночестве, не видя никого, кроме своих учителей. В течение этого периода герои строго соблюдают пост. Тосикагэ питается росой с цветов и с листьев клёна. Живя в лесу, его дочь и Накатада едят только фрукты и корни растений.

III

Буддийское понимание музыки не исчерпывает, однако, всей сложности музыкальной концепции романа. Автор не мог пройти мимо чрезвычайно разработанной философии музыки, проникшей из Китая, которая в истоках своих связана с именем Конфуция и является одним из краеугольных камней конфуцианства. За несколько веков развития музыкальные концепции раннего конфуцианства обогатились за счет многочисленных заимствований древних мифов и легенд (которые со временем составили ядро даосской литературы) и символов натурфилософии.

Для конфуцианцев музыка была средством управлять народом. Конфуцианское учение о музыке основано на двух главных положениях. С одной стороны, музыка рассматривается как проявление человеческих эмоций: когда человек испытывает грусть, радость, гнев, он неминуемо выражает их в звуках. Но неконтролируемые эмоции ведут к беспорядкам. С другой стороны, человек не обладает никакими врождёнными чувствами: чувства формируются от контакта с внешними предметами и в соответствии с их характером. Целью конфуцианства было создание "правильных" эмоций народа. Для этого необходимо создать "правильные" образцы, от которых зависят эти эмоции. Этими образцами являются церемонии и музыка. Если непосредственные эмоции ведут к беспорядкам, то

правильные принципы образуют возвышенную музыку (*яюэ*), которая в свою очередь формирует правильные эмоции.

Техническую основу возвышенной музыки составила акустическая модель *люйлюй* (двенадцать звучащих трубок, настроенных по чистым квартам и квинтам). Вместе с системами семи светил (Солнце, Луна, Пять планет), двадцати восьми зодиакальных созвездий и календарем двенадцать трубок являлись выражением отношений Неба и Земли, Пяти элементов (земля, вода, огонь, металл, дерево) и восьми направлений (теория ветров, дующих с восьми главных направлений, т. е. частей света)[11]. Создание люйлюй не имело первоначально никакой музыкальной цели. Первая трубка люйлюй служила мерой в различных системах длины, объёма и веса. Образовав систему, двенадцать трубок стали символом двенадцати месяцев и были разделены на две группы, представляющие космические силы *инь* и *ян*. Гаммы в пять ступеней, которые были образованы пятью последовательно взятыми звуками люйлюй, символизировали Пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн), Пять элементов, Пять цветов (жёлтый, красный, синий, белый и черный), Пять частей света (центр, север, юг, запад и восток).

Для иллюстрации своих положений о влиянии музыки на живые существа конфуцианцы прибегали к древним мифам и легендам. Эти легенды, связанные с архаической системой мышления, содержали многочисленные примеры магической власти музыки. Например, Хуба, легендарный музыкант, играя на цине, заставлял танцевать птиц и прыгать из воды рыб[12]. На звуки напевов, исполняемых Юем, являлись удивительные твари и фениксы[13]. Когда Куй, министр легендарного императора Шуня, играл на инструментах, являлись духи предков, птицы поднимались в воздух и звери танцевали[14]. В подобных легендах конфуцианцы видели подтверждение своей концепции музыки. Так, цитируя в "Истории династии Хань" (Хань шу) отрывок из "Книги Истории" (Шу цзин), в котором рассказывается, как при ударах камня о камень (т. е. звуках литофона) звери принялись танцевать, автор вопрошает: "Если так реагируют звери, что же сказать о людях?"[15].

Существовали легенды и о влиянии музыки на природу: исполнение музыки могло нарушить естественную смену времён года, привести к потеплению климата или стихийным бедствиям. В книге "О нравах и обычаях" (Фэн су тун и) рассказывается об исполнении Ши Куаном ноты *цзюэ*[16]: он коснулся струны, и с северо-запада надвинулись облака; он коснулся струны во второй раз, и поднялся страшный ветер, хлынул дождь, занавес в помещении

БИБЛИОТЕКА
СПбФ Ин-та востоковедения

разорвался, треснули священные сосуды, с крыши посыпалась черепица. В царстве Цзинь наступила засуха, и на земле ничего не произрастало в течение трёх лет[17].

Символическая интерпретация музыкальных элементов в свете натурфилософских систем позволила в значительной степени модернизировать древние легенды и аргументировать связь между причиной и следствием явлений. Например, к наступлению весны ведёт исполнение не просто музыки, но нот, символизирующих весенние месяцы, и т.д.:

"Если весной настроить струну *гун*[18] в лад осени, то вся трава неминуемо завянет; если осенью настроить гун в лад весны, то все растения неминуемо расцветут; если летом настроить гун в лад зимы, неминуемо польёт дождь; если зимой настроить гун в лад лета, неминуемо грянет гром"[19].

Описание чудодейственной игры Ши Вэня из царства Чжэн, содержащееся в "Ле-цзы", основано на ещё более детальном соответствии между музыкой и календарем:

"Была весна, но он взял ноту *наньлюй*[20] на струне *шан*[21], и подул свежий ветер, созрели фрукты на деревьях и семена трав, и наступила осень. Он взял ноту *цзячжун*[22] на струне *цзюэ*, и тихо задул теплый ветер, зацвели травы и деревья. Наступило лето. Он взял ноту *хуанчжун*[23] на струне *юй*[24], пошёл снег и град покрыл землю, реки и пруды замёрзли. Наступила зима. Он взял ноту *жуйбинь*[25] на струне *чжи*[26], засияло солнце и лёд растаял. В конце концов он ударил по струне гун, добавил к ней звуки других струн, подул благодатный ветер, высоко в небе показались облака, выпала благоуханная роса и забили ключи"[27].

Все различные элементы музыкальной теории и философии были обобщены в официальной историографической литературе в виде формулы, содержащейся, в частности, в "Истории династии Хань":

"Музыка - это то, чем святые приводили в движение Небо и Землю, проникали в ясность духов, успокаивали народ и создавали /правильные/ эмоции"[28].

Весь этот сложный комплекс музыкальной философии проник в Японию. Заимствованная китайская музыка стала музыкой императорских церемоний и буддийских богослужений. Китайская теория составила основу музыкального профессионального образования. Но распространение музыкальной теории и филоософии не было ограничено профессиональными кругами. Мы находим положения китайской музыкальной философии и в литературе, написанной на японском языке, иногда без связи с музыкой. Формула,

приведённая выше, часто воспроизводилась в японской литературе. Так, в предисловии к антологии "Собрание старых и новых японских песен" (Кокин вака сю) Ки-но Цураюки пишет о песне:

"Без всяких усилий движет она небом и землёю; пленяет даже богов и демонов, незримых нашему глазу; утончает союз мужчин и женщин; смягчает сердца суровых воинов..."[29].

Парадоксально, что Цураюки прилагает это определение не к заимствованной из Китая музыке, но к национальной поэзии, которая противопоставляется заимствованной культуре.

Указанную формулу мы находим и в "Собрании песен, красота которых поднимает пыль с балок" (Рёдзин хисё):

"С помощью песни движут Небом и Землёю, успокаивают жестоких богов, управляют государством и добиваются счастья народа"[30].

На цитате из "Истории династии Хань" основан и следующий отрывок из "Повести о Гэндзи:

"К изучению игры на кото нельзя относиться небрежно. Это искусство имеет многочисленные законы, и известно, что в давние времена те, кто сии законы изучил надлежащим образом, могли колебать Небо и Землю, смягчать богов и ужасных демонов. Они знали, как согласовать со звуками кото звуки других инструментов, как превратить в радость глубокую печаль, как возвысить низкого человека до благородного. В те времена, когда это искусство начало распространяться в нашей стране, были люди, которые изучили все эти законы, они проводили много времени в неизвестных странах и всеми силами души старались проникнуть в секреты искусства. Но обучение было трудным. Однако, когда они играли на кото, луна и звёзды, которые блистали в небе, приходили в движение, снег и град падали на землю, гром грохотал в облаках"[31].

Положения китайской музыкальной теории и философии присутствуют и в "Повести о дупле", в которой музыка играет большую роль. Но в этом произведении китайская философия не цитируется в отвлечённом виде, как в "Гэндзи", но является основой для создания эпизодов, имеющих важное не только философское, но и чисто сюжетное значение. В первой главе игра на кото семи небожителей и Тосикагэ приводит к появлению перед ними Будды. Игра на волшебном кото дочери Тосикагэ в лесу спасает её от нашествия восточных воинов и мотивирует приезд Канэмаса в лес. В эпизоде соревнования между Накатада и Судзуси, таинственные звуки раздались в облаках, как только Накатада заиграл на волшебном кото. Ветер разогнал облака, луна и звёзды пришли в движение, загрохотал гром, на землю пал град. Накатада

заиграл пьесу, которой небожители обучили его деда, и божества спустились с небес[32]. Это соревнование имеет важное значение для сюжета: император решает отдать в жены Накатада свою дочь. Это решение продиктовано следующими соображениями: зная, что музыкальная традиция рода Тосикагэ не сообщается посторонним (дочь Тосикагэ не посвящает в неё даже своего мужа, а Накатада впоследствии свою жену), император хочет, чтобы его будущие внуки приобщились к этому искусству.

Узнав о рождении дочери, Накатада заиграл на кото. Звуки были такими сильными, что казалось, звучит целый оркестр. Поднялся сильный ветер, и небо изменилось[33]. Дочь Тосикагэ играет на кото во время праздника, посвящённого окончанию обучения Инумия. Она настраивает инструмент в лад осени (хё-дзё) и начинает играть. Звёзды приходят в движение. И хотя праздник состоялся пятнадцатого дня восьмого месяца, тяжелые облака покрыли землю и воздух посвежел[34].

Музыка рая Чистой земли влияет на людей и на животных. В первой главе автор описывает, как на звуки музыки собираются со всех сторон обезьяны. Музыка является врачующей. Когда дочь Тосикагэ играет на кото в день рождения Инумия, больные забывают о своих несчастьях и страданиях, и мать новорожденной сразу же поднимается с постели[35]. В конце романа, когда дочь Тосикагэ начинает играть, в небе сверкает молния, грохочет гром, вода в прудах поднимается, земля колеблется. Потом ветер стихает. Слыша эти звуки, глупые становятся умными, злые - добрыми, и больные, с давних пор прикованные к постели, выздоравливают. Глубокое чувство охватывает всех, и кажется, что плачут даже духи скал и деревьев[36].

Говоря о влиянии китайской музыкальной философии на роман, необходимо остановиться на характере самого музыкального инструмента - кото (или *кин*). Это китайский инструмент цинь, который занимает совершенно особое место среди прочих китайских инструментов[37]. Причины этому были чисто технические. Модель люйлюй никогда в музыке практически не использовалась, по её звукам лишь настраивались музыкальные инструменты. Струнные инструменты вообще гораздо легче настраивать, чем духовые или ударные. Кроме того, среди прочих струнных инструментов цинь был наиболее удобен для воспроизведения теоретической системы, на основе которой создавалась музыка. Количество его струн было ограничено пятью, которые настраивались по пяти первым звукам люйлюй (добавление впоследствии двух струн не нарушило этой системы: они настраивались в унисон с двумя из пяти). Цинь,

таким образом, явился необходимым звеном между абстрактными акустическими моделями и их практическим воплощением в музыке. Музыкальные композиции, основанные на использовании пятиступенных гамм, создавались для циня. Прочие инструменты оркестра воспроизводили в унисон его звуки. Этот принцип композиции отражен, в частности, в цитированном отрывке из "Гэндзи": "они знали, как согласовать со звуками кото звуки других инструментов".

Цинь, играющий столь важную роль в музыкальной практике, был впоследствии трактован в философско-символическом плане. Сама его конструкция символизировала вечную гармонию космоса. Его длина (3 чи, 6 цуней и 6 фэней, что в общей сложности равнялось 366 фэням) трактовалась как символ 366 дней года. Верхняя поверхность инструмента символизировала Небо, нижняя - Землю. Пять его струн были символами Пяти элементов. Создание циня приписывалось легендарным правителям: Фу-си, Нюй-ва или Шуню. Кроме этого, в моральном аспекте музыкальных концепций цинь трактовался как инструмент, внушающий людям законы добродетели и запрещающий злые деяния.

В "Повести", таким образом, получают выражение две различные по происхождению музыкальные концепции. Музыка одновременно является Путём, ведущим к Прозрению, своего рода проповедью в звуках, и средством воздействия на живых существ и природу. В произведении проявляется синтез буддийских и конфуцианских положений, который характерен для идеологии эпохи Хэйан.

Выражение этого синтеза не ограничивается только музыкальным аспектом произведения. Описывая добродетель героев - бодхисаттвы Накатада и его деда, который избран Буддой для осуществления своего замысла - автор наделяет их чисто конфуцианскими качествами. Конфуцианский мотив сыновней добродетели занимает большое место в романе и, в частности, в его первой главе. Особое значение приобретает он в части, посвященной детству Накатада: здесь автор создает три эпизода, копирующих знаменитые китайские образцы добродетельных сыновей.

Вопрос о трактовке музыки в романе является ключевым для определения его характера как произведения философского. Но при этом явно, что автор не стремился к особой сложности абстрактных построений, его целью было популяризировать самые общие положения буддизма и конфуцианства, облекая их в форму художественного произведения.

IV

Мы, конечно, не можем восстановить весь ход создания романа, но анализ его показывает, что с самого начала автор не предполагал создать произведение крупной формы. По-видимому, на первом этапе он написал несколько более или менее завершенных фрагментов небольшого объёма, которые впоследствии были объединены в общую композицию. Предварительный этап создания отражён в структуре произведения: в "Повести о дупле" мы находим три независимых друг от друга экспозиции, которые составляют три первых главы. Это "Тосикагэ", история проникновения в Японию музыки Чистой земли, путешествие Тосикагэ на Запад, рождение и воспитание Накатада. Вторая экспозиция, "Тадакосо", представляет собой совершенно законченную новеллу. Сразу же бросается в глаза, что глава создавалась без какой-либо связи с другими частями произведения. Её последний эпизод, повествующий об одном из кото, привезенных Тосикагэ, носит явный характер позднейшего добавления. История Тадакосо, однако, упоминается в первой главе. Третья экспозиция, "Господин Фудзивара", посвящена Минамото-но Масаёри и его дочери Атэмия. Три главы не имеют между собой ничего общего. Масаёри появляется в самом конце первой главы, здесь же говорится о его дочери, но вся эта заключительная часть, по-видимому, была создана, когда у автора уже возникла идея объединить ранее написанный материал. К тому же, речь о Масаёри и Атэмия идёт здесь так, как будто они уже известны читателю; по-видимому, так оно и было, и эпилог первой главы написан после третьей, где история Масаёри излагается подробно. В третьей главе упомянуты Канэмаса и Накатада, но автор посвящает им всего несколько строк, и их появление не играет никакой роли в развитии сюжета. Исходя из содержания первых трех глав, невозможно определить, в каком порядке они создавались. Вероятно, первоначально они были задуманы как самостоятельные произведения типа новеллы.

Если мы сравним "Тосикагэ" и "Господина Фудзивара" с точки зрения потенциальных возможностей для развития сюжета крупного произведения, то очевидно, что "Фудзивара" такой возможностью не обладает. Вся глава распадается на серию эпизодов, посвящённых влюблённым в Атэмия. Большинство этих эпизодов абсолютно завершены, появление их героев в последующих главах ничего не добавляет ни к их характеру, ни к ситуации. После въезда Атэмия во дворец, автор добавляет к этим историям развязку: влюбленные в красавицу или умирают от тоски, или сходят с ума,

или удаляются в монастырь. Таким образом, в середине "Повести" эти персонажи окончательно сходят со сцены.

Возможности для построения крупного произведения, пронизанного единой идеей, давал "Тосикагэ". Содержание этой главы переросло рамки новеллы и дало возможность автору создать крупное произведение на тему об истинности буддийского учения, включив в него ранее созданный материал. Как только оформилась концепция романа в целом, эта глава заняла в нем первое место и определила главенствующее положение истории Тосикагэ и Накатада для всего произведения.

Однако сама по себе эта линия малодинамична. Образ Накатада, идеального героя, который свободен от каких бы то ни было заблуждений, статичен, что обусловлено влиянием житийной литературы. Обобщённость характеристики присуща герою произведений этого жанра. Как пишет М. М. Бахтин, в житийной литературе "должно быть исключено всё типическое для данной эпохи, данной национальности (...), данного социального положения, данного возраста, всё конкретное в облике, в жизни, детали и подробности её, точные указания времени и места действия, - всё то, что усиливает определённость в бытии данной личности (и типическое, и характерное, и даже биографическая конкретность) и тем понижает его авторитетность (житие святого как бы с самого начала протекает в вечности)"[38]. По замечанию В. О. Ключевского, "житие - не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии, как и образ святого в житии не портрет, а икона"[39]. Хотя "Повесть о дупле" нельзя полностью относить к произведениям житийной литературы, сказанное в значительной степени относится к образу Накатада. Мы не должны подходить к "Повести" с точки зрения более поздних произведений, главный интерес которых сосредоточен в показе частного и конкретного, в показе отдельной человеческой личности и оригинальных характеров. Перед автором "Повести" стояла другая задача. Нельзя объяснять обобщённость фигуры главного героя неспособностью автора создать психологически убедительный образ. В своём произведении автор создал серию разнообразных характеров, в которых он использовал свои наблюдения над различными типами и над человеческой природой и которые психологически необычайно достоверны.

V

Характерной чертой "Повести о дупле" является сочетание в ней самых разнообразных стилей. Такое сочетание не было обусловлено особым художественным замыслом, но прибегая к различным заимствованиям, автор не стремился привести к единообразию стиль различных фрагментов, и эпизоды романа сохраняют с теми или иными источниками связь не только сюжетную, но и стилистическую.

Многочисленные нити связывают "Повесть" с литературой, проникшей в Японию из Китая. Эта литература не нуждалась в переводе. Заимствованные из этой литературы сюжеты, по-видимому, впервые в "Повести о дупле" получают воплощение на японском языке. В подобных эпизодах стиль сух и лаконичен, никакие детали не оживляют повествования. Таково начало первой главы вплоть до смерти Тосикагэ. Масуда Кацуми отмечает, что стиль этой части, и особенно эпизодов обучения Тосикагэ у семи небожителей и появления Будды, близок к стилю китайских переводов буддийских произведений[40].

С другой стороны, огромную роль в романе играет японская поэзия. Страницы романа насыщена *танка*, многие эпизоды представляют собой серии стихотворений, сочинённые группой персонажей по тому или иному поводу, часто без какого-либо комментария к стихам. Роль стихотворений особенно велика в первой части романа до въезда Атэмия во дворец. Основными авторами стихов являются влюблённые в красавицу. Кроме того, в романе есть серии стихотворений поздравительных или посвящённых любованию природой. Такие серии очень близки к разделам поэтических антологий, объединяющих стихотворения на одну и ту же тему.

Во многих эпизодах "Повести" стихотворения сопровождаются более или менее развёрнутыми объяснениями, в которых говорится об условиях и поводе их создания. Такие фрагменты могли бы быть частями "Повести об Исэ" или "Повести о Ямато". Примером этого рода является отрывок из первой главы, повествующий о дочери Тосикагэ и молодом Канэмаса, страдающих в разлуке.

Но, в целом, роль стихотворений в "Повести" совершенно иная, чем в "Исэ" или "Ямато". Обратимся к части первой главы, в которой танка играют большую роль: описание жизни дочери Тосикагэ после смерти отца до описания тоски влюблённых. Этот отрывок содержит шестнадцать стихотворений. В "Исэ" и "Ямато" прозаический текст не имеет самостоятельной ценности, без

стихотворений он не может существовать. В "Повести о дупле" сокращение стихотворений, конечно, обеднило бы текст, но не нарушило его смысла, не лишило бы его логической последовательности. Развитие сюжета не зависит от стихотворений, которые уже не являются центральным моментом текста. Таким образом, соотношение прозы и поэзии в "Повести" изменилось по сравнению с предшествующими произведениями, основой становится прозаическое изложение, в которое может быть вкраплено некоторое количество стихотворений.

В "Повести" явно влияние поэзии даже в таких эпизодах, которые не содержат стихотворений. Это, прежде всего, описания природы. Языковое и жанровое разделение, которое существовало в японской литературе до X в., когда проза писалась на китайском, а поэзия, главным образом, на японском, явилось причиной того, что образы природы были ограничены областью поэзии. Проза была в основном историографическая или религиозная, копирующая китайские образцы. Сам жанр этих произведений, а кроме того, использование китайского языка, препятствовали появлению в них описаний японской природы. Что касается создаваемой с X в. прозы на японском языке, то природа не сразу получает в ней отражение. В первых произведениях японской прозы природа отсутствует. В них почти не упоминаются самостоятельно ни растения, ни животные. Если в "Исэ" или "Ямато" и появляются в прозаической части какие-то упоминания птиц или растений, то только потому, что они фигурируют в стихотворениях. Приведём в качестве примера последний отрывок из "Повести о Ямато", где описывается запущенный дом, в котором хочет укрыться от дождя герой. "Вошёл он, огляделся: у лесенки цветёт красивая слива. И соловей поёт". Из дальнейшего ясно, однако, что даже это лаконичное описание не имеет никакого самостоятельного значения. Соловей упомянут сразу же в стихотворении дамы, живущей в доме, а на лепестках сливы она пишет второе стихотворений.[41]

Даже в "Дневнике путешествия из Тоса" (Тоса-никки), созданном Ки-но Цураюки, произведении поистине новаторском, открывающем новые возможности развития японской прозы[42], нет никаких самостоятельных описаний природы. Крайне немногочисленные упоминания растений или птиц (например, сосен и аистов) выполняют роль прозаических вступлений к стихам, близких к соответствующим объяснениям в поэтических антологиях. Это тем более удивительно, что "Дневник" - произведение чисто прозаического жанра; стихотворения здесь не играют формообразующей роли, и автор, казалось бы, мог свободно излагать свои впечатления

от природы в избранном им прозаическом стиле. Явление, казалось бы, парадоксальное: Цураюки, который часто обращается к природе в своей поэзии, становится абсолютно глух к ней, как только начинает сочинять прозу.

"Повесть о дупле" - первое произведение японской прозы, в котором описания природы имеют самостоятельное значение. Даже в истории путешествия Тосикагэ, части, наименее развитой с точки зрения описаний, автор упоминает и цветы, и листья клёна. Описания природы становятся гораздо более детальными, когда действие переносится в Японию. Одним из наиболее показательных примеров является описание заброшенного дома Тосикагэ. Стиль в этой части становится гораздо более гибким, чем в начале главы. Ритм повествования резко меняется, изложение становится медленным и подробным. Упоминаются весенние цветы, красные листья клёна, полынь и хмель. Описание запущенного сада при свете луны, когда Канэмаса входит в дом, является одним из совершенных образцов пейзажа в хэйанской литературе. Автор говорит здесь о самом саде: деревьях, зарослях диких трав, ручьях, пруде, - о луне, об аромате цветов, о прохладном ветре, о стрекотании цикад. Лишь немногие из этих элементов входят в стихотворение, которое слагает Канэмаса. В целом же, описание природы здесь совершенно самостоятельно.

Все элементы пейзажа в "Повести" заимствованы из поэзии. Это станет совершенно ясным, если мы вернёмся к речи Накатада об обучении игре на кото. Все образы природы, которые здесь встречаются, заимствованы из первой поэтической антологии "Собрание мириад листьев" (Манъёсю) вплоть до прямой цитаты из знаменитого стихотворения Какиномото Хитомаро: "Вздымается волна из белых облаков, как в дальнем море, средь небесной вышины, и вижу я: скрывается, плывя, в лесу полночных звёзд ладья луны"[43]. Автор "Повести" не вышел за пределы канона, сформировавшегося в поэзии, но впервые в японской литературе он ввёл эти поэтические образы в прозу.

Таким образом, в "Повести о дупле" автор соединил различные направления литературы своего времени, - в частности, стиль китаеязычной прозы и стиль японской поэзии. Направления эти были столь разнородны, что автору не удалось органически объединить их в стилистически единую композицию. В созданном после "Повести" романе Мурасаки Сикибу стиль повествования гораздо более совершенен. Но, оставляя в стороне вопросы индивидуального таланта автора, надо сказать, что совершенство это обусловлено следующими причинами. Мурасаки Сикибу имела перед собой "По-

весть о дупле" как образец для своего сочинения. Например, в своих описаниях природы она находилась под несомненным влиянием "Повести". Кроме того, в "Гэндзи" кругозор автора гораздо более ограничен. Мурасаки развивает лишь одну из линий "Повести о дупле", линию любовных отношений, но и здесь её персонажи гораздо менее разнообразны. Образы её романа отличаются тонкой психологической разработкой внутри небольшого числа характеров. При таком единстве содержания стиль её произведения гораздо более выдержан.

"Повесть о дупле" - произведение поистине новаторское, которое открыло новые пути для развития японской прозы. Многие особенности "Повести", недочёты её композиции и неровность её стиля проистекают от того, что в ней автор впервые дал синтез различных стилей современной ему литературы и создал совершенно новый жанр: жанр сюжетного повествования большого объёма.

Огромное значение для японской литературы имело обмирщение языка, осуществлённое автором, т. е. переход от китайского литературного языка к японскому разговорному. "Повесть о дупле" сравнима с произведениями китайской народной литературы эпох Тан и Сун: с произведениями жанра *бяньвэнь*, которые всегда основывались на произведениях буддийского канона и читались перед мирянами[44] и с произведениями жанра *пинхуа* (народный исторический роман), которые основывались на материале официальной исторической литературы[45]. Это сравнение ограничивается, однако, общим стремлением автора "Повести" популяризировать положения буддизма и конфуцианства. Этой цели и подчинено использование в романе разговорного языка. Необходимо отметить важное отличие: в Китае народные произведения следовали довольно точно своим источникам, тогда как автор "Повести о дупле" создал совершенно оригинальную композицию, свободно используя заимствованные элементы.

Примечания

1. Уцухо-моногатари ("Повесть о дупле"), под ред. Коно Тама, в 3-х томах. "Нихон котэн бунгаку тайкэй,10-12".Токио, 1961-1962, т. 1, с. 8.
2. Исикава Тору. "Уцухо-моногатари кохан-но косо-ни цуитэ" (Концепция второй части "Повести о дупле"). - Хэйантё моногатари, 2. Уцухо-моногатари (Моногатари эпохи Хэйан, часть вторая, "Повесть о дупле"). Нихон бунгаку кэнкю сирё сосё, Токио, 1979, с. 190.
3. Такэхара Такао. "Уцухо-моногатари-но кихон косо" (Основная концепция "Повести о дупле"). - Хэйантё моногатари, 2, с. 95-103.

4. В сюжете "Тосикагэ" можно найти элементы волшебной сказки в понимании В.Я. Проппа. Два положения, основные в волшебной сказке, представлены в истории путешествия Тосикагэ с исключительной чёткостью: странствие героя представляет собой не что иное, как путешествие в страну мёртвых и имеет значение инициации юношества (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.,1986, с. 52-111). В "Повести о дупле" второе положение подчёркнуто ещё и тем, что музыка, которой обучается Тосикагэ, имеет все признаки тайной науки волшебных сказок, которую юноши приобретают во время обряда инициации (с. 103-106). Имеются и другие соответствия, например, завязка, в которой описывается сказочная семья, счастливое и спокойное существование которой прерывается необходимостью героя отправиться в путь (с. 46-47) или преодоление различного рода препятствий, пропастей, гор и рек, через которые героя переносят различные животные (с. 207-210). В японском произведении эти элементы сказки, имеющие мифологическую основу, включены, однако, в контекст буддийских представлений или реальных условий жизни японского общества IX в., например, путешествие Тосикагэ мотивировано историческим фактом отправки посольства в Китай. Мы не можем ответить на вопрос: связаны ли эти элементы "Повести" с мифологическими представлениями самих японцев или они в той или иной форме были заимствованы из фольклора других народов.

5. Уцухо-моногатари, т. 1, с. 8.

6. Указ. соч., т. 3, с. 528.

7. Указ. соч., т. 3, с. 394-395.

8. Указ. соч., т. 3, с. 514.

9. Указ. соч., т. 3, с. 515.

10. The Sacred Books of the East. Ed. F. Max Müller. Vol. XLIX, part 2. Oxford, 1894, p. 30, 44, 50, 95-97.

11. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки), в 10-ти томах. Пекин, 1972, т. 4, с. 1243.

12. Ле-цзы цзиши. Чжан Чжань чжу ("Ле-цзы" с комментариями Чжан Чжаня). Байсун цуншу чжи и Гуанвэнь шуцзюй, Тайбэй, 1960, глава 5, с. 6а. "Ле-цзы", даосская классическая книга, была обнаружена в эпоху Цзинь (265-419). Возможно, однако, что она была создана в именно эту эпоху.

13. Сыма Цянь. Ши цзи, т. 1, с. 43.

14. Сыма Цянь. Ши цзи, т. 1, с. 82.

15. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань), в 12-ти тт. Пекин, 1975, т.4, с. 1039.

16. Цзюэ - название третьей ступени пентатонической гаммы и третьей струны циня.

17. Фэн су тун и цзяо ши ("О нравах и обычаях" под редакцией У Шу-пина). Тяньцзинь, 1980, с. 230-231. Книга составлена Ин Шао в эпоху Хань.

18. Гун - название первой ступени пентатонической гаммы и первой струны циня.

19. Фэн су тун и цзяо ши, с. 225.

20. Наньлюй - название ступени люйлюй, соответствующей восьмому месяцу.

21. Шан - название второй ступени пентатонической гаммы и второй струны циня.

22. Цзячжун - название ступени люйлюй, соответствующей второму месяцу.

23. Хуанчжун - название ступени люйлюй, соответствующей одиннадцатому месяцу.

24. Юй - название пятой ступени пентатонической гаммы и пятой струны циня.

25. Жуйбинь - название ступени люйлюй, соответствующей пятому месяцу.

26. Чжи - название четвёртой ступени пентатонической гаммы и четвертой струны циня.

27. Ле-цзы, глава 5, с. 6а-б.

28. Хань шу, т. 4, с. 1039.

29. Перевод А. Е. Глускиной. См.: Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927, с. 94.

30. Рёдзин хисё (Собрание песен, красота которых поднимает пыль с балок). - Вака роэй сю. Рёдзин хисё, под ред. Кавагути Хисао и Сида Нобуёси. "Нихон котэн бунгаку тайкэй, 73", Токио, 1965, с. 440.

31. Гэндзи-моногатари ("Повесть о Гэндзи"), под ред. Ямагиси Токухэй. "Нихон котэн бунгаку тайкэй, 14-18", Токио, 1958, т. 3, с. 351. Возможно, что в этом отрывке Мурасаки Сикибу имел в виду историю Тосикагэ.
32. Уцухо-моногатари, т. 1, с. 379-380.
33. Указ. соч., т. 2, с. 267-268.
34. Указ. соч., т. 3, с. 513-514.
35. Указ. соч., т. 2, с. 268-269.
36. Указ. соч., т. 3, с. 518-520.
37. Упоминание кото в древних японских памятниках (Кодзики, Нихонги, Манъёсю, Фудоки) свидетельствует, на наш взгляд, не о его национальном происхождении, но о более раннем, по сравнению с прочими китайскими инструментами, периоде его заимствования. См. об этом: Sissaouri, Vladislav. "La musica giapponese (wagaku) in epoca Heian. Il problema della creazione di una musica nazionale". - Il Giappone, Anno XXV, Roma, 1985, p. 26-33.
38. Бахтин М. М. "Автор и герой в эстетической деятельности." - Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, 1979, с. 161,
39. Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. II. М.-Пг., 1923, с. 314-315.
40. Масуда Кацуми. "Моногатари-но сэйтёки" ("Период развития моногатари"). - Хэйантё моногатари, 2, с. 290-294.
41. Ямато-моногатари. Перевод с японского, исследование и комментарий Л.М. Ермаковой. М., 1982, с. 187-189.
42. Горегляд В. Н. Ки-но Цураюки. М., 1983, с. 94-95.
43. Книга седьмая, N 1068. Манъёсю ("Собрание мириад листьев"), в 3-х томах. Перевод с японского, вступительная статья и комментарии А. Е. Глускиной. М., 1971-1972, т. 1, с. 437.
44. Меньшиков Л. Н. "Бяньвэнь по Лотосовой сутре" как памятник китайской литературы.- Бяньвэнь по Лотосовой сутре. М., 1984, с. 165-171.
45. Павловская Л. К., Пинхуа - народный исторический роман. - Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий (Синь бянь у-дай ши пинхуа). М., 1984, с. 9-24.

Тосикагэ

Глава из японского романа X века

"Повесть о дупле"

Давным-давно жил князь по имени Киёвара[1]. Он занимал одновременно две должности: старшего помощника главы министерства церемоний и управляющего делами государственного совета. Женат он был на принцессе, и был у них сын. Это был мальчик беспредельных способностей. "Редкостный ребёнок! - говаривали отец и мать, - дожить бы нам, увидеть бы, каким он вырастет!" Они воспитывали сына, не усаживая специально за книги и ничему особенно не обучая. Он был не по годам рослым и сообразительным. Отец его как-то раз принимал у себя господина из Когурё[2], и сын (ему было тогда семь лет), подражая отцу, приветствовал гостя стихами. "Удивительно! - подумал император, узнав об этом. - Надо будет испытать его на государственных экзаменах". Когда мальчику исполнилось двенадцать лет, ему дали взрослое имя, Тосикагэ, и он стал носить одежду, причёску и головной убор взрослых.

"Это редкий талант! - думал о нём император. - Годами он молод, но пусть попробует держать экзамены". Император призвал к себе учёного по имени Накатоми-но Кадохито, который трижды ездил для учёбы в страну Тан, и приказал ему подготовить трудные вопросы для экзаменов[3]. Ни один из тех, кто получил образование в учебных заведениях, кто обладал большими знаниями и не раз уже сдавал экзамены, не смог ничего сделать, так никто и не представил ни одной строчки. Тосикагэ же написал свое сочинение на тему, предложенную Палатой обрядов и написал его столь искусно, что подобного ещё никто не представлял. Все в Поднебесной были этим изумлены. Только один Тосикагэ и выдержал эти экзамены.

На следующий год император снова вызвал учёного и приказал подготовить тему для экзамена на высшую ступень. Экзамен проходил в императорском книгохранилище. Тему объявили, когда солнце было уже высоко[4]. Тема была трудна, но Тосикагэ писал без колебаний. Его сочинение было чрезвычайно обстоятельным и необыкновенным по стилю. Император был изумлен таким успехом и сразу же пожаловал ему звание чиновника третьего класса Палаты обрядов. Никто не мог сравниться с Тосикагэ ни красотой, ни умом. Родители думали: "Даже глаз у всех по два, но второго такого сына не найти".

Когда Тосикагэ исполнилось шестнадцать лет, в стране снаряжалось посольство в империю Тан[5]. На этот раз были избраны мужи выдающихся способностей, среди них был назван и Тосикагэ. Невозможно выразить тоску, охватившую его родителей! Ведь это был их единственный сын, к тому же, он превосходил всех своей красотой и талантом.

Всю ночь перед отъездом проливали они кровавые слезы: сын пускался в столь дальнюю дорогу, что трудно было надеяться вновь увидеться с ним. Родителям и самому Тосикагэ должно было быть очень тяжело. Они просидели всю ночь, склонив друг к другу головы и проливая кровавые слезы. Утром Тосикагэ сел на корабль.

Когда они плыли к берегам Китая, налетела буря, и из трёх кораблей два потерпели крушение. Много людей утонуло. Корабль, на котором находился Тосикагэ, прибило к берегам Персии[6]. Очутившись на берегу этой страны, несчастный, беспомощный, проливая слезы, он стал молиться бодхисаттве Каннон[7]: "Спаси меня, о бодхисаттва, которому я поклоняюсь с семи лет!" И тогда на пустынном берегу, где не было ни птицы, ни зверя, показался осёдланный конь. Он скакал по берегу и громко ржал. Семь раз совершил Тосикагэ поклоны Каннон. Он ещё ждал, когда конь приблизится к нему, как уже оказался в седле, и конь помчался как ветер. Тосикагэ очутился в прохладной роще. Тосикагэ спешился, и конь исчез. Юноша остался в роще[8].

Музыканты спросили, кто он такой. Он ответил: "Я посол японского императора, Киёвара-но Тосикагэ". Он рассказал о том, что с ним произошло, и они воскликнули: "Ах, вот откуда ты прибыл! Оставайся пока с нами". Они расстелили в тени деревьев такую же шкуру, на которой сидели сами, и усадили на нее Тосикагэ.

Ещё на родине мечтал юноша научиться играть на кото, и вот сейчас перед ним трое музыкантов только и делали, что играли на этом инструменте. Тосикагэ не отлучался от них, и скоро не осталось ни одного произведения, которое бы он не выучил. Питался он росой с цветов и инеем с листьев клена.

На следующий год, весной, с западной стороны стал слышаться издалека стук топоров по дереву.

"Так далеко и так громко слышно! - думал Тосикагэ. - Какое же это дерево, что так громко звучит!"

Играя на кото и распевая стихи, он всё время прислушивался к этому стуку. Прошло три года. Стук по дереву не прекращался и всё больше и больше становился похожим на звуки кото.

"Куда ни посмотри, никакого леса отсюда не видно, - думал Тосикагэ. - Что же это за дерево, звучащее, как кото, оттуда, где

сливаются небо и земля и исчезает этот мир? Мне хочется отправиться туда, где оно растёт, и во что бы то ни стало сделать из него кото".

Он попросил разрешения у трёх музыкантов и сразу же пустился в путь туда, откуда раздавался стук топоров. Путь был труден, он пересекал моря и реки, поднимался на скалы, спускался в долины, - так прошёл год, потом другой. На третий год, весной, поднялся он на вершину огромной горы. Оглядевшись вокруг, он увидел вдалеке ещё одну крутую гору, которая вершиной касалась неба. Воспрянув духом, Тосикагэ устремился туда. Поднявшись на гору, он увидел дерево павлонии, корни которого в тысячу дзё[9] скрывались на дне долины, вершина достигала неба, а ветви указывали на все соседние страны. Вокруг этого дерева толпились страшные существа. Волосы на их головах были подобны торчащим мечам, рожи пылали пламенем, руки и ноги напоминали лопаты и мотыги. Огромные глаза ослепительно сверкали, как металлические чашки. Среди них были женщины, старики, подростки, малыши. Все они разрубали ветвь дерева, которая лежала на земле.

Тосикагэ стало ясно, что на этой горе его ждет неминуемая смерть, но сердце его горело отвагой, и он устремился к *ашурам*[10].

Ашуры при виде его очень удивились.

- Кто ты и откуда? - спросили они.

- Я Киёвара-но Тосикагэ, посол японского императора. Три года шёл я на стук топоров по этому дереву, и вот сегодня достиг этой горы, - отвечал он.

- Зачем ты пришёл сюда? - спросили ашуры гневно. - Вот уже прошла половина срока в десять тысяч калп, назначенного для искупления наших грехов, и мы видели забредающих сюда тигров, волков и ползучих гадов, но никогда мы не видели ни одного человека. Зверей, которые появляются здесь, мы едим. Зачем же ты, имеющий человеческое тело, пришёл сюда? Немедленно отвечай, зачем ты пришёл, - они гневно вращали глазами, большими как колеса телеги, и скалили зубы, страшные, как мечи.

Проливая слезы, Тосикагэ отвечал: "Пощадите меня." Он рассказал ашурам, как отправился на поиски этой горы, как прошёл сквозь стаи диких зверей, как жгло его пламя, как зубы зверей, острые, как мечи, впивались в его ноги, как встречал он ядовитых змей, которые хотели наброситься на него, как из своей родной страны попал сюда, как из рощи, где жил, отправился на поиски этой горы, - рассказал всё, начиная с того самого дня, как разлучился с родителями.

- Из-за совершенных в прошлом страшных преступлений мы получили эти ужасные облики, и мы не знаем, что такое милосердие, - сказали ашуры. - Но твой рассказ о родителях, которые в Японии страдают в разлуке с тобой, тронул наши сердца, - у нас тоже есть сорок детей, которых мы любим, и огромная семья в тысячу родственников. Поэтому мы оставим тебе жизнь. Возвращайся же немедленно назад, перепиши ради нас Сутру Великой Мудрости и молись за нас. Мы отпускаем тебя, чтобы ты смог вернуться в Японию к отцу и матери.

Тосикагэ, низко поклонившись, ответил:

- Больше всего с того времени, как я покинул Японию, меня мучит то, что я, единственный, любимый сын своих родителей, разлучился с ними по приказу государя, не думая, что с ними станет, забыв о милосердии. Родители, проливая кровавые слёзы, говорили мне: "Если ты не знаешь, что такое сыновняя добродетель, нам суждено вечно лить слёзы. Но если ты знаешь, что это такое, возвращайся скорее, пока страдания не изведут нас совсем". В пути нас настигла страшная буря, поднялись большие волны, все сотоварищи мои погибли, и меня одного прибило неизвестно куда. С тех пор прошло уже много времени. Выходит, что я не выполняю своего долга по отношению к родителям. Но если мне дадут кусок ветки от этого дерева, я сделаю из него кото и, играя на нем, искуплю свое преступление, искуплю вину перед родителями, которых заставляю так долго страдать.

При этих словах ашуры пришли в ещё больший гнев.

- Если бы даже ты, твои дети и внуки жили здесь вечно, - закричали они, - вам не видать даже одной щепки этого дерева. Знаешь ли ты, для чего оно здесь растёт? Когда во всей вселенной родители стали буддами[11], сошёл с небес Молодой принц и три года рыл долину. В эту долину спустилась Небесная женщина и под звуки священных песнопений посадила эту павлонию. Она сказала нам: "Когда пройдёт половина срока искупления ваших грехов в десять тысяч калп, ветка этого дерева, которая указывает на запад, засохнет. Вы должны будете её срубить и разделить на три части. Верхняя часть будет преподнесена Будде, бодхисаттвам и богам, обитающим на небе Торитэн[12], средняя часть пойдет в вознаграждение прошлым родителям, а нижнюю часть получит сын, который будет рождён мною в будущем". Вот что это за дерево! Небесная женщина поставила нас стражами на горе, а сама, когда спускается с небес, пребывает весной в саду цветов, а осенью в кленовой роще. Твоё преступление уже в том, что ты явился сюда самовольно. Во искупление своих грехов мы в течение долгих лет охраняем это

дерево, чтобы избавиться от страшного нынешнего облика, но при этом мы сами ни щепки от этой ветки не получим. С какой же стати мы отдадим тебе часть дерева?

Ашуры были готовы кинуться и сожрать Тосикагэ, но тут небо внезапно потемнело, хлынули дождевые капли величиной с тележные колеса, загрохотал гром, сверкнула молния, и с небес верхом на драконе спустился мальчик. Он вручил ашурам золотую пластинку и возвратился обратно. На пластинке было написано: "Отдайте нижнюю часть ветки Тосикагэ, который прибыл из Японии".

Ашуры изумились. Они совершили перед Тосикагэ семь поклонов.

"Как это удивительно! Это тот самый сын Небесной женщины, о котором она когда-то говорила", - подумали они и, обращаясь к Тосикагэ, почтительно сказали:

- Из трёх частей этой ветки верхняя и средняя - молоток счастья: если взять хоть малую щепку и ударить ею по пустой земле, вся она вскипит сокровищами, бесчисленными, как песок Ганга. А нижняя часть имеет замечательное звучание, это сокровище на веки вечные.

Они разрубили ветку. При звуке топоров спустился с небес Молодой принц. Он сделал из ветки тридцать кото и вновь поднялся на небо. Зазвучала райская музыка, с небес спустилась Небесная женщина. Она покрыла инструменты лаком, велела Ткачихе[13] ссучить для струн нити, прикрепила их к инструментам и поднялась на небо. Так были сделаны тридцать кото.

Тосикагэ отправился дальше на запад, а ветер понес за ним тридцать инструментов. Очутившись в волшебном лесу, Тосикагэ захотел попробовать, как звучат кото. Двадцать восемь из них звучали одинаково, от звуков же двух начались обвалы в горах, земля разверзлась и поглотила семь гор.

Тосикагэ жил в этом прекрасном лесу, сидя в прохладной тени, распевая в одиночестве песни и играя на кото. На третий год весной, он отправился дальше на запад, в сад цветов. Там он поставил перед собой все кото, сел под сенью большого цветочного дерева, и думая о своей родине и о своих родителях, заиграл на одном из тех двух, которые превосходили другие по звучанию. Весеннее солнце светило мягко, горы были в зелёной дымке, в лесу на деревьях только-только показались почки, в цветочном саду распускались цветы, - всё было полно неизъяснимой прелести. Тосикагэ играл на кото всё громче и громче. Наступил час Лошади[14], в небесах раздались звуки священных песнопений, и на пурпурном

облаке в сопровождении семи небожителей спустилась с небес Небесная женщина. Тосикагэ низко ей поклонился и заиграл снова. Она опустилась на цветы и спросила:

- Кто ты? Почему живёшь ты один в саду, где весной любуемся мы цветами, а осенью кленовыми листьями, и куда не залетают даже вольные птицы? Не ты ли получил ветку дерева, которое стерегли ашуры там, на востоке?

- Я тот самый и есть, кому была вручена ветка, - отвечал Тосикагэ. - Я не знал, что это место посещается буддами. Мне казалось, здесь очень тихо. Я давно живу здесь и за это время никого не видел.

- Ты именно тот, о ком я думала, поэтому ты и живёшь здесь, - сказала Небесная женщина. - Такова воля небес: ты будешь играть на земле на кото и дашь начало роду музыкантов. В древности за некий проступок я была изгнана из страны Будды, которая находится на западе отсюда, послана на восток и спустилась на землю. Я прожила там семь лет и родила семь сыновей, которые и сейчас живут там на семи горах. Они играют на кото музыку рая Чистой земли. Отправляйся туда, перейми у них искусство игры, выучи эту музыку и возвращайся в Японию. Сейчас я дам названия двум кото, которые превосходят по звучанию остальные. Одно будет называться *нан-фу*, другое - *хаси-фу*[15]. Играй на них только перед моими сыновьями, которые живут в горах. Нельзя, чтобы ещё кто-то их слышал.

Потом она добавила:

- Где бы ты ни заиграл на этих двух кото, хоть бы и в грешном земном мире, - я обязательно спущусь к тебе.

Следуя наказу Небесной женщины, Тосикагэ из сада цветов отправился дальше на запад. Ему преградила дорогу широкая река, но появился павлин и перенёс его, а кото перенёс через реку ветер. Он шёл всё дальше и подошёл к страшной пропасти, но оттуда поднялся дракон и перенёс Тосикагэ. Кото же перенеслись по ветру. Пошёл он дальше на запад и увидел семь неприступных гор. Из этих гор вышло семь магов-отшельников, которые провели его через кручи. Далее на запад была гора, где сплошь бесновались тигры и волки, но явился слон и перенёс его. Он двинулся далее на запад и дошёл до семи гор, на которых, как говорила ему Небесная женщина, жили семь её сыновей.

Тосикагэ поднялся на первую гору и увидел человека, который сидел в тени волшебных деревьев на ковре из цветов и играл на кото. На вид ему было не более тридцати лет. Тосикагэ стоя со-

вершил приветственный поклон, а затем сел и поклонился ещё раз. Хозяин горы очень удивился:

- Кто ты и откуда пришёл сюда?

- Я Киёвара-но Тосикагэ, - отвечал тот. - Я пришёл сюда, потому что мне было сказано то-то и то-то.

- Неужели из того самого сада, где цветут лотосы, где проводит время моя мать? - спросил хозяин горы. - Ты японец, и услышать от тебя, что ты пришёл из цветочного сада, гораздо удивительнее, чем увидеть перед собой мою мать.

Он усадил Тосикагэ под дерево рядом с собой и начал расспрашивать, как он попал сюда. Тот рассказал всё с самого начала во всех подробностях. В это время ветер опустил перед ними все тридцать кото. Хозяин горы и Тосикагэ начали играть на них, и сына Небесной женщины охватила глубокая грусть. Вместе с Тосикагэ он отправился на вторую гору.

Увидев их; хозяин второй горы изумился.

- Этот человек пришёл сюда из цветочного сада, где растут лотосы, - сказал его брат, - и я привел его с собой, движимый тоской по милостям нашей матери, которая кормила нас молоком.

Хозяин второй горы при этих словах сделался печален, и втроём отправились они на третью гору. Там было то же самое, и вчетвером отправились они на четвёртую гору. И там было то же, впятером отправились они далее вглубь. И там было то же, и они пошли дальше вшестером. И там было то же, и всемером они пошли дальше.

Седьмая гора была прекраснее всех остальных, она была покрыта ляпис-лазурью, цветы здесь были особенно благоуханны, клёны особенно красивы, в воздухе раздавалась музыка рая Чистой земли, звучала совсем рядом; по земле, покрытой цветами, разгуливали фениксы и павлины. Сюда пришли семеро путников и поклонились хозяину этой горы. Он обрадовался и приветствовал гостей.

- Этот японец прибыл из лотосового сада, - сказали его братья, - он рассказал об этом саде, и, движимые любовью к нашей матери, мы все вместе привели его сюда.

Услышав это, хозяин горы обратился к Тосикагэ:

- Изгнанные с небес, мы были рождены в этом образе Небесной женщиной. Она спустилась в эти горы и жила здесь семь лет, каждый год рождая по ребенку, - поэтому нас семь братьев. Мы были ещё малыми детьми, когда наша мать возвратилась на небеса. Мы живём с детства в этих горах, которые наша мать не посещает. Мы пьем росу с цветов и с листьев клена, как материнское молоко.

После возвращения нашей матери на небеса, мы ни разу её ни видели, даже пролетающей в вышине. Смутно мы слышали, что должны жить в этих безлюдных местах и очень долго никого не видеть, а потом из цветочного сада, который находится к востоку отсюда и куда весной и осенью спускается наша мать, придёт человек, который дорог тем, кто живёт рядом с нашей матерью. Мы должны принять его, хотя эти места недоступны для тех, кто живёт в земном мире.

Затем каждый из них взял по одному кото и вместе они начали играть. Они играли семь дней и семь ночей, и звуки музыки достигли святой обители Будды.

- Это звучит дерево, которые посадили небожители к востоку отсюда и к западу от земного мира, - сказал будда, обращаясь к бодхисаттве Мондзю[16]. - Отправляйся немедля туда и посмотри, кто это играет.

Мондзю сел на льва и в мгновение ока спустился на седьмую гору. Он спросил музыкантов:

- Кто вы такие?

Семь братьев, поклонившись, ответили:

- Когда-то мы жили во дворце на небе Тосоцу[17]. За незначительные преступления мы были рождены в этом мире Небожительницей с неба Торитэн. Нас семеро, жили мы в разных местах и друг друга никогда не видели. Но благодаря благосклонности нашей матери к человеку, что пришёл сюда из сада цветов, который она часто посещает, мы все семеро собрались вместе.

Мондзю возвратился в святую обитель и рассказал об этом Будде. Будда и Мондзю сели в облачный паланкин и начали спускаться с небес. В горах, где играли семь братьев и Тосикагэ, реки потекли вспять, горы задрожали, в беспредельном небе раздались звуки райской музыки, изменился цвет облаков, иначе зашумел ветер, вопреки закону чередования времён года распустились весенние цветы, а клёны покрылись осенним багрянцем. Игра на кото достигла предельного совершенства. Будда приблизился к горе, и цветочный трон, на котором он сидел, опустился на павлина. Семь дней и семь ночей возносились усердные молитвы, и провозглашение имени Будды Амиды сопровождалось звуками кото.

Будда явил свой лик музыкантам и Тосикагэ[18] и изрек, обращаясь к семи братьям:

- В прошлом ваша добродетель была глубока, но за мелкие проступки вы были когда-то рождены в небе Тосоцу. Там вы впали в постыдный грех гнева и в наказание были изгнаны на землю. Сейчас эта карма полностью завершена. Ты же, существо из Стра-

ны Восходящего Солнца, - продолжал Будда, глядя на Тосикагэ, - в своих перерождениях не должен был возродиться в облике человека. Причина этому - грехи похоти, которых не счесть у тебя в предыдущих рождениях. Потому ты в своих превращениях должен был восемь рождений в человеческом облике пройти, через чрево двух тысяч человек пять и восемь раз пройти[19]. Среди твоих матерей никто не должен был иметь человеческого тела. Однако давным-давно жил в одной стране отшельник по имени Великий Сомухамуна. Тогда там царствовал скупой и безжалостный правитель. Он разрушал страну, народ голодал. Семь лет отшельник кормил зерном голодающих, бесчисленных, как песок Ганга, и усердно творил заклинания, избавляющие несчастных от страданий. В то время ты в образе животного приносил отшельнику овощи и черпал для него воду. Кроме того, три года ты был воздержан. Из-за этих добрых дел ты уничтожил число перерождений, назначенных тебе. Произошло это потому, что ты служил человеку, который читал заклинания, приносящие счастье. И сейчас вновь родиться в облике человека - трудно, но поскольку ты пришёл в эти горы, изумил Будду и бодхисаттву, пробудил в косных жестоких ашурах чувство сострадания (...)[20], эти семь человек с гор, завершив свою оставшуюся карму, должны подняться на небо. Ты же, существо из Японии, следуя судьбе, должен был в своих перевоплощениях увидеть Будду своими глазами и услышать из уст его Закон. Знай также, что один из семерых братьев, живших в этих горах, возродится твоим потомком в третьем поколении. Он не должен был рождаться земной женщиной, но есть особые причины, связывающие его со страной Восходящего Солнца, и поэтому в этом рождении жизнь его будет исполнена благодати.

Когда Будда так молвил, все простерлись перед ним. Тосикагэ преподнёс по одному кото Будде и Мондзю. Тотчас же Будда сел на облако, отдался на волю ветра и вознёсся в свою обитель. Небо и земля при этом содрогнулись.

Пришло время для Тосикагэ отправиться в Японию. Каждому из семи братьев он подарил по одному кото. Они были очень печальны и проливали кровавые слёзы. С большой неохотой пустился Тосикагэ в путь. На прощанье семь братьев играли райскую музыку, а потом проводили его до той реки, через которую переносил его павлин. Здесь они сказали, что должны возвратиться:

- Мы хотели бы проводить тебя до самой Японии, но нам нельзя выходить за пределы этих гор. Как нам ни тяжело, но мы должны здесь с тобой расстаться. Ах, если бы нам было разрешено сопровождать тебя в Японию!

Братья сотворили молитву и, отворив на руке кровь, написали названия на тех инструментах, которые Тосикагэ должен был привезти в нашу страну. Одно назвали *рюкаку-фу*, другое - *хосоо-фу*, ещё одно - *ядомори-фу*, четвертое - *ямамори-фу*, пятое - *сэта-фу*, шестое - *ханадзоно-фу*, седьмое - *катати-фу*, восьмое - *мияко-фу*, девятое - *аварэ-фу*, десятое - *оримэ-фу*. После этого семь братьев повернули назад.

Тосикагэ продолжал свой путь один. Опять поднялся ветер и понёс за ним кото. Инструментов, которым только что дали название, вместе с двумя, имена которым дала Небесная женщина, было двенадцать, а ещё ветер нёс те, которые оставались безымянными. Тосикагэ прибыл в рощу, в которой жил три года, и подробно - месяц за месяцем, день за днем - рассказал трем музыкантам, что с ним произошло. Ветер принёс кото и опустил перед ними на землю. Из тех, что оставались без названия, Тосикагэ преподнёс три инструмента музыкантам. Радости их не было предела.

Когда по пути в Японию Тосикагэ проходил через Персию, он послал по одному кото царю этой страны, царице и наследному принцу. Увидев эти инструменты, царь пришёл в крайнее изумление и призвал к себе Тосикагэ. Когда он явился во дворец, царь подробно расспрашивал его об этих кото.

- Когда я касаюсь струн инструмента, подаренного тобой, он звучит плохо, - сказал царь. - Оставайся на некоторое время у нас и научи, как надо играть на этом инстурменте. Ты чужестранец, но уже прошло много времени с тех пор, как ты прибыл сюда. Оставайся ещё немного, и я щедро вознагражу тебя.

- Я оставил в Японии отца и мать, которым было тогда восемьдесят лет, и отправился в путь, - отвечал Тосикагэ. - Сейчас они уже, вероятно, превратились в пепел и прах. Но я хочу увидеть хотя бы их белые кости, и поэтому должен спешно покинуть вашу страну.

Царь опечалился, но разрешил ехать дальше.

Тосикагэ взошёл на купеческий корабль и после двадцати трёх лет отсутствия возвратился в Японию. Ему было тридцать девять лет. Ему рассказали,что три года назад скончался его отец, а пять лет назад - мать. Тосикагэ горько опечалился, но делать было нечего. Три года носил он по родителям траур.

Император Сага, узнав о его возвращении, очень обрадовался.

- Наконец-то вернулся Тосикагэ, блиставший раньше талантами, - говорил он. Император призвал его к себе и стал обо всём расспрашивать. Тосикагэ рассказал о том, что с ним происходило[21], и император проникся к нему сочувствием. Ему дали чин младшего

помощника главы министерства церемоний, и он получил свободный доступ во дворец. Император пожелал, чтобы он был воспитателем наследного принца.

- Тосикагэ надо поручить образование принца, - сказал император. - Пусть он учит наследника всему и развивает его способности, и мы тогда не будем тревожиться о будущем нашей страны.

Тосикагэ превосходил всех своей красотой, и те, у кого были на выданье дочери или младшие сестры, твердили ему дённо и нощно: "Будь нашим зятем!" Но Тосикагэ твёрдо отвечал, что Будда объявил похоть тяжёлым грехом, и был воздержан. Всё же он выбрал в жены дочь одного из принцев, основавшего род Минамото[22], девушку редкого благородства, и родилась у них дочь. Мила она была необычайно. Тосикагэ был повышен в ранге и занимал отныне две должности: старшего помощника главы Министерства церемоний и управляющего делами Государственного совета.

Тем временем девочке исполнилось четыре года. Она была высока ростом и обнаруживала ум и сообразительность.

"Моя дочь достигла уже того времени, когда её можно учить музыке, - подумал Тосикагэ. - Я буду учить её игре на кото, всему тому, чему я, рискуя жизнью, научился сам".

Он вытащил привезённые из Персии кото. О двух из них он никому не сказал, а из остальных десяти одно, *рюкаку-фу*, дал дочери, *хосоо-фу* выбрал для себя, *ядомори-фу* тоже оставил в доме, а остальные семь отнес во дворец. *Сэта-фу* он преподнёс императору. *Ямамори-фу* преподнес императрице. *Хана дзоно-фу* - наследному принцу. *Мияко-фу* - его супруге. *Катати-фу* преподнёс левому министру Тадацунэ. *Оримэ-фу* - Правому министру Тикагэ[23]. Император попробовал играть на всех этих кото. Звучание их было восхитительным.

- Как же были сделаны это кото? - спросил удивленно император. - Вот уже давно не прикасалась к ним рука человека, но звук не стал хуже. И как смогли сделать так, что все семь имеют одинаковое звучание?

Тосикагэ рассказал всё подробно. Император был изумлён, он слушал с большим интересом, и не было конца его расспросам.

- Мне непривычно играть на этом кото. Поиграй на нём ты, - сказал император.

Тосикагэ взял кото сэта-фу и начал тихонько играть на нём. Он играл одно из "больших произведений"[24], звуки кото становились всё громче и громче, и вдруг черепица на крыше дворца стала крошиться и сыпаться вниз, как лепестки цветов. Он заиграл другое произведение, - и несмотря на то, что была середина шестого меся-

ца, повалил снег, густой, как покрывало. Император был в чрезвычайном изумлении.

- Это, действительно, удивительные произведения, - сказал он. - Одно из них называется "Юйкоку", второе - "Кусэкуюкухара". Рассказывают, что когда их играли танские правители, с крыш крошилась черепица и шёл снег. Что за удивительный, редкостный у тебя талант! Ты сделал то, чего ещё никто не видел в нашей стране! Давным-давно ты два раза сдавал экзамены и проявил себя человеком, в науках исключительным, превзошёл в этой области всех прочих. Тебе был пожалован чин, а потом ты был назначен воспитателем наследного принца. Но книжников в нашей стране много, хоть они тебе и уступают. А вот в игре на кото у нас второго такого нет. Учи наследника не наукам, а музыке. Принц обладает несомненными талантами. Он, вероятно, не будет доставлять забот своему учителю. Если ты всё своё искусство без остатка передашь наследнику, мы пожалуем тебе право являться во дворец в *наоси*[25].

На это Тосикагэ ответил:

- Когда я был молод, я был разлучён с отцом и матерью и послан в Китай. Страшный ветер и большие волны занесли меня в неизвестную страну. Нельзя было превзойти глубину моей печали. После многих страданий возвратился я домой, но отец и мать мои уже скончались, и я нашёл одно лишь пустое жилище. В то время я следовал высочайшей воле, несколько раз сдавал экзамены, отправился в Китай. Никогда больше не видел я отца и мать, долгое время я был с ними в разлуке, страдал я много. Сейчас у меня нет сил учить наследника. Я знаю, что это непочтительно по отношению к моему государю, но я не буду учить наследника игре на кото.

После этих слов он удалился.

Отказавшись от выполнения императорского пожелания, бросив службу, Тосикагэ поселился в просторном красивом доме, который он построил на окраине столицы на перекрёстке Третьего проспекта и проспекта Кёгоку, и начал учить дочь игре на кото. Девочка всё запоминала с одного раза и в день выучивала пять или шесть "больших произведений". Под её руками те же самые инструменты звучали великолепнее, чем у отца. Всё, что знал отец, она выучила без остатка.

Шло время. Тосикагэ разорился и не мог растить дочь в роскоши, как ему хотелось. Когда ей исполнилось двенадцать-тринадцать лет, только и было разговоров, что об её красоте. Внешность её ослепляла всех, слухи об утонченности её души ходили постоянно. Император и наследный принц заговаривали с отцом, чтобы она во-

шла к ним во дворец, и даже посылали письма самой девушке, но Тосикагэ на эти предложения не отвечал и дочери отвечать на письма не разрешал. Что же до посланий более низких персон - высших сановников и принцев - то она их писем вовсе не читала.

- Дочь моя, поручи себя провидению. Если будет на то воля неба, быть тебе и фавориткой императора, и матерью государя. Если же на это воли неба нет, быть тебе женой кого-нибудь из подлого люда, живущего в горах. Я человек бедный, неимущий. Как же мы можем быть связаны со знатными людьми? - говаривал ей отец, и хоть благородные господа и горели желанием жениться на его дочери, он этих разговоров не слушал.

Ворота его дома были обычно закрыты. Нарочные, принесшие письма от императора и наследника, и посыльные от других особ стояли у ворот до рассвета, но никто к ним не выходил. Хотя Тосикагэ проводил всё время в занятиях с дочерью и не нес никакой службы, его назначили главой Министерства гражданской администрации и Министром сайсё.

В год, когда девушке исполнилось пятнадцать лет, во втором месяце неожиданно скончалась её мать. Девица ещё горько оплакивала потерю, как заболел её отец. Вскоре он совсем ослаб и позвал дочь к себе.

- Раньше я хотел, чтобы ты занимала высокое положение в этом мире, - сказал он, - но в молодости я отправился в неизвестную страну, а когда возвратился на родину, императору уже служить не стал. Проходило время, я обеднел, и теперь уже не могу устроить твоего будущего. Я поручаю тебя провидению. Мои поместья и земли обширны, но вряд ли кто-нибудь будет свидетельствовать в твою пользу. Найдётся ли кто-нибудь, кто будет специально приходить к тебе, чтобы дать отчёт? Нет, после смерти я оставлю тебе сокровище, которое вечно будет только твоим.

Он велел ей наклониться к нему и поведал тайну:

- В северо-западном углу нашего дома на глубине всего в один *дзё* я зарыл два кото, похожие на те, на которых мы играем. Одно из них в парчовом мешке, другое в мешке из заячьей шерсти. Со всех сторон я укрыл их ветками аквилярии. То, что в парчовом мешке, называется нан-фу, а то, что в мешке из заячьей шерсти, называется хаси-фу. Помни же о моём наказе и ни в коем случае никому их не показывай. Я думаю,что подобных кото нет во всём мире, это сокровище на веки вечные. Если ты будешь счастлива, то, играя на них, достигнешь вершины блаженства; если несчастлива, то музыка смягчит твое горе. Игра на этих кото определяет судьбу. Если попадешь ты к диким зверям: тиграм, волкам, медведям, - и

захотят они пожрать тебя, если будешь окружена злыми воинами, если настигнут тебя самые ужасные несчастья, тогда играй на этих кото. Когда будет у тебя ребёнок, следи за его характером до десяти лет. Если будет он умён, сообразителен, душой совершенен, если будет внешне и внутренне превосходить окружающих, тогда передай их ему.

После того, как сделал он это завещание, жизнь его оборвалась. Вскоре умерла и кормилица.

Оставшись одна, девушка страдала душой и телом. Проходило время. Доходов не было никаких. Слуги её покинули. Каждый день уходил кто-нибудь из них, и скоро осталась она одна, совершенно беспомощная. Всего боясь и стыдясь своего положения, девица не хотела, чтобы кто-нибудь знал о её существовании, и пряталась от людей. Прохожие, глядя на её дом, думали, что он необитаем, разбирали и по частям растаскивали строения. Вскоре от всех построек осталось только главное помещение, и даже галерея вокруг него исчезла. Всё вокруг заросло, как дикое поле.

Девица позвала к себе жить служанку своей покойной кормилицы, которая жила в бедном доме. Когда её отец был жив, случалось, что оброка с его земель не платили и надо было специально посылать кого-либо для его сбора, а сейчас, когда она дошла до крайней нищеты, даже этот оброк оставался у управляющих, к вящему их удовольствию. Исчезли даже мелкие личные вещи, которые спрятали тогда, когда скончались её родители. Совершенно неопытная в житейских делах, девица проводила дни в тоске, весной глядя на цветы, а осенью на листья клёна. Ела она, если её кормила служанка, а если нет, то не ела. Почти всё, что было некогда в обширной усадьбе, исчезло, кроме ширмы и экрана, за которыми мог спрятаться только один человек. Отец её был человеком уточнённым, с большим вкусом, поэтому дом их когда-то был необычаен и красив: просторные помещения, красиво разбитый сад, и даже трава казалась не такой, как везде. Но сейчас за садом никто не следил, и когда наступило лето, весь сад зарос полынью и хмелем. Никто барышню не навещал, так она и жила в одиночестве. Когда пришла осень, она смотрела на меняющиеся цвета трав и листвы, и грусть её была бесконечна.

"Днём и ночью я одна
И гляжу в тоске
Лишь в пустые небеса.
Так веду я счёт
Уходящим месяцам", -

бормотала она одна-одинешенька, глядя в небо.

Наступил восьмой месяц. Двадцатого числа Великий министр отправился в храм Камо служить молебен. Туда потянулось торжественное шествие. В установленном порядке двигались танцовщики, певцы, музыканты - исполнители священных песен и плясок кагура, и огромное число слуг. Когда барышня заметила перед своим домом эту движущуюся толпу, она приблизилась к развалившимся ставням и стала смотреть, как проходили музыканты, проезжали коляски. В сопровождении многочисленной свиты показались два молодых господина. Одному было лет двадцать, второму не больше пятнадцати. Он был в том возрасте, когда носят прическу *унаи*[26] и блистал красотой, как драгоценный камень. Это был Канэмаса, четвертый сын Первого министра. Отец любил его беспредельно и ни на мгновение не спускал с него глаз. Все звали юношу Молодым господином.

Когда он проходил перед домом Тосикагэ, он повернулся к прекрасным цветам китайского мисканта, разросшегося у изгороди дома, и окликнул того, кто был постарше. Тот посмотрел и воскликнул:

"Эти цветы так и влекут к себе!
Показалось мне:
Кто-то машет рукавом,
Манит меня в дом...
Нет, то мисканта цветы
Ветер взволновал."

Он двинулся дальше, а Молодой господин со словами:

"То не ветер взволновал
Мисканта цветы.
Это кто-то в глубине,
Рукавом боясь взмахнуть,
Тайно знак мне подаёт", -

приблизился к изгороди, сорвал цветок и в этот миг увидел барышню.

"Как она прекрасна! И живёт в таком унылом месте..." - подумал он, глядя на её удаляющуюся в дом фигуру. Её походка была удивительно грациозна. Он весь был охвачен ощущением её прелести, но сейчас он был не один и волей-неволей должен был двинуться дальше.

Однако в храме, во время исполнения священных песен кагура, он всё время думал о ней: "Кто она такая, эта девушка, которую я видел днем? Как бы мне встретиться с ней!"

Было уже темно, когда отправились в обратный путь. У дома Тосикагэ Молодой господин отстал от свиты, и когда шествие скрылось, подошёл к дому и стал его разглядывать через изгородь. Осенний вечер был тих. Было видно, что сад разбивал человек с тонким вкусом, неторопливо, вкладывая в это душу. Даже заросший, как дикая чаща, сад выглядел очень изысканно. Прекрасны были и деревья, и ручьи. В зарослях полыни и хмеля источали аромат осенние цветы, в широком пруду красиво отражалась луна. Не испытывая никакого страха, юноша вошёл в эти чудные заросли.

В ветре, дующем с Кавара[27], чувствовалась прохлада осени. В густой траве раздавалась разноголосица насекомых. Яркая луна была прекрасна. Не было слышно никаких голосов. Он думал о живущей здесь девушке и произнёс про себя:

"В диких зарослях травы
Даже голоса цикад
Так унылы... неужели,
Схоронившись от людей,
Здесь она одна живёт?"

Молодой господин пробрался к дому через высокую траву. Никто навстречу ему не вышёл, и только мискант чарующе манил его. В свете луны всё было ясно видно. Юноша подошёл совсем близко к дому, и, открыв с восточной стороны решётку между столбами, увидел в помещении фигуру девушки, играющей в одиночестве на кото. Заметив его, дочь Тосикагэ тотчас поднялась и скрылась в глубине.

- Не успели ещё налюбоваться тобой, о луна[28], - произнёс он и, оставаясь у решетки, обратился к ней: - Кто вы? Почему живёте в этом доме? Как ваше имя? - но девушка ничего не отвечала.

В глубине комнаты, куда она ушла, было темно. Он не мог понять, как ему войти. Луна в это время скрылась в облаках, и Молодой господин произнёс:

"Яркая луна
Путника манила вдаль.
Но исчезла за горой.
Он стоит во мгле один,
Грудь его щемит тоска".

И ещё:

"Без следа за цепью гор
Скрылся от меня
Блеск луны, что вдаль манил.
Горько плачу. Где же мне
На ночлег склонить главу?"

Наконец, он вошёл в дом и, идя за девушкой, очутился в гардеробной. Он опять обратился к ней, но опять не получил никакого ответа.

- Как страшно! Скажите же мне что-нибудь, - просил он её. - Знайте, что не легкомыслие привело меня сюда.

Увидев, что он очень мил и совсем ещё юн, девушка, вероятно, подумала, что это совсем ребёнок, и произнесла чуть слышно удивительно нежным голосом:

"В жарком воздухе подёнка
Промелькнула. И кто знает,
Кончен век её иль нет?
Я живу. Но сколь отрадней
Мне покинуть этот мир".

Она глубоко задумалась, и он решился прервать молчание:

- Почему вы живёте здесь, в таком печальном месте? Из чьей вы семьи?

- К чему вам знать мое имя, - ответила девушка. - Моя жизнь - сплошная мука, ко мне никто никогда не заходит. Ваше посещение так неожиданно!

- Но ведь говорят, что и далёкое постепенно становится близким, а неопределённое становится прочным. Вы так грустны! Я не мог пройти мимо. У вас нет родителей, и вы, вероятно, несчастны. Кем был ваш отец? - говорил юноша.

- Никто не знал моего отца, и если даже я назову его имя, оно вам вряд ли что-нибудь скажет, - ответила она и очень тихо заиграла на кото, что было возле неё.

Слушая, он поразился: "О, как прекрасно она играет!"

Так они говорили между собой. В ту ночь Молодой господин домой так и не возвратился.

Он полюбил её сразу, как только увидел грустный её облик, а сейчас, сидя с ней бок о бок, он чувствовал, что любовь его возросла в тысячу раз, что он любит её всей душой. Ни о чём другом он

не помышлял, как быть с ней, и в родительский дом возвращаться вовсе не собирался. Однако он был баловнем семьи, и если родители теряли его из виду хотя бы на миг, то начинали беспокоиться. Но сейчас, когда он узнал девушку, он не мог разлучиться с ней даже на мгновение. Он чувствовал, что как только он уйдет от неё, он будет мучиться тоскою. Терзаясь мыслью о ней и о родителях, он сказал:

- Не будь равнодушна ко мне. Наша встреча была предопределена судьбой. Я не могу жить без тебя, но у меня есть отец, которого ты, должно быть, сегодня видела. Он не отпускает меня от себя ни на миг и беспокоится обо мне даже тогда, когда отправляется в императорский дворец. Как же он должен волноваться теперь, когда я со вчерашнего дня нахожусь здесь. Сегодня я пробрался сюда тайком, меня никто не видел. Я не смогу навещать тебя так часто, как мне хотелось бы, но как только улучу возможность, я буду приходить ночью или на рассвете. Но действительно ли ты так здесь и живёшь? Живы ли твои родители? А может быть кто-нибудь регулярно навещает тебя? Откройся мне во всём.

При этих словах её охватил такой стыд, что долго она не могла ничего ответить.

- Если бы мой отец был жив и если бы навещал меня кто-нибудь, разве оставалась бы я здесь хоть на один час? - наконец произнесла она. - Нет у меня никого, и вряд ли мне суждено что-либо иное, как истлеть здесь.

- Кто был твой отец? Если я при всём своём стремлении к тебе не смогу прийти сюда, я буду постоянно думать о тебе.

- Отца моего никто не знал, и если даже я назову его имя, оно тебе ничего не скажет, - с этими словами она коснулась струн кото, которое стояло рядом с ней, и горько заплакала. Весь её облик был очень печален.

Он клялся ей глубокими клятвами. Мысль, что он никогда больше её не увидит, мучила его всё более и более.

Рассвело. Беспокойство его возрастало: он не мог больше здесь оставаться, он боялся, что в доме у него подняли тревогу.

- Что же мне делать? - восклицал он. - Я хотел бы и сегодня остаться с тобой, но отец даже в доме ни на мгновение меня от себя не отпускает, а если выходит из дома хоть и ненадолго, обязательно бёрёт меня с собой. Вчера я плохо себя чувствовал и не хотел идти в храм Камо, но он приказал мне. Сейчас я понимаю,что всё это было для того, чтобы я встретился здесь с тобой. Не думай, что я непостоянен, но приходить мне к тебе будет трудно.

Девица на это тихо произнесла:

"Осенью с тоской
Слушаю я ветра шум
В диких зарослях травы.
Сколь печальней будет здесь,
Как засохнет вся трава!"

Вдвойне тяжело стало при этом Молодому господину, задумался он и печально произнес:

"Засыхают листья трав
Каждой осенью, но их
Корни под землей живут.
Не забуду я траву,
У дороги что растёт".

- Пусть Будда будет мне свидетелем, - продолжал он. - Не думай, пожалуйста, что я отнесусь к тебе с пренебрежением. Хоть мы и расстаёмся, но чувства мои к тебе на этом не прервутся. Как только рассеются подозрения родителей, я снова приду к тебе.

Он встал и направился к выходу, но почувствовал себя настолько несчастным, что не мог переступить порога. Закрыв лицо рукавом и заливаясь слезами, Молодой господин произнёс:

"Лишь подумаю о том,
Что приходит час
Мне покинуть сей ночлег,
Слёзы градом из очей,
Сердце рвётся на куски".

Она же, тоже плача, на это ответила:

"Если от него
Даже слова прощанья
Я не услышу больше,
Что останется мне,
Над чем бы я слёзы лила?"

При этих словах ему показалось, что сердце его разрывается, но уже давно пора было ему уходить, и, повторив вновь свои клятвы, он покинул её .

Даже в своём доме Молодой господин шага не делал без сопровождения многочисленнных слуг, а сейчас он был один и не знал, по какой дороге идти. К тому же, он только что оставил свою любимую. Некоторое время он брёл, ни на что не обращая внимания. Когда он, наконец, огляделся, то увидел, что стоит на каком-то перекрестке.

Итак, Молодой господин всю ночь отсутствовал, и в доме его Первый министр нещадно бранил слуг и старшего своего сына, помошника штаба императорской гвардии Тадамаса.

- Если ты сейчас же не разыщешь его, ты не будешь больше моим сыном. Как ты мог быть столь легкомысленным? - говорил он ему. - Больше вам не служить здесь, - кричал он на слуг из свиты Молодого господина, - я заточу вас в тюрьму! - и приказал их связать. Он был в ужасной тревоге и в страшном гневе.

- Мы пойдём на поиски Молодого господина, - обратились к нему слуги, - и если не найдём, рубите нам головы.

Они разделились на группы по десять-двадцать человек, вышли из дворца и искали всю ночь по всем дорогам. Брат пропавшего, Тадамаса, и его дядя, второй начальник гвардии, каждый взяв с собой около тридцати человек, вознеся молитвы, отправились искать на дорогах, ведущих к храму Камо. На перекрёстке Третьего проспекта и проспекта Кёгоку Тадамаса увидел своего брата.

- Как мог ты доставить нам столько хлопот? - бросился он к нему. - Со вчерашнего вечера, как только обнаружили, что тебя нет, батюшка и матушка не могут ничего есть, пребывают в страшной тревоге, а слуг из твоей свиты нещадно бранили и лишили места. И меня упрекали, что я пустой человек! Вчера все пили вино и все слуги были пьяные. Где ты отстал от нас, никто не заметил. И только когда возвратился батюшка, выяснилось, что тебя нет. Всю ночь напролёт родители тревожатся о тебе, совсем покой потеряли. Если они беспокоятся о тебе, даже когда ты дома, подумай сам, что с ними творится сейчас. Каким образом ты отстал от нас? Где ты был?

- Меня все бросили, - отвечал Молодой господин, - и я остался, как отставший от стаи гусь.

- А не было ли поблизости какой-нибудь гусыни, за которой ты помчался вслед? - рассмеялся старший брат. - Ты что, так и стоял здесь со вчерашнего вечера, как статуя бога-покровителя путников? Ладно, как бы там ни было, поспешим домой, ведь отец и мать ужасно тревожатся.

Они вместе отправились домой. Всю дорогу Молодой господин терзался воспоминаниями о любимой. Войдя в дом Тадамаса объявил:

- Наконец-то мы отыскали Молодого господина.

Радости министра не было границ. Радовались и все слуги, которых до того жестоко ругали и грозились выгнать.

- Как и для чего ты остался там? - укорял сына Первый министр. - Когда это ты научился тайком отлучаться из дома? Ты поступил опрометчиво, заставил меня беспокоиться.

- Окрестности Кавара кишат грабителями и убийцами, - говорила супруга министра, - ты был там один, - что, если бы тебя убили? Ты ведь слаб, чтобы защититься от них. Если и дальше так пойдёт, тебя не примут на дворцовую службу. Разгуливая один, ты, чего доброго, захочешь убежать от нас. Не смей больше удаляться от меня!

Отныне, когда Первый министр уходил в императорский дворец, она всё время держала сына возле себя, не сводя с него глаз.

Душа Молодого господина горела любовью.

"Ах, если бы переслать ей хоть коротенькое письмецо! Ах, если бы можно было пойти туда хоть на миг!" - вздыхал он.

Но надзор над ним был очень строг, и ему оставалось только сокрушаться днём и ночью. Никто кроме него не знал, где живёт барышня. Он хотел послать туда кого-нибудь с письмом, но объяснить дорогу не смог бы: он сам её точно не помнил. Отец и брат подозревали неладное и пытались расспросить его, но он не хотел открыться им. Он не мог послать даже слугу на розыски девушки. Он всё время вспоминал клятвы, которыми они обменялись, и думал о её жалком положении. Смотрел ли юноша на травы и деревья или поднимал глаза к небу, он думал только о ней. Мысли его всегда летели к любимой, но рядом с ним не было никого, кому бы он мог их поведать, и он таил их в сердце.

После промчавшегося, как сновидение, свидания барышня была уже не той, что прежде[29], но она ничего не понимала. Страдая в своём жилище, она тосковала по родителям и вспоминала пустые обещания своего милого. Проливая слёзы, смотрела она, как желтеют и краснеют трава и листья на деревьях, как опадает листва. Увидев однажды молнию, девица произнесла:

"Всё могу увидеть я.
Редкой гостьей в облаках
Даже молния сверкнула!
Не осталось ничего
С чем мне милого сравнить".

Ей никто не ответил.

Однажды вечером Молодой господин, маясь в тоске, слушая завывания ветра и стрекотание цикад, подумал:

"Как грустно шумит ветер! Как сильно дует он, верно, в Кавара, где я был когда-то!"

Он сложил такое стихотворение:

"Ветер дует с гор,
Звон цикад
Громко слышится в саду.
Мыслями лечу
Я в заброшенный твой дом".

Наступил десятый месяц. Выглядывая во двор и поднимая глаза к моросящим небесам, он сравнивал их со своими рукавами, мокрыми от слёз. Высоко над ним летели журавли, перекликаясь бесконечно печально. Слушая их крики, Молодой господин тосковал ещё более.

"Горько слёзы лью,
Слыша крики журавлей.
Если бы я мог лететь
Вслед за ними в те края,
Где тебя увидел я!

"Как это печально! - бормотал он. - Как я хочу увидеть тебя ещё раз в каком-нибудь из миров!" - но даже во сне не находил к любимой дороги[30]. Так проходили дни и месяцы. Не имея возможности её видеть, Молодой господин только плакал.

На проспекте Кёгоку ветер дул свирепо, иней покрывал землю, снегом заносило дом и сад. Однажды долгой ночью, очнувшись от глубокой думы, дочь Тосикагэ заметила, что рукав её платья покрылся льдом, и сложила такие строки:

"Слёзы, что горько лила,
Ночью замёрзли,
И лёд сковал рукава.
Кажется мне, это милый
Связал их на верность"[31].

Наступила весна. Глядя, как зазеленело дерево кацура, ветку которого Молодой господин, поклявшись ей в любви, обломил, уходя от неё, она подумала:

"Вновь зеленеет
Ветка, что ты обломил,
Меня покидая.
О, если б и ты
С весною вернулся ко мне!"

Проходили дни и месяцы. Уже приближались сроки рожать, но что с ней - она по-прежнему не понимала. Наступил девятый месяц. Как-то служанка принесла ей поесть. Подозрительно глядя на неё, она спросила:

- С чего это вы так изменились? Уже не вели ли вы задушевных речей с каким-нибудь мужчиной?

- Обменяться клятвами я могла только с хмелем да полынью, что растут вокруг, с кем же ещё? - ответила барышня.

- Замолчите! - воскликнула служанка. - И в шутку вы не должны так говорить! Не скрывайте ничего от меня. Я уже давно заметила, что с вами, но только не решалась спросить. Кто ваш муженёк, вы и сами, наверное, не знаете. Скажите мне, с каких пор у вас прекратилось кровотечение? Видно, уже вот-вот рожать? Почему вы не хотите, чтобы я помогла вам?

- Что за глупости ты говоришь! - ответила барышня. - Ты спрашиваешь, что случилось со мной? Вот уже девять месяцев, как нет у меня того, что бывало всегда. Но я думала: раз так, значит, так и должно быть, и не беспокоилась.

- Ребёнок, значит, должен родиться в этом месяце, - сказала служанка. - Как же вы, видя, как вы изменились, так до сих пор ничего и не поняли! Что станет с вами, когда я умру? Я должна беречь свою никчёмную жизнь, чтобы служить вам.

"Вот оно что!" - подумала барышня. Тяжело стало у неё на сердце, охватил её стыд, и она заплакала.

- Коль уж случилось, тут ничего не поделаешь! - бросилась утешать её служанка. - Я-то с вами, и вам ничего не надо бояться. Пусть разверзнется земля и обрушатся горы, я всё равно буду служить вам. Вы не знаете, каким сокровищем будет для вас этот ребёнок (...). Когда вы его родите, я во всём буду помогать вам, хоть мне и трудно. Пусть даже из костей и из пепла, но достану молоко для младенца! Для него я превращу в серебро и золото пряди белых волос! Не убивайтесь, не тоскуйте! Выполните только обряд очище-

ния и вознесите молитву богам и Будде, чтобы они сделали роды легкими. И молитесь, чтобы я была жива, - так говорила она, тоже заливаясь слезами.

Служанка пораскинула умом. В глухой деревне была у неё дочь. Она отправилась к ней и, не посвящая её в подробности, попыталась раздобыть всё, что нужно при родах. Возвратившись она, как ни в чем не бывало, спросила:

- Ну, что произошло, пока меня не было? Как же нам быть? Есть ли что-нибудь в доме, что можно обменять на необходимые вещи?

- Ничего у нас больше нет, - отвечала девица. - Да и что можно обменять?

- Неважно - что, - сказала служанка. - Продать можно всё, что угодно, а на вырученные деньги купить то, что нам нужно.

Дочь Тосикагэ нашла великолепное седло, когда-то привезённое из Китая, и спросила:

- Купит ли его кто-нибудь?

- Это можно выгодно продать, - отвечала, поглядев, служанка и спросила нет ли ещё чего-нибудь.

- Вроде бы ничего больше не видно, - отвечала барышня.

Служанка отнесла седло в богатый дом, где его могли купить, получила за него большие деньги, купила платье и полотно и приготовила всё, что было нужно. Провизии же в доме было совсем мало, и служанка была вся в заботах, чтобы сделать хоть какие-нибудь запасы. Сидя в запущенном доме, заросшем травой, дочь Тосикагэ днем и ночью проливала слёзы и вовсе не думала о том, что ей предстояло, а служанка носилась туда и сюда и готовила, что нужно.

Шестого дня шестого месяца подошло время рожать. Начались схватки. Служанка, тревожась об исходе, возносила горячие молитвы буддам и богам. Без больших мучений дочь Тосикагэ родила мальчика, блистающего красотой, как драгоценный камень. Служанка взяла его и крепко прижала к своей груди.

Все заботы о младенце служанка взяла на себя. Она приносила его матери только тогда, когда надо было кормить, а остальное время носила его на спине и усердно за ним ухаживала. Мать после родов не болела и скоро поднялась.

Стояла жаркая пора, самое лучшее время года для бедняков.

- Родиться летом - к большому счастью и богатству, - говорила служанка, гордая, что в доме такой ребёнок. - Вот нам тепло и без одежды.

Но мать всё чаще и чаще погружалась в печальные думы, и даже теперь, сама став матерью, тосковала о своём отце. Глядя, как рос её сын, подобный сверкающей драгоценности, она думала с тоской: "Если бы был жив батюшка, с какой любовью он бы его воспитывал!"

- Если бы покойный господин был жив, - говорила служанка, - рос бы ваш сынок весь в шелку и парче.

- В своё время так это и было! Но думать об этом - ещё горше. Когда отец заботливо воспитывал меня, кто думал тогда, что я окажусь в такой нищете? - говорила молодая женщина и горько плакала. - Глядя с небес, до какого положения я дошла из-за прегрешений в прошлой жизни, отец, верно, думает обо мне, как о никчемном существе. Ах, если бы я умерла раньше него!

- Ну что за глупости, - принималась бранить её служанка. - И думать об этом не смейте! Сердце ваше теперь должно успокоиться. О чём вам горевать, имея такое сокровище? На днях видела я нашего Мусимицу[32] во сне. Снилось мне, будто ястреб-перепелятник опускает перед вами светло-голубую нить, вдетую в очень красивую, блестящую гладкую иглу для потайного шва и затем скрученную слева направо. Нитка длиной эдак в руку. А рядом стоит очень умный аскет, кожа да кости. Берёт он эту иглу и проворно вшивает до половины нитку в перед вашей юбки. И тут ястреб, который эту иглу бросил, вроде бы её ищет, вокруг кружит и высматривает, а как увидел, что она у вас, садится к вам на рукав и уже не улетает. Вот что я видела. Чудно мне это показалось и отправилась я к толкователю снов. "Это сон чрезвычайно счастливый. Женщина, которую ты видела во сне, родила ребенка, который станет важным сановником, и в конце концов от этого ребёнка она получит много милостей. И их разлучит только смерть", - напророчил он. Если так, то это начало вашего процветания. Я много видела снов, и если снится иголка, то это к ребёнку очень умному, к родителям почтительному. Когда я должна была родить свою дочь, что живёт сейчас в провинциии Тамба, я видела сон, будто беру я кусок шёлка из провинции Синано, вытягиваю из него нитку, ловко вдеваю её в иголку с большим ушком и начинаю шить себе платье. К чему бы такое снилось? А к тому, что дочь моя счастлива и что я живу её милостью. В прошлом месяце ходила я к ней поговорить и о ваших делах, и принесла белого риса три *то* и пять *масу* [33], а неочищенного риса - семь то. Вот мы и выкрутились! О чём нам беспокоиться? Не рассуждайте как ребёнок. Разве вам пятьдесят или шестьдесят лет? Глядя на вас, и не скажешь, что у вас самой

уже ребёнок. Незачем вам думать о смерти. Незачем тосковать о прошлом. Много на свете людей, которые живут ещё хуже вас. Какая жалость! Для чего дана вам такая красота?

- Зачем ты так беспокоишься? - возразила молодая мать. - Я не замышляю того, о чём ты думаешь.

- Не надо вам убиваться, - сказала служанка. - Может быть, в этом замысел Будды и богов. Не надо говорить, что уже конец света, нельзя утверждать бездумно, что всё преходяще. Ведь такой сынок, как у вас, - истинная драгоценность.

И она действительно заботилась о нём, как о драгоценнности.

Так жила дочь Тосикагэ, проводя дни и ночи в слезах, и пусто проходили её дни и месяцы. Доходов не было никаких, служанка продавала мелкие вещи, которые ещё были в доме. Тем и жили. Проходило время, и только увеличивалось море слёз.

Когда мальчику исполнилось три года, летом отняли его от груди. Мать забеспокоилась:

- Как, сын мой теперь не будет пить молока? - говорила она. - Нет, пей. Нельзя, чтобы ты страдал. Если ничего другого не есть, да ещё не пить материнского молока, что же с тобой будет?

- Нет, нет. Больше ему молока пить не надо, - настаивала служанка, и в конце концов мать подчинилась.

Ребёнок рос очень быстро. Был он необычайно красив. О чём бы он ни слышал, что бы ни видел, этого он уже не забывал. Его сообразительности и уму не было пределов. Ещё ребенком он не совершал ничего такого, что могло бы огорчить мать, и уже понимал, что родителей надо почитать.

Осенью того года, когда исполнилось ему пять лет, служанка умерла. Без неё ни мать, ни сын не могли достать себе никакой пищи. Проходили дни. Они ничего не делали. Сын выходил из дому погулять в окрестностях. Он знал, что мать ничего не ест, и очень об этом печалился.

"Как же накормить её?" - думал он упорно, но он был слишком мал, чтобы чем-нибудь заняться.

Однажды рано утром вышёл он к реке, что текла поблизости, и увидел, как рыбак удил рыбу.

- Что это ты делаешь? - спросил он.

- Родители мои больны, им нечего есть, вот я и хочу дать им рыбы, - ответил рыбак.

- Я тоже могу наловить рыбы для матушки", - подумал мальчик. Сделав крючок, этот ребёнок, необычайно красивый, вышел на широкую реку и начал удить.

Прохожие, видя его, думали: "Кто этот прелестный ребёнок, который один забавляется на берегу реки?" - и спрашивали его:

- Что ты тут делаешь?

- Я играю просто так, - отвечал мальчик.

Ребёнок был так мил, что люди подумали:

"Наловим-ка мы для него рыбы!"

Они наловили много рыбы, и мальчик отнес её домой.

- Не делай этого больше! Я хоть и не ем ничего, но не страдаю от этого, - сказала ему мать, но он её не послушался и продолжал удить рыбу.

С каждым днем красота его становилась всё ослепительней. Когда он удил на реке, многие брали его на руки, ласкали и говорили:

- Есть ли у тебя родители? Будь нашим сыном!

- Нет, у меня есть матушка, - отвечал он и уговоров не слушал.

Пока было тепло, он ходил на реку и кормил мать. Она жила, как во сне. Питалась она лишь тем, что приносил ей сын.

Но вот наступили зимние холода, и он уже не мог ловить рыбу.

- Что же я принесу матушке? Как же быть? - терзался он.

- Я ходил ловить рыбу, но вся река покрыта твёрдым льдом, и рыбу ловить нельзя. Матушка, что же мы будем делать? - сказал он, возвратившись домой, и заплакал.

- О чём ты печалишься? - стала утешать его мать. - Не плачь! Когда лёд растает, ты опять сможешь ловить рыбу. Я и так много её съела!

На следующее утро он вновь пошёл в Кавара. Там было много народа, разъезжало много колясок. Когда все разошлись, он увидел, что река покрыта льдом, как зеркалом.

- Если в действительности я исполнен сыновней добродетели, то пусть растает лёд и появится рыба. Если же нет во мне сыновней добродетели, то рыба не появится! - воскликнул он, плача.

Вдруг лёд растаял, и большая рыба выпрыгнула из воды прямо ему в руки[34]. Он отнёс её домой и сказал матери:

- Я истинно добродетельный сын!

Однажды он разгребал глубокий снег, и руки и ноги его стали красными, как клешни у рака. Когда он прибежал домой и мать увидела это, печаль охватила её и из глаз полились слёзы.

- Зачем ты выходил из дома в такой холод? Не выходи, пока так холодно! - плакала она.

- Мне вовсе не больно... Я думаю только о тебе, - отвечал он.

Остановить его было нельзя. Пойманная рыба на вид была совершенно обыкновенной, но превратилась в сотню разных яств. Каких только чудес не бывает на свете!

Наступил новый год. Мальчик подрос и стал ещё умнее. Поскольку он был бодхисаттвой в образе человека, он казался совсем взрослым. Многие, видевшие его, говорили:

- Чей это ребёнок? Кто его родители? Он, по-видимому, живёт где-то неподалёку, - и пытались найти его дом.

Могло статься, они и обнаружили бы их жилище, поэтому он старался не попадаться никому на глаза.

"Разве только в этой реке водится рыба?" - подумал он както и спустился вниз по реке, переправился через неё и пошёл к северу. Он вошёл в горы и увидел, как какой-то отрок роет землю, что-то достаёт оттуда и печёт найденное на огне, а под большими деревьями собирает жёлуди и каштаны.

- Для чего ты пришёл в эти горы? - спросил он внука Тосикагэ.

- Я пришёл сюда, чтобы ловить рыбу. Хочу отнести её домой, матушке.

- В горах рыба не водится, - сказал отрок. - К тому же, убивать живые существа грех. Собирай вот это и ешь, - и дав ему то, что собирал сам, исчез.

Мальчик обрадовался, отнёс всё домой и накормил мать. После этого он ходил в горы, отыскивал, как научил его отрок, батат и ямс, собирал плоды деревьев, выкапывал корни багряника и кормил мать. Однажды в сильный снегопад он не мог отыскать батат и ямс, даже плоды деревьев были под снегом. Тогда мальчик сказал:

- Если нет во мне сыновней добродетели, то пусть валит снег ещё больше!

И снег, который валил сплошной пеленой, вдруг прекратился, ярко засияло солнце, появился тот же самый отрок, испёк батат и ямс, отдал их ребенку и исчез[35].

Каждый день ходить так далеко в горы мальчику было не по силам, и как-то он подумал: "Вот если бы мы и жили в этих горах! Всё было бы у нас под рукой!"

Он зашёл глубоко в горы. Вдруг на глаза ему попались четыре огромных дерева криптомерии, стоящих так близко друг от друга, что ветви их переплетались. Увидев в одном из них дупло с большую комнату, мальчик подумал: "Вот если бы мы поселились с матушкой здесь! Я бы собирал плоды деревьев и приносил бы их ей без промедления".

Он подошёл к дуплу. В нём жили грозные медведи с детёнышами. Звери выбежали из дупла и собирались пожрать мальчика, но он воскликнул:

- Подождите немного! Не лишайте меня жизни! Я почтительный сын своей матери. У неё нет ни братьев, ни сестёр, слуг тоже нет, живёт она в развалившемся доме и ест то, что я ей приношу. Там, где живут люди, еды не найти, поэтому я прихожу в горы, собираю плоды деревьев, выкапываю корни багряника и отношу матушке. Я поднимаюсь на высокие горы, спускаюсь в глубокие долины, хожу туда и сюда. Я ухожу из дома утром, возвращаюсь затемно, и всё время мать беспокоится обо мне. Она всегда печальна. Не зная, что в дупле этого дерева живёт хозяин горы, я захотел поселить здесь матушку, чтобы, выкапывая клубень батата, сразу же ей его приносить. Так я думал кормить её. Ведь матушке очень трудно было бы каждый день проделывать со мной такую дальнюю дорогу, а сидеть в бездействии и ждать меня целыми днями - тоскливо, поэтому я, думая поселить её поближе, отыскал это дупло. Но раз им владеете вы, я уйду отсюда. Если же я погибну, мать моя тоже умрёт. Если есть во мне что-нибудь, что не нужно для того, чтобы я мог кормить мать, я вам это отдам без сожаления. Если лишусь я ног, как я буду ходить? Если останусь без рук, чем буду собирать плоды деревьев, выкапывать корни багряника? Не окажется у меня рта, как буду дышать? Нет живота и груди - где будет помещаться сердце? Из всех частей тела бесполезны только мочки ушей и кончик носа. Я почтительно преподношу их хозяину горы, - говорил внук Тосикагэ, заливаясь слезами.

Медведи тоже плакали. Выслушав его, они отказались от своего свирепого умысла, и, тронутые примером сыновней любви, оставили мальчику дупло, а сами, с двумя медвежатами, ушли на другую вершину[36]. Получив во владение дупло, мальчик ободрал кору с деревьев, расстелил везде мох. Явился отрок, который раньше выкапывал батат, расчистил всё вокруг дупла. Перед деревьями забил родник. Отрок прокопал ложе для потока, и ручей стал красив. Мальчик был очень рад. Придя домой, он сказал матери:

- Давай-ка перебираться в другое место, туда, куда я хожу за едой. Если бы кто-нибудь навещал тебя, жизнь твоя не была бы столь печальна. Но пока я отсутствую, ты ждёшь меня в одиночестве, и это мучительно. Если ты во что бы то ни стало хочешь жить здесь, мне придётся пойти к кому-нибудь пасти лошадей и коров, и тогда о тебе будут говорить, как о матери холопа. Этого нам не вынести. Лучше нам скрыться в горах, где нет ни души,

чтобы никто не знал о нас. Я хотел бы всё время быть возле тебя и приносить тебе пищу быстро, как птица, - но сделать этого нельзя. Давай перебираться туда, куда я хожу. Если мы будем жить в дупле, я смогу приносить тебе плоды деревьев без промедления. И я не буду каждый день ходить так далеко.

- Может быть, лучше действительно пойти туда, куда ты зовёшь меня? Хоть я и живу сейчас в столице, но кого я вижу, кроме тебя? - сказала мать и решила идти в горы. Дома у них ничего не оставалось. Даже стены вконец разрушились. Вырыла она два кото, о которых говорил ей перед смертью отец, взяла те, на которых обычно играла, и велела нести сыну. Так мать и сын оставили своё жилище.

"Может ли знать малолеток
Пучины и мели
На реке, что слезами я наполняю?
Но всё же теперь у него
Должна спросить я дорогу",

- сложила она, пускаясь в путь.

Наконец, добрались они до дупла. Раньше она слышала, что в глубине гор сплошная непроходимая чаща, но их новое жилище оказалось просторным, и не подумаешь, что это дупло. Перед ними было расчищено около одного *те* [37]. Холм был так красив, что походил на искусственную горку в саду. Роща была чудесна - там и сям высились сосны, криптомерии, деревья, покрытые цветами. Фруктовых деревьев было не счесть. Виднелись дубовые и каштановые рощи. Казалось, это уголок был создан самим буддой, и здесь не отказались бы жить даже не такие нищие, как эти мать с сыном.

Перед дуплом, сделать лишь несколько шагов, у бьющего родника высилась прекрасная скала. Маленькие сосенки росли там и сям. Жёлуди и каштаны, падая в ручей, доплывали до самого их жилища. Казалось, здесь обо всём заботились слуги. Не надо было уходить утром и блуждать по горам в поисках еды до самого вечера, Мать с сыном могли спокойно отдыхать. Они получали всё без всяких усилий, как вы да я снимаем крышку с блюд, стоящих перед нами. Так они жили беззаботно.

"Хотела бы я всю жизнь прожить здесь", - думала мать.

Однажды она сказала сыну:

- Теперь, когда у тебя нет никаких забот, я буду учить тебя игре на кото. Меня учил этому мой отец, он считал это великой мудростью. Учись и ты.

Она дала сыну кото рюкаку-фу и учила его, играя сама на кото хосоо-фу. Понимание его было беспредельно. Когда в горах, куда до того времени не ступала нога человека, где не видно было никого, кроме медведей и волков, раздались великолепные звуки, звери, изумлённые тем, что они услышали, собрались у дупла, и на сердце у них было печально. Через высокие травы и гнувшиеся деревья, через крутые перевалы приводили с собой детёнышей дикие обезьяны и с восхищением слушали музыку. Эти обезьяны годами жили в больших дуплах и собирали то, что можно было найти в горах. Восхищённые музыкой, они приводили с собой своих детёнышей и приносили с собой плоды деревьев. Так слушали они игру на кото.

Шло время, и мальчику исполнилось семь лет. Он полностью овладел всеми приёмами исполнения, которым когда-то выучился у семи мастеров его дед, и проводил дни и ночи, играя на кото вместе с матерью. Вглядываясь весной в прекрасные цветы, летом пребывая в прохладной тени деревьев, осенью очищаясь душой возле цветов и под сенью алых листьев клёнов, мать думала: "Буду жить здесь до самой смерти и всю жизнь посвящу игре на кото".

Мальчик выучил решительно всё, что знала мать. Поскольку он был бодхисаттвой в образе человека, то в игре на кото он превзошёл даже свою мать, а мать его превосходила своего отца. Обычно при передаче из поколения в поколение музыкальное мастерство хиреет, но в этом роду оно становилось всё выше и выше.

Шло время. Сыну исполнилось тринадцать лет. Он был очень красив, не было в мире никого, кто бы мог с ним сравниться. Он ел корни трав и деревьев, одевался в древесную кору, друзьями его были звери, вырос он в дупле дерева, но своей красотой он затмил бы императрицу и наложниц императора, разодетых в шелка и парчу, которым прислуживали в чертогах из драгоценнных камней; он был прекраснее даже небожителей и небожительниц. Удивительным блеском сияли его глаза. Мать его тоже стала необычайно красивой, даже по сравнению с тем временем, когда отец беспрерывно холил её. Всё это время их кормили обезьяны. Звери приносили им всё: воду в больших листьях лотоса, батат, ямс, фрукты, завернув их в листья различных деревьев, - и сердца матери и сына были переполнены глубокой благодарностью.

В тот год жители из восточных провинций двинулись на столицу с целью отомстить врагам. Четыреста или пятьсот воинов в

поисках безлюдного места пришли в этот лес и расположились в нём лагерем. Страшные, дикие люди заполнили всю местность, убивали и ели без разбора птиц и зверей, попадавшихся им на глаза. Все животные попрятались кто куда, а мать с сыном сидели в дупле и спрятаться им было негде. Они не могли даже нарвать травы и листьев деревьев, чтобы поесть, не могли даже выглянуть из дупла и мучились ужасно. Обезьяны, которые обычно приносили им пищу, жалели их. Они сплели большую корзину из лиан, собрали в нее крупные каштаны, набрали студёную воду в листья лотоса и, улучив время, когда воины спали, принесли матери и сыну. Спавшие под деревьями воины, не зная, что это обезьяны переходят с дерева на дерево, были испуганы шумом листьев. "В этом лесу кто-то живёт", - подумали они. Многие из них стали зажигать огни, кричать, но так ничего и не обнаружили.

Мать тем временем подумала: "Ведь говорил мне отец: когда дойдешь ты в счастии или в несчастии до высшего предела, играй на этих двух кото. Когда увижу я несчастье, большее, чем нынешнее? Ведь что ни говори, в такой опасности я не бывала. Это, верно, и есть последний предел".

Она достала кото нан-фу и начала играть на нем одно из переданных ей отцом произведений точно так же, как когда-то играли его мастера с семи гор. При этих звуках начали падать огромные деревья, вершина горы обрушилась. Стоявшие лагерем воины были погребены под обвалившейся землёй, множество народу нашло там свою смерть, а гора вновь стала неподвижной. Дочь Тосикагэ до полудня играла произведения, которым обучил её отец.

Как раз в этот день император отправился на прогулку в Китано и любовался видом гор. Звучание кото услышал генерал правой стороны, который прислуживал в этой поездке императору: он должен был вести под уздцы его лошадь. Он обратился к своему старшему брату, Правому министру:

- В этих северных горах всё время раздаются какие-то странные звуки. Они похожи на звуки кото, но кажется, что играют на нескольких инструментах. Это должен быть инструмент такой же, как кото сэта-фу из императорского дворца. Пойдём, послушаем поближе!

- Кто же может играть на кото в таких глухих горах? - возразил на это министр. - Это не иначе как проделки лешего. Не надо ходить туда.

- А может быть, это играют маги? Если ты не хочешь, я пойду один.

- Видно, ты и сейчас, как всегда, настоишь на своём, - усмехнулся министр. - Что ж, в путь!

Каждый из них взял с собой только одного слугу, и они отправились в горы. Оставшиеся в живых после землетрясения воины, увидев их, решили, что это императорские посланцы явились схватить их, и все попрятались в долины других гор, - ни одного в этих местах не осталось.

Чем ближе приближались братья к той горе, где жили мать с сыном, тем громче слышались замечательные звуки. Музыка звучала сама по себе, как будто её не играли ни на земле, ни в небесах. Братья слушали её со странным волнением и двигались всё дальше. Вершина перед ними была чрезвычайно высока, и над ней в воздухе реяли звуки кото. Далеко, насколько мог проникнуть их взгляд, простиралась перед ними чаща, и везде раздавались волшебные звуки.

Они приблизились к самой горе, вершина которой касалась неба, и увидели зверей, столь многочисленных, что казалось, вся земля была покрыта их шкурами, как одеялами.

- Ведь говорил же я тебе: не ходи. Здесь так жутко, страшно. Возвратимся-ка поскорее назад, - сказал старший брат.

- Ты рассуждаешь, как ребёнок! - отвечал генерал. - Здесь так прекрасно! Разве существуют горы, в которых не водятся звери? Если бы даже это была гора Дамудоку[38], я не так слаб, чтобы дать зверю сожрать меня. А потом, посмотри, разве эти звери намереваются причинить нам какой-нибудь вред? - и, погоняя коня, он поскакал вперед.

Он мчался так быстро, будто сидел на облаке, гонимом ветром. Его слуга не мог поспеть за ним и остановился у подножия горы. Конь министра не был так скор, как конь генерала, поэтому и министр нагнать брата не мог и вынужден был остановиться, но вспомнив, как беспокоились когда-то о его брате отец и мать в день посещения храма Камо, он подумал: "Нельзя, чтобы они видели с небес, что я оставил его одного в окружении зверей", - и двинулся было вперед.

Но брат его был генералом и носил за спиной стрелы, - слышно было, как он разгонял зверей. Министр же, будучи сановником гражданским, стрел не носил. Его охватил страх, и он не решился подняться на гору. Генерал преодолел пять горных уступов, проложил себе путь среди лежащих на земле зверей, многочисленных, как раковины моллюсков, и упорно ехал на звуки. Приблизившись к дуплистому дереву криптомерии, он слез с коня и огляделся.

Вокруг росли прекрасные деревья, землю устилал мох, был посыпан песок(...). Он подошёл к дереву и кашлянул, чтобы предупредить о своем приближении. В дупле перестали играть, выглянул подросток и с удивлением посмотрел на необычайно красивого мужчину, стоящего перед ним.

- Удивительно! - сказал он. - Не спустился ли на землю небожитель, заслышав звуки нашего кото ?

Живущие в дупле хотели узнать, кто он такой. Из-за мха, образующего как бы штору, послышался женский голос:

- Кто вы? Для чего вы пришли в эти горы, куда не забредает никто и живут только наши друзья: медведи и волки?

"Да, это люди!"- подумал генерал и ответил:

- Мне рассказывали, что в этих горах живут люди, и вот пришёл я поглядеть, правда ли это или пустые слова.

Подросток вышёл из дупла и остановился перед ним.

- Мы всё время живём неотлучно в этих горах, и не было ни единой души, кто бы пришёл сюда. Для чего вы пришли? - спросил он.

Он был одет просто, платье его превратилось в лохмотья, но красота его была столь блистательна, что генерал был поражён.

- Сегодня был выезд императора в Китано, - ответил он. - Я был государевым сопровождающим. Услышав прекрасные звуки, я пошёл на них и оказался здесь.

Он отвязал *мукабаки*[40] и расстелил его на мхе. Он пригласил мальчика сесть, сел сам рядом и спросил, почему они живут здесь:

- Из зверей здесь водятся только тигры и волки, из птиц гнездятся только орлы и фазаны, почему же вы, такой молодой, живёте здесь?

- Перебрались мы с матушкой в эти горы и поселились в дупле, когда мне было шесть лет. С тех пор связь с миром прервалась, и мы ни разу отсюда не уходили. У нас были основания покинуть наш дом, но вряд ли стоит говорить об этом подробно.

- Я пересёк непроходимые кручи, зашёл глубоко в горы, прошёл меж страшных зверей. Вряд ли после всего этого можно принять моё намерение всё узнать за праздное любопытство. Расскажите мне, - стал настаивать генерал.

- Я и сам подробно ничего не знаю, - начал подросток. - Когда я приставал с расспросами к матушке, она рассказала мне всего лишь вот что: "Родители мои скончались в одно и то же время. Никто не навещал меня, жила я одиноко. Как-то раз непостоянный человек зашёл ко мне. Мы говорили с ним так недолго... А потом ты родился". Больше ничего я от неё не слышал.

При этих словах в памяти генерала неожиданно всплыло его давнее приключение в заброшенном доме на проспекте Кёгоку.

- Не можете ли вы рассказать о себе более подробно? Жив ли ваш отец? Странно, - вы говорите, что живёте в этом страшном месте с младенческих лет, но при этом вы совсем не похожи на тот люд, который обычно ютится в подобных местах. Расскажите мне всё без утайки.

- Удалились мы сюда вот почему. В мире у нас не было никакой поддержки, мы никого не знали. Жизнь наша была мучительна, и уже с трёх лет я начал понимать наше бедственное положение. Я хотел как-то кормить матушку, но как? - этого я не знал. Всё время я только думал: "Сейчас мы находимся в положении ужасном. Вот если бы мы жили в горах, где даже не слышно пения птиц!" Проходившие мимо люди могли нас увидеть, всякий мог явиться к нам. Матушка плакала: "Войдут, надругаются над честью моих родителей. Что с нами станет?" Вот тогда-то мы перебрались сюда и живём здесь безвылазно. Мне хотелось привести матушку туда, где растут плоды деревьев, где можно выкопать корни багряника, и так кормить её. Я искал такое место в горах и набрёл на это дупло, - вот так обстояли дела. Я захотел расчистить, прибрать это место. Вдруг явился отрок, расчистил всё вокруг, а когда мы с матушкой поселились здесь, звери стали приносить нам плоды деревьев, корни багряника и кормить нас. Так осуществились мои желания.

- А своего отца вы так до сих пор и не видели? - спросил гость.

- Не видел ни разу. И даже матушка о нём ничего толком не знает. Только и рассказала: "Когда родители мои скончались, я жила в одиночестве. Как-то перед моим домом по пути в храм Камо проходил тогдашний Первый министр в сопровождении свиты. Я выглянула посмотреть и встретилась глазами с незнакомым человеком, - это и было причиной твоего рождения. Наступил новый год, а я всё ещё не понимала, что со мной. Как сейчас помню, не сегодня-завтра уже срок, и только тогда бывшая в доме служанка догадалась: "Ах, вот в чём дело". И всё мне объяснила. После нашей встречи человек этот исчез бесследно. Всё оказалось пустым. Я тебе это рассказываю, чтобы ты знал на тот случай, если я умру". Больше я ничего не знаю.

Этот рассказ терзал сердце генерала, но он старался этого не показать. Кроме того, его жёг стыд, и он хотел скрыться глубоко в горах.

- Как всё это печально! Вы и дальше намерены жить здесь? Не хотите ли вы жить, как живут все остальные люди? - спросил он.

- Как отвратителен тот суетный мир! - воскликнул подросток. - Следуя нашей судьбе, мы должны жить в человеческом образе среди отвратительных зверей. Мы дружим с ними, они нас кормят, но нет у нас ни мгновения душевного покоя, каждый день мы думаем: может быть, сегодня они нас сожрут. Так мы и будем, наверное, жить, - в страхе и тоске. Это наказание за грехи, совершённые в прошлом. Грехи, наверное, были тяжёлыми, поэтому нет нам прощения от богов небес и земли. Но мне кажется, жить в том суетном мире - наказание за ещё более тяжкие грехи(...). Я хотел бы сбрить волосы и навсегда оставить мир, - голос его был чист и печален.

На вид ему было всего лишь пятнадцать-шестнадцать лет, красоты он был необычайной. Если бы генерал услышал такое от постороннего человека, он не мог бы остаться равнодушным, а тут... Наконец он сказал:

- Всё, что вы говорите, - совершенная правда, но как можно всю жизнь жить здесь? Даже тому, кто решил сбрить волосы, чтобы стать монахом, нужен наставник. Лишь после этого он может уединиться в горах. Вы думаете, эти невиданные звери никогда не причинят вам вреда? Хотя сейчас они вам помогают... Перебирайтесь-ка в столицу! Если вас растерзают звери, вы вряд ли достигнете просветления

- Если мы переедем в столицу, то жить нам будет ещё труднее, - ведь нет никого, кто бы нам помогал.

- Ну, если я уговорю таких отшельников, как вы, которые навсегда хотят остаться в горах, перебраться в столицу, я уж как-нибудь не оставлю их без помощи.

- Я должен поговорить об этом с матушкой, - сказал отрок и с этими словами скрылся в дупле.

- Пришёл человек, который говорит то-то и то-то. Что ответить ему? - сказал он матери.

- Что ещё может подумать человек, который впервые видит таких людей, как мы, если даже он и презирает их убогое положение? - ответила мать. - А ты сам что думаешь?

- Мы живём в этих горах восемь лет и уже привыкли к несчастьям и печали. Для чего нам уходить отсюда! Я думаю, лучше нам и дальше оставаться здесь.

- Я тоже так думаю. В нашей несчастной жизни теперь уже вряд ли нас ждет что-то радостное. Набредя на наше необычайное

жилище, этот господин был тронут. Но вряд ли намерения его серьёзны.

Выйдя из дупла, сын сказал генералу:

- Моя матушка сказала так: "Теперь уже к чему? Я не хочу вновь окунаться в тот мир. Мне было бы стыдно покинуть эту гору!" У неё нет ни малейшего желания переехать в столицу. Я же один туда никогда не поеду.

Солнце уже клонилось к закату, и генерал сказал:

- Я думаю, что смогу переубедить вас. Мы связаны судьбой. Я ещё приду сюда. Но сегодня я сопровождаю государя, и мне нельзя отлучаться. Если я не буду подле него, меня будут ждать большие неприятности.

С этими словами он поднялся и в это время увидел, как шесть-семь обезьян в чашках, сделанных из листьев различных деревьев, принесли желуди, каштаны, хурму, груши, батат, ямс.

"Так вот как они кормятся!" - с удивлением подумал он.

Обезьяны, увидев незнакомого человека, испугались, положили плоды на землю и исчезли.

Когда генерал, перевалив через горную вершину, скрылся среди зверей, его брат, министр, и его слуга остались у подножия горы и с нетерпением ожидали его возвращения. Наконец, он появился.

- Ну что? - спросил министр.

- Я никого не нашёл, - ответил генерал. - Музыка звучала и в долине и на вершине горы. Когда я поднимался вверх, она неслась из глубины, я спускался в долину, она слышалась из-за облаков. Звери были везде, как раковины на берегу моря, дороги не было, с большим трудом я пробирался между ними. Я хотел идти вперед, но ведь я должен быть при государе, и я вернулся.

- Это, конечно же, был леший! - убеждённо воскликнул министр, и они пустились в обратный путь.

Император, заметив, что их нет, сказал: "Интересно, куда отправились эти шалопаи. Верно, прослышали, что где-то поблизости живут красотки, и помчались туда."

Наконец, император возвратился в своей дворец.

Генерал был Канэмаса, которого когда-то звали Молодым господином, а брат его, который был тогда помощником начальника штаба императорской гвардии, стал теперь Правым министром.

На обратном пути генерала томила печаль. Дома он оставался погружённым в свои мысли. Он не пошёл на женскую половину и думал лишь о том, как бы снова увидеть своего сына. Успокоиться он никак не мог. Он начал прикидывать, куда бы можно было по-

местить мать с сыном. В его дворце на Первом проспекте были различные просторные помещения, но там проживало множество женщин: Сан-но мия, дочь императора-инока, дочери принцев и высших сановников, большое число прислуживающих дам, и генерал подумал: "Здесь слишком шумно, сюда их поместить нельзя".

На Третьем проспекте, около канала Хорикава, у него был большой дворец, который он предназначал в наследство дочери. Он был выстроен уже давно и полностью обставлен.

"Вот туда-то и надо их пригласить", - подумал генерал.

За три дня дворец был совершенно убран. Генерал решил отправиться в горы в сопровождении только двух абсолютно преданных ему людей. Для матери он приготовил верхнее платье, шаровары, плащ, штаны с завязками, а для сына - штаны с шёлковыми завязками, охотничий костюм из белого полотна, крашенного травами, верхнее платье и шаровары, - и сложил всё в мешок. В другой мешок он положил сушёной снеди. Не говоря никому ни слова, пустился он в путь. Он перевалил через страшные кручи и подъехал к дуплистому дереву.

Генерал кашлянул. Подросток, увидев его, сказал матери:

- Опять пришёл тот человек.

- Что же делать? - воскликнула мать. - Кто он? Как странно, что он опять появился!

- На этот раз он пришёл сюда специально, - сказал сын. - Мы не можем спрятаться от него.

Он вышёл навстречу гостю.

- Вы не поймёте того, что я хочу сказать, - сказал генерал. - Я хочу поговорить с вашей матерью.

Мальчик передал ей эти слова.

"Может быть, это тот самый человек, который бесследно исчез когда-то? - подумала она. - Как он мог узнать обо мне?"

Женщина не вышла из дупла. Тогда генерал вошёл к ней и сказал:

- Ещё в прошлый раз я хотел открыться тебе, но боялся, что время не пришло для разговора и ты не станешь слушать меня, поэтому не сказал ничего. Это я встретился с тобой в твоём доме по пути в храм Камо. Как я и говорил, тогда меня везде разыскивали, родители мои были в большой тревоге, и когда я пришёл домой, они меня ни на миг от себя не отпускали. "Он что-то замышляет. Не выпускать его из дома!" - распорядились они. Если я отлучался из дома, они сразу же посылали кого-нибудь следить за мной. Я всё время стремился к тебе, но даже письма послать не мог: ведь кроме меня никто не знал, где ты живёшь. Когда скончался мой батюшка,

я пришёл туда, где ты жила, но сад твой зарос ещё больше, стал совсем как дикое поле, и не было ни души, некого было спросить. Всё это время меня терзали мысли о тебе, но я не мог отыскать тебя. Вот как это было, - плача говорил он.

От волнения она не могла произнести ни слова, но совсем не ответить было бы неучтиво, она приблизилась к шторе из мха и произнесла:

- Всё это было так давно! Я слушаю вас, но мне самой всё это ясно не вспоминается. Кажется мне, будто видела я что-то во сне. После пустых клятв родился сын, жить стало ещё труднее. Я думала: "Как бы найти такое место, где бы нас никто не видел!" В конце концов мы и удалились сюда от мира. И хоть я тогда считала, что дошла до крайности в своём бедственном положении, сейчас мне ещё хуже, - горько плача, говорила дочь Тосикагэ.

- Теперь тебе не надо об этом беспокоиться, - сказал генерал. - Я хотел бы, чтобы ты жила, как все, в прекрасном доме. Хоть чувства мои к тебе не изменились, мне грустно увозить тебя отсюда. Я люблю тебя ещё больше, видя, что ты, совершенно отказавшись от мира, поселилась в этом дупле, и что мысли твои стали ещё более глубокими. Мне грустно, что ты вновь должна окунуться в суетный мир. Но так или иначе, я пришёл, чтобы взять вас с собой. Я приготовил для вас дом, не хуже этого дупла. Туда редко кто-нибудь заглядывает, и мы там спокойно поговорим.

- Ваше предложение поистине удивительно, но я уже покинула мир, пришла жить в горы, и теперь мне было бы стыдно менять решение. Но если бы вы взяли с собой сына и дали бы ему воспитание, я была бы спокойна за его будущее и с радостью вступила бы на путь служения Будде.

Услышав это, генерал понял, что она не собирается покидать своё нынешнее жилище.

- Ты не можешь думать иначе, - сказал он. - Но нашему сыну всего лишь тринадцать лет, и хотя он ростом высок, душою прям, умён, в мире его ждет много трудностей. Я могу взять его в столицу и обеспечить ему службу во дворце государя, но кто же будет заботиться о нём? В нашем мире тот, у кого нет матери, погибший человек. Много лет назад единственного сына министра Тикагэ оклеветала мачеха, и он исчез, - до сих пор о нём ни слуху, ни духу[40]. Ты перебралась сюда ради сына, не бросай же его и теперь, переезжай с ним в столицу.

Она всё не соглашалась, и генерал продолжал убеждать её:

- Если я возьму с собой одного только сына, а тебя оставлю здесь, то, беспокоясь о тебе, он всё время будет приходить сюда, и

не останется ни одного человека, который бы не знал, что ты живёшь в дупле. Если я оставлю вас здесь, то жить спокойно не смогу. До сего времени я не знал покоя, я всё время думал о вас. Помоги мне убедить твою мать, - обратился он к сыну. - Всё это время я не заботился о вас и причинил вам страдания, но вины моей в этом нет: я следовал воле родителей. А сейчас твой черед показать, что ты почтительный сын. Уговори её уйти со мной.

Сын его был благодарен за такие речи. Оба они были его родителями, и к обоим он испытывал одинаковую любовь.

- В это страшное место ты перебралась, уступив моим, малого ребёнка, просьбам, и сейчас я прошу тебя переехать в столицу, - начал уговаривать он мать, а генерал в это время говорил:

- Если ты не хочешь жить под одной крышей со мной, я не буду приходить к тебе. Но отсюда ты должна уехать ради сына.

Когда она убедилась, что намерения его тверды, она подумала: "Действительно, разве не вслед за сыном пришла я в эти горы?"

Заметив, что женщина в нерешительности, генерал воскликнул:

- Если даже ты так и будешь твердить своё "нет", я всё равно заберу вас с собой!

Он поспешно вытащил из мешка приготовленную одежду, заставил их надеть её и всё поторапливал. Так она против воли покинула гору. Уходя, она спрятала в дупле те два кото, которые передал ей перед смертью её отец.

Генерал посадил женщину на лошадь. Сын его шёл сзади. Скоро они добрались до того места, где их ждали слуги. Там отец и сын сели на лошадей слуг, а слуги шли рядом с лошадью, на которой ехала женщина. Они ехали так всю долгую осеннюю ночь и на заре прибыли в дом на Третьем проспекте, который стоял к северу от Большого проспекта и на запад от канала. Сопровождавшим его слугам генерал сказал, чтобы они обо всём молчали.

- Если об этом кто-нибудь узнает, я вас обвиню в преступлении, - предостерёг он.

Генерал сам повел мать с сыном в заранее приготовленное помещение. Никому о приезде знать не давали, и слуги масляных ламп не зажигали, - было темно, ничего не видно, но когда генерал сам открыл решетку и взглянул на женщину, у него от изумления перехватило дыхание. Дворец, отшлифованный как жемчужина, сверкал в свете осенней зари, но в этом дворце в простой одежде, без всяких украшений, худая женщина сияла такой несравненной

красотой, что он подумал: "Уж не небожительница ли это спустилась сюда?"

Сын тоже в простом охотничьем костюме выглядел блистательно.

Генерал думал, что за эти годы женщина, должно быть, ужасно подурнела, но она была столь ослепительно хороша, что ему стало стыдно за свои мысли. Он так пристально смотрел на неё и на сына, что она нарочно прошла в темную часть дома, и он последовал за ней.

- А ты ложись здесь. Ты, должно быть, хочешь спать, - сказал он, указывая сыну место возле экрана.

Но сын не мог спать. Он подошёл к решётке и стал рассматривать сад[41].

Примечания

Перевод выполнен по тексту издания: "Нихон котэн бунгаку тайкэй", тт. 10-12.

1. Родоначальником рода Киёвара является принц Тонэри (677-735), сын императора Тэмму. Первые пять поколений Киёвара носили титул *оокими* (в нашем переводе "князь"). Киёвара в "Повести" должен быть четвёртым или пятым потомком принца.

2. Одно из корейских царств.

3. Система экзаменов была заимствована из Китая. Образование, ставившее целью формирование чиновничьего аппарата, было основано на изучении китайских классических книг и исторических сочинений. Молодые люди получали обычно образование в "университете" (Дайгакурё), сдав вступительные экзамены. Затем они должны были выдержать экзамены на степень *сюнси* (кандидата) и *сюсай* (доктора), которые организовывались Палатой обрядов. Образование было долгим и обычно степень сюсай можно было получить только к сорока годам.

4. Обычно экзамены начинались рано утром и длились до вечера.

5. Последнее, пятнадцатое, посольство в Китай было отправлено в 838 г. В 894 г. японцы начали готовить шестнадцатое посольство, которое, однако, не было отправлено. В "Повести" речь идет, по-видимому, о посольстве 838 года.

6. Японские исследователи считают, что название Персия (Хасикоку) употреблено здесь ошибочно и что речь должна идти об Юго-Восточной Азии. Эта точка зрения основана на представлении, что рай Чистой земли, в преддверии которого Будда является Тосикагэ, находится в Индии. Нам кажется, что возможно иное объяснение. Следуя буддийской космологии, автор "Повести" располагает рай Чистой земли на запад от земного мира, что следует из многочисленных указаний в тексте. Он должен был выбрать совершенно сознательно одну из самых западных стран тогдашней географии - Персию, как начальную точку путешествия Тосикагэ далее на запад.

7. Каннон - олицетворение милосердия, один из самых популярных бодхисаттв в Китае и Японии.

8. Здесь в оригинале следует: "Объяснение к иллюстрации: сидят три человека и играют на кото". Предполагается, что первоначально свитки "Повести" были украшены иллюстрациями, подписи к которым сохранились в дошедших до нашего времени текстах. Мы оставляем эти объяснения без перевода.

9. 1 *дзё* равняется приблизительно 3 м.

10. Демоны, обитатели ада.

11. Т. е., когда родители умерли. Это место в оригинале неясно.

12. Небо Торитэн - одно из шести небес (второе снизу) буддийской космологии, рай бога Индры.

13. Звезда Вега (Танабата).

14. Полдень.

15. Названия этих кото, как и некоторых других, о которых говорится ниже, переводимы: нан-фу означает "южный ветер", хаси-фу - "ветер Персии". "Южный ветер" - название стихотворения, создание которого приписывается легендарному китайскому императору Шуню, в котором воспевается южный ветер, символ доброты и справедливости правителя или заботы родителей по отношению к детям. Во всех названиях кото "*фу*" пишется иероглифом "ветер". Существует, однако, точка зрения, что *фу* имеет значение *фури*, песни различных провинций, которые исполнялись перед императором и назвались *куни-фури* (песни провинций).

16. Бодхисаттва Мондзю, воплощение высшей мудрости.

17. Четвёртое снизу небо буддийской космологии. Там жил Будда Шакьямуни до своего рождения среди людей. Там живёт бодхисаттва Мироку, Будда будущих времен.

18. До этого Будда оставался невидимым.

19. Это место неясно. Здесь, должно быть, или ошибка переписчика или это какие-нибудь буддийские термины, значение которых утрачено.

20. В оригинале здесь, по-видимому, пропуск. Далее лакуны отмечены отточием, специально не оговариваются.

21. Из дальнейшего ясно, однако, что Тосикагэ ничего не рассказал ни о кото, ни о музыке Чистой земли.

22. Могущественный дом Минамото состоял из нескольких родов, восходящих к различным принцам.

23. В тексте ничего не говорится о седьмом кото.

24. Музыкальные произведения эпохи Хэйан делились на "большие", "средние" и "малые". Предполагается, что эта классификация основана на количестве составляющих их частей.

25. *Наоси* - повседневное платье аристократов. Представителям самой высшей аристократии разрешалось являться в императорский дворец в этом платье. Выражение означает присвоение одного из трёх высших рангов.

26. Прическу *унаи* носили подростки в возрасте 13-14 лет.

27. Место в Киото на реке Камо.

28. Цитата из стихотворения Аривара-но Нарихира (Исэ-моногатари, N 81, Кокинсю, N 884): "Не успели ещё налюбоваться тобой, о луна, а ты уже прятаться хочешь. О, гребни тех гор, еєли бы вы, её не приняв, убежали!" (Перевод Н. И. Конрада).

29. Т. е., она забеременела.

30. Образ заимствован, по-видимому, из стихотворения Фудзивара-но Тосиюки: засыпая, он сразу же видит дорогу, которая ведёт его к любимой (Кокинсю, N 558).

31. При расставании влюбленные связывали друг другу шнуры нижнего платья (а нё рукава), давая клятву, что не развяжут их до следующего свидания.

32. По-видимому, детское имя мальчика.

33. *То* равняется 18 литрам, *масу* - 1,8 литра.

34. Этот эпизод создан, по-видимому, по аналогии с историей Ван Сяна из царства Цзинь, одного из двадцати четырёх образцов сыновней добродетели. Ван Сян лёг на лёд, растопил его теплом своего тела и достал рыбу для мачехи.

35. По-видимому, аналогия с историей Мэн Цзуна из царства У, который разыскал в снегу побеги бамбука для больной матери.
36. Третья аналогия с образцами сыновней добродетели. Ян Сян из царства Лу бросился в пасть тигру вместо отца. Тигр был тронут и оставил обоим жизнь.
37. 1 *me* равен приблизительно одному гектару.
38. Гора, на которой жил Шакьямуни, предаваясь аскезе.
39. Шкура, которую воины и всадники носили вокруг бёдер.
40. Этой истории посвящена вторая глава "Повести", "Тадакосо".
41. Заключительная часть главы, оставленная нами без перевода, представляет собой связку к остальным частям произведения. Сын генерала Канэмаса получает взрослое имя, Накатада; завершает образование, получает доступ во дворец и становится одним из самых блестящих молодых людей столицы. Канэмаса, забыв других жен, проводит всё время с дочерью Тосикагэ. Завершается глава описанием пира, устроенного Канэмаса.

Перевод и комментарий В. И. Сисаури.

源氏物語以前，物語文學に一番重な作品である宇津保物語の文學性を求めている．その内容は三部に分かれます．ここで發表されているのはその第一部です．
宇津保物語の研究者で ある V.シサウーリ氏は宇津保物語の文學的な美質を高く評價してこの作品の物語文學あての影響とこの作品の内容にもづいて平安時代の音樂の役割をさしている．
宇津保物語の一部の魯西亞語飜譯は初めて印刷されています．

И. А. Алимов

Материалы к истории сунских бицзи

Чжу Юй
"Из бесед в Пинчжоу"
("Пинчжоу кэтань")

Цзюань первая

(1) В годы Юань-фэн (1078 - 1086), когда мой покойный батюшка служил на должности правого историка, император Шэньцзун, отправляя чиновников бороться с разливом реки Синьхэ, что в области Чучжоу, лично дал им такие наставления: "Жители юго-востока не любят черезмерных повинностей, и вы должны заботиться о судьбе солдат и народа". Просты и ясны были слова великого государя!

(2) На шестой год Юань-фэн (1083), во время зимних жертвоприношений, мой покойный батюшка руководил высочайшим выездом. Подали императорский экипаж, и оказалось, что туда забыли положить одеяла и тюфяки. Батюшка тут же послал за всем этим. Император же, увидев, в чём задержка, ничем не выказал неудовольствия, а заговорил со свитой. Через самое короткое время тюфяки были доставлены. Тогда император взошёл в экипаж. Этот случай никому не был поставлен в вину. Вот какова была мудрость владыки!

(3) В начале годов Цзя-ю (1056-1063) Ху Цзун-яо, моему дяде по материнской линии, подошло время для повышения в чине - ему следовал шестой ранг третьей степени - и дядю вызвали на высочайшую аудиенцию. Жэнь-цзун спросил, из какого рода дядя происходит, и кто-то доложил, что он - сын *шумиши* Ху Шэ. Последовал рескрипт: "Отложить повышение в ранге до возвращения из очередного назначения". А когда подошёл срок, и были собраны документы подлежащих повышению чиновников, императорский уполномоченный по оглашению высочайших указов опять не упомянул дядю - из-за того, что он превышал меру наказаний и привлекал к ответственности родных и близких преступников. То же самое было и на трёх других аудиенциях.

Прошло более десяти лет. Кто-то из сановников стал снова хлопотать за дядю, но Владыка отвечал: "Этот человек губил Наш народ. Нельзя его повышать!".

(6) В отношении чиновничества у первого министра установлены твёрдые правила. В зале заседний министров имеют право сидеть высшие столичные чиновники, кандидаты же на пост докладывают стоя. На приёмах в частной резиденции первого министра дозволено сидеть даже кандидатам - ведь их принимают как гостей. Высшим военным и гражданским чиновникам подают чай и угощение, скамеечку для ног, зимой ставят печку, летом обмахивают веером. Это называется "прислуживать вершащим дела". А прочим чиновникам подают лишь чай, и это называют "прислуживать не вершащим дела".

(7) Чай распространился при династии Тан. Вкус его сначала был горек, а потом стал сладким. Поздно собранный чай называют *мин*. По распространённому сейчас обычаю, гостю, когда он только пришёл, дают выпить чая, а перед уходом угощают отваром. Отвар готовится из измельчённых лекарственных средств и ароматных трав, подают его тёплым или холодным и всегда кладут в него траву солодку. Такой отвар широко распространён в Поднебесной.

А когда мой покойный батюшка был послом в Ляо, тамошние жители, по своим обычаям, встречали его отваром, а провожали - чаем. Даже на пиру у них и то сначала дают выпить воды, и лишь потом вносят лакомства. В Серединном государстве так не принято, это противоречит правилам.

(11) Цзя-ван по имени Хао, младший брат Юй-лина, имел пристрастие к чтению книг. В годы Юань-фэн он несколько раз подавал Владыке доклады с рассуждениями о государственных делах. Кто-то из секретарей заметил ему с укором: "Ведь вы - великий князь, младший брат Сына Неба, вы - не из ряда слуг у ног Владыки. Вы полностью поглощены книгами, и от этого расцвела ваша добродетель. Но вот уже несколько раз вы высказываете свои особые суждения, а это не может не беспокоить вдовствующую императрицу!"

Цзя-ван испугался и осознал глубину своей дерзости. С этих пор он стал интересоваться только медицинскими сочинениями и обсуждал с приближёнными исключительно рецепты отваров и настоев. Императорский двор по достоинству оценил его страсть к древности и даже издал специальный эдикт, восхваляющий великого князя. И ныне у лекарей ещё в ходу "Собрание рецептов Цзя-вана".

(12) В годы Си-нин (1068-1077) впервые вышел указ о том, чтобы в экзаменах участвовала и высшая знать; в годы Да-гуань (1107-1110) в дворцовых испытаниях приняли участие некоторые евнухи; на восьмой год Чжэн-хэ (1118) в дворцовых экзаменах приняли участие императорские отпрыски. Из знати первым выдержавшим такой экзамен стал Лин-шо; из евнухов первым стал Лян Ши-чэн; из императосрких родственников - Цзя-ван, по имени Се.

Рассказывают, что дворцовые экзамены для чиновников называли "испытаниями в закрытом зале" и обычно не обнародовали имена первых среди выдержавших их... Когда на экзаменационной доске года *моу-сюй* (1118) первым оказался Цзя-ван, вторым - *дэншилан* Ван Ан, третьим - Янь Тянь-сюань, Владыка повелел: "Экзаменаторы первым определили быть Цзя-вану по имени Се, но Мы не хотим, чтобы он стал первым в Поднебесной, и посему пусть список возглавит второй среди выдержавших". Так вышло, что объявлять выдержавших испытания в закрытом зале начали с Ван Ана.

(13) Императорских дочерей называют *гунчжу* (великая княжна), а императорских зятей производят в должность *фума дувэй* - управляющих пристяжными императорского выезда. Близких родственниц называют *цзюаньчжу*, т.е. принцессы первого ранга, *сяньчжу*, т.е. принцессы второго ранга, а их мужей в просторечии называют *цзюньма* и *сяньма*, в чём нет никакого смысла.

Женщин в императорском роду всегда было много, и в приказе, ведающем делами императорской родни (Цзунчжэнсы), несколько десятков чиновников занимаются только их брачными делами. Поначалу эти браки не ограничивались лишь кругом высшей знати, и многие из богатых домов обращались со сватовством к императорским родственницам. Доходило до того, что столичные богатеи вроде датунских Чжанов в своей семье имели более тридцати сяньчжу!

(15) При нынешней династии только те, у кого есть один из пяти рангов знатности - *гун*, *хоу*, *бо*, *цзы* и *нань* - могут обладать также титулом *кай го* соответствующего округа или уезда, а что до тех, кто пожалован титулом *го гун*, то их называют "гун такого-то удела". Сначала жалуют маленькие уделы, потом - большие, и так отмечают возросшую добродетель. Но, бывает, долго не жалуют следующее владение.

Вот Вэнь Янь-бо - сначала был пожалован титулом Лого-гуна, и тридцать лет после этого не удостаивался другого пожалования, а Ван Ань-ши сначала получил титул Шуго-гуна, потом - Цзинго-гуна, и посмертно был возведен в ранг Шу-вана. Ему было два

пожалования. Цай Цзин был пожалован титулом Цзяго-гуна, потом - Вэйго-гуна, Чуго-гуна, Луго-гуна, всего четырьмя владениями. Да потом ещё - Чэньго-гуна, но этого господин не принял. Хэ Чжичжун был пожалован титулом Жунго-гуна и пять лет после этого не удостаивался нового пожалования. Он скончался на служебном посту и посмертно ему был дарован титул Цинюаньцзюнь-вана, но такое случается редко.

В начале годов под девизом Юань-ю (1086-1093) Сыма Гуан был пожалован титулом Вэньго-гуна. Знатоки видят в этом намёк на то, что к его прямоте и принципиальности следовало бы добавить ещё и мягкость (*вэнь*). У Дун-по в стихотворении "Песнь о конопле" говорится: "Пожалован владением в Вэнь, чтобы прославить прямоту и добродетель".

В начале годов Чун-нин (1102-1106) Цзэн Бу за взятки был снят с министерского поста и сослан на должность *сыху цаньцзюня* в область Ляньчжоу. Знатоки говорят, что название области - Лянь (неподкупность) выбрано было в укор его продажности. Но думали ли об этом власти предержащие на самом деле?

(17) Установления таковы: у чинов с жалованием, но без должности (*цзилугуань*) третьего ранга - пурпурная одежда и золотая рыбка на поясе; пятого ранга - малиновая одежда и серебряная рыбка. Чиновники на должности (*чжишигуань*), даже если и занимают высокое положение, не имеют права /носить подобное/ без особого пожалования. Но даже если и есть такое пожалование, а чиновник не обладает рангом таким же, как цзилугуань, то он носит рыбку на поясе только при исполнении служебных обязанностей. Для цзилугуань это не обязательно.

А некоторые из служащих в провинции чиновников "заимствуют" цвет одежды, но не носят на поясе рыбок. Это называется "одолжить цвет". Когда кому-то пожаловано /право носить одежду такого-то/ цвета, говорят, что "пожалован цвет". Эмиссары по перевозке налогов в столицу, их заместители, надзиратели за наказаниями и тюрьмами, командующие областными войсками "заимствуют" только малиновый цвет, помощники провинциальных налоговых эмиссаров и помощники начальников областей тоже носят малиновое.

Начиная с первых годов под девизом правления Чун-нин, когда были учреждены различные должности для чиновников *тицзюй*, заимствовать малиновый цвет стали лишь *тицзюй сюэши* и *тицзюй чанпин*, а прочие носили одежду положенного по рангу цвета. После того, как чиновники тицзюй были объединены, те из них, кто "заимствовал" цвет по рангу, "дождавшись срока возвра-

щения, облачаются в одежды того цвета, который носили ранее". Распрощавшись со двором и покинув пределы столицы, они носили одежду "заимствованного" цвета, а, вернувшись на службу в столицу, облачались в цвет, соответствующий рангу. По нынешним порядкам, "заимствующие цвет", как и в былые времена, носят рыбку на поясе.

Когда Люй Гун-чжу служил начальником области, он "заимствовал" пурпурный цвет, а позже, заняв вакантный пост помощника провинциального эмиссара по рангу уже не имел права носить пурпурное, но всё равно продолжал облачаться в платье этого цвета.

Когда Ма Юй-цин управлял областью Пэнчжоу, он носил пурпурное платье. Потом он вернулся в департамент за новым назначением. По табели о рангах ему полагался пост помощника начальника области, но Ма, боясь потерять "заимствованный" цвет, не захотел принять такое назначение, попросился в отставку и сохранил за собой пурпурное платье. Обычно те, кому по рангу не положено "заимствовать" цвет, сами на это не осмеливаются.

(20) Если чиновники от *чаофэнлана* до *чаоцинлана* уходят в отставку, их должность наследуют сыновья. Те, у кого тяжело заболел или вообще умер кто-то из родных, часто испрашивают отставку, но, бывает, скрывают траур и даже подделывают письма, якобы написанные недавно. Закон к ним безжалостен.

Когда в начале годов Да-гуань умер начальник отделения в *Шибу шаншу* Чжан Кэ-гун (второе имя Цзянь-янь), его потомкам были оказаны щедрые милости, а позже это правило было изменено.

(22) Среди столичных чиновников только первый министр и императорские родственники ездят под зонтами. Зонты называют *чжун тай* - "тяжёлый покров". А в прежние времена за лошадьми от *чжичжигао* до инспекторов носили большие круглые опахала, и закрывали ими едущих от солнца. В годы Шао-шэн (1094-1097) Владыка, будучи на угловой башне во дворце, увидел, что за чиновничьими лошадьми носят опахала, и спросил, как это называется. Евнух ошибочно отвечал, что это веера, и Владыка изрёк: "Не следует Нашим подданным этим пользоваться!"

С тех пор опахала запретили.

(24) Подушки для сидения из шкур животного жун (*жун цзо*) дозволяется иметь только высшим сановникам - не ниже чжичжигао у гражданский чинов и генерал-губернаторов у военных. На таких подушках начинают сидеть с девятой луны - и так вплоть до третьей. Установленного дня нет, и как только станет известно, что

первый министр уже стал садиться на такую подушку, то и все начинают ими пользоваться. И заканчивают так же.

Животное жун напоминает большую обезьяну и живёт в реках. Самая длинная шерсть у него на спине, по цвету она похожа на жёлтое золото. Жунов ловят и кроят подушки. Из нескольких десятков шкурок выходит одна подушка, и её цена достигает ста тысяч. С обратной стороны на подушку ставят пурпурный тонкий шёлк, окантовывают парчой, тканной способом "четыре золотых орла". Особых отличий тут не бывает.

В годы Чжэн-хэ одного сановника, у которого давно подошёл срок повышения по службе, должны были назначить на пост чжичжигао. Он заранее заказал себе подушку из меха жуна, но этого показалось ему мало: он, опережая события, стал уже ею пользоваться,- и получил отставку!

Говорят, мех жуна, если на нём сидеть, не мнёт одежды. Мой покойный батюшка, будучи послан в Ляо, занимал пост чжичжигао и сидел на жуновой подушке. Потомки же военных чинов сидят на подушках из пурпурного шёлка. Рассказывают, что чиновник, не будучи чжичжигао, мог сидеть на жуновой подушке и под открытым зонтом, в золотом поясе и с золотой рыбкой, только по специальному указу. Так, в годы Да-гуань вышел указ о том, что имеют право сидеть на жуновой подушке *либу шаншу* Чжэн Юань-чжун и генерал-губернатор Фэннина Тун Гуань.

(29) В годы Юань-ю началось "движение к прежнему". Мой батюшка был не в ладах с Су Чжэ. Батюшка управлял Лучжоу, когда У Чоу, человек из окружения Су, был назначен в его область заведующим делами образования. У Чоу стал возводить на батюшку напраслину, а Су Чжэ поддержал его при дворе, и батюшку понизили, послав управлять областью Шоучжоу.

Впоследствии в Гуанчжоу батюшка случайно встретился с Дун-по, и они показали друг другу свои сочинения. Потом, когда батюшка совершил проступок, Фань Чжи-сюй, второе имя Син-цзэ, сложил для него стихотворение "цы" и там говорилось:

"Льстиво дружбу свел с Ши и Чжэ,
Вместе с ними пел.
Угодливо подстраивался к Ань и Ли,
Выдвинуться тайно мечтал".

Кто-то рассказал Фаню о том, что вышло у батюшки с Су Чжэ, и Фань на это отвечал:

- Я и сам об этом знаю. Но ведь существуют законы стихосложения - я хотел избежать односторонности и соблюсти параллелизм!

А ведь Фань учился у моего батюшки! Некоторые стали подозревать, что он, как говорится, повернулся спиной к своему учителю. Но, что до государственных дел, тот тут Фань своими поступками показывал, что он не из тех, кто, что называется, угодливо швыряет камни.

(31) Цянь Юй (второе имя Дэ-сюй) был назначен историографом-летописцем и в конце годов Юань-фу (1098-1100) сделал выпад против Цзэн Бу, подав несколько докладов Владыке. Тут как раз заболел его сын. Сын скончался ночью, а наутро Дэ-сюю было назначено прибыть на аудиенцию для доклада. Дэ-сюй бросил все домашние дела и поехал ко двору. Только вернувшись, он принялся оплакивать сына. При дворе ему очень сочувствовали.

Цзэн Бу потерпел поражение, и Дэ-сюй был назначен на пост министра. В стихах об этом сказано так:

"В трудный момент личным горем пренебрёг.
По сыну скорбя, жалость он подавил".

Вскоре Дэ-сюй был переведен на должность *гунбу шаншу*, но, что называется, утерял путь к слуху правителя, подчинённые стали выступать против Дэ-сюя, говоря, что в корыстных целях он скрыл траур по сыну. Это Дэ-сюю поставили в вину. Было сложено даже несколько стихотворений, укоряющих его в стремлении сделать карьеру. Говорили даже:

"Скрыл траур, об аудиенции прося.
Докучал пустяками на открытой террасе".

Дэ-сюй надолго устранился от дел, и до конца дней своих уже высоко не поднимался.

(32) Когда Шу Дань был начальником в Линьхае, однажды какой-то лучник напился пьян и принялся буянить во дворе. Дань велел побить его палками, но это не помогло. Тогда Дань велел взять большие батоги... Лучник заорал, что ему хотят сломать позвоночник. Дань велел служащим бить его по спине. "Вы не посмеете убить меня!" - всё орал лучник. Тут Дань выхватил меч и обезглавил его.

На Даня подали жалобу, и она дошла до Владыки. А двор в то время как раз искал необычных людей. Дань произвёл очень

благоприятное впечатление, и императорской канцелярии было поручено проверить обстоятельства его дела.

Дань обладал величественной внешностью, эрудицией, был скор на язык и понравился Ван Цзин-гуну с первого взгляда. Ван Цзин-гун представил Даня императору, последовал указ. Дань стремительно возвысился и в кратчайший срок достиг поста начальника цензората, хотя то, что он убил лучника, и вызвало немалый гнев.

Когда первый министр Ван Гуй был начальником в столице, он послал чиновников, чтоб те доставили бочку для купания прямо в Восточное управление. Дань, человек щепетильный в отношении законов, счёл это проступком. А позже он сам оказался под следствием - Даню вменялось в вину, что он жжёт в своем доме взятые в императорском дворце свечи, стремясь на этом сэкономить. Шэньцзун, сочтя эту вину маловероятной, заметил: "Да мог ли Дань красть свечи!"

"Если Дань был равнодушен к свечам, тогда и Ван Гуй не любил деревянные жбаны для купания!" - отвечал кто-то из свиты.

Шу Дань был наказан по справедливости, слава его иссякла и карьера кончилась. Он поселился на родине, жил очень бедно, добывая пропитание преподаванием и получая за это сушёное мясо. Так прошло восемнадцать лет.

В годы Юань-ю установилось правление "из-за занавеса", и малолетнего наследника стали баловать. Было учреждено управление Сулисо, и начали, что называется, отмывать от грязи тех, кто имел проступки перед прежним правителем. Мелкие людишки наперебой кинулись оправдывать себя и, невзирая на лица, свирепствовали в наказаниях, чтобы доказать свою преданность новому правлению. Один только Шу Дань ни слова не сказал в свое оправдание, и, по-прежнему, оставался в забвении.

В годы Шао-шэн на Даня вновь обратили внимание и мало-помалу стали привлекать к службе, но он ещё опасался всеобщего негодования. В год *гэн-чэнь*, как говорится, взлетел дракон, и Дань, наконец, был назначен командиром укреплённого лагеря, а тут как раз варвары в Цзинь стали учинять злодейства, и Даня перевели на должность главнокомандующего в Наньцзюнь. Потом его ещё назначили на пост придворного советника, но Дань умер и в должность вступить не успел.

(34) Существует обычай, по которому по смерти первого министра император осчастливливает своим присутствием церемонию принесения в жертву предкам вина в его доме, и если он в это время отогнёт полог и посмотрит на тело усопшего, то тогда всю привезённую для церемонии императорскую золотую посуду дарят

семье покойного, а если император не подойдет к пологу, то специальные чиновники забирают посуду обратно во дворец.

В годы Юань-фэн первый министр У Чун скончался в своей частной резиденции. Владыка осчастливил церемонию своим присутствием. Супруга У Чуна, госпожа Ли, босиком вышла в зал и, склонив голову, проговорила:

- У Чун был беден, два сына его - всего лишь чиновники второго класса. Прошу выдать денег на проведение траура, как обычно полагается чжичжигао.

Владыка милостиво позволил. Но так как из-за появления госпожи Ли церемония оказалась несколько смятой, он не подошёл к пологу, и когда императорский поезд убыл, чиновники собрали посуду, чаши и увезли. Положенная сумма была исчислена с великой точностью и выплачена сыновьям покойного.

Незачем было торопиться. Потому и говорят, что нельзя получить больше того, что чиновнику положено.

(36) Мой покойный батюшка жил в бедности. В годы Юань-фэн он долго служил на должности историографа-летописца, так что не хватало, как говорится, лакомых блюд для родни. Тогда батюшка стал проситься на вакантное место в провинции.

Император Шэнь-цзун знал о его затруднениях. В это время он как раз намеревался даровать наложнице титул *гуйфэй* - супруги второго класса. По обычаю приказ о присвоении титула подносит чжичжигао, а оглашает - первый министр. Тут вдруг против установленных правил подносить указ назначили батюшку, а оглашать - *мэньця шилана* Чжан Дуня. Фаворит императора, Фэн Цзун-дао, доверительно сообщил батюшке: "Владыке ведомо, что вы нуждаетесь в средствах. Это очень почётная церемония, и после вас щедро наградят".

Но когда церемония была совершена, батюшку, вопреки ожиданиям, наградили не так, как одаривают подносящих указ, а - лишь вином и едой!

(38) Мой двоюродный дядя по материнской линии, Юань Инчжун, обладал обширными познаниями и в своё время был знаменит. Но он был настолько безобразен с виду, что никто из придворных не осмеливался представить его трону.

В годы Шао-шэн Цай Юань-ду замолвил за дядю словечко и получил дозволение привести его на аудиенцию. А у Юаня плечи были вздёрнутые как у коршуна, высокий лоб и острый подбородок, на лице - много чёрных пятен: издали казалось, что его забрызгали тушью. Голос - хриплый, да ещё уский акцент...

Едва взглянув на Юаня, Чжэ-цзун объявил его великим уродом. Юань в замешательстве не смог произнести ни слова и ушёл ни с чем. Чиновники злословили, что Юань получил указ об уродстве.

(40) По нынешним установлениям, в центре и провинциях служащим хранилищ, судебным и тюремным чиновникам, провинциальным инспекторам, попечителям учебных заведений в свободные дни позволено принимать гостей и делать визиты. В столице же членам цензората, чиновникам из свиты императора и выше, в свободные от службы дни разрешено принимать визитёров, но не дозволяется выезжать с визитами. Это называется "запрет на визиты". Зато у *шидафу* визиты входят в круг служебных обязанностей, и каждый свободный день они вручают свои визитные карточки, с рассвета до заката объезжая дома высокопоставленных лиц. А в столице и её окрестностях множество частных резиденций, одни - далеко, другие - ближе, так что за целый день, хоть стараешься изо всех сил, удается посетить лишь несколько десятков домов. Нередко шидафу просят привратников принять визитную карточку с тем, чтобы имя визитёра лишь включили в список гостей, а на личной встрече с хозяином уже и не настаивают. Привратники же, получив карточку, или выбрасывают её или забывают передать для включения в список, так что лучше, конечно, увидеться с хозяином лично. А у ворот особо знатных особ привратники требуют подношений, на малую сумму даже и не глядят - легко попасть впросак!

Когда Цзя Гун-гунь, родом из Синго, вернулся из столицы, я стал его расспрашивать о тамошних ценах, и Цзя отвечал:

- Всё сильно вздорожало, только шидафу - дёшевы! - он, наверное, имел в виду тех, которые непременно стремятся выдвинуться.

А ещё я слышал, что однажды, когда Цай Юань-чан (он тогда служил в Совете Двора) просматривал список визитёров, он обнаружил имя одного придворного - каждый раз оно было первым на протяжении нескольких месяцев! Удивившись, Юань-чан вызвал этого человека к себе, побеседовал - оказалось, достойный человек. Юань-чан рекомендовал его, и он стал крупным чиновником.

Придворный лекарь Янь Тянь-сюань в своё время третьим выдержал экзамены и решил нанести визит Юань-чану. Но увидеть хозяина Тянь-сюаню не удалось, и он следом за распорядителем вошёл во двор Даошиюань. Юань-чан там как раз принимал посетителей. Чиновники, видя, что Тянь-сюань не принадлежит к числу подданых Юань-чана, стали подталкивать его к выходу. Но Тянь-сюань не желал выходить, и тогда чиновники хотели потихоньку

вывести его под руки, но Тянь-сюань ухватился за колонну и закричал:

- Янь Тянь-сюань явился на аудиенцию к наставнику наследника престола! - и стал отбиваться от чиновников. Потом вдруг повалился наземь. Юань-чан повелел подвести его к себе и сказал:

- Вы, господин, молоды, и уже выдержали высокий экзамен. Неужели вам мало этого! Что вы врываетесь сюда?

Тянь-сюань покраснел как рак и вышел. Его отправили в кайфэнское управление для определения степени вины. Последовал специальный указ изъять имя Тянь-сюаня из списков чиновников, разжаловать и сослать на жительство под надзор в область Шэчжоу. С тех пор обычаи у учёных мужей стали понемногу меняться.

(43) Цай Цзин-фань и Янь Юань-сян в возрасте шести-семи лет на правах "божественных отроков" прислуживали в Восточных дворцах юному Жэнь-цзуну. Юань-сян с юных лет был принципиальным и прямым, а Цай - льстивым и мягким. Каждый раз, когда наследник престола проходил через ворота, Цай бросался наземь, чтобы наследнику легче было, встав ему на спину, перешагнуть порог. Когда же наследник вступил на престол, то оказал своё благоволение Юань-сяну и даже назначил его первым министром. А Цай так и не удостоился большой должности и лишь по старой памяти был назначен начальником округа. Цай никогда не управлял по закону, на него всё время подавали жалобы с просьбой о смещении, но Владыка, которому имя Цая было знакомо, всегда говорил: "Цай - старый Наш придворный, поэтому повелеваем перевести его в другое место".

Когда в начале годов Юань-Фу Цай решил оставить службу, ему было уже восемьдесят лет! Цензорат поддержал его просьбу об отставке. В прощальном послании Цая говорилось нечто подобное: "Мне уже восемьдесят лет, и семьдесят пять из них я ем чиновничий хлеб".

Я же про это скажу: в жизни, конечно, можно сделать карьеру, но чтоб такую долгую - редко!

(45) В Жаочжоу "божественный отрок" из семьи Ду, как говорится, сбросил грубую одежду. Отец послал его в управление - с благодарностью. Мальчику исполнилось всего восемь или девять лет, и ожидавшие приёма сочли его простым ребенком.

- Что, пришёл поучиться искусству управления или просто грамоте? - с улыбкой спросил кто-то.

- Нет! - отвечал Ду. - Пришёл доложить о себе господину министру и спросить, не будет ли каких поручений по дому.

Спрашивавший прикусил язык.

(46) В годы Юань-фэн императору в специальном докладе сообщили, что во время дворцовых испытаний какой-то старик - ему уже перевалило за семьдесят - в экзаменационном сочинении написал: "Ваш подданный стар и не может слагать изящные строки. Нижайше желаю Вашему Величеству долгих-долгих лет жизни!"

Выслушав это, Владыка, растроганный искренностью старика, особым указом произвёл его в чиновники низкого ранга и пожаловал на пропитание до конца дней его.

(52) Однажды Цзы-чжань сказал моему покойному батюшке: "Когда в записях появляются удвоения иероглифа, обычно после первого знака пишут маленькое *эр* (два). Среди народных песен *юэфу* есть "Сээр дяогэ" - "Песнь под гусли *сэ*". Обычно я писал тут "сэсэ", но потом приехал в Хайнань и там встретил одного клеймённого солдата по имени Юань Си, который называл себя главой класса гуслей сээр в придворной школе актёров. С тех пор я знаю, что следует писать "сээр", а не "сэсэ".

Цзы-чжань, человек обширных познаний, был бодр и крепок даже в глубокой старости. Этот случай для него не характерен. Я сам в своё время посещал актёрскую школу и интересовался там всем, что связано с названием сээр. Мне объяснили, что в каждом музыкальном разряде у них второго по порядку музыканта называют *эр сэ* - второй в разряде, например: *ди эр* - вторая флейта *ди*, *чжэн эр* - вторые гусли *чжэн*. Так же и с гуслями сэ. Не знаю, как же на самом деле.

(56) В годы Юань-Фэн старший цензор Шу Дань за проступок был исключён из чиновничьих списков. Карьера его прервалась. Шу нанял лодку, чтобы плыть на восток, на родину.

А в это время ко двору был вызван буддийский монах Цы-бэнь. Его хотели поселить на подворье Хуэйлинь. Цы-бэню было позволено ехать на почтовых лошадях.

Кто-то, узнав об этом и сочтя подобное необычайным, в шутку составил такую стихотворную пару:

"Министр в лодке из столицы отплывает.
Монах на лошадях в столицу мчится".

(57) В годы Да-гуань, когда члены придворной академии Ханьлинь преподносили двору новогодние благопожелания, какой-то *сюэши* сложил такие строки:

"Духи все и покойные предки
пусть пребывают в покое и радости.

Древа и травы, птицы и звери
пусть в изобилии будут!"

Парой для "покойных предков" он взял "птиц и зверей", а так - не до́лжно, и это сочли проступком.

(59) В начале годов Сюань-хэ (1119-1125) в Цзинчжоу некий мелкий чиновник в буддийском монастыре увидел странные цветы, названия которых не знал.

- Их аромат настолько силён, что и близко не подойдешь! - сказал ему буддийский монах. По этому случаю чиновник сложил стихи:

"Горные цветы, красные и зелёные,
На закате дня особенно красивы!
Мне название их неведомо -
Ядовитые, лучше не трогать их".

Потом кто-то ссылаясь на эти стихи, оговорил автора перед налоговым эмиссаром Су:

- В Хунани все главные должностные лица в управлении перевозок налогов носят одежду малинового цвета, а остальные - зелёную, и никто - пурпурную. Вы среди нас самый старший, несколько раз терпели понижение в должности. Этот человек пишет про горные цветы, а на самом деле хочет посмеяться над вами!

Су пришёл в дикий гнев, но́ потом всё же не стал наказывать того чиновника.

(60) Когда Ван Цзе-фу жил в Цзиньлине, он сложил стихотворение "Курган господина Се", где говорилось:

Второе имя мое - такое же, как у Се.
Пред окнами моими - могильный его курган.
Ушёл Се, родился я, курган во владеньях моих.
И хоть фамилия мне не Се, он - образец для меня".

Это была могила цзиньского поэта Се Аня. Второе имя Се Аня было Ань-ши, а Цзе-фу тоже звали Ань-ши.

(61) Су Цзы-чжань был послан управлять Хуанчжоу. Он поселился в Дунпо, построил там Снежный Зал и взял себе псевдоним *Дунпо цзюйши* - Отшельник с Восточного Склона. Поэтому потомки стали звать Цзы-чжаня Дун-по. То место ныне находится во владениях буддийского храма.

Когда Цзы-жань в годы Юань-ю управлял Ханчжоу, он соорудил на озере Сиху большую дамбу, и люди прозвали её "Дамба господина Су". Подчинённые Су на каменной стеле высекли текст, повествующий об этом. Но кое-кто в то время из зависти к высокому положению Цзы-чжаня стал произносить *ти* (дамба) как *ди* (низкий, дурной). Вскоре Цзы-чжань был перевёден на службу в другое место.

А когда госпожа Мэн стала императрицей, столичные жители на одежде и в украшениях стали изображать пару цикад, имея в виду семью Мэн, и знатоки утверждали, что под цикадой (*чань*) следует понимать учение *чань*. Лишь много времени спустя эта мода, наконец, прошла.

(64) В столице при продаже наложниц каждые пять тысяч монет называли *гэ*. За красавиц брали тридцать-пятьдесят гэ. А в последние годы знать всё больше ценит у женщины умение петь да красоту, и цена самой дорогой наложницы достигает пяти тысяч связок монет. На гэ при этом монеты больше не считают.

При заключении брачного контракта родители и родственники тоже непременно требуют денег, и эти деньги называют "мелочь на расходы". При нынешней династии знатные семьи подыскивают себе зятей на экзаменационном дворе среди выдержавших провинциальные экзамены. Не спрашивают ни о гороскопе, ни о родословной, и это называется "ловить зятя у экзаменационной доски". Деньги же при этом называют "мелочь для ловли", они идут на покрытие столичных расходов зятя.

В последнее время богатые купцы, вульгарные простолюдины и зажиточные горожане тоже стали "выхватывать" для своих дочек женихов "от экзаменационной доски". Они щедры на деньги, чтобы привлечь ученых, и те снизошли бы до них. Жениху дают более тысячи связок монет! Когда же заключают брачный контракт, родне жениха тоже дают "мелочь на расходы", и часто из-за этой суммы выходят споры, но договор вяжет крепкими узами, будто официальный судебный иск. Ну к чему такое недоверие!

Цзюань вторая

(65) Издревле в гуанчжоуском Управлении торговых кораблей (*Шибосы*) существовала должность Уполномоченного управления (*тицзюй шибоши*), находившаяся в ведении военного генерал-губернатора. Во времена основателя династии эта должность называлась: правительственный уполномоченный Управления торговых кораблей (*шибоши*). Управления торговых кораблей существовали в приморских областях - в Цюаньчжоу, что в провинции Фуцзянь, в Минчжоу и Ханчжоу, что в Лянчжэ.

В начале годов Чун-пин в этих трёх провинциях были учреждены должности чиновников тицзюй шибоши. Самым процветающим портом был Гуанчжоу. Когда кто-нибудь из чиновников начинал грабить, торговые люди переходили в другое место, так что эти три провинции знавали времени и расцвета, и упадка. Потом императорский двор объединил цюаньчжоуское и гуанчжоуское Управления и перевёл оба в Гуанчжоу. Не все торговцы сочли это удачным.

(66) В Гуанчжоу от Сяохай до отмели Жучжоу семьсот ли. На отмели расположена Инспекция за прибывающими кораблями (*Ванбо сюньцзяньсы*), её называют *и ван* - Первая Инспекция. Немного севернее находятся вторая и третья. А минуешь отмель - и уже открытое море!

Когда торговые суда собираются отплывать, то дойдя до отмели Жучжоу, задерживаются там на прощание и только после этого получают разрешение отплыть. Это называют "выпустить в море". Возвращаясь, суда причаливают у отмели, радостно отмечают благополучное прибытие и выставляют сторожевым солдатам угощение - вино и мясо, а потом судно под охраной направляется к Гуанчжоу. В Гуанчжоу суда швартуются у сторожевой башни Управления торговых кораблей, и из Инспекции присылают солдат для досмотра. Это называется "поместить в загон". Потом на корабль прибывают налоговый инспектор и инспектор Управления кораблей. Они осматривают товары и определяют сумму налога. Это называется "взымать часть". Из расчёта десяти частей жемчуга и "мозга дракона" высшего качества взымают одну часть, а черепашьих панцирей или древесины цезальпинии низкого качества - три части. Излишки взыскиваются в пользу казённой торговли, а оставшимися после этого товарами купец может распоряжаться по своему разумению. Все слоновые бивни весом в тридцать *цзиней* и более, а также мастика поступают на государственный торговый пункт (*гуань ши*), поскольку на эти товары установлена монополия. Купцы, имеющие сколь-нибудь большие слоновьи бивни, обязаны

их взвесить, и те, что в весе менее трёх цзиней, могут продаваться свободно, а поскольку на казённом торговом пункте цены низкие, то от такой торговли получается для купцов большой убыток, и они недовольны. Тех же из торговцев, которые, приплыв и не пройдя ещё /процедуры/ "взымания части" посмеют потихоньку пускать товары в оборот, считают преступниками, хоть бы они продали из товаров самую малость, и конфискуют все. Поэтому никто из купцов не осмеливается своевольничать.

(67) Близ помещения гуанчжоуского управления торговых кораблей у самой воды стоит терем Хайшаньлоу, он помещается как раз напротив Пяти отмелей. Протока перед Хайшаньлоу зовётся Сяохай - Маленькое море, ширина её немногим больше *чжана.* Здесь моряки берут запасы воды для морских плаваний: вода эта не портится. Если же к этой воде добавить ещё и колодезную, то сохранить в запасе её не удается, в воде заводятся насекомые, уж не знаю, почему.

Купеческие суда уходят с северным ветром в одиннадцатой-двенадцатой луне и возвращаются с южным ветром в пятой-шестой луне. Ведь корабль - что деревянная мерка в один *доу*, без ветра плыть не может. На судне устанавливают мачту и вешают на неё косой парус, так что на одном конце получается будто створка от ворот. В качестве паруса натягивают циновки, на местном диалекте их зовут *цзяту.*

В море плавают, полагаясь не только на попутный ветер. Когда корабль отходит от берега, и дует ветер с суши, то можно плыть, а если ветер встречный - корабль относит обратно. Про это говорят, что ветер дует с трёх сторон. При встречном ветре можно удержать корабль на месте, бросив якорь. А гуанчжоуский военный наместник в шестую луну возносит моления о ветре духу Фэн-луну.

(68) Порядок таков: на больших кораблях, берущих на борт несколько сотен человек и на маленьких, где сто с небольшим людей, из самых богатых купцов назначают начальника, его заместителя и помощников. Управление торговых кораблей выдаёт начальнику письменное разрешение палками приводить спутников к повиновению и описывать добро тех, кто умер /в пути/.

Купцы говорят, что если судно большое, и людей на нём много, тогда ещё можно идти в плаванье - за морями много разбойников, и они хватают каждого, кто не является гостем их страны. Если корабль приплывёт в Чжаньчэн или, сбившись с пути, по ошибке окажется в Чжэньла, то все товары отбирают, а самих путников вяжут веревками и продают, при этом приговаривая: "Вы здесь не появляйтесь!" Да ещё в странах за морями хоть и не взы-

мают торговых пошлин, но всё равно требуют, как они это называют, "приносить дары", и отбирают /эти "дары"/, невзирая на то, много /на судне/ товаров или мало. Поэтому плавать на маленьких судах невыгодно.

Суда в длину имеют несколько десятков чжанов. Торговцы делят товары на малые части и раздают своим людям. Те хранят товары, а ночью спят на них. Среди товаров много фарфоровых изделий, маленькие уложены в большие, так что пустого места нет.

В море /путники/ опасаются не шторма, а только - сесть на мель. Если, как говорят, "приблизиться к мелководью", потом уже корабль с мели не снять. Если вдруг открывается течь и ликвидировать её не удается, то посылают рабов *гуйну* с ножами заделать пробоину снаружи. Гуйну превосходно плавают и видят в воде совершенно отчётливо.

Капитан корабля сведущ в географии, ночью он наблюдает звёзды, днем - солнце, в непогоду ориентируется по компасу (*чжинаньчжэнь*) или с помощью крюка, привязанного к веревке в десять чжанов, достаёт со дна грунт, нюхает его и так определяет местонахождение судна.

В море не бывает дождя, а если вдруг пойдёт дождь, то, значит, близко земля! Торговцы говорят, что когда устанавливается безветрие, морская вода напоминает зеркало.

Мореплаватели ловят рыбу. Берут громадный, размером в руку, крюк, привязывают к нему в качестве приманки курицу или утку, чтобы большая рыбина её заглотила. Полдня рыба водит судно за собой, прежде чём ослабеет, и к ней можно хоть немного приблизиться. Но схватить рыбу можно только ещё через полдня. Если же вдруг налетит ветер, рыбу бросают. Пойманная рыба может оказаться несъедобной, и тогда ей распарывают брюхо в поисках мелких, съедобных рыб, которых большая пожрала. Обычно их в брюхе несколько десятков, и каждая весит много цзиней! Большие морские рыбы всегда плавают следом за кораблем и пожирают всё, что с него бросают в море. Если кто-то из путников на судне, заболев, окажется на грани смерти, обычно его, ещё не испустившего последний вздох, заворачивают в толстую циновку и бросают в воду. Чтобы тело скорее ушло на глубину, к циновке привязывают глиняные кувшины с пресной водой. Но только тело оказывается в воде, как стая рыб тут же разрывает циновку, и на глубину покойный уйти не успевает.

В море водится рыба-пила. Она длиной в сто десять чжанов, и у неё на носу имеется костяная пила. Повстречав судно, эта рыба

разрезает его своим носом с такой лёгкостью, будто выдёргивает /сухое дерево/.

Случается, что во время плавания вдруг вдали появляются нагромождения гор, покрытые высохшими деревьями. Если, по мнению капитана, раньше тут никаких гор не было, то это - дракон. Нужно отрезать /прядь/ волос и сжечь вместе с рыбьей чешуёй и костями. Тогда горы начинают медленно исчезать под водой. Но опасность очень велика, и немногим повезло от нее уберечься.

Торговцы почитают иноземных буддийских монахов и говорят, что если в плавании в трудной ситуации к ним обратиться с молитвой, то монахи появляются из пустоты и всегда помогают. Прибыв в Гуанчжоу, торговцы устраивают для /тамошних/ монахов угощение и делают пожертвования. Называют это "приношения архатам".

(69) Тех из северян, кто, уплыв за море, в том же году не вернулся обратно, называют *чжу фань* - поселившиеся у чужеземцев, а тех чужеземцев, которые приплыли в Гуанчжоу и в том же году не вернулись обратно, называют *чжу тан* - поселившиеся в стране Тан.

Если гуанчжоусец сделает долги, и проценты по ним сравнятся с /первоначальной/ суммой, то он обычно подряжается на судно, идущее за море, и по возвращении расплачивается с кредиторами. Такой человек может прожить за морем, не возвращаясь, хоть десять лет подряд, проценты /за это время/ начисляются в прежнем размере. Богатеи пользуются /положением своих должников/, дают им шёлк и гончарные изделия, а стоимость /этих товаров/ прибавляют к сумме прежнего долга, и проценты исчисляются во много раз больше. Гуанчжоуские власти следят за тем, чтобы долговые обязательства были выгодны; Управление торговых кораблей издаёт /относительно этого/ специальные указы.

(70) В гуанчжоуском "чужеземном квартале" (*фань фан*) живут все прибывающие из заморских стран. Из их же числа назначается над ними начальник. Начальник этот заведует в квартале делами управления, особо следит за тем, чтобы чужеземные торговцы платили дань. Для этого у него в подчинении есть чиновники-иностранцы. Одежда, обувь, памятные дощечки (*ху*) у этих чиновников такие же, как и у жителей Поднебесной. Если в чужеземном квартале совершается преступление, то приглашают следователя из Гуанчжоу, и преступника высылают из квартала. Провинившегося привязывают к деревянной лестнице и бьют тростниковыми палками - от пяток до макушки. Тростниковые палки ломаются после третьего удара. Чужеземцы не носят штаны

и чулки, сидят прямо на земле. Удары по ягодицам для них болезненны, а вот ударов по спине они не боятся. Если же преступление серьёзное, то дело разбирают в Гуанчжоу.

Иноземцы одеваются иначе, чем жители Поднебесной, а едят и пьют то же самое.

(71) Во всех странах, что лежат к югу за морем, есть правители. Самая большая страна - Саньфоци. У /тамошних жителей/ есть своя письменность, они превосходно читают. Купцы рассказывают, что там тоже умеют предсказывать солнечные и лунные затмения, но китайцы не понимают, что сказано в их книгах. В землях /Саньфоци/ много сандалового дерева и мастики, это китайцы покупают. Когда нагруженный мастикой корабль из Саньфоци прибывает в Серединное Государство, то, поскольку на торговлю этим товаром Управлением торговых кораблей объявлена монополия, после отделения пошлины он весь поступает на казённые торговые пункты. А в последнее время в Саньфоци также объявили монополию на сандал, и купцов обязали продавать это дерево тамошнему правителю. Цена возросла в несколько раз, и никто из чужеземцев не осмеливается тайно вывозить сандаловое дерево. Политика /Саньфоци/ вполне разумна. Эта страна находится как раз на юге, за морем, а к западу - очень далеко - лежит Даши. Китайцы, приглашённые в Даши, добираются до Саньфоци, там ремонтируют корабли и меняют товары, а дальше везут на продажу ткани, и это считается самым выгодным.

(72) В богатых домах Гуанчжоу многие держат гуйну - "дьявольских рабов". Сила их необычайна, и они могут поднять несколько сот цзиней. Язык и чувства их непостижимы, нрава они простодушного, не убегают. Их ещё называют дикарями. Кожа у них чёрная как тушь, губы красные, зубы белые, волосы курчавые и рыжие. Они есть обоего пола, а родина их находится в горах за морем. Едят мясо животных. Когда гуйну берут в дом, то кормят пищей, приготволенной на огне, и у них после этого несколько дней - лишь жидкие испражнения. Это называют - "сменить кишки". После кое-кто из гуйну умирает, а тех, которые выживут, можно держать в доме. Гуйну, долго живущие среди людей, обретают способность понимать человеческую речь, но сами говорить не умеют. Есть ещё один вид дикарей из ближних морей, так они плавают в воде с открытыми глазами. Их называют также *куньлуньну* - куньлуньские рабы.

(73) Обычаи в Гуанчжоу грубые. Женщины тут сильные, а мужчины - слабые. Женщины в возрасте восемнадцати-девятнадцати лет собирают волосы в узел и перевязывают чёрной шёлковой

нитью. Носят чёрные длиннополые безрукавки, называемые *юцзе бэйцзы* - "безрукавки для прогулок по улицам".

(76) Однажды, когда я был в Гуанчжоу, по случаю пира в областном управлении собралось много чужеземцев. Их глава пригласил одного человека из страны Саньфоци, - тот, мол, прекрасно читает "Сутру Князя Павлинов" ("Кунцю минван цзин"). Я считал, что буддийские сочинения, называемые *чжэньянь* (мантры) - невнятны и содержат в себе ложь, поэтому обрадовался возможности услышать такое сочинение и велел человеку декламировать. Чужеземец сложил руки за спиной, оперся о колонну и стал кричать. Звук его голоса был подобен бульканью кипятка в кувшине, но ничего похожего на широко распространённые в мире "Мантры павлина" я не услышал. Сутра прошла, видно, через перевод и сильно изменилась. Молва считает это сочинение безвозвратно канувшим. Не знаю уж, как души умерших и духи Поднебесной разберут, о чём там речь!

(78) В пещере Билодун, что в Инчжоу, есть сталактиты. Пастухи овец часто бывают там. Говорят, что среди тех овец, которые отведали сталактитовой воды, некоторые становятся белыми, как сталактиты, и мясо их очень способствует преодолению дряхлости. Таких овец называют *жуян*. Но распознать их можно только после того, как забьёшь. Овцы жуян очень редки, и в год их попадается одна-две. Начальник округа преподносит их в дар главнокомандующему и инспекторам провинциального управления.

(79) При Хань были девизы правления, /где упоминается/ феникс. Но в книгах ничего не говорится о том, как те фениксы выглядят. В Гуаннани считают, что феникс бывает красный или белый, но в стае попадается непременно и пятицветный. Стая фениксов садится на очень высокие, от десяти чжанов и выше, деревья. Гнёзд не вьют. Питаются росой и ветром. С силками к ним невозможно приблизиться.

Будучи в храме Цаосисы, я не раз видел этих птиц. Они внезапно прилетают и неожиданно исчезают, щебечут как простые птицы, а окраска у них яркая. Я расспрашивал людей: никому ещё не удавалось поймать такого феникса.

(80) В южных заморских странах водится *даогуацюэ* - "птица, висящая вниз головой". Перья у неё на хвосте разноцветные, а сама птица напоминает попугая, но маленькая, как воробей. Ночью она висит вниз головой. Люди, которые держат даогуацюэ дома, кормят их выдержанным в меду просом и сахарным тростником. Эти птицы не выносят холода и в Поднебесной часто гибнут. Дохнут они и от неправильного кормления. В годы Юань-фу их впервые привезли в

столицу. Тогда одна птица стоила пятьсот тысяч связок монет. У Дун-по в стихотворении "Слива мэй" сказано: "Феникс *яо* с зелёными перьями, висящий вниз головой". Наверное, про эту птицу.

(81) В Гуанчжоу я купил белого попугая. Мне его хвалили как умеющего говорить. Я стал слушать, но попугай говорил только по-иноземному или щебетал, как обычная птица. Зря только время потратили на его обучение! Я посмеялся и вернул птицу хозяину.

(83) В ущелье Цинюанься, что в гуанчжоуской области Инчжоу, есть храм Сяолунцы (Маленьких Драконов). Я там бывал. В храме несколько помещений, он стоит среди гор и ручьёв - удивительной красоты место! А драконы - это змеи. Одна - цвета самородного золота - князь; другая - цвета красной тканой парчи - его супруга; змеи синего и зелёного цвета - чиновники; одна жёлтого цвета - посыльный. Была там ещё маленькая змейка, такого как князь, цвета - его наследник. Змеи извиваются в лаковом коробе. Подойдёшь посмотреть - их то видно, то нет. Преудивительно! По сравнению с обычными, эти змеи тоньше и длиннее, у них гневные глаза и высокие лбы, людей они не боятся. Окраска ярче, чем краски художников. Если обратиться к змеям с молитвой, они выползают на курильницу, и огонь в ней тухнет, или же поедают жертвенные фрукты и вино.

(84) Жители Минь и Чжэ едят лягушек, жители Хусяна едят *хэцзе* - это те же лягушки, только больше. В Серединной равнине каждое упоминание о том, что на юго-западе едят лягушек, вызывало раньше смех. Но вот один человек отправился служить в Чжэ, поймал там двух лягушек, высушил их лапки и дал своим родственникам под видом вяленой перепелятины, а после того, как они всё съели, сказал им правду. Только после этого над /таким обычаем/ стали издеваться меньше.

А в Гуаннани едят змей и на рынках продают змеиную похлёбку. Чао-юнь, наложница Дун-по, приехав вместе с супругом в Хуэйчжоу, куда его перевели служить, однажды послала старого слугу купить этой похлёбки. Суп называли "морская свежесть". Чао-юнь спросила, из чего он, и оказалось - из змеи. Чао-юнь стошнило, несколько месяцев она болела, а потом всё-таки умерла.

Варвары из Цюнгуани ловят и едят всяких тварей - мух и комаров, других насекомых, дождевых червей. Кладут их в бамбуковую палку и пекут на огне, а потом разламывают бамбук и едят. В последний год моего пребывания в Гуанчжоу, из иноземного квартала прислали яства, сильно приправленные чёрной патокой и мозгами кабарги. Если там и была редкая рыба, то обязательно -

вонючая и горькая. Только жареные ростки бамбука с квашеными овощами и можно было есть.

Когда мой покойный батюшка был послом в Ляо, ему принесли чашку молочной каши - страшно дорого. Но каша была приправлена жареным растительным маслом - в рот взять невозможно! Батюшка просил убрать масло, но его не слушали. Тогда батюшка отдал чашку слуге, чтобы тот перелил масло в другую посуду и взял себе, а сам с тех пор заказывал только постную кашу.

На юге едят больше соли, а на севере больше едят кислое. Варвары с четырёх сторон и некультурные селяне любят сладкое, а в Серединной равнине и в городах едят постное. Среди пяти вкусов лишь горькое в пищу не годится.

(85) Ван Ши-лян, помощник начальника медицинского управления из Гуанчжоу, умер в первый год под девизом Юань-ю, а через три дня - воскрес. Он рассказал, что был препровождён в загробное управление. Ши-ляна ввели в зал, где сидел человек в бледно-фиолетовой одежде, подобный небесному чиновнику. Чиновник принялся спрашивать Ши-ляна о том, как тот когда-то продал кому-то яд, и /купивший/ отравил свою жену, но Ши-лян это отрицал. Служащий провозгласил: "Это было в начале четвёртого года Си-нин (1071)!" Чиновник углубился в бумаги, а Ши-лян твердил: "Ничего такого не было!" Тут чиновник хлопнул по столу: "Да ведь это было в Хуанчжоу, а тут ошибочно написано Гуанчжоу!" - и велел отправить Ши-ляна обратно.

Когда Ши-лян вышел, служащий повёл его на галерею и со словами: "На будущий год в Гуаннани будет мор, пользуйтесь этим препаратом"- протянул Ши-ляну рецепт. Тот прочитал, а это - порошок *гоутэнсань,* что лечит мор, из книги "Рецепты "Бо Ци". Прочитав рецепт, Ши-лян украдкой спросил у окружающих, где он находится, и кто-то ответил, что это управление Бессмертного, ведающего лекарями Поднебесной.

Как раз в это время Гуанчжоу управлял Цай Юань-ду. Узнав о том, что случилось с Ши-ляном, он вызвал его к себе, чтобы подробно обо всем расспросить, а секретарю велел записывать.

Пришла весна, и разразился большой мор. Но когда больных лечили порошком гоутэнсань, им становилось лучше. А ещё Ши-лян сказал: "Я с юных лет изучаю медицину, и вот, на четвёртый год Син-нин применил свои лекарства для лечения! В мире мрака обо всем записано /заранее/, как можно не верить!"

(86) В годы Юань-ю житель иноземного гуанчжоуского квартала по фамилии Лю женился на дочери члена императорской фамилии. По службе Лю достиг поста старшего офицера дворцовой

стражи. Он умер, а сыновей-наследников не оставил. Родственники стали требовать раздела имущества и послали даже бить в "барабан, взывающий к слуху". При дворе только тогда узнали, что женщины из императорской фамилии выходят замуж в варварской стороне, и наложили на это запрет. Если в трёх поколениях был хоть один чиновник - только тогда разрешали жениться.

(90) Дун-по в Хуанчжоу собственноручно готовил овощной суп. Назвал его "похлёбка Дун-по" и описал рецепт приготовления. Ценители почитают этот суп за диковинку.

(91) На /коньках/ крыш дворцов делают "совиные клювы", а подданные /на своих домах/ не смеют /так делать/, и поэтому устраивают /там/ головы зверей. Говорят, это уберегает от пожара.

Ныне на домах всех жителей Гуанчжоу есть звериные головы; в области Хуанчжоу они есть только на крышах казённых резиденций и храмов, а на крышах частных домов их нет. Говорят, боятся этим накликать пожар. Расстояние всего-то в сто ли, а обычаи - совсем разные.

(94) В Мянь я слышал рассказы о том, как Чжан Гуай-яй начинал службу в должности начальника Чунъяна. До наших дней ему там приносят кровавые жертвы, и убелённые сединами старцы ещё могут порассказать о том, как /Чжан/ управлял.

Однажды Чжан встретил какого-то простолюдина, продававшего за городскими воротами пучки овощей. Оказалось, что это крестьянин из предместья. Гуай-яй велел дать ему сорок палок и сказал:

- У тебя ведь есть земля, а ты торгуешь овощами! Лентяй!

Слух об этом распространился, и чунъянские крестьяне стали возделывать свои поля с ещё большей энергией.

В другой раз Гуай-яй послал чиновников выяснить, кто из крестьян имеет чайные посадки, повелел сажать /там вместо чая/ тутовые деревья. Утеряв выгоду от продажи чая, крестьяне очень тужили, однако из боязни подчинились этому приказу, не смея медлить. А через несколько лет после того, как Гуай-яй уехал из Чунъяна, императорский двор ввёл принцип монополии, и если у кого были чайные посадки, то /владельцы/ должны были вносить арендную плату. Только в Чунъяне чая не оказалось, и /жители/ избежали разорения.

Уездный город от областного /центра/ отделяло четыреста ли, и водного сообщения не было. Рис носили в область на себе. В каждому *ху* получалось по шесть-семь доу. С богатых брали налог в сто ху; всё это было очень трудно и разорительно. Гуай-яй представил доклад, предлагая в уезде Гаоюань разрешить выплачивать

налог не рисом, а тонким шёлком, и население Чунъяна получило возможность носить /в область/ более лёгкую поклажу. А к этому времени посаженные ранее тутовые деревья выросли. Из-за этого шёлка /Чунъян/ оказался первым на юго-востоке по полученной выгоде. Сейчас /те места/ процветают ещё больше.

(95) Помощник инспектора Дун из Хуанчжоу был очень богат. В год *цзи-чоу* под девизом Да-гуань (1109) случился неурожай, и Дун решил накормить голодающих рисом, а для малых детей /велел/ готовить рисовую кашу. Когда всё было разложено по порциям и расставлено, голодающие толпой ринулись /к еде/. Заставить их соблюдать порядок не представлялось возможным. Дуна свалили наземь и сильно помяли в давке. Домашние говорили, что Дуну следовало подать жалобу, но он не обратил /на это происшествие/ никакого внимания. На другой день он снова приготовил еду, но соорудил из брусьев ограждение, чтобы выдерживать очерёдность. Больше беспорядков не было. Более ста дней Дун без устали кормил людей.

Люйцю Пятнадцатый, деревенский житель из Хуангана, также имел большие запасы зерна, но, когда случался неурожайный год, он тут же поднимал на зерно цену. Люди его не любили. В старости Люйцю поразил внезапный недуг: он перестал принимать пищу и ел только бараний помёт. Домашние, жалея старика, давали ему рисовые катышки, сделанные на манер бараньего дерьма, но Люйцю отбрасывал их, лишь взяв в руки. Прошло несколько месяцев, и старик умер. А ведь раньше он заискивал перед Буддой, и многое из своих запасов жертвовал лушаньским монахам. Он боялся, что проступки его чрезвычайны, и надеялся служением Будде немного облегчить свою участь, но это - невозможно.

(96) Хуанганский простолюдин Дин Шэн-вэй мало-помалу основал своё дело. По характеру Дин был человек коварный и хитрый. Он очень разбогател и купил поместье. Когда там копали колодцы, нашли каменную плиту, на поверхности которой виднелись линии, напоминающие иероглифы - будто чьи-то имя и фамилия. Дин велел сложить текст, /повествующий/ о его деяниях, и вырезать его на той плите, чтобы получилась стела.

Но вскоре после этого он заболел и умер, а состояние его рассеялось. Я купил поместье - это нынешнее Пинчжоу - с землёй и усадьбой. Произошедшее, видно, было предопределено заранее, и к плите следовало отнестись бережно, тогда удалось бы избежать беды.

(100) Мой покойный батюшка рассказывал, что когда он был послом на севере, то видел там выезд местного сановника из рода

Елюй. В крытой войлоком повозке сидела женщина. Лицо её было густо накрашено жёлтым - это называется "принять вид Будды". Брови - красные, губы - чёрные. Экое необычайное существо!

Ну вот, к примеру: брови обычно располагаются над глазами, а если у кого-то брови вдруг под глазами, то это, конечно, вызывает удивление. Конечно, если у всех брови были бы под глазами, и вдруг появился кто-то, у кого брови над глазами, то это бы тоже удивляло. В Поднебесной нет единого истинного суждения, а собраны вместе самые разные. А если по поводу чего-то не возникает сомнений, то это непременно нечто общераспространённое.

(104) Когда жители Гаоли бывают в Чанчжоу, они покупают у тамошних жителей голубей и выпускают их на волю. А голуби знают дорогу домой и стремятся назад, поэтому чанчжоусцы боятся, что их голубей не будут покупать или заставят вернуть деньги.

Еще покупают голубей, чтобы выпускать по случаю дня рождения. Чанчжоусцы наперебой выпускают голубей. После покупки птиц сажают в плетёнки и в лодке увозят далеко в море, и там, когда наступает день рождения, выпускают. Если голуби возвращаются, это считается предвестием удачи.

(106) Кумирня Духа Восточного Моря (*Дунхайшэнь*) находится в пятнадцати ли за восточными воротами Лайчжоу. Совсем рядом с кумирней плещет море, и вдали, на востоке, виден Остров Лотосов (*Фужундяо*), до него морем приблизительно сорок ли. Вода к западу от этого острова - белёсая, а с восточной стороны - бирюзовая, незаметно переходит в небо. На острове тоже есть кумирня - камышовая хижина. Тут бывают рыбаки. В хижине всегда есть несколько ху риса. И вот почему. Когда ветер мешает рыбакам вернуться домой, они ночуют на этом острове и готовят пищу из привезённого с собой риса. Потом, когда ветер стихает, рыбаки уезжают, а оставшийся рис оставляют в дар духу, не осмеливаясь взять с собой ни единой рисинки.

А к северу от этого места, совсем неподалеку, живут чужеземцы. Рыбаки говорят, что когда на небе нет туч, видны отблески их костров. Морем до них - рукой подать.

(107) Когда мой покойный батюшка управлял Дунлаем, он послал купить сто тысяч *лян* хлопка для подарков императору. В это время из уездов стали поступать настойчивые просьбы строжайшим образом запретить частные рынки.

- Но ведь тогда торговля захиреет, и мы не сможем совершить нужные закупки! - сказал батюшка. - А какова цена хлопка?

- Каждый лян - сто монет, - ответили ему.

Батюшка велел добавить к этому ещё двадцать монет и обратился ко всем начальникам /уездов/ с просьбой собрать деньги и около ворот уездных городов /устроить/ такие рынки, где в любом количестве скупать без промедления весь хлопок.

Дней через десять со всех сторон, привлечённые выгодой, потянулись люди, и необходимый хлопок был куплен. Кто-то выразил опасение, что заплаченные сверх цены деньги ввели власти в большой расход, но батюшка возразил:

- На рынке всегда так происходит. Это не то что твёрдые, /установленные/ двором, цены.

(108) В начале годов Чун-нин в обращение были выпущены большие медные монеты - достоинством в десять простых монет, но по весу соответствующие трём простым. Потом, чтобы уравнять вес и стоимость, было велено на юго-востоке считать эти монеты за пять простых, дешевле, чем на северо-востоке. Потом, поскольку разбойному использованию таких, отлитых частных образом монет положить конец не представлялось возможным, цена для всех них была установлена повсеместно в три простых. Так противоречия между весом и стоимостью были устранены, и только тогда установился порядок.

В дворцовом казначействе в то время монеты хранились без счёта, и изменение стоимости привело к большим убыткам.

Однажды утром из столичных ворот Дунхуамэнь вылетели всадники, криком оповещая предместья о том, что большие медные монеты обесцениваются до трёх простых. Новость мгновенно разнеслась повсюду. Богатым не на чем стало греть руки.

В кайфэнском управлении, получив указ, для частных ломбардов установили срок в пять дней, когда заклад можно было получить по прежней стоимости. Простые люди тут же бросились за выгодой. Владельцы же ломбардов были недовольны этим приказом и исподволь сопротивлялись ему. Тогда власти установили тяжёлые наказания. А один сметливый богач уже после того, как определённый властями срок вышел, по своей инициативе ещё пять дней продолжал выдавать заклады по старой стоимости, и, как говорится, его ворота отметили большой доской. При дворе, узнав об этом, занесли имя богача в анналы.

Мой двоюродный дядя по отцу - его звали Бин - жил тогда в Хучжоу, к западу от моста Ифэнцяо. У него, как говорится, для погони за прибылью, было скоплено несколько сотен связок монет. И вот, как только началась реформа, кто-то из его сыновей или домочадцев узнал новость первым. Он стал просить дядю поторо-

питься и обменять деньги на товары, но дядя лишь посмеялся и ничего не ответил.

Потом же спросил:

- Так что, эти деньги теперь нельзя использовать /по старой стоимости/?

- Да, - отвечал тот человек.

- Я пострадал. Но ведь и другие пострадали, - рассудил дядя. - Что тут поделаешь!

Так он потерял всё, впоследствии больше ничего не скопил, но никогда ничуть не раскаивался в своём поступке.

(111) В последнее время камень *цюаньши* сделался такой дорогой, что стоимость его стала неисчислима. У жившего в годы Тай-пин (976-983) Го Сян-чжэна был в своё время такой камень - размером в *чи* с небольшим, очень похожий на горный хребет с девятью вершинами, а внизу - будто обрыв. Дун-по назвал его "девять цветов в чайнике". Камень этот ценился необычайно. Я слышал, он и доныне хранится в императорском дворце.

В собрание сочинений Дун-по входят "Сведения об удивительных камнях". Там говорится о камнях, найденных в Хуанчжоу, куда Дун-по был послан служить с понижением. Я побывал в том месте, где он жил. Позади дома - гора, она называется Похушань (Разбиваемая озером). Камни были найдены на этой горе. Каждый год, когда сходит паводок, крестьяне ходят сюда за камнями. Попадаются прозрачные пёстрые, с цветными прожилками камешки - из них делают кольца, серьги, безделушки, головные украшения. Но обычно эти камни слишком мелкие, и годятся они только для того, чтобы положить их в плошку с водой, где разводят аиры.

(112) Лю Чэн очень заботился о своём дворце и хотел собрать там удивительной формы камни. Он объявил, что за камни будет прощать проступки. И вот один богач, совершивший преступление, доставил ему водным путем из Лянчжэ купленные там камни. К западу от города, в старом парке на отмели Яочжоу до сих пор сохранились девять камней, из них каждый высотой в несколько чжанов. Называются "Камни Девяти Светил".

(114) Самые лучшие писчие кисти - из кроликовой шерсти. Знатоки ценят кисти из шерсти белки или орангутана, но в удобстве при письме они не идут в сравнение с кроличьими! В Гуаннани нё водятся кролики, и там пользуются куриными перьями. Перья плоские, писать ими невозможно, разве только крайность придёт. Нынешние мастера /по изготовлению/ кистей - семья Чжугэ из Сюаньчжоу и Сюй из Чанчжоу. Они передают своё ремесло из

поколения в поколение; всё ещё славятся в мире ученики Чэн Аньдао из Аньлу и Ли Чжаня из Ияна.

А ещё жители Сюаньчжоу искусно играют на бамбуковых флейтах *гуань*, чисто и прекрасно - заслушаешься! Некоторые делают флейты из тростника, особо ценимые за лёгкость.

Из Гаоли посылают людей в Чанчжоу для торговли кистями. Только лишь судно получает разрешение на разгрузку товаров, как кисти раскупают, и столь стремительно, что даже наполовину лысая кисть почитается удачным приобретением!

(115) Е Тао весьма увлекался облавными шашками, и Цзе-фу даже сложил стихи, в которых строго осуждал его. Но Е так и не смог побороть своего пристрастия. Многие игроки в увлечении - думать забывают о других делах; бедные ли, знатные, находясь в плену своей страсти, они порой лишаются средств к существованию. Вот почему при Тан шашки осуждающе называли "деревянной лисой", имея в виду, что они повергают людей в сладостное омрачение - прямо как лисы.

(118) В области Чэньчжоу растут необычайные пионы *шаояо*. В последние годы эти цветы стали доставлять ко двору. Из Чэньчжоу в столицу, за триста ли, привозят их на лошадях всего за один день и одну ночь. Делают так: после того, как цветок срезан, стебель вставляют в пропитанную медом тростинку, слегка подсушивают на солнце, и когда цветок откроется, кладут в бамбуковый короб. /В столице/ достают цветы, часть стебля с тростинкой срезают и втыкают ненадолго в сырую землю, а потом подвешивают на верёвочках вверх черенком. Цветы выглядят так, будто их только срезали.

(119) Столичные жители шьют летнюю /лёгкую/ одежду из фучжоуской тюлевой ткани *ляньхуа* /лотосовая/. Ляньхуа очень высоко ценится. Эту ткань делают на четырёх женских подворьях буддийского монастыря Ляньхуасы, и секрет её изготовления запрещено передавать посторонним. В год на каждом подворье изготавливают лишь около ста штук ткани, и этого недостаточно даже для поставок высшим сановникам при дворе и в провинциях. Ткань ляньхуа делают и во многих домах, не относящихся к монастырю, и её тоже берут для восполнения нужного количества. Жители столицы, покупающие ляньхуа, умеют отличить ткань, сделанную в монастыре, от сделанной вне его, и цена последней уступает настоящей в двадцать-тридцать раз.

(122) Столичный чиновник Сун Юн-чэнь в годы Си-нин служил при дворе. Острым умом своим он заслужил похвалу владыки. Сун был человек в высшей степени тонкий.

В годы Юань-ю он был назначен в Шэчжоу. В области как раз изготавливали громадный барабан, изукрашенный золотом. Но вот, когда барабан был уже совсем готов, с одной стороны отломилась ручка-кольцо. Хотели отпилить её совсем, но жаль было труда мастеров. Тогда Сун внёс предложение, как починить кольцо: под ним укрепить нечто вроде пружины замка, в днище барабана проделать отверстия, очень узкие, вбить туда концы ручки, и когда они войдут, зафиксировать пружиной. После этого ручка будет в порядке.

Многие поступки /Суна/ были вроде этого.

(123) На юго-востоке крик птицы считается дурным предзнаменованием, а стрекот сороки - добрым. Поэтому сороку называют ещё "радующая". А вот в Шаньдуне я видел, как люди, услышав стрекотание сорок, плюются, а крику птиц радуются. Не понимаю, почему сложились такие обычаи!

(124) Яо́ Ю рассказывал, что когда-то служил помощником окружного начальника в Цзэчжоу. Этот округ занимает важное место в горах Тайхан. Там есть такие места, где чиновники никогда не бывали.

Местные жители страдали от тигров, и /власти/ послали Яо Ю в горы вознести моление о защите от напасти. Яо поехал туда и остановился на ночлег у подножия гор. Он увидел, что дома тамошних жителей окружены /частоколом/ из вкопанных в землю больших брёвен. Ему объяснили, что это - заграждения от тигров. Стал спускаться вечер. Появилась стая в несколько десятков тигров. Они шли степенно и важно, глядя на человеческие жилища с презрением, а люди и домашние животные тряслись от ужаса.

Когда рассвело, Яо, набросив одежды из белого шёлка, поднялся в горы, достиг самой вершины и там обнаружил дощатую хижину, а в ней - камень с высеченной на нём надписью. Яо принёс жертвы, сделал копию с надписи на камне и вернулся назад.

(125) В Чжэньчжоу /есть место/, где на протяжении десяти с лишним ли - сплошь тигриные логова, они здесь и там в заросшей яркими и пёстрыми цветами долине. Путники, идущие дорогой /через эту долину/, пересекают её группами, иначе может случиться несчастье. Сунь Вэй /второе имя Ци-фу/ управлял областью Чжэньчжоу и обо всём мне подробно рассказал. Как же власти, /в ведении которых/ находятся такие места, где человек вдруг может стать жертвой тигра, не проявляют о путниках заботы!

(126) При императоре Хуэй-цзуне, в годы Да-гуань у одного крестьянина корова отелилась *цилинем*. Деревенские жители не поняли, /что это цилинь/, сочли его вредным и забили палками.

Власти же, узнав об этом происшествии, провели расследование, и оказалось, действительно, благовещее существо! Донесли владыке. И тогда во все провинции были разосланы рисунки, изображающие цилиня, чтобы крестьяне знали, как он выглядит. Тому же, у кого появится цилинь, была обещана щедрая награда.

(127) В годы Юань-ю в столицу кто-то привёз морскую тварь, которую называл *хайгэ* (морской брат). Столичные жители наперебой бросились смотреть на неё. Рыбак держал хайгэ в загоне. Получив деньги, он звал хайгэ, тот откликался и всплывал. Так рыбак каждый день зарабатывал немалые деньги. Звали его к себе и из многих знатных семей.

Однажды рыбак приехал к императорскому зятю Ли и в саду его пустил хайгэ в пруд. Стал звать хайгэ, но тот не появлялся. В пруд закинули сеть и стали искать его, но как ни старались - хайгэ исчез.

Парки и озера Ли были настолько великолепны, что, говорят, императорский двор жаловал его жилище особой любовью, и что озеру Тайъе и дворцу Писян далеко до владений Ли. Хайгэ же - это, верно, морской тюлень. У него окраска как у тюленя, нет хвоста, четыре лапы: передние две подобны рукам, а задние срослись с хвостом в одно целое. В приморских областях Дэнчжоу и Лайчжоу таких тюленей великое множество, их шкуры красят в зелёный цвет и делают из них упряжь и сёдла. Но тогда в столице тюленя посчитали за диковинку, которая лишь копошится как червь, а больше ничего и не может. Знатные люди платили по тысяче золотом, чтобы разок на него взглянуть, а потом дрожали от страха. Выходит, тот тюлень появился преждевременно!

(130) Змея *чжишэ*, которую убил Сунь Шу-ао, была, верно, двухголовая змея. У змей, что водятся в цзяннаньских горах, на каждом конце тела - по голове, и на обеих головах есть глаза и рот. /Одной головой вперед/ змея ползёт, а вторая волочится сзади. Брюшко у этой змеи красное, а спинка - чёрная, она бывает размером не более палочек для еды. Рассказывают, у дождевых червей в обоих ртах нет языков, и они никогда не открывают ртов. /Так эти змеи/ в точности как большие червяки! А змея, с которой имел дело Шу-ао, пожалуй, совсем не такая. Говорят, у неё две головы были с одной стороны, на одной шее. Вот что удивительно!

Цзюань третья

(133) В годы Си-нин начальника области Чанчжоу вызвали ко двору. Чиновник этот был очень хорошо осведомлён о современных событиях и интригах. Ему предстояло сделать доклад, и так как покровитель его /говорят, это был Цзе-фу/ обладал влиянием среди сановников, Владыка остался тем докладом доволен.

Однажды на приёме Владыка лично задал вопрос /этому чиновнику/, на каком удалении от центра /области Чанчжоу/ находится гора Сишань. Начальник был не готов и затруднился с ответом. Гора Сишань в уезде Усисянь области Чанчжоу, как известно, в просторечии зовется Хуэйшань, а географического описания своей области начальник не читал. Откуда ему было знать! Владыка взглянул на приближённых и молвил:

- Служит начальником области, а не знает, какие горы и реки находятся в её границах. Можно представить, как он управляет! - отослал этого человека и больше никогда не позволял ему и слово молвить.

(134) Ян Цзе (Цы-гун) был увлечён учением Будды. Однажды на приёме император Шэнь-цзун стал его подробно расспрашивать о сущности буддизма. Ян отвечал скупо и сказал, что буддизм полезен главным образом для самосовершенствования.

Когда Ян возвращался /из дворца домой/, над ним смеялись. Кто-то сказал с укором, что вот, Ян учился всю жизнь, а когда выпала ему удача лицезреть Владыку, знаний хватило только, чтоб поддакивать.

- Императорский двор отчётливо видит, где истина. Я боялся обидеть моего уважаемого наставника и не посмел сболтнуть лишнее, - отвечал на это Ян.

(136) Когда Сыма Вэнь-гун уже жил на покое в западной столице, он послал однажды старого солдата продать свою верховую лошадь.

- У этой лошади летом открывается лёгочное недомогание. Будешь продавать, так заранее предупреди! - наказал он солдату.

Солдат про себя посмеялся над этим, и выполнил он наказ или нет - неизвестно.

(137) Сложив с себя бразды правления, Фу Чжэн-гун вернулся в западную столицу. Однажды в простом халате он, верхом на ослике, выехал в предместье. Там Чжэн-гун столкнулся с уездным полицейским чиновником из Шуйнани, столичным жителем. Выезд его был очень пышный. Бегущие впереди солдаты кричали: "Всадникам спешиться!"

А господин Фу знай хлестал плеткой осла, направляя его вперёд. Крики солдат гремели всё ближе.

- Не желаете спешиваться, так назовите ваш чин! - набросились на господина. Он снова хлестнул осла и отвечал, что его имя - Би. Солдат не понял, кто перед ним, и доложил начальнику:

- Там, впереди, какой-то человек на осле упрямо лезет поперёк дороги. Я его сросил о чине, но он не ответил, а лишь сказал, что /его зовут/ Би.

Начальник понял, в чём тут дело, и воскликнул:

- Да ведь это министр! - и с копьем в руках спрыгнул с лошади. Он простёрся ниц слева от дороги и, дождавшись, когда господин подъехал, доложил:

- Чиновник из Шуйнани челом бьёт!

Господин лишь хлестнул осла и уехал.

(139) Ван Цзин-гун ушёл на отдых и поселился в Цзиньлине, как говорится, связал тростник у подножия горы Чжуншань. Опираясь на посох, Цзин-гун гулял по /окрестным/ деревням. Цзин-гун очень сблизился с одним старым крестьянином по фамилии Чжан, и каждый раз, проходя мимо ворот его дома, окликал его: "Господин Чжан!" И Чжан отзывался: "Господин министр!"

Но вот однажды Цзин-гун вдруг со смехом заметил ему:

- А ведь если бы я и сейчас служил на посту министра, то мы с тобой различались бы только фамилиями!

(140) Фума дувэй Ли Дуань-юань жил вместе с прочими императорскими родственниками. Более всего он почитал внимательность и почтительность, а когда потерял зрение, стал ещё более внимателен и осторожен в общении со знатными отпрысками. Потому до конца своих дней он и прожил без печали.

Одно время в столице пользовалась спросом чудодейственная вода из кумирни Эр-лана, что в западной части Чуаньчжоу. Эта вода излечивала болезни. Ли же не верил в души умерших и в духов. Когда его внук захворал, домашние тайно послали за водой Эр-лана. Ли, узнав об этом, страшно рассердился, побил сына тростью и сказал ему:

- Если твоему сыну действительно суждено умереть, то как Эр-лан сумеет помочь и оживить его?! А если он этого не может, к чему же тебе вода?!

(141) Чжан Шэн /Гао-цин/, служа в Государственной Канцелярии, испросил, что называется, своё бренное тело и отказался от должности помощника первого министра и генерал-губернатора Хэяна. Он уехал на жительство в Янчжай. Временами Гао-цин наезжал в Лоян и совершал прогулки по горам Суншань и Шаошишань.

Гао-цин особенное расположение питал к ушедшим от бренного мира монахам, а современными ему событиями совсем не интересовался. Один даос виртуозно рассуждал о небытии, и Гао-цин очень полюбил его.

Однажды они вместе прогуливались по горе Шаошишань. Чжана сопровождало более десяти человек. Дойдя до огромной сосны, Гао-цин сел на камень. Даос достал из-за пазухи маленький кошель с измельчённым чаем раннего сбора, зачерпнул воды из горного ручья и приготовил напиток на костре из сухих сосновых веток. Господин взял себе чашку, а то, что осталось, даос разделил между всеми присутствующими. Чай был выпит, и через самое короткое время все попадали без чувств наземь. Дело в том, что даос подложил в чай ядовитое снадобье. Лишь сам он и Гао-цин сидели как ни в чём не бывало. Потом даос сказал:

- Господин губернатор! Я хочу забрать всё золото и серебро у ваших людей и вернуться на родину, чтобы открыть торговлю лекарствами, - и он стал складывать вещи в холщовый мешок. Гао-цин огляделся - все его спутники лежат отравленные, никто сопротивления оказать не может. Ему только и оставалось громко расхохотаться и позволить даосу уйти вместе с награбленным.

Много прошло времени, пока отравленные не стали приходить в себя. Сила яда ослабла, но не слишком, так что когда они поднялись, наконец, на ноги, то смогли лишь спуститься с горы. Заночевали в крестьянском доме у подножия.

На другой день добрались до дому, и Гао-цин наказал сыновьям быть осмотрительными в выборе спутников для прогулок.

(142) Мой покойный батюшка в начале годов Шао-шэн познакомился с Мэн Цзаем, отцом императрицы. В то время у Тайлина ещё не было наследника, и он однажды посетил дворец Цзинлингун, чтобы возжечь там курения. Его сопровождали все придворные. Вдруг Мэн Цзай испустил тяжёлый вздох. Кто-то спросил его, в чём дело, и Цзай отвечал:

- Все ждут наследника трона, а вот подойдёт срок, и родится принцесса!

Вернувшись /из дворца/, батюшка рассказал об этом домашним и добавил:

- Мэн Цзаю не суждено долго пребывать в богатстве и знатности!

Так и произошло. Мэн Цзай в конце концов был отправлен от двора.

(145) Мой покойный батюшка родился в десятый день восьмой луны года *моу-цзы* под девизом Цин-и (1048). Восемнадцати

лет от роду он просил включить его в число членов училища Гуанвэньгуань.

Однажды, будучи на берегах реки Бяньхэ, батюшка услышал о некоем Чжане, умеющем предсказывать судьбу по звуку голоса. Батюшка, исполненный почтения, тотчас нанёс ему визит.

Лишь батюшка, /войдя/, кашлянул, как Чжан тут же сказал:

- О, да мы старые знакомые! Два десятка лет не встречались.

Батюшка про себя усмехнулся - что за ерунда! Узнав же, где батюшка родился, Чжан сказал:

- Ну, конечно, вы, господин - сын министра Чжу!

Батюшка опешил, а Чжан продолжал:

- В день двойной девятки восьмого года под девизом Цин-ли ваш отец был удостоен назначения на пост министра и устроил по этому случаю пир. Назавтра я пришёл к нему с поздравлениями и узнал, что в тот день исполнился ровно месяц со дня вашего рождения! Меня пригласили на праздник по этому случаю. Министр Чжун велел показать вас гостям, и мне так понравился ваш голос, что я до сих пор не забыл его. Считая на пальцах - прошло /с того времени/ семнадцать лет!

И ещё он сказал:

- На этих экзаменах успеха не добьётесь, а вот через шесть лет будете первым в Поднебесной!

Ни в одном слове Чжана не было ошибки. И сейчас на Бяньхэ тоже встречаются "Чжаны, Слышашие Голос", присвоившие себе это некогда славное имя.

(146) Когда в детстве я вместе с матушкой жил в Чанчжоу, в то время прославился там гаданием по книгам *сюцай* Цянь. Он узнавал фамилии в трёх поколениях, фамилии жён для мужей и фамилии мужей для женщин и всё безошибочно. Моя старшая сестра вышла замуж в семью У, а потом ещё раз - в семью Шэнь, но Цянь по своим книгам определил, что фамилия её мужа - У, и все тогда удивлялись этой ошибке. Но вот через несколько лет сестра получила от Шэня развод, была отправлена домой и её просватали за У Куань-фу. Непонятно, как гадание могло попасть прямо в точку! Людей ведь так много, неужели иероглифы в нескольких книгах говорят о каждом?!

(148) Когда Вэнь Лу-гун был в Бэйчжоу, ему там гадал на бирках некий Хуан Дянь. На куске узорного шёлка он написал: "В девяносто два года счастливо скончается". Шёлк хранился в доме Вэня.

С двадцати восьми лет господин стал служить, управлял Чэнду; в сорок два года усмирил злодеев в Бэйчжоу; когда ему бы-

ло за пятьдесят, сделался первым министром. Господина никогда не понижали в должности, даже удержанием из жалования не наказывали. В начале годов Юань-ю господин был назначен на пост главного разбирающего дела по военному ведомству и долго служил на этом посту, а потом получил посты наставника императора, генерал-губернатора Хэдуна и ещё товарища первого министра. Он поселился в западной столице.

В первый год под девизом Шао-шэн (1094) господину исполнилось девяносто два года, и за своевольные мысли он был понижен до поста младшего опекуна наследника престола. Из хэнаньского управления к нему послали чиновника за секирой и жезлом, но господин немногим более чем через месяц умер.

(149) Хэ Чжи-чжун /был в семье/ пятым. В юности его однажды взяли к предсказателю, погадать о будущем. Гадальщик спросил:

- Вы в семье уж не пятый ли?

- Да, - отвечал Хэ. Гадальщик хлопнул в ладоши, громко рассмеялся и объявил, что у Хэ необычайная судьба:

- Радостное событие ждет вас, господин, всякий раз, когда вы столкнётесь с числом пять!

На пятый год Син-нин (1072) Хэ был рекомендован в столицу на экзамены и в списке выдержавших значился пятым по счёту. В пятьдесят пять лет был приближен к высочайшей персоне, на пятый год Чун-нин (1106) был назначен первым министром. Каждое перемещение по службе или рождение ребенка у Хэ было или на пятый год, или в пятую луну, или на пятый день. Так сбылось предсказание.

(150) Ци Шань из области Хучжоу в конце годов Цзя-ю (1056-1063) увидел во сне человека с нефритовой табличкой в руках. Человек показал Ци таблицу. Там было сказано: "При таком-то владыке ты выдержишь экзамен". Ци всё время обсуждал этот сон с родными.

В годы Чжи-пин (1064-1067) на трон взошёл новый император, но имя его не совпадало с увиденным во сне, и Ци сказал, что сон - не вещий. Но вскоре на престол взошёл Шэнь-цзун, и его имя точно совпало с /предсказанным/. Земляки Ци, знавшие эту историю, решили, что /во сне к нему/ являлся дух.

Но Ци не попал в число рекомендованных на экзамены и очень переживал. Вдруг пришёл указ о продлении испытаний на год и освобождении от экзаменационной процедуры. В Хучжоу освобождён был только один Ци, и на следующий год, минуя провинциальные экзамены, он получил учёную степень.

(152) Сыну Цая Юань-ду вдруг открылось, что в предыдущем рождении он жил в семье Ван из Даньяна области Жуньчжоу. /Цай/ навестил Ванов и всё подтвердилось. Ещё была жива бывшая жена его сына. Мальчик встретился с ней и заговорил как со старой знакомой. А восьми или девяти лет он постепенно втянулся в мирскую жизнь и мало-помалу забыл о прошлом.

У Ли Сань-ли из Юнцю родилась дочь, Сяо-ши. В возрасти нескольких лет она вдруг сказала:

- Я - Го-фу, сын Лэй Цзэ, начальника уездной тюрьмы в Хуаннани области Хуанчжоу, семнадцати лет отроду заболел и умер!

Торговцы скотом из Юнцю часто бывали в Хуанпи. Они навели там справки, и оказалось, что такой Лэй действительно существует. Потом он и сам приехал посмотреть на Сяо-ши. Та, лишь увидев Цзэ, назвала его своим отцом. В восьмой год Чжэн-хэ (1118) Сяо-ши приехала в Хуанпи, рыдая, обняла свою прежнюю мать. Несколько раз она заговаривала о былом с тамошними жителями, ни в чём не ошибаясь.

(154) Служитель императорского храма предков Чжу был родом из Аньцзи, что в области Хучжоу. В своё время, когда он путешествовал в Чичжоу, даос Чжан с горы Шишань вручил Чжу лист белой бумаги и велел отыскать "чернобрового".

- У него тушью пропитана наколка на бровях. Он ещё часто ходит вместе с нищими, - объяснил даос.

Позже Чжу в родном селе увидал однажды в толпе нищих человека с именно такой наколкой и подозвал его. Чернобровый поначалу стал браниться, а когда Чжу показал ему бумагу, что дал даос, улыбнулся и спросил:

- Всё ли благополучно у почтенного Чжана?

До того всё лицо у него было в слюнях и грязи, он казался таким бедным, просто умирал от голода; а вот улыбнулся - и стал одухотворённым, возвышенным, совсем не тронутым мирской суетой человеком, знатным по виду!

- У тебя нет, как говорится, святой кости, - сказал нищий Чжу. - Ты богат, так что искусства жёлтого и белого для награды будет недостаточно. Но я владею секретом, с помощью которого можно продлить срок жизни!

Он научил Чжу своему секрету и ушёл.

С тех пор Чжу стал много есть и пить и сорок лет подряд совсем не старел. В год И-ю под девизом Чун-нин (1105) он заболел, нанял лодку и отправился в Усин повидать Лю Тао, а Лю в то время как раз собрался в Сиань, и они разминулись. Тогда Чжу позвал

к себе скорее дядю Лю - И-чжуна и передал способ "чернобрового" ему, а потом велел разворачивать лодку и плыть домой. И-чжун после этого сильно окреп. О каком способе долголетия идет тут речь - неизвестно.

(155) Жао Гун из Фучжоу, ещё до того, как сдал экзамены, повстречал некоего последователя учения Будды, который сказал ему:

- Ваша судьба сложится совершенно так же, как у Цуя, нынешнего судьи области Жуньчжоу!

Жао ему не очень-то поверил. Но вот в возрасте сорока лет он, по милостивому распоряжению двора, был послан помощником начальника в область Жуньчжоу, а этой областью как раз в то время управлял мой покойный батюшка.

Через год с небольшим после вступления в должность Жао в своей резиденции обнаружил вырезанный на камне список помощников начальников этой области и среди них - имя судьи Цуя! Там ещё было пояснение: "Власти даровали должность *юаньвайлана*, вступил в должность тогда-то, разжалован тогда-то". Вспомнив о том, что ему когда-то было сказано, Жао велел разыскать старейшего /в управлении/ чиновника и спросил его, что стало с тем Цуем после отставки.

- После того, как ему на смену прибыл /другой чиновник/, Цуй поехал в Янчжоу и там скончался, - отвечал старик.

Жао пришёл в волнение. Тут как раз ему пришло повеление об отставке. Мой покойный батюшка, узнав обо всем этом, приложил все старания, чтобы помочь Жао, но тому так и не удалось избежать судьбы.

(157) Передают, что раньше очень много было рыцарей-поборников справедливости. А ныне о них не слышно. Покойная матушка рассказывала мне о происшествии с Чжан Да-цином из Чанчжоу. Не о таком ли это человеке-рыцаре?

В своё время Чжан приобрёл служанку лет тридцати с небольшим. Она хоть и не блистала красотой, но её облик и суждения выдавали человека необычного. С собой служанка принесла плетёный из ивовых прутьев сундук, крепко перевязанный верёвкой. Она всё время повторяла, что сундук нельзя открывать.

Через десять с чем-то дней Чжан заметил, что служанки нигде нет. А среди ночи она вдруг впрыгнула откуда-то сверху в окно! Чжан про себя удивился, но ничего не сказал.

Прошло больше года, и служанка родила дочь. Чжан же, приготовившись заранее, подождал, пока она уйдёт, открыл её

сундук и стал смотреть. Оказалось, что там хранится короткий меч, чёрная безрукавка - и все.

Вернувшись, женщина поняла, что /её сундук открывали/ и, разозлившись, крикнула:

- Почему вы не послушали меня!

Она схватила безрукавку, накинула на себя, потом взмахом меча отрубила голову дочери и внезапно взвилась ввысь. Чжан кинулся было за нею, но женщина уже пропала. И до сего дня в семье Чжанов приносят ей жертвы на домашнем алтаре, и там же хранится её ивовый сундук.

(158) /Вера в/ духа Цзы-гу, о котором с древности идут легенды, особенно расцвела в последнее время. В начале годов Сюаньхэ культ этот запретили, и только тогда всё прекратилось.

Я сам однажды наблюдал, как вызывали Цзы-гу. Её дух чертит палочкой для еды, привязанной к веревке, которую за концы держат двое, а если прикрепить к палочке кисть, то тогда дух может и на бумаге писать. Цзы-гу отвечает на заданные вопросы. Себя она называет "Великой святой с Пэнлая", и её сопровождает множество девушек и юношей, и один из них, по имени Бо-чжун, весьма искусно пишет иероглифы, а в игре в шахматы среди людей ему нет равных.

Когда я был в Наньхае, то повстречал там некоего человека, одетого, как находящийся не у дел конфуцианец. Он умел вызывать Цзы-гу, и в моём кабинете Цзы-гу сложила мне такие стихи:

"Книжную мудрость всю вы постигли
с древних до наших времён.
Основа тому - не только талант, но трудолюбие тоже.
Ныне коль феникса сын вас призовёт в свой чертог,
Повсюду великое умиротворение воцарится вмиг!"

Тот человек писать не умел, так что без вмешательства духа, конечно, не обошлось. Но странно: когда другие, не знающие грамоты люди, вызывают Цзы-гу, она не пишет, а лишь выводит причудливо изогнутые линии на золе или песке. Почему бы это?

(160) Помощник министра Чжан Шэн начинал службу в налоговом ведомстве. Поговаривали, что в казённом помещении ведомства обитает нечистая сила. Чиновники там ночевать не осмеливались.

Но вот прибыл туда Чжан Шэн. Он в одиночестве заночевал в присутствии. После полуночи вдруг кто-то как схватит его за ногу - а пальцы ледяные! Чжан тут же вскочил, обошёл всё здание до са-

мого верха и снова улёгся... Так повторялось четыре раза. Тогда Чжан притворился спящим и внезапно схватил приставшего. Наощупь показалось, /что он держит/ огромную волосатую руку. Чжан в страхе зажмурился ещё крепче и вцепился в эту руку изо всех сил. Прокричал петух, и /существо/ заговорило человеческим голосом - сначала голос гремел как гром, потом сделался тише.

- Вы дослужитесь до поста помощника министра, будете давать советы императору. А я и так страдаю. Сжальтесь, отпустите меня! - услышал Чжан, но не обратил внимания. Он вдруг почувствовал, что волосатая рука стала тоньше. К рассвету она вовсе исчезла. После этого чудеса прекратились.

Чжан часто наставительно говаривал:

- Вот /я тогда/ ночью глаз не открыл - и не испугался.

Муж моей старшей сестры раньше был зятем Чжана и поведал мне об этом случае по-родственному.Тут всё правда!

(161) В год *гуй-чоу* под девизом Си-нин (1073) мой покойный батюшка держал экзамены. Сын Неба сперва хотел присудить ему первое место, но, под влиянием фаворитов, отдал батюшке лишь второе. Дедушка был этим очень недоволен.

Один старый буддийский монах с горы Даотаншань в Хучжоу сказал дедушке:

- Здесь человек не властен! Гора Даотаншань находится в южной части вашей области, а гора Вэньбишань (Литературного Мастерства) - самая низкая в области, так что тут не может появиться первейший в Поднебесной!

Монах этот жил подаяниями. За горой Даотаншань он соорудил пагоду, издалека она напоминала формой кисть. Закончив строительство, монах сказал местным жителям:

- Через тридцать лет /из вашей области/ выйдет чжуанъюань!

Цзя Ань-чжай в годы Да-гуань (1107-1110), Мо Чоу в годы Чжэн-хэ (1111-1117) друг за другом стали на экзаменах первыми в Поднебесной. Случай с моим родственником - чистая правда.

(164) Мой дедушка жил к западу от областного города в Хучжоу. Вокруг усадьбы он устроил сад и насадил там фруктовые /деревья/. Одна слива была особенно хороша. А в доме жила тётушка. С детства она любила поесть. И поскольку тетушка пользовалась особым расположением /дедушки/, никто другой не смел собирать плоды с той сливы. Домашние прозвали дерево "слива тётушки".

Через несколько десятков лет семья дедушки обеднела и не могла уже содержать это имение. Тётушка вышла замуж за Дин

Вэя, который в то время стал крупным чиновником, получил в управление округ и разбогател. Дин купил те земли и построил поместье. Тетушка была ещё в добром здравии. По-прежнему она собирала сливы с того самого дерева.

(161) Супруга Цзин-гуна, госпожа У, была болезненно добродетельна. Она опасалась не только за свою чистоту, но переживала и за других. Когда-то, в бытность супругов в Цзяннине, пришло время выдавать замуж старшую дочь. Госпожа на радостях приготовила в подарок зятю одежды из тонкого узорного шёлка - всё вещи редкие и ценные. Но вдруг оказалось, что в сундуки, куда сложили одежду, залезла кошка и спит там! Госпожа кликнула служанку, приказала взять все вещи, отнести за купальню и бросить там без употребления. Вещи гнили, но никто не осмеливался взять их.

Когда мой покойный дедушка дошёл до крайней бедности, принял отставку и потерял жалование, то все деньги стал тратить на вино. Сыновья его ходили бедно одетые. Мой покойный батюшка, вспоминая об этом с болью, всё своё жалование раздавал братьям и родственникам, а себе из него за всю жизнь не скопил ни монетки. Дядья мои жили только за счёт его милостей, иных средств к существованию не имели. В старости /батюшка/ был разжалован. Содержание ему платить перестали, и родственники были в ужасе. Все пять моих дядьёв и сам батюшка потеряли источник средств. Вот я и думаю, что если бы моего деда и Цзин-гуна поменять местами, тогда вряд ли госпожа У стала бы проявлять такую щепетильность!

(167) Передают, что если у женщины родится существо похожее на беса (*гуй син*), и та, исполнясь отвращения, убьёт его, то бес улетает, а по ночам возвращается пить материнское молоко, и от этого женщина сильно недужит. В народе /такого беса/ зовут *хань ба*. Хань ба бывают женского и мужского пола, девочки таскают вещи из дома, а мальчики наоборот - приносят чужие.

Чу Юй-ши (Хэ-фу) был знаменитый учёный и прекрасный лекарь. Знатные люди наперебой приглашали его к себе. Чу же, по характеру человек независимый и свободолюбивый, терпеть не мог аристократов. Когда кто-то из знати приглашал его для врачевания, Чу заламывал такую непомерную цену, что и помыслить страшно, а все полученные /таким образом/ деньги тут же раздавал нуждающимся. Выше прочих Хэ-фу ставил Хуан Тин-цзяня /по прозвищу/ Шань-гу и как-то заметил: "Шань-гу такой почтительный сын, я преклоняюсь перед ним". Если у Хэ-фу случалась хорошая тушь, отборная бумага или какая-то удивительная безделушка, он

непременно отсылал их Шань-гу. Шань-гу даже сказал однажды некоему придворному: "Чу Хэ-фу для меня всё равно что мальчик хань ба". При этом присутствовал некто, пострадавший от /поборов/ Хэ-фу: "А для моего дома он - всё равно что девочка хань ба!"

(170) Когда Ван Дэ-юн стал министром, его за смуглый цвет кожи прозвали "чёрный министр". Однажды он состязался с северным послом в стрельбе из лука. Посол попал в цель. Чёрный министр достал стрелу со стальным наконечником и одним выстрелом расколол его стрелу. В народе стрелу прозвали "раскалывающей древки".

Яо Лин, тоже превосходный стрелок, десять лет служил начальником дворцовой стражи и на состязаниях по стрельбе из лука неоднократно удостаивался высочайших наград.

В начале годов Чун-нин Ван Эню посчастливилось занять место начальника дворцовой стражи. Он не упражнялся в стрельбе и каждый год на состязаниях выходил в числе слабейших.

/Однажды/ актёры в высочайшем присутствии давали представление. Сначала вышел один, со стрелой в руках и сказал: "Раскалывающая древки стрела чёрного министра. Продается за три миллиона монет". Потом появился другой, с большой стрелой в руках, и сказал: "Не знающая поражений стрела старого Яо. Продаётся за три миллиона монет". Потом два актёра вкатили целую тележку стрел и сказали: "Тележка стрел. Каждая - по монете". "А чьи это стрелы, что так дёшево?" - спросил кто-то. "Не достигающие цели стрелы Ван Эня", - был ответ.

(175) В годы Юань-ю жил один сановник, не буду называть его имя. Отец его был послан с понижением в должности в Чжуяй и умер там. Гроб с телом остался неперевезённым на родину.

И вот сановник, достигнув знатности, пересёк море с тем, чтобы забрать гроб. А уже прошло несколько десятков лет, и никто не знал, где его искать. В буддийском монастыре, правда, хранилось несколько гробов, но в них были лишь сухие кости и никаких указаний на то, чьи они.

Тогда сановник взял первый попавшийся гроб, отвёз на родину и захоронил рядом с останками матери. Позже выяснилось, что он увёз по ошибке гроб с останками какого-то монаха.

В начале годов Шао-шэн про это говорили: хочешь поступить благородно, так не проверив, - не делай!

(183) Шань Ко, второе имя Цунь-чжун, служил в академии Ханьлинь, а также в провинции и прославился.

На старости лет он женился на женщине из рода Чжан, злобной и жестокой. Цунь-чжун не мог с ней совладать и, бывало, она

ругала и била его, и таскала за усы по земле так, что вырывала волосы - с кровью и мясом. Дети рыдали, видя это, поднимали /отца/ на ноги, но Цунь-чжун ни разу на жену даже не крикнул. Моя вторая младшая сестра вышла замуж за его сына Цин-чжи, и злобная Чжан стала выживать её. Она выгнала старшего сына Цунь-чжуна - Бо-и, родившегося от прежней жены. Узнав, что Цунь-чжун время от времени делает сыну подарки, Чжан взбеленилась ещё больше, стала наговаривать на Бо-и, будто он лелеет злые помыслы и вообще невежественен, так что Цунь-чжун в наказание отослал сына в Сючжоу. ещё Чжан временами являлась в присутственное место /где служил Цунь-чжун/ и, расхаживая там, во всеуслышание поносила своего супруга, и все стремились убраться прочь и не попадаться ей на дороге.

Покойный батюшка, узнав обо всём этом, очень испугался за судьбу моей сестры и забрал её обратно домой.

Цунь-чжун более десяти лет не служил, и лишь в начале годов Шао-шэн вновь испросил назначение и получил пост заведующего дворцовыми храмами. Тут госпожа Чжан заболела и умерла, и все бросились поздравлять Цунь-чжуна, но он был очень опечален и не находил себе места. Проплывая в лодке по Янцзыцзяну, он даже хотел броситься в воду, но сопровождающие удержали. Горе его было так велико, что скоро Цунь-чжун оставил службу. Удивляются: всю жизнь Чжан причиняла ему столько горя, но вот он освободился от такого несчастья - что ж горевать? Я же полагаю, что злобная ревность этой женщины была вовсе не такой обыкновенной, и после смерти душа её продолжала быть связанной с Цунь-чжуном.

(184) Жена Ху Цзун-фу, госпожа Чжан, была очень ревнива. В годы Юань-фэн господин Ху служил в столице, и моя матушка часто бывала в их доме.

Однажды у стола прислуживала, поднося вино, девица по имени Юнь-ин. Хозяин и она переглядывались и улыбались друг другу. Заметив это, госпожа Чжан исполнилась к девушке ненависти. Почувствовав нехорошее, Юнь-ин той же ночью повесилась в отхожем месте. Домашние в испуге доложили об этом, но госпожа Чжан продолжала пить вино как ни в чём ни бывало. Матушке всё это не понравилось, и она вернулась домой.

А на другой год вдруг заболела любимая дочь госпожи Чжан. Голосом повесившейся служанки она стала выговаривать ей:

- Из-за тебя я умерла, а тебе и дела было мало; узнав о моей смерти, как могла ты продолжать есть, пить и веселиться?! Теперь

муж твой непременно умрёт, и все твои дети последуют за ним, и род твой не продолжится - вот отмщение за мои страдания!

Вскоре после этого Цзун-фу умер, госпоже Чжан пришлось покинуть столицу и вернуться в Чанчжоу. Все три её сына тоже умерли. Так она и жёны сыновей стали вдовами.

Саму госпожу Чжан в преклонные годы поразил недуг - она всё металась на ложе и жалобно стонала, не могла сама есть и пить, а когда вспоминала о своём поступке, то лишь беззвучно лила слезы. Так она мучалась добрый десяток лет, прежде чем умерла.

(185) Ван Шао, будучи на службе в Сихэ, злоупотреблял там казнями. На склоне лет, управляя Хунчжоу, он обратился к учению Будды.

- В прошлом я не знал истины, - сказал он однажды старейшине буддийской общины Цзу-синю, - и совершил немало преступлений. Теперь же истина мне открылась. Как искупить мне свои проступки?

Цзу-синь отвечал:

- Предположим, бедняк взял в долг, потом разбогател. Кредитор пришёл за долгом. Надо ли отдавать?

- Конечно, - отвечал Ван.

- Ну, а если вы познали истину, почему же кредиторы должны прощать вам долги?

Вскоре Ван, поражённый недугом, скончался.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод избранных фрагментов из сборника Чжу Юя продолжает начатую мною ранее работу по изучению сунских авторских сборников *бицзи*[1]. Неполнота предложенного перевода определяется, главным образом, рамками настоящего издания, а также репрезентативностью отобранных фрагментов: давая общее представление о сборнике Чжу Юя, они, в то же время, по форме и содержанию характерны для многих сунских сборников бицзи.

Несколько слов о самом сборнике и об его авторе. Дошедшие до нас сведения относится, в основном, к его отцу. В официальной биографии отца Чжу Юя, Чжу Фу (朱服) говорится, что второе имя отца было Син-чжун (行中), а родом Чжу Фу происходил из Учэна, что в области Хучжоу (совр. пров. Чжэцзян). Как пишет сам Чжу Юй, его отец родился в 1048 г. Он сделал типичную для китайского книжника карьеру, т.е. выдержал все экзамены, получил высшую учёную степень цзиньши (в 1073 г.) и стал служить. Чжу Фу занимал различные посты при дворе - состоял в свите императора, в цензорате, был чжичжигао (императорским секретарём по делам назначений на должности). Карьера Чжу Фу не всегда складывалась гладко, и он несколько раз получал назначения в провинцию, может быть, более доходные, но удалённые от двора: он управлял областями Лучжоу (1091 г.), Шоучжоу, Юаньчжоу, в 1102 г. был назначен главнокомандующим в Гуанчжоу[2].

Юные годы его сын Чжу Юй (朱彧) провёл с матерью, госпожой Ху в Чанчжоу (совр. пров. Цзянсу)[3], потом отец, получив назначение, перевёз семью в Кайфэн, позже - в Лайчжоу и Жуньчжоу (Цзянсу). В начале годов под девизом правления Чун-нин Чжу Фу служил в Гуанчжоу, и воспоминания об этом периоде жизни нашли яркое отражение во второй цзюани сочинения его сына, пожалуй, самой впечатляющей и значимой части книги.

---

[1] См.: И. А. Алимов. Предварительные сведения о "Кратких речениях из Бэймэн" Сунь Гуан-сяня (?-968). - XXI Научная конференция "Общество и государство в Китае" (НКОГК). М., 1990, т. 1; он же. Сун Ци и сборник "Записки господина Сун Цзин-вэня". - XIII НКОГК. М., 1991, т. 1; Он же. О сборнике бицзи Ван Дэ-чэня. - "Письменные памятники и проблемы изучения культур народов Востока" (ППиПИКНВ), вып. XXV (в печати); Он же. Юань Хао-вэнь (очерк). - Человек, философия, культура : вып. 1: Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992; Он же. О сборнике "Высокие суждения у дворцовых ворот "Лю Фу. - "Петербургское Востоковедение". СПб, 1992, вып. 2.

[2] Подробнее см.: История династии Сун, цз. 347; также см.: Сунджэнь чжуаньцзи цзыляо соин (Указатель биографических материалов лиц, живших при Сун). Пекин, 1988 . Т. 1, с. 573.

[3] По поводу родни по материнской линии Чжу Юй написал: "Чанчжоуские Ху - мои родственники по матери. У-пин (второе имя Ху Шэ - *И. А.*) первым занял пост министра, у кормила власти его сменил Цзун-юй, а Цзун-хуэй, Цзун-ши, Цзун-янь и И-сю занимали посты в гражданском и военных ведомствах. Четыре сына Цзун-чжи одновременно служили инспекторами в провинциальных управлениях. Состояние семьи Ху возросло несказанно. На юго-востоке их прозвали "богатые и знатные Ху" (Чжу Юй. Пинчжоу кэтань. - Чэнь Ши-дао. Хоу-шань таньцун. Чжу Юй. Пинчжоу кэтань. Шанхай, 1989, с. 57). Кроме того, в "Пинчжоу кэтань" есть сведения и о других родственниках Чжу Юя: об отце и матери упоминается в 28-и фрагментах, говорится о троюродных дядьях, о старшей сестре и её муже и пр. (подробнее см. также Указатель лиц.., помещенный после настоящих примечаний).

На склоне лет Чжу Фу поселился с семьей в Хуангане, купил там поместье и назвал его "Пинчжоу" (萍洲). Чжу Юй, приняв поместье во владение, выбрал себе псевдоним "Пинчжоу лаопу" - "Старый огородник из Пинчжоу", отсюда и происходит название "Пинчжоу кэтань", которое следует, видимо, буквально переводить как "Достойное упоминание (из собранного) в Пинчжоу". В. А. Вельгус прделожил другой перевод названия: "Из бесед в Пинчжоу", более удачный[4].

Первое упоминание о сборнике Чжу Юя содержится в библиографии сунского Чэнь Чжэнь-суня (1190-1249), где в одиннадцатой цзюани сказано: "Пинчжоу кэтань", три цзюани, написал усинский Чжу Юй, /второе имя/ У-хо (無或), сын чжуншу шэжэня (секретаря государственной канцелярии - *И. А.*) Фу, /второе имя/ Син-чжун. Предисловие /датировано/ первым годом Сюань-хэ (1119) (ныне предисловие утеряно - *И. А.*). /Чжу Юй/ взял псевдоним Пинчжоу лаопу - это, вероятно, от названия места в Гуанчжоу, где он жил. Об этом есть в "Циань чжи" ("Сведения о Циани"), но там вместо Юй стоит Хо (或), и второе имя - У-хо (無惑). Неясно,где правда."[5] Это, пожалуй, самые полные сведения о "Пинчжоу кэтань", относящиеся к сунскому времени. В сунской династийной истории сказано лишь: "Чжу У-хо, "Пинчжоу кэтань", три цзюани"[6]. Эти же сведения повторяют "Вэнь сянь тунькао" Ма Дуань-линя (1254?-1323) и другие библиографии.

Судя по имеющимся в сборнике датам и по сведениям Чэнь Чжэнь-суня, сборник "Пинчжоу кэтань" был закончен Чжу Юем не ранее 1118-1119 гг. Этого же мнения придерживался и В. А. Вельгус[7].

Позже сборник был, видимо, утерян и сохранился в отрывках. Более подробные сведения об истории текста в позднейшее время содержатся в "Сыку цюаньшу тияо": "Пинчжоу кэтань", три цзюани, написал сунский Чжу Юй, второе имя Юя - У-хо (無惑) из Учэня. Книга эта в "Вэньсянь тунькао" числится /как содержащая/ три цзюани, а минский текст, вошедший в изданное Шан Цзюнем (XVII в.) "Бай хай"... - содержит немногим более пятидесяти фрагментов, не наберётся и одной цзюани. У Тао Цзун-и (XIV в.) в "Шо фу" - и того меньше. Видимо, долгое время текст сей был утрачен. Цзюнь и другие собрали вместе извлечённое из прочих сочинений с тем, чтобы хоть в таком виде сохранить единый текст, но ни у кого из них не получилось трёх полных цзюаней. И только в "Юн-лэ да дянь" ("Большой свод годов Юн-лэ") разрозненных фрагментов оказалось настолько много, что, выбрав их и сведя воедино, мы и получили вновь текст в три цзюани.

---

[4] В. А. Вельгус. Средневековый Китай. М., 1987, с. 7.

[5] Чэнь Чжэнь-сунь. Чжи-чжай шулу цзети (Аннотированный каталог Чжи-чжая). Шанхай, 1987, с. 334.

[6] Сунши и вэнь чжи (Сведения о литературе и искусстве из сунской династийной истории). Шанхай, 1957, с. 126.

[7] Краткая словарная статья В. А. Вельгуса для "A Sung Bibliography" (HongKong, 1978, p. 333-334; то же по-русски см.: В. А. Вельгус Средневековый Китай..., с. 7-8) и предисловие Ли Вэй-го к последнему изданию текста сборника Чжу Юя (Чжу Юй. Указ. соч., с. 1-6) - единственные работы, посвященные специально "Пинчжоу кэтань".

Фрагменты эти были приведены в порядок и сброшюрованы так, дабы /текст/ приблизить к первоначальному виду"[8].

Современное издание текста выполнено шанхайским издательством "Гуцзи чубаньшэ" в серии "Сун Юань бицзи цуншу" на основании цинских списков, критически обработанных Ли Вэй-го (李偉國).

Таким образом, сборник "Пинчжоу кэтань" состоит из трёх цзюаней, которые включают в себя 187 фрагментов (ещё два добавлены в приложении - они восстановлены Ли Вэй-го по "Юн-лэ дадянь" и "Сун хуэйяо цзигао"). В составе сборника преобладают бессюжетные короткие заметки, редки сюжетные отрывки и полностью отсутствуют крупные сюжетные произведения. По содержанию большинство фрагментов первой цзюани сборника посвящено тем или иным сторонам жизни и обычаям служилого сословия, его высших слоёв и даже императорской семьи. Здесь более всего говорится (и богато иллюстрируется примерами) о принятых в сунское время установлениях для чиновников, разъясняется смысл тех или иных названий учреждений, должностей, рангов, иерархических структур. Уже традиционные китайские библиографии отмечали уникальность этих сведений[9].

Вторая цзюань сборника наиболее ценна для исследователя содержащимися в ней сведениями о юге сунского Китая: в первую очередь, о Гуанчжоу и об "иностранном квартале" этого города, о таможенной службе, о налогообложении для торговцев, о мореходстве, о нравах и обычаях тамошних жителей. Сведения эти весьма любопытны, а о некоторых вещах мы узнаем впервые именно из сборника Чжу Юя: например, о применении компаса на китайских морских судах[10].

Третья цзюань сборника - вполне традиционна для сунских бицзи и содержит, главным образом, записи случаев с чиновниками, современниками Чжу Юя или его отца, вполне продолжающие традицию "Шишо синьюй" ("Новые повествования нашего века").

Цзюань первая

(1) Правый историк - так в сунское время по традиции продолжали называть должность *цицзюй шэжэнь*. В годы Юань-фэн и позже (с 1067 г.) в обязанности исполняющего её чиновника входило постоянно находиться при особе императора и записывать высочайшие речения для последующего составления хроники царствования.

Шэнь-цзун - см. Список упоминаемых в тексте сунских императоров.

Область Чучжоу - см. Список географических названий.

(3) Повышение в ранге - в сунское время в Китае существовало девять рангов для чиновников, каждый ранг включал в себя от двух до четырёх степеней. Подробнее

---

[8] Чжу Юй. Указ. соч., с. 70.

[9] Чжу Юй. Указ. соч., с. 71

[10] На это обратил внимание и В. А. Вельгус (Вельгус. Средневековый Китай.., с. 8). Раньше всего о компасе и правилах его употребления сказано у Шэнь Ко (1031-1085) в "Мэнси битань" ("Заметки из Мэнси"), а о применении компаса на морских судах - у Чжу Юя.

см., например, : Чжунго гудай гуаньчжи. Бо Чжэн бянь (Система чиновничества в древнем Китае. Сост. Бо Чжэн). Пекин, 1989.

Шумиши Ху Шэ - Ху Шэ (996-1067) незадолго до смерти, в 1061 году был назначен на пост *шумифуши* - заместителя начальника Высшего военного совета страны. См. Указатель лиц...

(7) Ляо - государственное образование киданей, существовало с 916 по 1125 г.

(11) Цзя-ван - имеется в виду Чжао Хао, младший брат императора Шэнь-цзуна (Юй-лина, от названия его усыпальницы Юнюйлин).

(12) Лин-шо - имеется в виду сунский министр Чжао Лин-шо.

Цзя-ван - т. е. Чжао Се, третий сын императора Хуэй-цзуна.

Дэншилан - почетный титул чиновника девятого ранга второй степени.

(15)) Дун-по - великий сунский поэт Су Ши (1037-1101), один из литературных псевдонимов которого - Дун-по Цзюйши.

Сыху цаньцзюнь - областной чиновник, заведовавший подворными списками населения, сбором налогов и их хранением.

(17) Система *тицзюй* была учреждена для укрепления власти на местах, *тицзюй сюэши* (*сы*) занимался делами образования в масштабах провинции, области, уезда; должность существовала с 1103 по 1121 г. *Тицзюй чанпин* (*гуань*) ведал управлением сельским хозяйством.

(20) *Чаофэнлан* - почётный титул чиновника шестого ранга первой степени. *Чаоцинлан* - почётный титул чиновника седьмого ранга первой степени.

Шибу шаншу - Ведомство чинов в Кабинете Министров страны.

(24) *Чжичжигао* - чиновничий пост в придворной академии Ханьлиньюань, в обязанности такого чиновника входил надзор за составлением черновиков императорских бумаг.

Либу шаншу - начальник Ведомства церемоний в Кабинете Министров.

(29) Движение к прежнему - имеются в виду реформы, предложенные двору министром Ван Ань-ши (1021-1086): ирригация в сельском хозяйстве, ссуды крестьянам под будущий урожай, освобождение от трудовых повинностей, обмер полей и др.. В 1074 г. Ван Ань-ши под давлением противника реформ Сыма Гуана (1019-1086) был смещён с поста, реформы приостановлены и возобновлены лишь в 1093 г.

(31) *Гунбу шаншу* - начальник Ведомства общественных работ в Кабинете Министров.

(32) Ван Цзин-гун - Ван Ань-ши, которому в своё время был пожалован титул Цзинго-гуна.

Восточное Управление - так в сунское время называли Государственную Канцелярию (*Чжуншушэн*) и Совет Двора (*Мэньсяшэн*).

Правление из-за занавеса - здесь: период с 1086 по 1093 г., когда страной фактически управляла вдовствующая императорица Гао (1032-1093), регентша при малолетнем императоре после смерти Шэнь-цзуна.

Управление *Сулисо* - было учреждено в 1086 году для разбора и пересмотра дел чиновников, поступивших с 1068 по 1085 год - в период проведения реформ Ван Ань-ши.

Год гэн-чэнь - 1100, в этом году на трон взошёл новый император Чжао Цзи (1092-1135).

(36) *Мэнься шилан* - заместитель начальника ведомства в Совете Двора.

(38) Цай Юань-ду - сунский сановник Цай Бянь (1058-1117), второе имя которого было Юань-ду.

(40) *Шидафу* - после Тан (VI-IX вв.) и в сунское время так называли высших и средних чиновников.
Даошиюань (*Даолюань*) - управление, ведавшее вопросами, связанными с даосским учением, даосами и т. п.

(43) Янь Юань-сян - второе имя Янь Шу (991-1055).
Божественный отрок - в сунское время среди подростков младше пятнадцати лет проводились специальные экзамены в несколько этапов на знание канонических сочинений и умение слагать стихи. Самым последним экзаменатором был император. Выдержавшие экзамен получали титул *шэньтун* - "божественный отрок" и могли быть пожалованы должностями при дворе и т.п.

(52) Цзы-чжань - второе имя поэта Су Ши.

(57) Академия *Ханьлиньюань* - придворное учреждение, ведавшее составлением указов, династийных историй, хроник царствования и т. д. В состав Ханьлиньюань входили чиновники, отличившиеся знаниями, эрудицией. Основной должностью в Ханьлинь была должность *сюэши* (ученый муж).

(60) Ван Цзе-фу - второе имя Ван Ань-ши.
Императрица Мэн (1073-1131) - внучка минчжоуского (Хэбэй) Мэн Юаня, стала императрицей в 1092 году, но вскоре её супруг охладел к ней и даже сослал в буддийский монастырь, где Мэн и пробыла до его смерти.
Цикада - учение чань следует воспринимать как намёк на это.

(64) Связка монет - медные монеты в старом Китае имели в центре четырёхугольное отверстие для нанизывания на шнурок - в связку. Единицей счёта и обращения выступала, как правило, именно связка.

Цзюань вторая

(65) Лянчжэ - сунская провинция, в годы Си-нин (1068-1077) была разделена на две части - восточную (Чжэдун) и западную (Чжэси). Располагалась на территории современной провинции Цзянсу и Чжэцзян. Под "тремя провинциями" ниже имеются в виду Чжэдун, Чжэси и Фуцзянь.

(66) *Цзинь* - мера веса, около полукилограмма.

(67) *Чжан* - мера длины, около трёх с половиной метров.
Доу - мера объёма, около десяти литров.
Дух Фэнлун (Фэнлун-шэнь) - божество облаков, иначе - Юньчжунцзюнь.

(68) Гуйну - старое китайское название местных жителей Наньхая, переселенцев с близлежащих островов и стран.

(69) Страна Тан - т. е. Китай. Эпоха Тан - время бурного расцвета китайского государства и культуры, отсюда и иносказание. Оно, кстати, распространено и в наши дни, в том числе, среди китайцев, живущих в эмиграции.

(70) Памятная дощечка - атрибут парадной придворной одежды чиновника, изготавливалась из слоновой кости или из дерева, в зависимости от ранга чиновника. На такой дощечке делались тезисные записи доклада или полученных распоряжений.

(76) "Маха маюра раджня сутра" - "Царственная сутра павлина", тантрический текст, содержащий набор мантр и примеры их применения.

(85) "Рецепты Бо Ци" ("Бо Ци фан") - сочинение сунского Ван Гуня (XI в.), который, судя по тому, что сказано в предисловии, более двадцати лет собирал травы и занимался врачеванием. Из известных ему тысячи с лишним рецептов Ван для этой книги отобрал около пятисот самых лучших, из которых до наших дней дошло триста.

(94) Чжан Гуай-яй - второе имя сунского министра Чжан Юна
Ху - мер объёма, немногим более пятидесяти литров.

(108) Отметить большой доской - т. е. на воротах его дома была повешена специальная доска с специальной надписью, возвещающей о добродетелях и заслугах.

(115) Китайцы издревле верили в волшебные свойства лис, были широко распространены представления о лисице-оборотне, принимающей облик прекрасной девы и очаровывающей мужчину. См. в связи с этим мою работу в этом же сборнике, с. 228-252.

(126) *Цилинь* - мифическое существо, появление которого в мире людей считалось благовещим признаком.

(130) Змея *чжишэ*, или двухголовая змея. В "Критических рассуждениях" Ван Чуна (27-97) содержится эпизод из жизни чуского министра Сунь Шу-ао (VI в. до н.э.), в малолетстве убившего такую змею, раскаявшегося и ставшего впоследствии министром. См: Ван Чун. Лунь хэн. Шанхай, 1990, с. 59.

Цзюань третья

(136) Сыма Вэнь-гун - посмертное имя Сыма Гуана.

(137) Фу Чжэн-гун - в 1062 году сунскому министру Фу Би (1004-1083) был за заслуги пожалован титул -Чжэнго-гуна.

(140) Эр-лан - обожествлённый и как божество чрезвычайно популярный сын Ли Бина (III в. до н.э.), знаменитого ирригатора времён Борющихся Царств.

(141) Испросить своё бренное тело - т.е. подать прошение об отставке.

(142) Тай-лин - имеется в виду сунский император Чжэ-цзун, усыпальница которого называлась Юнтайлин.

(145) *Гуанвэньгуань* - одно из учебных заведений, входивших в состав столичного училища и управления учебных заведений страны *Гоцзыцзянь*. В Гуанвэньгуань проходили подготовку и сдавали экзамены для поступления в Гоцзыцзянь.

(146) *Сюцай* - звание, присваивавшееся учёному, выдержавшему уездные экзамены, и дававшее ему право занятия вакантного чиновничьего поста.

(148) Вэнь Лу-гун - сунский сановник Вэнь Янь-бо (1006-1097), в 1058 г. пожалованный титулом Луго-гуна. В Бэйчжоу он принимал участие в подавлении восстания Ван Цзэ (?-1048).

(154) Нет святой кости - т. е. не суждено стать бессмертным.
Искусство жёлтого и белого - алхимические способы превращения камней и предметов в золото и серебро.

(155) *Юаньвайлан* - почётная, сверхштатная должность начальника отдела в ведомстве, не дававшая реальной власти.

(157) Рыцари-поборники справедливости - частые персонажи танских новелл *чуаньци*, имевшие, видимо, прототипов в реальной жизни: это владеющие боевым искусством или даже обладающие волшебными свойствами люди, выше всего в жизни ставящие долг и справедливость, а не богатство и знатность. Как правило, они странствуют, ничем не выдавая своих свойств или устремлений, и наводят по своему разумению справедливый порядок; часто это тайные мстители. Нередко описания их деяний натуралистичны и кровавы (например, поедание мяса с головы убитого негодяя и т.п.) В сюжетной прозе *сяошо* один из первых таких мстителей появляется у Гань Бао (кон. III-перв. пол. IV вв.) в "Записках о поисках духов" ("Соу шэнь цзи"). - См.: Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I-VI вв. М., 1980, с. 157-159.

(158) Цзы-гу - из разных источников известно, что легенда о духе Цзы-гу восходит к образу девушки по имени Хэ Мэй (второе имя Ли-цин), жившей при Тан, во времена У Цзэ-тянь (на троне 690-705), и попавшей служанкой в дом некоего Ли Цзина, жена которого, увидев, что Ли-цин молода и красива, стала её всячески изводить и довела до самоубийства. Ли-цин повесилась ночью пятнадцатого дня первого лунного месяца в отхожем месте. По указу У Цзэ-тянь Ли-цин была объявлена Цэ-шэнь - духом отхожего места. Со временем её обожествили как духа, пишущего ответы на вопросы кистью на бумаге или палочкой на золе (крупе и пр.) Подробнее, а также другие варианты легенды о Цзы-гу см.: Ма Шу-тянь. Хуася чжушэнь. Пекин, 1990, с. 347-353. О поклонении Цзы-гу впервые см.: Лю Цзин-шу. И юань. — У Цзэн-ци. Цзю сяошо. Шанхай, 1958, т. 1, разд. цзя эр, с. 113. О гадании Цзы-гу см. впервые: Шэнь Ко. Синъ сяочжэн Мэнси битань. Пекин. 1958, с. 213-214.
Пэнлай - один из трёх островов (другие два - Инчжоу и Фанчжан), на которых, согласно легенде, живут бессмертные.
Феникса сын - речь, видимо, об императоре.

(161) Речь идёт о геомантической системе *фэншуй* - способе гадания по рельефу местности, занимавшем до недавнего времени одно из центральных мест в жизни традиционного китайского общества на континенте. Первое в КНР монографическое исследование "фэншуй" увидело свет в 1990 г.: Хэ Сяо-тин. Фэншуй таньюань (Истоки фэншуй). Нанкин, 1990.
Чжуанъюань - такое звание получал первый из трёх выдержавших высший экзамен в столице, первый в Поднебесной (Тянься - средневековое название Китая).

(167) Существо, похожее на беса - *гуй син*; слово *гуй* (досл. "душа умершего") имеет достаточно много русских переводных эквивалентов, варьирующихся в зависимости от контекста. Здесь: некое отвратительное, по виду принадлежащее к тёмным силам, обладающее вредоносными свойствами существо. Скорее всего, просто уродец.
Хань ба - досл. "демон засухи". Сведения о нём встречаются ещё в "Книге Песен" ("Ши цзин"). В "Книге божественного и необычайного" ("Шэнь и цзин") о нём сказано: "В южной стороне есть человек в два-три чи ростом, нагой, глаза - на макушке. Бегает быстро, как ветер. Имя ему *ба*. В стране, где он появляется, настаёт

большая засуха, земля краснеет на тысячи ли..." (Тай-пин юй лань. Пекин, 1963, т. 4, с. 3921). По поводу происхождения названия см. "Книгу гор и морей" ("Шань хай цзин"), где сказано, что Ба - имя небесной девы, дочери императора Хуан-ди, спустившейся на землю и поразившей Чи-ю жаром, но не сумевшей вознестись обратно и оставшейся жить на земле - "там, где поселилась она, дождь не шёл" (Шань хай цзин. Чэнду, 1985, разд. Дахуан бэйзцин, с. 6б-7а).

Приложения

1
Указатель лиц, упоминающихся в тексте сборника "Пинчжоу кэтань"

Ань Тао 安燾, 29.*
Ван, женщина из Цинчжоу, 135.
Ван Ан (1090-?) 王昂, 12.
Ван Ань-ли (1034-1095) 王安禮, 27, 131.
Ван Ань-ши, Цзе-фу, Шуго-гун, Цзинго-гун, Шу-ван (1021-1086) 王安石 介甫 舒國公 舒王, 15, 32, 49, 60, 115, 133, 139, 143, 165, 166, 172.
Ван Гуй (1019-1085) 王珪, 4, 32.
Ван Гэ 王革, 14.
Ван Дэ-юн (987-1065) 王德用, 170.
Ван Мэй 王梅, 55.
Ван Тин-ли 王庭鯉, 35.
Ван Цзюн 王迥, 39.
Ван Чжэнь, Цзы-фа 王震 子發, 16, 153.
Ван Шао (1030-1081) 王韶, 185.
Ван Ши-лян 王士良, 85.
Ван Энь 王恩, 170.
Ван Янь 王儼, 121.
Вэй Бу 韋陟, 54.
Вэнь Цзи-фу, шестой сын Вэнь Янь-бо 文及甫, 173.
Вэнь Янь-бо, Луго-гун (1006-1097) 文彦博 潞國公, 15, 14, 173.
Гань Нин, полководец (III в.) 甘寧, 105.
Гао Ю 高佑, 14.
Го Сян-чжэн 郭祥正, 111.
Го Цзинь 郭進, 178.
Дин Вэй (966-1037) 丁維, 164.
Дин Сянь-сянь 丁先現, 169.
Дин Шэн-вэй 丁生微, 96.
Ду, "божественный отрок", 杜, 45.
Ду Фу (712-770) 杜甫, 50.
Ду Янь, Ци-гун (978-1057) 杜衍 祁公, 138.
Дун, помошник инспектора 董, 96.
Е Тао 葉燾, 115.
Жао Гун 饒珙, 155.
Кэ Шу 柯述, 171.
Лан Чжун-хоу 郎忠厚, 180.
Ли, жена У Чуна 李, 34.
Ли Ан 李昂, 147.
Ли Дуань-юань (?-1091) 李端愿, 127, 140.
Ли Сань-ли 李三禮, 152.
Ли Си-цзя 李熙假, 163.
Ли Сяо-ши 李小師, 152.
Ли Чжан 李章, 177.
Ли Чжань 李展, 114.
Ли Чун 李充, 151.
Ли Ши 李詩, 163.
Линь Си 林希, 30.
Лу Гун-фэн 盧供奉, 93.
Лэй Хэн-фу 雷亨甫, 152.
Лэй Цзэ 雷澤, 152.

* Цифра обозначает порядковый номер фрагмента сборника, в котором фигурирует данное лицо.

Лю, житель иностранного квартала в Гуанчжоу, 86.
Лю, из Лайчжоу, 120.
Лю И 劉誼, 172.
Лю Тао 劉燾, 154.
Лю Чжи (1030-1097) 劉摯, 4.
Лю Чан (942-980) 劉鋹, 11.
Лю Тин-цзюнь 柳庭俊, 163.
Люй Гун-чжу (1018-1089) 呂公著, 4, 7.
Люй Да-фан(1027-1097) 呂大防, 4.
Люй Хуэй-цин, Цзи-фу (1032-1111) 呂惠卿 吉甫, 19, 26, 30, 49, 163.
Люй Цзя-вэнь 呂嘉問, 25.
Люй Юань 呂淵, 26.
Люйцю Пятнадцатый 閭丘十五, 95.
Лян Ши-чэн (?-1126) 梁師成, 12.
Ляо-юань, буддийский монах 了元, 33.
Ма Юй-цин 馬餘庶, 17.
Ми Фу (1051-1107) 米芾, 147.
Мо Чоу (1084-1164) 模儔, 161.
Мэн, императрица 孟 (昭慈聖獻皇后), 61.
Мэн Цзай 孟在, 142.
Пань Гуань 潘觀, 97.
Се Ань, Ань-ши (320-385) 謝安 安石, 60.
Су, инспектор из Цзинчжоу, 59.
Су Го, (1072-1123), внук Су Ши, 蘇過, 88.
Су Е 蘇掖, 179.
Су Сун (1020-1101) 蘇頌, 4.
Су Чжэ, Цзы-ю (1039-1112) 蘇撤 子由, 29, 88.
Су Ши, Цзы-чжань, Дунпо цзюйши (1036-1101) 蘇軾 子瞻 東破居士, 15 18, 29 30, 51, 52, 61, 80 84, 87, 88, 89, 90, 111, 162, 176.
Сун Юн-чэнь 宋用臣, 122.
Сунь Вэй, Ци-фу 孫偉 奇甫, 54, 125.
Сунь Цюань (182-252) 孫權, 89.
Сунь Шу-ао 孫叔敖, 130.
Сыма Гуан, Вэньго-гун (1019-1089) 司馬光 溫國公, 4, 5 136.
Сюй, мастер кистей, 42.
Сюй Фэнь (1079-1133) 許份, 42.
Сюй Цзян (1037-1111) 許將, 42.
Сюн Бэнь 熊本, 131.
Сюэ Ан 薛昂, 19, 42.
Сюэ Шан-ю 薛尚友, 42.
Сян Цзун-чуань 向宗傳, 132.
Тун Гуань (1054-1126) 童貫, 24.
Тэн Цзун-минь 滕宗閔, 132.
Тянь, солдат, 53.
Тянь Ван 田望, 110.
У, муж старшей сестры Чжу Юя 吳, 146.
У, супруга Ван Ань-ши 吳, 165, 166.
У Куань-фу 吳寬夫, 146.
У Чоу 吳儔, 29.
У Чун, Чун-цин (1031-1080) 吳充 沖卿, 33, 34.
У Чу-хоу 吳處厚, 55, 58.
Фан Су 方素, 29.
Фань Чжи-сюй (?-1129) 范致虛, 29.
Фу Би, Чжэн-гун (1004-1083) 富弼 鄭公, 137.
Фэй Лао 費老 , 147.
Фэн Цзун-дао 馮宗道, 36.
Ху И-сю 胡奕修, 163.
Ху Цзун-фу 胡宗甫, 184.
Ху Цзун-хуэй 胡宗甫, 163.
Ху Цзун-чжи 胡宗質, 163.
Ху Цзун-ши 胡宗師, 163.
Ху Цзун-юй 胡宗愈, 163.
Ху Цзун-янь 胡宗炎, 163.
Ху Цзун-яо 胡宗堯, 3.

Ху Шэ, У-пин (996-1067) 胡宿武平, 3, 163.
Хуан Дянь, гадатель 黃琰, 147.
Хуан Тин-цзянь, Лу-чжи, Шань-гу (1045-1105) 黃庭堅 魯直 山谷, 9 117, 167.
Хуан У-гао 黃無咎, 97.
Хуан Фу-го 黃輔國, 163.
Хуанфу Чао-гуан 皇甫朝光, 88.
Хэ Да-чжэн 何大正, 147.
Хэ Чжи-чжун, Жунго-гун, Цинюань-цзюньван (1044-1117) 何執中 榮國公 清源郡王, 15, 37, 149.
Цай Бянь, Юань-ду (1058-1117) 蔡卞 元度, 8, 36, 85, 152.
Цай Сяо 蔡脩, 14.
Цай Тао 蔡修, 14.
Цай Цзин, Юань-чан, Цзяго-гун, Вэйго-гун, Чуго-гун, Луго-гун (1047-1126) 蔡京 元長 鄆國公 衛國公 楚國公 魯國公, 5, 15, 19, 27, 40, 163.
Цай Цзин-фань 蔡景藩, 43.
Цай Цюэ, Чи-чжэн (1037-1093) 蔡確 持正, 4, 39, 58.
Цай Шу 蔡修, 14.
Цай Ю (1077-1126) 蔡攸, 5, 14, 19.
Цао Цао (155-220) 曹操, 89.
Цао Цзянь-бо 曹監簿, 177.
Цзе Цзы-туй 介子堆, 92.
Цзоу Хао, Чжи-вань (1060-1111) 鄒浩 志完, 18, 28, 87.
Цзэн Бу (1036-1107) 曾布, 4, 15, 28, 31.
Цзу-синь, буддийский монах 祖心, 185.
Цзя Ань-чжай 賈安宅, 161.
Цзя Гун-гунь 賈公袞, 40.
Цзян Тан-цзо 姜唐在, 162.
Цзян Цунь-чэн (?-1210) 蔣存誠, 163.
Цзян Чжи-ци (1031-1104) 蔣之奇, 33.
Ци Шань 戚山, 150.
Цуй, инспектор, 155.
Цуй Бай 崔白, 131.
Цы-бэнь, буддийский монах 慈本, 56, 62.
Цюй Тань 瞿曇, 70.
Цюй Юань (340?-278?) 屈原, 92, 93.
Цянь Ан 錢昂, 163.
Цянь Лю (852-932) 錢鏐, 53.
Цянь Юй, Дэ-сюнь (1050-1121) 錢遹 德循, 31, 174.
Чао-юнь, наложница Су Ши 朝雲, 84.
Чжан, богач 張 , 13.
Чжан, крестьянин 張 , 139.
Чжан, даос 張 , 154.
Чжан, жена Шэнь Ко 張 , 183.
Чжан, жена Ху Цзун-фу 張 , 185.
Чжан Да-цин 張大卿, 57.
Чжан Дунь 章惇, 4, 26, 27, 36, 42.
Чжан Кэ-гун, Цзянь-янь 張克恭 建言, 20.
Чжан Тин-шэн, гадатель 張聽聲, 145.
Чжан Тянь 張佃, 42.
Чжан Цзюй 張巨, 163.
Чжан Чи 章持 42.
Чжан Шэн, Гао-цин (992-1077) 張昇 杲卿 , 144, 160.
Чжан Юн, Гуай-яй (946-1015) 張詠 乖崖, 94.
Чжан Янь 張綖, 168.
Чжао Лин-тань 趙令郯, 9.
Чжао Лин-шо 趙令鑠, 12.
Чжао Нянь 趙詧, 182.
Чжао Се, Цзя-ван 趙楷 嘉王, 12.
Чжао Хао, Цзя-ван 趙顥 嘉王, 11.
Чжао Цзи 趙濟, 172.

Чжао Цзун-хань 趙宗漢, 9.
Чжао Цзун-чэн, Цыпу-ван (1031-1095) 趙宗晟 嗣濮王, 9, 10.
Чжао Юнь-жан, Аньи-ван (995-1059) 趙允讓 安懿王, 9, 10.
Чжао Янь-чэнь 趙延臣, 182.
Чжу Бин 朱炳, 108.
Чжу Гун, И-чжун, Цзи-фу 朱胧 翼中季父, 28, 135, 154.
Чжу Линь, дед Чжу Юя 朱臨, 145, 161, 164, 166.
Чжу Фу, отец Чжу Фу 朱服, 1, 2, 7, 8, 16, 18, 24, 29, 36, 47, 49, 52, 58, 62, 82, 84, 100, 103, 107, 109, 131, 142, 145, 155, 161, 166, 183.
Чжу Цзю-чжун 朱久中, 121.
Чжу Чжай-лан 朱齋郎, 154.
Чжу Ши-ин 朱世英, 57.
Чжугэ, мастер кистей 諸葛, 114.
Чжун Чжэн-фу 鍾正甫, 87.
Чуюй Ши, Хэ-фу 初虞和甫, 97, 167.
Чжэн И-нянь 鄭億年, 42.
Чжэн Ся (1041-1119) 鄭俠, 47.
Чжэн Цзюй-чжун (1059-1123) 鄭居中, 42.
Чжэн Юнь-чжун 鄭允中, 24.
Чэн Ань-ю 成安遊, 114.
Чэн Кань 程戡, 144.
Чэн Чжан 盛章, 14.
Чэнь Цзюй 陳舉, 163.
Чэнь Янь 陳彦, 53.
Ши Цзе 施結, 54.
Шу Дань (1042-1104) 舒亶, 18, 32, 56, 151.
Шэнь Бо-и 沈博毅, 143.
Шэнь Гоу (1028-1067) 沈遘, 128.
Шэнь Ко, Цунь-чжун (1029-1093) 沈括 存中, 183.
Шэнь Цин-чжи 沈情直, 146, 183.
Шэнь Янь-сы 沈延嗣, 93.
Шэнь Цзун-цзе 愼宗傑, 109.
Юань Гу 袁毂, 176.
Юань Ин-чжун 袁應中, 38.
Юнь-ин, служанка Ху Цзун-фу 雲英, 184.
Юй Чжун 余中, 149, 163.
Ян Дин-чэнь 楊鼎臣, 171, 188.
Ян Цзе 楊傑, 134.
Янь Тянь-сюань 顏天選, 12, 40.
Янь Шу, Юань-сянь (991-1055) 晏殊元獻, 43.
Яо Лин 姚麟, 170.
Яо Ю 姚祐, 48, 124.

2

Упоминающиеся в тексте перевода сунские императоры

Жэнь-цзун - Чжао Чжэнь (1010-1063), на троне с 1022 по 1063 г.
Шэнь-цзун - Чжао Сюй (1048-1085), на троне с 1067 по 1085 г.
Чжэ-цзун - Чжао Сюй (1077-1135), на троне с 1086 по 1100 г.
Хуэй-цзун - Чжао Цзи (1082-1135), на троне с 1100 по 1126 г.

3
Список географических названий, упоминающихся в тексте перевода

Бэйчжоу - Хэбэй.*
Гаоли - древнее царство на территории Кореи.
Гуаннань - Юньнань.
Гуанчжоу - Гуандун.
Даши - Арабский Халифат.
Дунлай - Шаньдун.
Жаочжоу - Цзянси.
Жуньчжоу - Цзянсу.
Инчжоу - Гуандун.
Линьхай - Чжэцзян.
Лучжоу - Аньхой.
Лянчжэ - Цзянсу, Чжэцзян.
Ляньчжоу - Гуанси-чжуанский автономнвый район.
Мянь - Хубэй.
Наньцзюнь - Хубэй.
Пэнчжоу - Сычуань.
Саньфосы - (Палембанг, Шривиджайя), Суматра.
Сиань - Ганьсу.
Синго - Цзянси.
Суншань - Хэнань.
Сюаньчжоу - Аньхой.
Усин - Фуцзянь.
Фучжоу - Цзянси.
Хайнань - Гуандун.
Хуанпи - Хубэй.
Хуанган - Хубэй.
Хуанчжоу - Хубэй.
Хучжоу - Чжэцзян.
Хуэйчжоу - Гуандун.
Хэдун - Сычуань.
Хэян - Хэнань.
Цзинчжоу - Хубэй.
Цзиньлин - г.Нанкин.
Цзэчжоу - Шаньси.
Цзяннань - земли к югу от Янцзы.
Цяннин - Цзянсу.
Цюнгуань - Гуандун.
Чанчжоу - Цзянсу.
Чжаньчэн - Сычуань.
Чжуяй - Гуандун.
Чжэньла - раннекамбоджийское государственное образование.
Чжэньчжоу - Сычуань.
Чичжоу - Аньхой.
Чунъян - Хубэй.
Чучжоу - Цзянси.
Чэньчжоу - Хунань.
Шаошишань - Хэнань.
Шоучжоу - Аньхой.
Шучжоу - Шаньдун.
Шуйнань - Цзянси.
Шэчжоу - Аньхой.
Юнцю - Хэнань.
Янчжоу - Цзянсу.

* Название современной провинции, на территории которой располагалась указанная местность.

I. Alimov.
Materials on the History of the Song *biji*:
Zhu Yu. "Pingzhou ketan"

此篇文章之提目是宋代朱彧的[萍洲可談]。
筆者繼續研究宋代筆記。初次在俄國翻譯
與注釋[萍洲可談]的一部分。

ПАРАДОКСЫ КИТАЙСКОГО ЭРОСА

А.И.Кобзев
(Институт востоковедения)

(Москва)

Неопровержимым доказательством эротического преуспеяния китайцев может считаться само их количество, что является достижением более грандиозным, чем Великая китайская стена - единственное рукотворное сооружение на Земле, видимое невооружённым глазом с Луны. Но уже в этой, самой первой фиксации реальности, скрыт парадокс, подобный таинственному единству замыкающе-ограничивающей силы Великой китайской стены и преодолевающей любые ограничения плодородной силы великого китайского народа. Китайский эрос парадоксальным образом сочетает в себе стремление к полной сохранности спермы с полигамией и культом деторождения. Не менее удивительно и отделение оргазма от эякуляции, представляющее собой фантастическую попытку провести грань между материей наслаждения и наслаждением материей. Эта разработанная в даосизме особая техника оргазма без семяизвержения, точнее, с "возвращением семени вспять" для внутреннего самоусиления и продления жизни, есть один из видов "воровского похода на небо", то есть своеобразного обмана природы, что также более чем парадоксально, ибо главный принцип даосизма - неукоснительное следование естественному (*цзы жань*) пути (*дао*) природы.

Продление жизни, её пестование (*чан шэн, ян шэн*) в традиционном китайском мировоззрении связано отнюдь не только с почтением к роевым, родовым, надличностным проявлениям природной стихии. Иероглиф *шэн* ("жизнь") в китайском языке является одним из средств индивидуализации и персонализации с выделительно-уважительным смысловым оттенком, что выражается в его значении "господин" (ср.: "урождённый"). Этот же иероглиф знаменует собой связь в человеческом индивиде жизненного начала с производительной функцией, то есть не только рождённостью, или урождённостью, но способностью порождать, поскольку он сочетает значения "жизнь" и "рождение". Поэтому полноценной личностью китаец признается лишь после того, как обзаведётся собственным ребёнком. И стоит ещё раз подчеркнуть, что в подобном взгляде на

вещи отражено не только преклонение перед родовым началом и соответствующий этому культ предков, требующий производства потомства для служения праотцам, но именно глубинное представление о жизни-рождении как высшей индивидуальной ценности. Сам главный закон мироздания - Путь-Дао - в классической китайской философии трактуется в качестве "порождающего жизнь" (*шэн шэн*), и соответственно тем же должен заниматься следующий ему человек.

Первородная стихия китайской иероглифики нагляднейшим образом запечатлела единство личностного и порождающего. Пиктограмма, прародительница иероглифа "*шэнь*", обозначающего личность, но также и тело как целостный и самостоятельный духовно-телесный организм, изображала женщину с акцентированно выпяченным животом и даже выделяющимся в животе плодом. Отсюда и сохраняемое до сих пор у *шэнь* значение: "беременность". Для сравнения отметим, что носителям русского языка самоочевидна сущностная связь понятий жизни и живота ("живот"), а носителям немецкого - понятий тела и живота ("Leib").

Понимание человека как субстантивированной и индивидуализированной жизни логически связано с китайским способом отсчитывать его возраст не с момента выхода из утробы матери, а с момента зачатия, ибо, действительно, тогда возникает новый комок жизни. Подобным пониманием человека обусловлено и традиционное для Китая представление (кстати сказать, достаточно проницательное и подтверждённое современной наукой) о том, что его обучение начинается, как сказано в "Троесловном каноне" ("Сань цзы цзин"), "во чреве матернем ещё до рождения" [4, с. 29]. Находящееся в материнском лоне существо может быть "обучаемо" хотя бы потому, что уже в самом его семени *цзин* с телесностью слита воедино духовность.

Цзин - специфический и весьма труднопереводимый термин. Его исходное значение - "отборный, очищенный рис" (см., например, описание меню Конфуция в "Суждениях и беседах" - "Лунь юй", X, 8 [10, с. 56]). Расширившись, оно обрело два семантических полюса: "семя" (физическая эссенция) и "дух" (психическая эссенция). Таким образом, понятие *цзин* выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергии. Закреплённая термином "либидо" аналогичная фрейдистская идея, после многовекового, освящённого христианством противопоставления сексуального и духовного начал как двух антагонистов, стала для Европы откровением, хотя для её "языческих" мыслителей она была достаточно очевидной. На

подобной основе зиждились китайские, в особенности, даосские, теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии.

Следует сразу отметить, что стандартный западный перевод иероглифа *цзин* словом "сперма" неточен, поскольку этот китайский термин обозначал семя вообще, а не специально мужское. Семя-*цзин* - это рафинированная пневма-*ци*, которая может быть как мужской (*ян ци, нань ци*), так и женской (*инь ци, нюй ци*). В книге книг китайской культуры "Чжоу и" ("Чжоуские перемены", или "И цзин" - "Канон перемен", "Книга перемен", VIII-IV в. до н. э., подробно см. [14]), например, говорится: "Мужское и женское /начала/ связывают семя (*гоу цзин*), и десять тысяч вещей, видоизменяясь, нарождаются" ("Комментарий привязанных афоризмов" - "Си цы чжуань", II, 5). В целом же роль семени-*цзин* в "Комментарии привязанных афоризмов", важнейшем философском тексте "Чжоуских перемен", определяется так: "Осеменённая пневма (*цзин ци*) образует /все/ вещи" ("Си цы чжуань", 1, 4). Там же имеется и ряд пассажей, в которых иероглиф *цзин* обозначает дух, душу, разум: "Благородный муж... знает, какая вещь произойдёт. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (*цзин*) в Поднебесной, быть причастен к этому?" (1, 10); "Разумная справедливость (*цзин и*) проникает в дух (*шэнь*)" (2, 5).

Согласно даосским концепциям, выраженным в энциклопедическом сочинении II в. до н. э. "Учитель из Хуайнани" ("Хуайнань-цзы"), семя-*цзин* и в космологической, и в антроплогической иерархии занимает срединное положение между духом-*шэнь* и пневмой-*ци*, в космосе оно формирует солнце, луну, звёзды, небесные ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке - "пять внутренних органов" (*у цзан*), которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [20, с. 100, 120-121; 9, с. 53]. Поскольку семя-*цзин* является квинтэссенцией пневмы-*ци* (на графическом уровне эту связь выражает наличие общего элемента *ми* - "рис" у знаков *цзин* и *ци*), его можно рассматривать как особый вид *ци*.

В данном контексте положение из "Хуайнань-цзы": "Когда *цзин* наполняет глаза, они ясно видят" [20, с. 121], - полностью совпадает с мнением древнегреческих стоиков: "Зрение - это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души. - *А. К.*) до глаз", воспроизводящая часть души - это "пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов" [1, с. 491-492], - и, в особенности, Хрисиппа (III в. до н. э.): "Сперма есть пневма", или "Семя есть дыхание" (Диоген Лаэртский, VII, 159)

[5, с. 293], - а также со взглядами на этот предмет Аристотеля: "Половое возбуждение вызывается пневмой (воздухом)" ("Проблемы", 1, 30, цит. по [8, с. 343, N 528]).

Древнегреческий термин "sperma", как и китайский *цзин*, обозначал не только мужское, но и женское семя, в отличие, например, от термина "thoros" ("thore"), относившегося только к мужскому семени. По-видимому, в древности общераспространённым было представление, что для зачатия требуется соединение мужского и женского семени (см., например, у Демокрита [8, с. 210, N 12, с. 343-345, N 529-533]). В качестве последнего Аристотель рассматривал месячные выделения. Древнегреческими философами, разумеется, обсуждался и вопрос о локализации "спермы" в человеческом организме. Как на места её зарождения, они указывали на матку и perineos (мужской аналог матки), на головной и спинной мозг и даже на всё тело (см. [8, с. 343, N 523-525]).

Стояла перед древнегреческими философами также проблема соотношения "спермы" и души, но это была именно теоретическая проблема, а не факт языковой семантики. Пифагор считал сперму "струёй мозга", а душу - присущим ей горячим паром (Диоген Лаэртский, VIII, 28 [5, с. 314]), Левкипп и Зенон Китийский (IV-III вв. до н. э.) утверждали, что "сперма - клочок души" [8, с. 343, N 522] (ср.: Диоген Лаэртский, VII, 158 [5, с. 293]), а Гиппон (V в. до н. э.) прямо отождествлял душу со "спермой" (Аристотель. "О душе", кн. II, гл.1, 412 в 26-30 [2, с. 396]), тогда как *цзин*, наоборот, потенциально предполагает тело.

Наконец, термин "сперма" в древнегреческих текстах имел и самое общее значение, сопоставимое со значением *цзин* в афоризмах "Си цы чжуани": "Осеменённая пневма (*цзин ци*) образует /все/ вещи", или "Гуань-цзы" ("Учитель Гуань", IV-III в. до н. э.): "Наличие семени (*цзин*) означает рождение всякой вещи. Внизу рождаются пять злаков. Вверху образуются ряды звёзд. Если /семя/ распространяется между небом и землей, это будут нави и духи. Если же /оно/ сокрыто в груди, это будет совершенномудрый человек" [15, с. 268] (ср. [6, т.2, с. 51]). Но если в самом общем значении - "семя всех вещей" - китайский термин *цзин* сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то его греческий аналог "сперма" в сходном значении скорее сближался с понятием воды или влаги (Фалес, А 12; Гераклит В 31; Эмпедокл, А 33 [12, с. 109, 220, 356]), хотя в более узком, сексуальном, смысле, как мы видели, мог связываться и с воздухоподобной пневмой.

Вероятно, всем культурам знакомо более или менее прояснённое разумом интуитивное представление о сперме как жизненно-ду-

ховной сущности, растрата которой - смертоносна, а накопление - животворно. В разных частях света обыденная логика из этой предпосылки выводила стремление к половому воздержанию, безбрачию (целибату) и даже самооскоплению во имя сохранения своих жизненных и духовных сил. А древнекитайские мыслители, и прежде всего даосы, выдвинули "безумную идею", предложив идти к той же цели, но обратным путем - максимальной интенсификации половой жизни. Однако, в чём состоит весь фокус, предельно при этом минимализируя и даже сводя на нет семяизвержение. Поэтому глубоко ошибается тот, кто усмотрит в даосской рекомендации совершать за одну ночь половые акты с десятком женщин выражение безудержной распущенности и непомерного сладострастия. Мало того, даже в специальных эротологических сочинениях секс не рассматривается как нечто самоценное (например, источник высшего наслаждения), но лишь как средство достижения более высоких ценностей, охватываемых понятием "жизнь". На первый взгляд поражает конвергенция даосского витализма с христианским персонализмом Н. А. Бердяева, утверждавшего, что "победа над рождающим сексуальным актом будет победой над смертью" [3, с. 567]. Однако, если всмотреться внимательнее, то обнаружится, что диалектическое единство любви и смерти отражено в древнейших мифах человечества и представлено фрейдистской метафорой тайного родства Эроса и Танатоса в современной сексологии.

Китай - страна самой древней в мире цивилизации, сохранившей прямую преемственность развития практически от самых истоков своего возникновения, и в наибольшей степени отличной от западной цивилизации. Уже один этот факт является достаточным основанием, чтобы ожидать от неё самобытности и высокоразвитости, даже изощрённости, такой важнейшей сферы человеческой культуры, как эротика. Подобное ожидание легко превращается в уверенность после первого же знакомства с центральными идеями традиционного китайского мировоззрения.

Пожалуй, наиболее специфичными из таковых являются категории *инь* и *ян*, которые означают не только "тёмное" и "светлое", "пассивное" и "активное", но также "женское" и "мужское". В традиционной китайской космогонии появление *инь* и *ян* знаменует собой первый шаг от недифференцированного, хаотического (*хунь лунь*) единства первозданной пневмы-*ци* к многообразию всех "десяти тысяч вещей" (*вань у*). Иначе говоря, первичный закон мироздания связан с определённой половой, или протополовой, дифференциацией. Несмотря на свою специфичность, универсальные категории *инь* и *ян*, соединённые в символе Великого предела (*Тай цзи*),

оказались столь популярны и за пределами Срединного государства, что были водружены на государственый флаг Южной Кореи и даже стали эмблемой пепси-колы.

Завораживающая привлекательность этих символов неотделима от того факта, что иероглифы *инь* и *ян* служат важнейшими формантами китайской эротологической терминологии, в частности, буквально обозначая соответствующие половые органы. Причём парадоксальным образом иероглиф *инь* способен обозначать не только женские, но и мужские гениталии, что, очевидно, связано и с его необычным первенством в паре с *ян*. Необычно данное первенство потому, что, несмотря на кажущееся при первом взгляде равноправие *инь* и *ян*, в их соотношении имеется глубинная ассиметрия в пользу второго, мужского элемента, которая в китайской эротологии усилена до степени явного маскулецентризма. Последний находится в сложном, но, видимо, в конечном счете, гармоническом, диссонансе с повышенной значимостью символа левизны, то есть женской стороны в китайской культуре, и указанного приоритета *инь*.

В соотношении *инь* и *ян* нетривиальны не только их иерархия, но и взаимная диффузия, что на терминологическом уровне можно проиллюстрировать выражениями *инь цзин* - "иньский (женский) стебель" и *ян тай* - "янская (мужская) башня", обозначающая соответственно пенис и вершину влагалища. Основополагающая для Китая идея взаимопроникновения женского в мужское и мужского в женское, самым непосредственным образом воплощённая в символе *Тай цзи*, где *инь* внедрено в *ян*, а *ян* - в *инь*, на Западе впервые была отчетливо сформулирована на рубеже XIX-XX вв., прежде всего, О. Вейнигером в книге "Пол и характер".

Древнегреческий миф о Тиресии, превратившемся в женщину и с трудом возвратившем себе мужской облик, свидетельствует о восприятии подобной трансформации как аномалии, в которой, кроме того, оба состояния неравноценны. С одной стороны, превращение в женщину представлено в качестве наказания, но с другой - Тиресий заявляет богам, что женское сексуальное наслаждение в девять раз сильнее мужского. В отличие от подобного взгляда на транссексуализм как казуистическое исключение, китайская эротология признавала его нормальность, отвечающую самому общему мировому закону взаимоперехода *инь* и *ян*, что, однако, в подтверждение хитрости мирового разума и на удивление наших современников, получило практическое осуществление на Западе.

Кстати сказать, не в мифе или натурфилософском умозрении, а в самой реальности транссексуализм ассиметричен: в силу понят-

ных естественных причин легче из мужчины сделать женщину, нежели наоборот. Поэтому символизируемый Тиресием переход из мужской ипостаси в женскую, если так можно выразиться, более естественен, чем китайский стандарт исходного превращения *инь* в *ян*. В свою очередь, такая первичность *инь* отражает вполне здравое представление о доминантности женского начала в детородном процессе, чему соответствует универсальный образ праматери всего сущего, или "таинственной самки" (*сюань пинь*), как сказано в основополагающем даосском трактате "Каноне пути и благодати" ("Дао дэ цзин", 6, ср. [6, т. 1, с. 116]).

В древнекитайских эротологических сочинениях подобный подход нашёл свое проявление в том, что главные тайны в них раскрывают женские персонажи (Чистая дева, Темная дева, Избранная дева и др.). Это очередной раз ярко контрастирует с общей ориентированностью данных произведений на мужчину. Вся парадоксальность ситуации отчётливо высвечена в даосском апокрифе "Неофициальное жизнеописание ханьского государя Воинственного" ("Хань У-ди нэй чжуань", IV-VI вв.), где сказано, что секретные способы сохранения спермы передавались только от одной женщины другой, раз в четыре тысячи лет, а их первое раскрытие мужчине - ханьскому государю Воинственному (У-ди, 157-87 гг. до н. э., правил с 141 г. до н. э.) - произошло в начале нового временного цикла в 110 г. до н. э. при его встрече с женскими божествами Матушкой-владычицей-Запада (Сиванму) и Госпожой Высшего Начала (Шаньюань фужэнь) (подробно см. издание [26], включающее перевод и оригинальный текст). В эротологических трактатах рассматриваемый парадокс доведён до предела рекомендацией скрывать от женщин полученные от них же сведения, дабы они сами не оказались победительницами в сексуальной борьбе за животворную энергию.

Указанная в "Неофициальном жизнеописании ханьского государя Воинственного" дата - 110 г. до н. э. - традиционно считается фиксирующей начало китайской эротологии. До недавнего времени западная наука подвергала сомнению подобную датировку, связанную с легендой, подчёркивая также, что основной корпус сохранившихся до наших дней древнекитайских эротологических текстов был написан в III-VII вв. н. э. Однако современный научный взгляд на эту проблему изменился. Начнём с последнего аргумента. Во-первых, письменная фиксация в указанные века ещё не означает, что именно тогда данные произведения были созданы, а не просто переписаны (отредактированы, переделаны и т. п.).

Во-вторых, уже в древнейшем в Китае библиографическом каталоге "Трактат об искусстве и культуре" ("И вэнь чжи") из

"Книги о /династии/ Хань" ("Хань шу", I в.) приведён специально выделенный список из восьми аналогичных произведений общим объёмом в 191 "свиток" (*цзюань*). Этому разделу дана следующая характеристика: "Искусство внутренних покоев является пределом чувственности и природы (*цин син*), границей высшего пути (*чжи дао*). Поэтому совершенномудрые правители, наложив ограничения на внешнюю музыку-радость, дабы держать в узде внутреннюю чувственность, создали для этого регулирующие тексты. "Комментарий Цзо /к летописи "Вёсны и осени"/" гласит: "Первые правители создали музыку-радость, чтобы регулировать /все/ сто дел" ("Цзо чжуань", Чжао гун, 1-й г., ср. [6, т.2, с. 10]. - *А. К.*). Если музыка-радость регулируется, то наступает благоденствие и долголетие. Впадающий в заблуждение, пренебрегая указанным, тем самым рождает болезни и губит /свое/ природное предопределение" [19, с. 71].

В-третьих; специальное исследование древнейших памятников китайской письменности обнаруживает в них различные следы эротологической традиции. Об этом, например, свидетельствует приведённая в "Трактате об искусстве и культуре" цитата из "Цзо чжуани", которая там входит в состав натурфилософско-медицинско-эротологического текста, привязанного к истории о правителе, заболевшем от половых излишеств (см. перевод [6, т.2, с. 10-11]). Данный текст может быть датирован VI-IV вв. до н. э., то есть тем же периодом, когда был создан "Канон пути и благодати" ("Дао дэ цзин"), в котором также присутствуют аналогичные пассажи (см., например,чжан 61 [6, т. 1, с. 133]).

Наконец, в-четвёртых, среди выдающихся археологических открытий, совершённых в КНР в начале 70-х гг. (курган Мавандуй, округ Чанша, провинция Хунань), одной из сенсаций явилось обнаружение самых древних из имеющихся на сегодняший день китайских эротологических трактатов "Ши вэнь" ("Десять вопросов"), "Хэ инь ян" ("Сочетание женского и мужского") и "Тянь ся чжи дао тань" ("Рассуждения о высшем пути в Поднебесной"), которые датируются началом II в. до н. э. (подробно см. [21; 23]).

Следовательно, традиционная дата возникновения эротологии в Китае ныне не только научно подтверждена, но даже и удревнена. Таким образом, согласно достаточно достоверным свидетельствам древнекитайских письменных памятников, по крайней мере уже в эпоху Хань (206 г. до н. э. - 220 г. н. э.) в Срединном государстве получили широкое распространение эротологические трактаты, содержание которых охватывало весьма обширный круг вопросов: от философии космического эроса до практических наставлений о сово-

купительных (копулятивных) позах, любострастных телодвижениях (фрикциях) и связанных с половой функцией снадобьях

**Древнейшее эротическое изображение.
Скульптура из провинции Сычуань.
II в. до н. э.
Пекин. Музей Гугун.**

(афродизиаках). Подобные сочинения по искусству "спальных (нефритовых, внутренних) покоев" первоначально имели серьёзный научный статус и ставились в один ряд с традиционной медициной.

Однако в эпоху Сун (960 - 1279 гг.), с формированием тотально-моралистического неоконфуцианства, идеологически господствовавшего в Китае до начала XX века, эти трактаты стали исчезать, лишившись официального призвания.

При династии Мин (1368-1644 гг.) они даже не были включены в официальную библиографию, хотя именно в конце этой эпохи

возникли самые известные образцы китайской эротологической прозы, в частности, опубликованный у нас в наполовину усечённом виде роман "Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй" [13]. Описанные в нём и других подобных произведениях, например, столь же скандальном и на русском языке пока не изданном романе Ли Юя (1611-1679 гг.) "Подстилка из плоти" ("Жоу пу туань"), весьма откровенные и "технологически" изощрённые сцены могут считаться косвенным свидетельством подспудного, "нелегального" существования в то время древних эротологических трактатов, однако, в отличие от их научно-рационалистического подхода, в китайской эротической прозе XVI-XVII вв. преобладал религиозно-моралистический взгляд на предмет, предполагавший осуждение необузданной похоти после пристального рассмотрения всех её проявлений.

Последний период истории традиционного Китая прошёл под властью инородной, маньчжурской династии Цин (1644-1911), и в это же время началось активное проникновение в страну западных веяний, поэтому внутреннее, имманентное развитие культуры стало по-разному деформироваться, сопровождаясь борьбой противоположных тенденций. С одной стороны, бурно расцвела эротическая литература и связанная с нею область изобразительного искусства (прежде всего иллюстративная графика), нередко с большим изяществом переходя в порнографию; с другой стороны, усилился морализаторский пуризм догматизированного неоконфуцианства, и в борьбе за чистоту нравов даже стали вводиться новые карательные санкции, в частности, впервые в китайский уголовный кодекс были включены законы против мужеложства.

Конец этой противоречивой эпохи ознаменовался замечательным достижением в истории китайской эротологии. Остатки древнекитайской эротологической литературы, как будто канувшей в Лету, на самом деле сохранились в рукописном сборнике японского придворного врача китайского происхождения Тамба Ясуёри "И сим по" (по-китайски "И синь фан" - "Сердцевинные методы медицины", 984 г.). Около девяти столетий просуществовавший в рукописи этот труд впервые был издан в Японии в 1854 г. врачом Таки Гэнкин, обслуживавшим гарем сёгуна. На основе данного издания выдающийся китайский учёный Е Дэ-хуй (1864-1927) реконструировал в более или менее целостном виде пять основополагающих текстов и в 1914 г. опубликовал их в книге, к составлению которой приступил в 1903 г. [16, т. I]. За многие века, протекшие со времени создания этих произведений, интеллектуально-нравственная атмосфера в Китае настолько изменилась, что крупное на-

учное достижение Е Дэ-хуя было воспринято с презрением и даже его трагическая гибель от рук бандитов не вызвала достойного сочувствия.

Подобная реакция, да и сам факт столь резкого исчезновения текстов, фиксировавшихся в официальных династийных историях (реконструированных - в "Суй шу", "Книге о /династии/ Суй", VI-VII вв.) и хранившихся в императорской библиотеке, выглядят довольно необычно и нуждаются в объяснении. Китай всегда отличался идейной терпимостью и почтительным отношением к любому научному знанию. Дело доходило до того, что представители одного философско-религиозного учения включали в свой свод канонизированных произведений каноны противостоящих им учений. Например, в состав даосской "Сокровищницы дао" ("Дао цзан") входит основополагающее моистское сочинение "Мо-цзы" ("/Трактат/ Учителя Мо", V-III вв. до н. э.) (подробно см. [7]). Китайские учёные ревностно берегли всякое письменное слово, отождествляя его с самой культурой ("письменность" и "культура" - два значения одного и того же иероглифа *вэнь*). После полулегендарного книжного аутодафе в 213 году до н. э., при одиозном тиране Цинь Ши-хуанди, такого рода деяния всегда считались непристойными и приравнивались к крайним или даже запредельным мерам.

На таком культурном фоне проблема утраты эротологических трактатов выглядит ещё более острой, если вернуться к началу нашей статьи и повторить тезис о фундаментальном эротизме китайского мировосприятия. Развивая его, можно добавить следующее. Один из реконструированных Е Дэ-хуем трактатов "Тайные предписания из нефритовых покоев" ("Юй фан би цзюэ") начинается цитатой из "Чжоу и": "Одна *инь*, один *ян* - это называется путем-*дао*", - свидетельствующей о двуполом характере высшего закона мироздания (*дао*). В оригинале ("Чжоу и") приведённая фраза имеет такое продолжение: "Оформление этого есть природа (*син*)" ("Си цы чжуань", 1, 5). Данная связь пути-*дао* с индивидуальной природой-*син* отражена и в самом начале ещё одного классического трактата "Срединное и неизменное" ("Чжун юн", V-IV вв. до н. э.): "Руководствование природой (*син*) называется путем-*дао*" (ср. [6, т. 2, с. 119]). В соответствии с этой подчинённостью "пути *инь-ян*" важнейший мировоззренческий термин *син* совмещает в себе обозначение индивидуальной природы всего сущего со значением "пол". Отсюда следует, что в китайской культуре, естественный язык которой не знает грамматической категории рода, пол, тем не менее, представлен в качестве онтологической универсалии, то есть всеохватывающей характеристики. Эту уни-

версальность подчеркивает синонимия иероглифов *син* ("природа") и *шэн* ("жизнь") в фундаментальном для китайской эротологии терминологическом сочетании *ян шэн*, или *ян син*, означающем "пестование жизни", или "пестование природы". Подобная взаимозамена выглядит ещё более естественной в оригинальной графике, поскольку иероглиф *син* состоит из знака *шэн* с добавлением элемента *синь* ("сердце").

Однако и тут скрыт очередной парадокс. С одной стороны, китайская эротология признавала транссексуализм и считала возможным прямой материально-энергетический обмен между мужчиной и женщиной, их полную или частичную трансформацию друг в друга. Это даже нашло свое отражение в эротической живописи и порнографических картинках, где изображения сексуальных партнёров порой настолько сходны, что с первого взгляда их трудно различить по половому признаку. Но, с другой стороны, понимание двух полов как двух разных видов природы, точнее, даже разных "природ", различающихся между собой, подобно воде и огню, обнаруживает радикальную противоположность женщины и мужчины, которая в эротологической терминологии названа "враждой", или "соперничеством".

Для прояснения вопроса о соотношении сил в этой борьбе целесообразно обратиться ещё к одной центральной категории китайского мировоззрения. Прямым воплощением пути-*дао* в индивидуальной природе-*син* является благодать-*дэ*. Термин *дэ*, образующий коррелятивную пару с *дао* (ср. "Дао дэ цзин"), обозначает основное качество, которое обуславливает наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, а поэтому в применении к людям обычно трактуется как "добродетель" и на западные языки переводится словами, производными от латинского "virtus". По поводу этого широко распространённого отождествления американский синолог П. Будберг заметил: "Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону vir, а именно: "мужественности" и "мужества". Они напоминают нам, что термин *дэ* свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина *дао* - "Путь", который в одном или двух выражениях, таких как *жэнь дао* - "путь мужчин и женщин", внушает мысль о сексуальной активности" [22, с. 324].

Теснейшая взаимосвязь *дэ* с *дао*, особенно в производительной функции, когда "*дао* рождает, а *дэ* взращивает" ("Дао дэ цзин", 51, ср. [6, т. 1, с. 129-130]), заставляет усомниться в абсолютном от-

сутствии сексуального смысла у этой категории самой по себе. Но так или иначе в даосизме она была привлечена к данной сфере человеческого бытия, в частности, с помощью концепции непосредственной связи благодати-*дэ* с семенем-*цзин*. В "Каноне пути и благодати" "объемлющий полноту *дэ*" сравнивается с младенцем, которому "неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность *цзин*" ("Дао дэ цзин", 55, ср. [6, т. 1, с. 131]). В комментирующей текст "Канона пути и благодати" двадцатой главе "/Трактата/ Учителя Хань Фэя" ("Хань Фэй-цзы", III в. до н. э.) сказано: "Для личности-тела (*шэнь*) накопление семени (*цзин*) является благодатью (*дэ*)" [18, с. 114] (ср. [6, т. 2, с. 257]).

В афоризме основоположника даосизма заключено ядро всей древнекитайской эротологии.

Во-первых, описанный младенец - мужского пола и, следовательно, принадлежит категории *ян*, но в то же время он ещё неотделим от матери и кормилицы, а значит, постоянно черпает энергию из источника, относящегося к сфере *инь*. Аналогичную роль в половом акте древнекитайские эротологи отводили мужчине. Ему предписывалось питаться женской энергией, подобно сосущему грудь младенцу, что, в частности, отразилось и в теме куннилингуса (мужского орального контакта с женскими половыми органами), широко представленной в китайском эротологическом искусстве. У Лао-цзы "предельность семени" отлицетворяет дитя мужского пола, но за ним стоит изначальная "тёмно-таинственная самка", чему в эротологических трактатах параллельно соотношение сексуально главенствующих мужчин (зачастую представленных в образе императора) и наставляющих их волшебных дев.

Во-вторых, младенец с подъятым удом и предельной концентрацией семени-*цзин* представляет собой прообраз идеального любовника в китайской эротологии, который не совершает эякуляций и постоянно готов к сколь угодно долгому соитию.

В-третьих, этот же идеальный персонаж подобен младенцу сочетанием в себе субстанций *ян* и *инь*, мужественности и женственности. Данное следствие теории неразъемлемости и взаимопроникновения *инь* и *ян*, быть может, наиболее ярко проявляется при изображении китайскими художниками интимных сцен, в которых сексуальные герои весьма далеки от брутальной мужественности и очень часто вообще мало отличимы от своих партнёрш. В процитированном афоризме Лао-цзы специально подчёркнуто, что у младенца "слабые кости и мягкие мышцы, но крепкая хватка". Ему соответствует женоподобный, но неуёмный любовник, секрет неис-

черпаемости энергии которого заключен в её неисчерпываемости, то есть экономии и пополнении за счёт противоположной стороны.

· В-четвёртых, младенец символизирует высшую степень витальности, или саму жизнь в её исходной оппозиции смерти, но именно укрепление жизненного начала в человеке, противодействие одряхлевшему старению и составляет главную задачу китайской эротологии как части учения о пестовании жизни.

Таким образом, замечание П. Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла определения "сексуальный": 1) присущий одному из полов в отличие от другого, 2) связанный с отношениями двух полов. В приведённом рассуждении американский синолог говорит об отсутствии сексуальных ассоциаций у *дэ* в первом смысле и о наличии таковых у *дао* - во втором. Но в первом смысле асексуально и *дао*, которое поэтому может рассматриваться и как женский, и как мужской предок всего сущего (см., например, "Дао дэ цзин", 4, 25 [6, т. 1, с. 116, 122]), будучи собственно единством женского (*инь*) и мужского (*ян*) начал ("Си цы чжуань", II, 5). Второго же смысла не исключает и *дэ*, что явствует не только из связи этой категории с семенем-*цзин*, но и из определения рождения-жизни (*шэн*) как "великой благодати (*дэ*) неба и земли" в "Чжоу и", где также говорится о "соединении *инь* и *ян*" ("Си цы чжуань", II, 1, 5), и даже из того, что разврат (*цзянь*) мог быть квалифицирован как *дэ*.

"Благодать" разврата - ещё один парадокс китайского эроса, сопоставимый с положением музыки в этом "государстве ритуала и музыки". В письменном языке китайской классики одним и тем же иероглифом (хотя и с разным произношением - *лэ* и *юэ*) выражается как понятие "радость", так и понятие "музыка", охватывающее собой помимо музыки также массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых - именно радость. Это семантическое сочетание древнекитайские мыслители возвели в ранг теории, основной тезис которой, выраженный в главе "Записки о музыке" ("Юэ цзи") канонического трактата "Записки о благопристойности" (или "Записки о ритуале" - "Ли цзи"), гласил: "Музыка (*юэ*) - это радость (*лэ*), это то, чего человеческие чувства не способны избежать" [17, с. 1674] (см. также [6, т. 2, с. 115-119]). В том же источнике музыка определяется как "благодатное (*дэ*) звучание" [17, с. 1656]. Однако неразрывная связь с чувственностью (*цин*) делает музыку и потенциальным источником разврата. Причём, в сфере последнего её применения оказываются весьма экзотические объекты. Например, главный герой романа "Цветы сливы в золотой вазе" Симэнь Цин

был обладателем специального набора сексуальных приспособлений, два из которых - "бирманский бубенчик" и "звонкоголосая чаровница" - явно придавали соитию музыкальную окрашенность.

Опасность чувственной природы музыки осознавали уже древнейшие оппоненты конфуцианцев - моисты, посвятившие этому специальное произведение "Против музыки" ("Фэй юэ"), вошедшее в трактат "Мо-цзы" (см. [6, т.1, с. 197]). Конфуцианцы также отдавали себе отчёт в её двойственном характере, одновременно чувственно-стихийном и гармонично-упорядоченном, но, не страшась алогизма, призывали обуздывать непристойную музыку и вообще регулировать "музыку-радость", при этом в качестве главного регулятора выдвигая её же саму (см. приведённую выше цитату из "И вэнь чжи"). Компромиссная формулировка содержится в "Записках о музыке": "Музыка (*юэ*) - это радость (*лэ*). Благородный муж с помощью музыки-радости следует своим страстям. Если посредством пути-*дао* обуздывать страсти, то будет музыка-радость, и не будет смуты. Если же из-за страстей пренебрегать путем-*дао*, то возникнут заблуждения и не будет музыки-радости" [17, с. 1633].

Но как бы ни были глубокомысленны и хитроумны конфуцианские толкования "музыки-радости", остаётся непреложным фактом, что и этой универсалии китайской культуры присуща мощная эротическая подоплека.

Такие исходные духовные установки, естественно, находили то или иное выражение во всех культурных сферах, о чём, например, можно судить по высказыванию одной из героинь "Повести о красавице Ли" танского (618-907 гг.) новеллиста Бо Син-цзяня: "Отношения между мужчиной и женщиной - самое важное, что есть на свете" [11, с. 93].

И всё же китайское общество на протяжении многих веков выглядело пуританской обителью, где строжайший конфуцианский этикет запрещал мужчине и женщине несанкционированно даже соприкасаться руками (откуда происходит схоластическая проблема подачи руки утопающей незнакомке), не говоря уж о платонических поцелуях или о чём-то большем.

Классическая китайская литература поражает общим уровнем стерильности, что, в свою очередь, рождает два противоположных друг другу предположения: или столь эффективным было официально-конфуцианское табуирование, загнавшее весь словесный эрос в тёмное подполье подтекста, искусных намеков и многозначительных недомолвок, или же китайцы просто-напросто сумели успешно решить жгучие проблемы пола, лишив их необходимого для литера-

туры ореола трагической неразрешимости. Последнее предположение может быть подкреплено сведениями о том, что в Китае издавна различались любовь, секс и брак, допускались многоженство и большая степень сексуальной свободы (правда, в основном, для мужчин) во внутрисемейных отношениях, не применялись юридические санкции к так называемым половым извращениям и т. д. К определённому синтезу обоих высказанных предположений подводит сообщение крупнейшего английского синолога Дж. Нидэма о тайной, но предельно широкой распространённости эротологической информации в старом Китае [25, с. 147].

Раскрытие любых тайн может сопровождаться чьим-то неудовольствием, однако без подобного риска недостижимо ни интеллектуальное, ни какое-либо другое удовольствие, поскольку оно, как утверждал Конфуций, составляет привилегию знания ("Лунь юй", VI, 21) [6, т. 1; с. 152].

Литература

Часть данной статьи была опубликована в 4-ом номере журнала "Проблемы Дальнего Востока" за 1992 г. под названием "Звонкоголосая чаровница, или парадоксы китайского эроса" (с. 162-171 - От ред.*).*

1. Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1, М., 1969.
2. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. М., 1975.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. Бичурин Н. Я. /Иакинф/ (пер.). Ван-бо-хэу. Сань-цзы-цзин, или Троесловие. Пекин, 1908.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
6. Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973.
7. Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А. Московская "Сокровищница дао". "Народы Азии и Африки". М., 1986, N 6.
8. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
9. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнань-цзы" - II в. до н. э.). М., 1979.
10. Попов П. С. (пер.). Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
11. Танские новеллы. М., 1955.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
13. Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй. Т. 1, 2. М., 1977.
14. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960.
15. Гуань-цзы (/Трактат/ Учителя Гуаня). - Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Пекин, 1956, кн. 5.
16. Е Дэ-хуй. Шуанмэй цзинань цуншу (Собрание книг под сенью двух слив). Чанша, 1914.
17. Ли цзи (Записки о благопристойности). - Ши сань цзин (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957, кн.24.
18. Хань Фэй-цзы (/Трактат/ Учителя Хань Фэя). - Чжу цзы цзи чэн, кн. 5.
19. Хань шу И вэнь чжи ("Трактат об искусстве и культуре" из "Книги о /династии/ Хань"). Гонконг, 1963.
20. Хуайнань-цзы (/Трактат/ Учителя из Хуайнани). - Чжу-цзы цзи-чэн, кн. 7.
21. Чжоу И-моу. Чжунго гудай фанши яншэн сюэ (Древнекитайское учение о делах спальных покоев и пестовании жизни). Пекин, 1989.
22. Boodberg P. A. The Semasiology of Same Primary Confucian Concepts. - "Philosophy East and West". Honolulu, 1953, vol. 2, N 4.
23. Harper D. The Sexual Arts of Ancient China as Described in Manuscript of the Second Century B.C. - "Harvard Journal of Asiatic Studies". Cambridge (Mass.), 1987, vol. 47, N 2.
24. Gulik R. van. La vie sexuelle dans la Chine ancienne. P., 1971.
25. Needham J. Science and Civilization in China. Cambridge, 1956. Vol. 2.
26. Schipper K. M. L'empereur Wou des Han dans la legende taoiste. P., 1965.

Битва - жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда[c]

М. А. Родионов
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)

(Санкт-Петербург)

Исследователи арабской народной (т.е. созданной на разговорном языке) поэзии отмечают её конкретный, адресный характер, избегающий отвлечённых рассуждений и сложной образности[1]. Такие выводы хороши, однако, лишь в общем виде: обращение к полевому материалу уточняет характеристику, а некоторые ключевые слова в записанных текстах, выполняя роль "свернутых метафор"[2], превращаются чуть ли не в универсальные мифологемы, уходящие корнями в доисламскую эпоху.

Одно из таких ключевых уподоблений - "битва-жатва", воплощённое в барельефах на знаменитом щите Ахилла (Илиада, XVIII) работы Гефеста, где ратные труды на поле брани соседствуют с полевыми трудами оратая и жнеца. Нет нужды повторять известные параллели и цитировать Гомера и Гесиода, греческих лириков и "отца трагедии" Эсхила. Важно лишь подчеркнуть, что античные мифологические персонажи, олицетворяющие судьбу, время, мщение и смерть, связаны с фигурами плодородия, земледелия и годичного вегетационного цикла. Одно из имён Деметры - Эриния; её дочь Персефона - жена Аида, повелителя царства мертвых; богиням судьбы поклонялись рядом со святилищем Афродиты или близ храма Мойр и Деметры[3]. Хтонический характер античных представлений о судьбе /жизни-смерти /плодородии обсуждался Б. Дитрихом, В. Гораном; соответствующие параллели можно без труда найти далеко за пределами Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока[4]. Сегодня маловероятен однозначный ответ на вопрос, стадиальное ли это явление или результат (взаимо)влияний, шедших, быть может, через хеттско-хурритский культурный ареал[5].

Для современного сознания, как в древности, привычно уподобление поля битвы и страды - действия; происходящие на том и на другом, называются кампания (от латинского campus - поле). В российской культуре ассоциации следуют от школьной пушкинской строки из "Полтавы" ("как пахарь, битва отдыхает") до инверсии сравнения в акмеистской эстетике ("Я сказал: "Виноград, как старинная битва, живёт") у Мандельштама и в низкой газетной риторике ("битва за урожай").

Поле возделывают, засевают (зерном, зубами дракона или мёртвыми костями), пожинают плоды урожая (серпом или мечом: сеча), а то и просто травят посевы, как в коранической суре "Слон" (105:5), описывающей гибель эфиопского воинства по воле Господа: "И сделал Он их подобными ниве потравленной" (ка-^{c}аṣфин ма'кӯл)[6].

О бытовании семантической пары "битва-жатва" в южноаравийской традиции свидетельствует, в частности, публикуемая здесь касыда из Хадрамаута. Её записал в 1991 г. член Российско-йеменской комплексной экспедиции ^{c}Абд ал-^{c}Азӣз Джа^{c}фар Бин ^{c}Ақӣл. Информант - Са-^{c}ӣд Йуслим Бā Заммӯл, 53-летний народный поэт из Ҳауры (вади ал-Каср), выходец из семьи ремесленников. Стихотворение относится к племенному ареалу āл/бин сумайда^{c} из вади (долины) Раҳйа, поэтому некоторые реалии текста были неясны для самого информанта. Ничего не мог он сказать и о биографии автора касыды или о времени его жизни. Из текста известно только имя поэта - Бӯ Ṣāлиҳ.

Упомянутый в касыде Салмӯн (с. 9-10) - населённый пункт на юге вади Рахйа, а ал-Ḳарн (с. 11) - ближайшее поселение к югу, отстоящее от Салмуна примерно на один километр; ещё южнее, на плоскогорье, лежат территории названных в касыде племён: у западной развилки вади Рахйа - племя āл хамӣм (с. 6), у восточной развилки, включая плоскогорье до вади ^{c}Амд - группа племен āл ^{c}алӣ, или ^{c}алавӣ (с. 26). В 1990 г., изучая племя бā тайс на плоскогорье Сōṭ Бā Тайс, мне удалось провести один день в расположении āл сумайда^{c}.

Подобно бā тайс, āл сумайда^{c}/бин ṣумайда^{c} считают себя химйаритами и возводят своё родословие к соплеменности āл на^{c}мāн[7].

У касыды чёткий ритмический рисунок, напоминающий бой барабана:

—⏑|—⏑⏑|—⏑|—⏑⏑|—⏑

Возможно, отсутствует концовка. Сюжет стихотворения прост. Бу Салих пишет письмо, сообщающее горестную весть о кровопролитном сражении между родственными племенами, и просит, чтобы

вестник передал это послание саййиду Ҳусайну Бин Шайх Бӯ Бакру.

Ст. 3: қаср - зд.: этаж.

Ст. 4: мӯфир — мавафир, слой сырцового кирпича, состоящий из пяти кирпичей каждый.

Ст. 5: гулб — гулӯб, башенка на крыше здания, использующаяся как наблюдательный пункт. То, что из башенки замка в Салмуне (вади Рахйа) виден ал-Қатн (центральное вади) на северо-востоке и ал-Бақрайн (близ порта Мукалла) на юго-востоке, - поэтическая гипербола.

Ст. 6: о племенах см. выше.

Ст. 9: орошение из двух отводных каналов (бидд-будӯд), по которым идет вода паводка - характерная для этой касыды двоичность, пусть и соответсвующая действительным реалиям, но подчёркивающая также (даже самой рифмовкой в двойственном числе) противостояние сторон и их связь друг с другом. Ср. со ст. 21: ᶜатм - ᶜутӯм - зд. синоним бидд.

Ст. 10: "крепкие мужья" (ᶜувал) - мужчины от 15 до 30 лет.

Ст. 11: ҳабӣб, или возлюбленный [Богом] - обращение к саййиду, представителю традиционной социальной страты потомков Пророка. Упомянутый в тексте саййидский род хорошо известен в Хадрамауте своей посреднической деятельностью по примирению конфликтующих племен.

Ст. 15-18: по этикету, сообщая дурную весть, надлежит сперва выдать свое появление за обычный визит вежливости, и лишь немного погодя, сообщить настоящую причину.

Ст. 17: письмо, которое добыло/поймало двести, - не совсем обычный оборот.

Ст. 19: с этого стиха начинает разворачиваться метафора битвы. "В верхней части груди" (наҳр-нуҳӯр) - возможно, название участка, первого по ходу орошения и, следовательно, наиболее ценного. Две пальмовые ветви - символ добычи, на которую претендуют сражающиеся стороны, и олицетворение самих соперников, близких по родству (ср. со Ст. 34).

Ст. 20: грудь другой пальмовой ветви "завёрнута", т.е. закрыта плетеной корзиной (ҳубра-ҳубар), предохраняющей зреющие финики от птиц, обезьян и лихих людей.

Ст. 21: см. комментарий к Ст. 9. Лахдж - горный район на северо-западе Южного Йемена, славящийся своими финиками и другими сельско-хозяйственными культурами благодаря развитому террасному земледелию.

Ст. 24: Бу Салих равно сочувствует воинам обеих сторон.

другими сельско-хозяйственными культурами благодаря развитому террасному земледелию.

Ст. 24: Бу Салих равно сочувствует воинам обеих сторон.

Ст. 25: каждая мера земли удвоилась, т.е. приняла вдвое больше живых и мёртвых, чем могла. Мера - маṭӣра-муṭар, от 19 до 40 кв. м.

Ст. 26: наᶜманиды химйаритского корня (см.выше)

Ст. 27-29: вот и ключевой образ битвы-жатвы (дословно: маусим, сезон), сопряжённый здесь с долговой распиской; получается семантическая цепочка: страда - судьба - долги - смерть - прибыль (мёртвыми).

Ст. 29: жатва следовала за пахотой со скоростью смерча - синонима смерти, Божьего гнева.

Ст. 30: "день" означает "битву", "Дни арабов" - битвы арабов, как явствует и из названия знаменитого доисламского сочинения. День крика - день брани: воинской брани, по обычаю, предшествовала перебранка сторон.

Примечания:

1. См. комментарий к подобным замечаниям С. Кэйтона: Родионов М. А. Любовная касыда Салаха ал-Куᶜайти (Хадрамаут). - Петербургское востоковедение. СПб., 1992. Вып. 2, с.10-19.

2. О "свёрнутых метафорах" и путях реконструкции аравийской мифологии см.: Родионов М. А. Мурувва, асабийа, дин: к интерпретации ближневосточного этикета. - Этикет у народов Передней Азии. М., 1988, с. 60-68. О варианте южноаравийских "дионисий" см.: Rodionov M. The Ibex Hunt Ceremony in Hadramawt Today. - St.Petersburg Journal of Oriental Studies. St.Petersburg, 1992. Vol. 1, p. 104-112.

3. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990, с. 103-104, 152-154.

4. Горан В. П. Указ. соч., с. 153-154, 50-76; Dietrich B. C. Death, Fate and Gods. L., 1965, p. 90; Walcot P. Hesiod and the Near East. Cardiff, 1966.

5. Иванов Вяч. Вс. Луна, упавшая с неба. М., 1977, с. 20.

6. В пер.И. Ю. Крачковского "точно нива со съеденными колосьями" (Коран. Пер. и ком. И. Ю. Крачковского. М., 1963, с.496). О связи смерти и вегетации в арабской бедуинской ментальности см.: Винников И. Н. Дождь, вода и растительность на могиле доисламских арабов. - Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. V, с. 367-377.

7. Луḳмāн, Ḥамза ᶜАлӣ. Тā'рӣẖ ал-ḳабā 'ил ал-йаманӣййа. Ṣанᶜā,1985/1406. Ч. 1, с. 337-340.

Перевод:

Касыда поэта Бу Салиха из [племени] ал сумайда^{c} из деревни Салмун

1. Говорит Бӯ Ṣāлиḥ: Ресниц своих не смыкал и глаз.
2. Ночь провёл, обдумывая [досл.: кружа взором] правильное и ошибочное.
3. Пел в замке, что выше горы на два этажа,
4. времени моего деда, возвышенном, и слои его [кирпича] сложены [крепко].
5. Находясь в башенке на крыше, вот [вижу] ал-Ḳаṭн и ал-Баḳрайн
6. между [землями племен] ал-хамӣмӣ, бā ḥийиāн и ассилмӣ.
7. Гонец, возьми письмо моё во второй день [недели - понедельник].
8. Я вручу тебе строки письма, написанного каламом,
9. из местности Салмӯн, орошаемой из двух каналов,
10. из Салмӯна, который от ударов крепких мужей защищён.
11. Направься в ал-Ḳарн и спроси Ḥусайна, возлюбленного [Богом].
12. Ты найдёшь его в доме, [это справедливо] для пришедшего утром и того, кто приходит вечером.
13. У его братьев и детей его дяди по отцу - у каждого благородное имя,
14. саййиды из саййидов из рода аш-Шайḫа Бӯ Бакра.
15. Они спросят тебя об известиях. Отвечай: "Нет особенно плохой вести,
16. кроме обычных обязательств [визита вежливости] и желания выпить с вами кофе".
17. [А после] скажи ему: "У меня есть письмо, которое добыло двести
18. известий, объявлений и окончательных уточнений".
19. Ал-^{c}Амбара - угодье, посреди коего [досл.: в верхней части груди] две [пальмовые] ветви.
20. Одну можно срезать, а грудь другой завёрнута.
21. Тот, кто её посадил, орошал её от двух каналов.
22. Ты получишь грозди [крупных фиников], каждая из них, как в Лахдже.
23. Они разделят их и каждый ухватит обеими руками.

24. Не дай Бог дня счастья и победы [одной из сторон].
25. Жатва случилась в ал-Ḥадйре, и каждая мера земли удвоилась,
26. и вкусили смерти бин ḥайдӯр и ал-^{c}алавӣ.
27. Жатва была хороша, и они выполнили долговые обязательства,
28. после убытков каждый стал с прибылью.
29. Пахали и жали [досл.: работали и подрезали] на земле быстро, как смерч.
30. Никто из них не мешкал с прибытием в день благословения.
31. Они сошлись и повергли из каждого ряда двоих,
32. одних ружьем, а часть других клинком,
33. в день крика и споров между ними:
34. юношами со стороны моего деда и сыновьями дяди по отцу.

Арабский текст

٢٦- و زكّوا أميات بن حيدور و العلوي
٢٧- موسم وقع جيّد و قضوا به غطوط الدين
٢٨- بعد الخاسير كلّ سار متعشّي
٢٩- عملوا ولفوا بساعة طين عكر العين
٣٠- ما حد حضرْ بينهم يوم البركه يزوي
٣١- تنادروا و اسطوا من كل صف أثنين
٣٢- حد عا المقطع و حد قسمه على قصبي
٣٣- يوم الهرا و الطلابه بينهم لا بين
٣٤- صبيان يا كسب جدي يا بني عمي

قصيدة لشاعر بو صالح من آل سميع من قرية (سلمون)

١- بو صالح يقول طرفي ما رقد و العين
٢- و أمسيت دير النظر في الصوب و المخطى
٣- غنيّت في حصن من فوق الجبل قصرين
٤- من زام جدي عالي و موفره مبني
٥- عامد في الحُلب شوف القطن و البقرين
٦- بين الهميمي و با حيّان و السلمي
٧- يا لمعتني شِلْ خطّي في نهار أثنين
٨- با عطيك خط الرساله بالقلم مغري
٩- من عُذر سلمون لي يشرب على بُدين
١٠- سلمون لي هو بدكّات العقّول محمي
١١- توّكه إلى القرن و أنشد عالحبيب حسين
١٢- تلحقه في الدار للمصبح و لي يضوي
١٣- و أخوته و أولاد عمّه كلن أسمه زين
١٤- ساده على ساده آل الشيخ بو بكر
١٥- يتخبرونك و قلْ ما علم شاهر شين
١٦- دلّا على الواجب المعتاد متشهوي
١٧- قلْ له معي في الرساله صادت ميتين
١٨- أخبار و أعلان والتحقيق في المقضي
١٩- العنبرة مخرفة في نحرها طورين
٢٠- شي يقطعونه و شي في النحر متعكّي
٢١- اللّي سباها و يسقيها على عتمين
٢٢- با تلقي أخيال كل واحد كما اللّحجي
٢٣- با يقسمونه وكلّ با يشل بأيدين
٢٤- لا قدر الله نهار السعد و النصير
٢٥- موسم وقع في الحضيرة و انثنى مطرين

Новое в изучении арабских иллюминованных рукописей

В. В. Полосин
(Институт Востоковедения)

(Санкт-Петербург)

1

К описанию арабских иллюминованных рукописей

Выпуск в свет прекрасных каталогов Ф. Дероша[1] и Г. Шелера[2] означает серьёзный шаг арабистической дескриптивной археографии к оформлению новой своей ветви, до сих пор практически не существовавшей, но подготавливавшейся, когда осознанно, а когда и интуитивно, некоторыми публикациями последних десятилетий. Речь идёт о переключении археографического интереса с текста, представленного конкретным списком, на рукопись как таковую, т.е. о принципиальном обновлении объекта описания в каталогах арабских рукописей. Рождению этой новой тенденции предшествовал кратковременный период некоторого жанрового замешательства[3], давший ряд каталогов со слишком упрощёнными схемами описания[4], после чего стали наконец появляться работы дескриптивного жанра с теми или иными новациями[5]. В каталогах Ф. Дероша и Г. Шелера эта тенденция отразилась наиболее полно и отчётливо - из-за специальных интересов составителей, а отчасти и потому, что дескриптивная часть дополняется таким богатым набором кодикологически значащих фотоиллюстраций, что оба издания приобретают реальное значение публикации предметов материальной и художественной культуры[6]. Без своих фотоприложений эти каталоги несомненно потеряли бы немало не только и не столько в объёме, сколько в научной и методологической своей значимости.

Одним из практических следствий появления упомянутых каталогов, в которых много места уделено описанию художественных украшений в рукописях, является приходящее вместе с ними и

отчасти благодаря им осознание того, как мало сделано до сих пор арабистической археографией для описания иллюминованных рукописей[7].

В связи с происходящей переориентацией археографии сейчас самое время признаться, что среди важных, хотя и не основных причин малой активности археографов были, конечно, трудности, возникающие при создании словесного описания художественных украшений. Арабская терминология совершенно отсутствует (или, по крайней мере, не выявлена до сих пор), а существующая европейская трудно адаптируется к реалиям мусульманского книжного искусства. Классификация украшений тоже ещё зыбка и неинтернациональна[8]. Каталогизаторам оба эти обстоятельства создают несомненно больше помех, чем искусствоведам, судя по публикациям, имеющим отношение к нашей теме. Подтверждают это и каталоги Ф. Дероша и Г. Шелера: откликаясь на естественное тяготение научной аудитории к новому знанию, они уже не смогли или не захотели проигнорировать наличие в арабских рукописях элементов художественного оформления, но описывают их всё-таки, скорее, на языке искусствоведения, чем дескриптивной археографии. Вследствие этого без имеющихся в этих каталогах фотоиллюстраций далеко не всегда можно представить себе, о чём, собственно, идёт речь в опубликованных там "словесных портретах" художественных украшений. Но иллюстрации дороги, часто невыполнимы и по другим техническим причинам. И в результате исследователь, который обычно идёт, в определённом смысле, по стопам каталогизатора, лишается возможности производить поиск и отбор интересующего его материала по каталогам. В целом, приходится отметить, что украшения арабских рукописей как специфическая отрасль художественного ремесла изучены всё ещё слабо, описаны крайне поверхностно и к тому же - выборочно. Таким образом, материал, необходимый для полноценного изучения этой отрасли искусствоведами, ещё не вполне подготовлен для них предварительной работой арабистов-археграфов. Вариант именно такой работы и предлагается ниже вниманию читателя.

Берлинская рукопись, заинтересовавшая меня своим фронтисписом[9], уже, по крайней мере, трижды привлекала к себе внимание специалистов. В первый раз - благодаря своему переплёту. Тогда М. Вайсвайлер включил её краткое и специфическое описание в свою монографию о мусульманских переплётах средневековья[10]. Затем она демонстрировалась на выставках и в связи с этим попала в печатный выставочный каталог[11], где на этот раз была описана в разделе книжных украшений (Ornamentaler Buchschmuck), т. е. по

иным уже мотивам. Наконец, полное и всестороннее описание её вошло в упоминавшийся выше каталог арабских рукописей, составленный Г. Шелером[12], и здесь привлекло моё внимание - отчасти характеристикой иллюминованных страниц рукописи[13], но, главным образом, благодаря фотовоспроизведению её заглавного листа или, правильнее, может быть, сказать, фронтисписа.

Основная часть этого фронтисписа представляет собой фигуру, которая часто встречается в орнаментальных украшениях арабских рукописей, - "квадрат между двух прямоугольников" (термин мой). Все три элемента, составляющие её, объединены общей прямоугольной рамкой. Слева, с внешней стороны рамки, к ней примыкают круглые медальоны (два), расположенные на горизонтальных осях обоих прямоугольников, а также полукруглый медальон на горизонтальной оси квадрата. Каждый из прямоугольников имеет картуш с текстом (названием сочинения). В центре квадрата располагается крупный восьмилистник, по четырём сторонам которого нарисованы восьмичастные розетки небольшого размера (см. рис. 1).

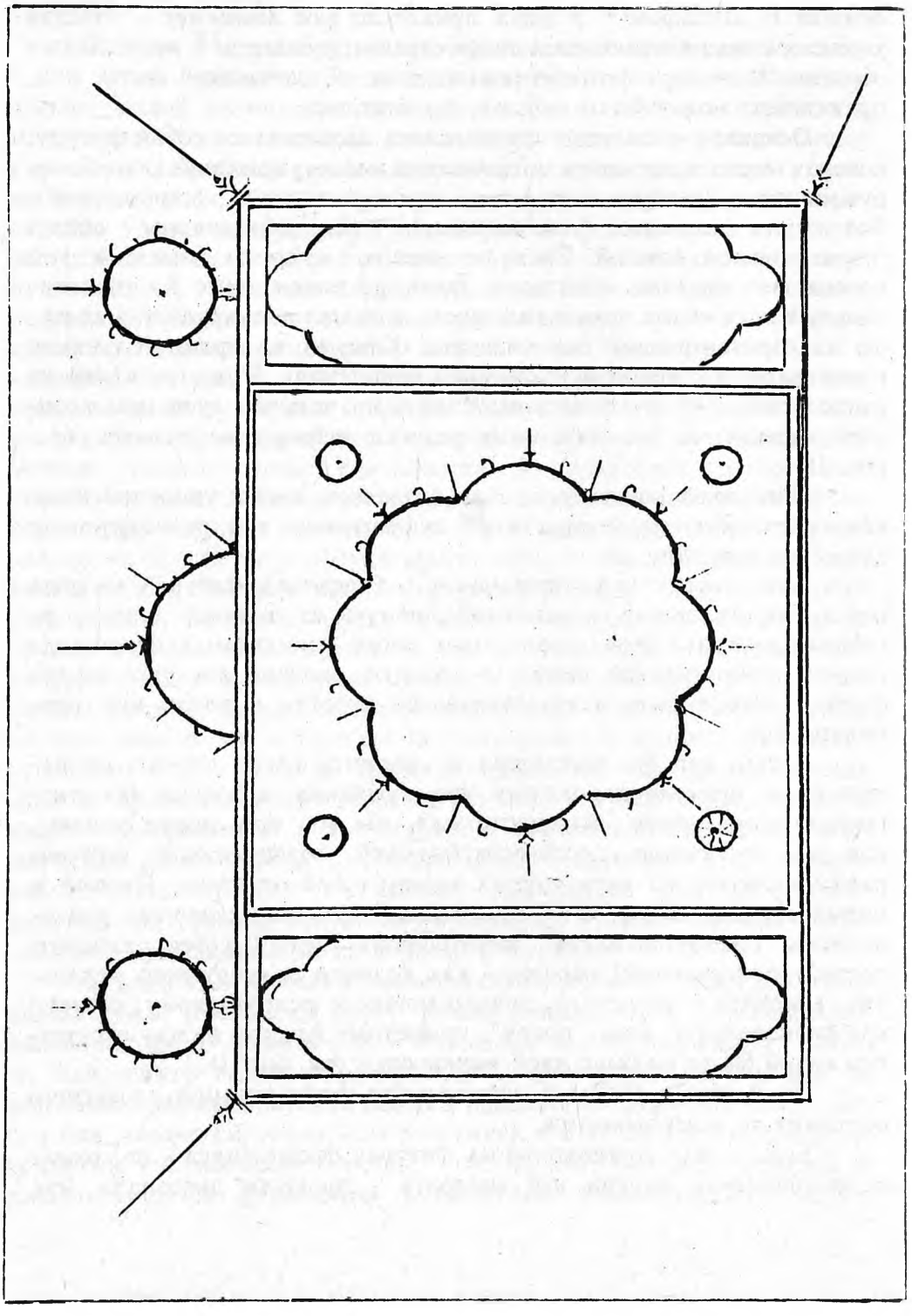
Описанная композиция, как оказалось, имеет упорядоченные количественные характеристики, существенно конкретизирующие словесное описание.

Если высоту прямоугольников в триединой фигуре "квадрат между двумя прямоугольниками" принять за единицу длины, то сторона квадрата будет равна трем таким единицам, а отношение сторон прямоугольной рамки, в которую вписана вся упомянутая фигура, может быть охарактеризовано коротко и точно как пропорция 5:3.

В том, что эта пропорция не является игрой случая, сомневаться не приходится, потому что художник, создавая фронтисписную композицию, эксплуатировал, как мы чуть позже увидим, как раз эту самую способность большей (вертикальной) стороны рамки делиться на пять равных между собой отрезков. Первый и пятый отрезки он оформил как высоты двух симметричных равновеликих прямоугольников, зажимающих между собою квадрат, третий (центральный) отрезок - как диаметр полукруглого медальона, а второй и четвертый, примыкающие к центральному, оставил как равновеликие зоны "покоя", приметные как раз в силу отсутствия какой бы то ни было иной маркировки (см. рис. 1).

Но и этими данными возможности формализации словесного описания не исчерпываются.

Если в двух прямоугольных фигурах фронтисписа - его рамке и находящемся внутри неё квадрате - провести диагонали (см.



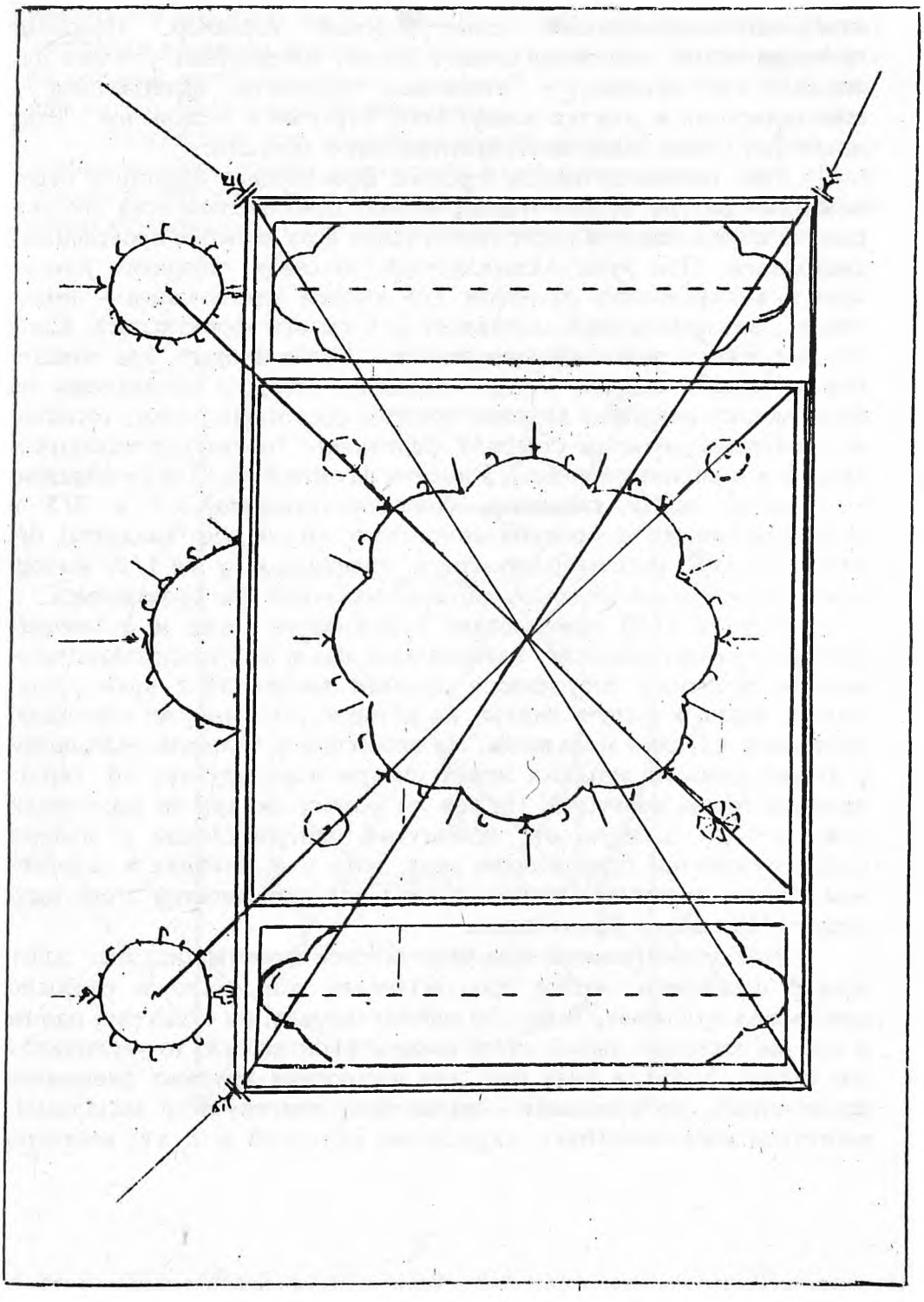


рис. 2), то мы обнаружим нечто, что никогда ещё не было предметом обсуждения в среде исследователей арабских рукописей, - всю подоплёку фронтисписной композиции, которая имеет отчётливо выраженный геометрический характер. Открытие геометрической подосновы создает новые, комфортные условия для анализа, в которых и вторичные элементы фронтисписа - восьмилистник и розетки вокруг него, картуши и медальоны - тоже могут быть объективно интерпретированы и описаны.

Так, восьмилистник в середине фронтисписа предстаёт перед нами как фигура, строго отцентрованная относительно всех его сторон. её центр лежит в месте пересечения всех четырех проведённых диагоналей. При этом восьмилистник по своим габаритам вписывается в окружность радиусом 1/5 высоты фронтисписа - иначе говоря, его поперечник составляет 2/5 высоты фронтисписа. Сама эта окружность может рассматриваться, в свою очередь, как вписанная в некий квадрат, четыре вершины которого обозначены на фронтисписе центрами круглых розеток; расстояние между соседними центрами является стороной фантомного (подразумевающегося) квадрата и равняется тоже 2/5 высоты фронтисписа. Таким образом, на зазоры между сторонами большого квадрата 3/5 x 3/5 и восьмилистником (сторонами описанного вокруг него квадрата) остаётся по 1/10 высоты фронтисписа. Радиусом в ту же 1/10 вычерчен и полукруглый медальон на горизонтальной оси фронтисписа.

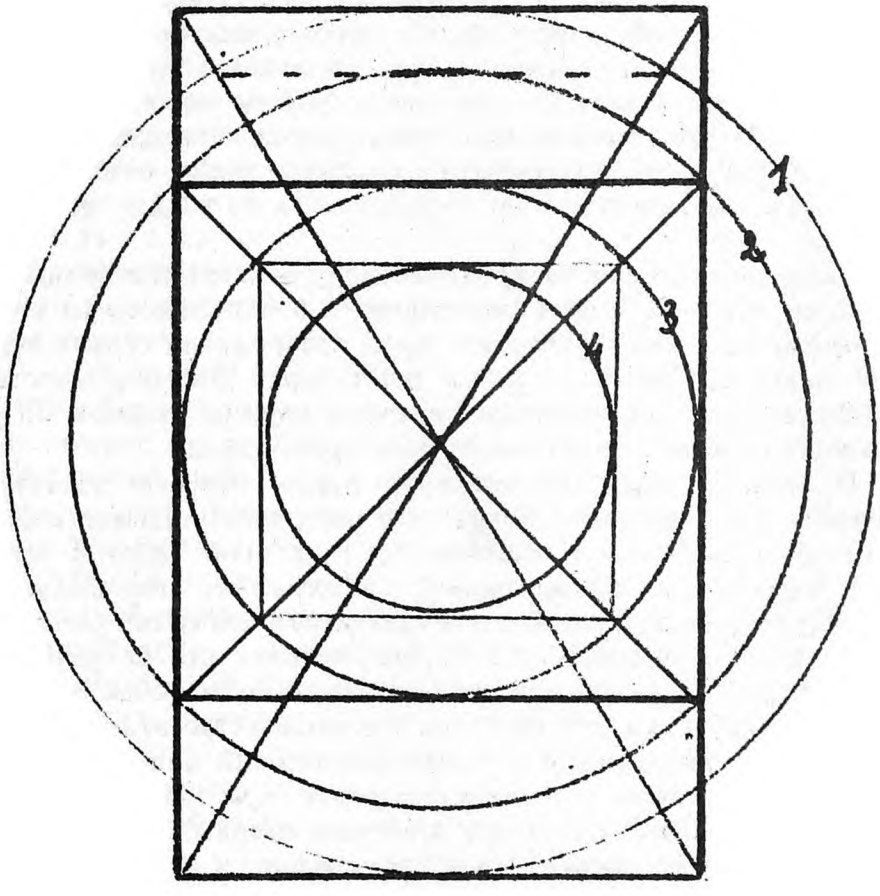
Мера в 1/10 использована художником также и в симметричных прямоугольниках, находящихся над и под квадратным элементом триптиха. Ею делится пополам высота этих прямоугольников, образуя осевую линию, на которой, как мы уже отмечали, построены круглые медальоны. На пересечении больших диагоналей с этими осевыми линиями лежат центры полуокружностей, скругляющих торцы картушей. На тех же осевых линиях на расстоянии тоже в одну десятую от упомянутых центров лежат и центры полуокружностей (дуг) второго ряда, тоже участвующих в скруглении торцов картушей, причём радиус полуокружностей этого ряда равен 1/10 высоты фронтисписа.

Этот утомительный перечень деталей фронтисписа был здесь просто необходим, чтобы прочувствовать, как легко и свободно действовал художник. Всюду он манипулировал, по существу, одним и тем же отрезком, одной пятой высоты фронтисписа, то увеличивая его (вдвое, втрое, в пять раз) для построения крупных элементов фронтисписа, то уменьшая - вдвое (для полукруглого медальона, лепестков восьмилистника, скругления картушей и т. д.), вчетверо

(круглые медальоны), в восемь (скругления картушей) и даже в шестнадцать (розетки) раз.

После всего сказанного касаться вопроса о том, была ли пропорция 5:3 игрой случая или нет (см. выше), нет никакого смысла - настолько очевидно теперь, что предварительные расчёты входили в творческий метод художника составной частью. Но расчёты в данном случае были не арифметическими.

Дело в том, что указанная пропорция была непременным условием для построения рассматриваемого фронтисписа, хотя обязательность его для художника не простирается далее определённой черты и заканчивается на довольно раннем этапе его работы.



Художнику, оказывается, достаточно было выбрать рамку с соотношением сторон 5:3, чтобы обеспечить спонтанную, т. е. не нуждающуюся в предварительных числовых расчётах, разбивку площади полученного прямоугольника на фигуры фронтисписа, описанные нами выше. Начертательный способ решения этой задачи, которым, вероятно, пользовался и наш художник, заключается в следующем.

Из центра прямоугольника проводятся четыре концентрические окружности (см. рис.3). Первая, которая проводится радиусом, равным половине высоты прямоугольника, даёт при пересечении с диагоналями точки, которые необходимо соединить между собой линией, чтобы найти по ней радиус второй окружности. Точки пересечения второй окружности с боковыми сторонами прямоугольника попарно соединяются прямыми, и этими двумя линиями площадь прямоугольника расчерчивается на искомую триединую композицию "квадрат между двух прямоугольников". При этом высота каждого из полученных прямоугольников составит одну пятую, а сторона квадрата - три пятых высоты исходного прямоугольника. Таким образом, пропорциональные отношения между основными фигурами фронтисписа, описанные нами выше, возникают как бы сами по себе - по построению, а не каким-либо иным путем.

Дальнейшее развитие фронтисписного сюжета обеспечивается следующим образом. Точки пересечения 1-й окружности со сторонами прямоугольника обозначают места прохождения осевой линии малых прямоугольников[14]. Точки пересечения 3-й окружности с диагоналями квадрата являются центрами круглых розеток. В 4-ю окружность вписывается восьмилистник фронтисписа.

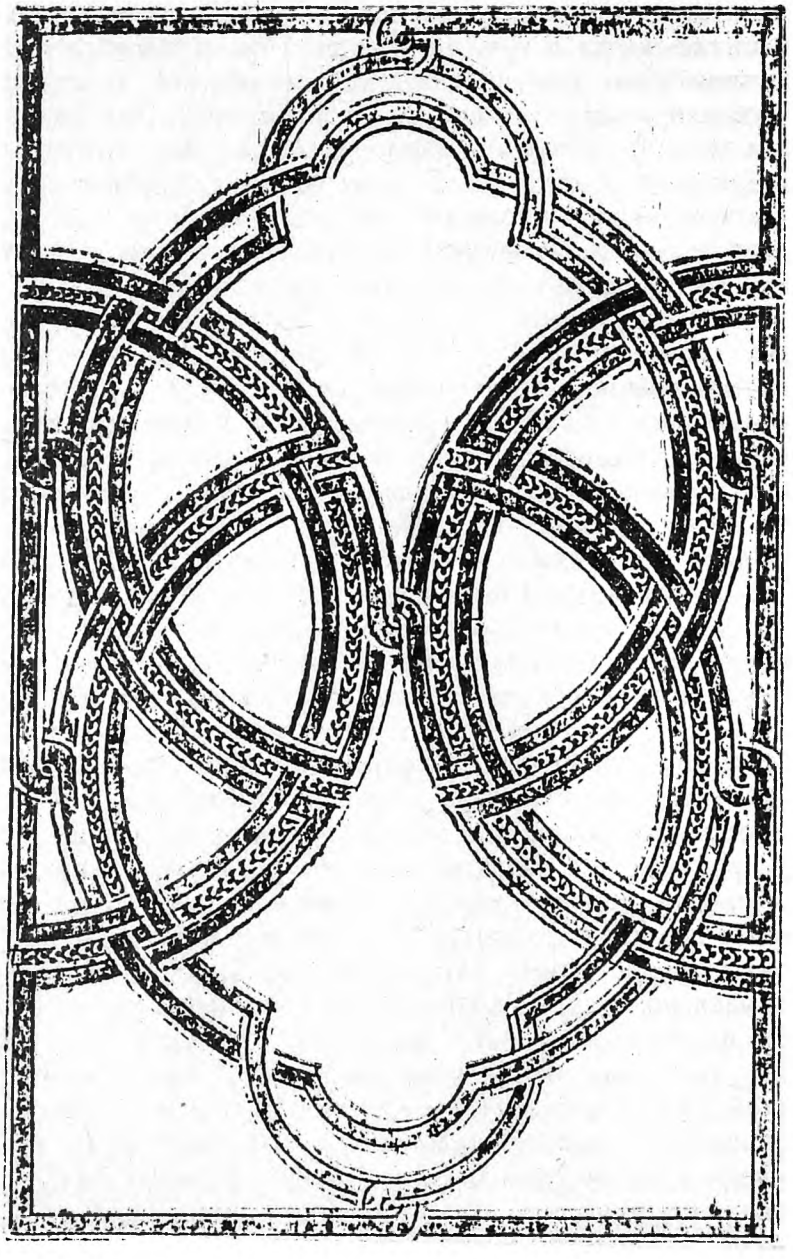
Получается так, что художник решал типовую задачу на построение. Но сводимость (полная или частичная) художественного украшения в рукописи к решению той или иной типовой задачи крайне важна для дескриптивной археографии, поскольку она создает благоприятные условия для адекватного словесного описания объекта, достигнуть которого в арабистике пока что не удавалось. Предлагаемый для работы критерий позволяет более точно понимать общее и частное в объекте описания и совершенствовать тем самым существующий понятийный и терминологический аппарат, снижая зависимость описания от иллюстративных приложений к нему. Конструктивный характер нового критерия выявляет себя и в том, что он стимулирует движение и в археографии, и за её пределами. Например, в нашем случае. Обнаружив, что художник решал типовую задачу "раскроя" прямоугольника на основании

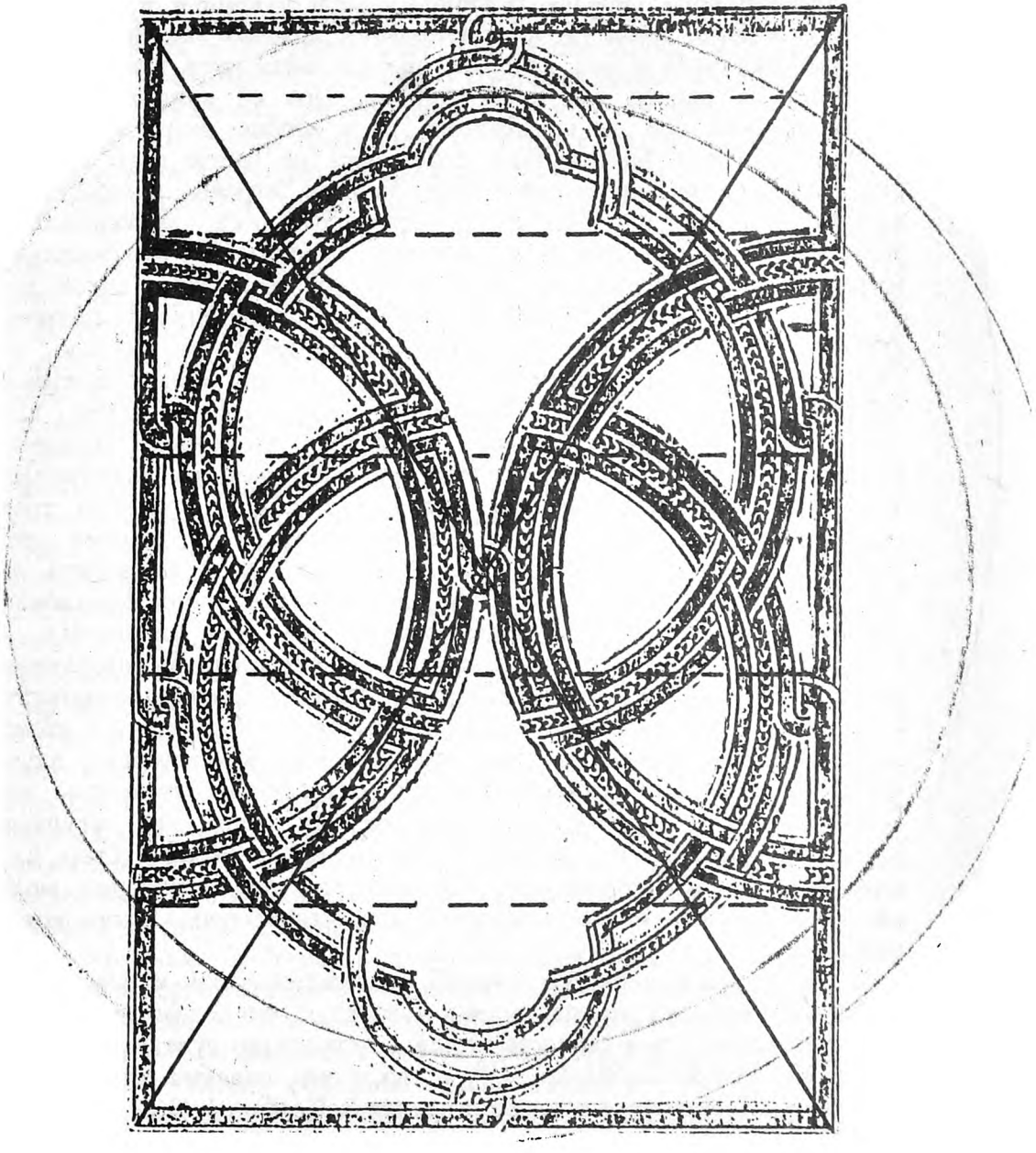
внутренних свойств самого этого прямоугольника, тут же задаёшься вопросами: где, когда и кем эти свойства были выявлены? И была ли описанная нами задача действительно типовой (в том смысле, что её решали и другие мастера-оформители)? Это уже область истории науки и художественного ремесла. Для ответа на эти вопросы нужно, к сожалению, с нуля начинать перебор имеющегося в рукописях художественного материала, который, как мы отмечали в начале статьи, большинством каталогов не фиксировался[15].

По счастью, с описанной выше задачей нам повезло, и уже сейчас можно определённо сказать, что берлинская рукопись (а она датируется началом X/XVI в.[16]) - не самое раннее свидетельство о задаче на построение в прямоугольнике 5:3. Такая же задача встречается в рукописи 391/1000 г., переписанной в Багдаде знаменитым каллиграфом Ибн ал-Бавваб ом[17]. Вероятно, что за половину тысячелетия, отделяющего обе рукописи друг от друга, художники принимались за интересующую нас задачу немалое число раз и что какая-то часть созданных ими украшений сохранилась до наших дней и в своё время будет выявлена и изучена. А пока что обратимся к образцу, найденному нами в дублинской рукописи[18].

Между ним и разобранным выше фронтисписом нет внешнего сходства (см. рис.4). Но геометрическая подоплёка у них всё-таки одна и та же (см. рис.5), что избавляет нас от необходимости повторять уже проделанный один раз анализ. Вместо этого остановимся только на несходстве этих двух украшений между собой, на роли и значении этого несходства для дескриптивной археографии.

Два мастера выбирают для работы прямоугольники одного и того же формата, одним и тем же способом маркируют на его большей стороне две крайние пятые доли, затем помечают и три оставшиеся пятые доли. Этими действиями ограничивается общая для обоих случаев процедура, истинного первооткрывателя которой мы, вероятно, никогда не узнаем ввиду её древности. Но далее в действиях мастеров начинается то, что можно считать их собственной творческой работой. Именно здесь, на втором этапе, индивидуальная изобретательность оформителя получала необходимый простор для своего выхода. Приведённые нами в прорисовках примеры из двух рукописей (см. рис.1 и рис. 4) показывают, насколько несходными между собой могут быть разработки одного и того же зачина, являя собой настоящее поприще для состязания в мастерстве. Напрашивается естественный вывод о том, что в археографическом описании общие и факультативные элементы украшений должны, по-видимому, как-то разграничиваться.





Возвращаясь снова к основной нашей рукописи и её фронтиспису, можно, пожалуй, констатировать, поясняя этот вывод, что у художника была общая, довольно оригинальная идея, с которой он приступал к работе над фронтисписом. Под её влиянием лейтмотивом избранной им композиции, да и вообще всего художественного решения фронтисписа, стала игра на пятой доле высоты рисунка. Игра, развернувшаяся сразу на двух "игровых площадках": художник насытил площадь прямоугольника максимально возможным числом фигур, в которых использовал максимально мыслимое число дериватов некой эталонной величины (пятой доли!), содержащей в себе намёк на свойство прямоугольника данного формата. Если оценивать его работу с учётом этого замысла, то надо признать её шедевром в своём роде: несмотря на очевидную простоту и прозрачность композиции (приятные, впрочем, для глаз), она включает более тридцати элементов, которые характеризуются этой пятой долей или кратными ей величинами (стороны всех прямоугольных фигур, радиусы и диаметры трех медальонов, четырёх розеток, восьмилистника и восьми его лепестков, 8 элементов скругления картушей и т. д., вплоть до рисованных декоративных стрелок, выходящих на поля бумажного листа из четырех углов фронтисписа). Это, что называется, - предел. И превзойти его, если это вообще возможно на выбранном мастером пути, дело нелегкое. Что же касается завуалированности самого замысла художника и кажущегося отсутствия ключа к этому замыслу, то это было в духе времени, ибо образованные люди высоко ценили тогда сюрпризы и загадки: известно множество их, "спрятанных", например, в поэтических или литературных произведениях. Было приятно находить их и было лестно для каждого - уметь делать это. Оказывается, эта элитарная мода распространялась и на искусство художественного оформления рукописей.

Элитарный характер приёма, использованного художником, побуждает нас, кстати, напомнить читателю, что берлинская рукопись изготовлялась в своё время для мамлюкского султана Кансуха ал-Гаури (906-922/1501-1517)[19], а после его падения удостоилась хранения в библиотеке османского султана Селима I (918-926/1512-1520)[20].

Среди мотивов, приведших автора к настоящей статье, было желание продемонстрировать возможности количественных методов анализа художественных украшений (или, по крайней мере, некоторых из них). Хотелось показать также , что по результатам такого анализа объект может быть описан более точно и информативно,

чем это удавалось делать до сих пор. Можно, как мне кажется, предположить в будущем даже такую ситуацию, когда описание предмета, достигнутое с помощью количественного анализа, сделает и вовсе ненужными дорогостоящие фотоприложения к каталогам, переведя тем самым оригиналы целиком в разряд самостоятельно публикуемых предметов средневекового прикладного искусства, то есть под надзор уже не дескриптивной, а эдиционной археографии.

Но такое отделение *публикации* предметов от их *описания* не должно, конечно, нарушать синхронного хода двух этих процессов, воплощённых в настоящее время в форму "каталог с фотоприложением". Количественный анализ требует многих проб и использования, между прочим, такого "грубого" инструмента, как циркуль-измеритель. Существующие же в мире правила хранения и копирования рукописей исключают почти целиком эту подготовительную работу непосредственно на самом оригинале. Место оригинала на столе исследователя должна, следовательно, занять его копия - точная и доступная в нужных количествах (скажем, ксерокопия с изданного изображения). При таком понимании публикация предметов становится как бы предварительным условием и для совершенствования количественных методов анализа, и для получения качественно новых материалов по истории средневекового арабского (и вообще мусульманского) художественного ремесла. Справедливость этого утверждения лучше всего доказывает сама эта статья: у её автора не оказалось никакого выбора между его желанием написать статью на материале петербургских собраний арабских рукописей - и необходимостью удовлетвориться вместо этого, зарубежным, но зато изданным материалом. Просто из-за полного отсутствия у нас опубликованных образцов арабского книжного искусства и невозможности - по условиям переживаемого момента - восполнить сейчас этот пробел.

Увязывая проблему издания образцов книжного украшения с задачей совершенствования описания иллюминованных рукописей и введением для этого в практику новых методов, автор хотел бы, в заключение, отдельно подчеркнуть необходимость смены стиля и в публикации таких образцов. Количественные методы требуют максимальной точности исходных данных об объекте изучения. Поэтому пора, по-видимому, сделать правилом и в арабистике то, что давно делается археологами: публиковать объекты кодикологического интереса в сопровождении масштабной линейки[21]. Для контроля за правильной передачей масштаба на репродукциях представляется желательным и в описании объекта (в том числе и в каталогах рукописей) давать один-два промера какой-либо крупной и харак-

терной детали на украшении. В сегодняшней практике роль такого контрольного замера могут выполнять только размеры рукописного листа, которые указываются большинством каталогов. Правда, они даются с различной степенью точности - от миллиметра до полусантиметра и даже до сантиметра. Да и поля рукописи при фотовоспроизведении частенько "подрезаются", что, понятно, лишает снимок единственного свидетельства о масштабе репродукции.

Примечания

1. Déroche F. Les manuscrits du Coran. Du Maghreb à l'Insulinde. Paris, 1985 (Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième partie: Manuscrits musulmans. Tome 1, fascicule 2).

2. Schoeler G. Arabische Handschriften. Stuttgart, 1990 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd 17. Reihe B, Teil 2).

3. Под кратковременностью я понимаю здесь не столько протяжённость во времени, сколько ограниченное число каталогов, успевших выйти в свет за этот период.

4. Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garret collection, Princeton University Library. By R.Mach. Princeton, New Jersey, 1977; Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог. Под ред. А.Б.Халидова, Ч. 1-2. М., 1986; и др. Выделяя подобные каталоги в особую группу, мы исходили не из внутренних мотивов составителей или обстоятельств их работы, а только из того места, которое заняли эти каталоги на эволюционной шкале дескриптивного жанра. Тема эволюции этого жанра не поднималась ещё в арабистической литературе и поэтому заслуживает отдельного разговора, особенно - в связи с нарождающейся компьютерной формой каталогов.

5. Самые яркие примеры - уже упомянутые каталоги Ф. Дероша и Г. Шелера, а также двухтомная работа Р. Зельхайма: Sellheim R. Materialien zur arabischen Literaturgeschichte. Teil 1-2. Wiesbaden-Stuttgart, 1976-1987 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd 17. Reihe A, Teil 1-2).

6. Фотоприложения к каталогам арабских рукописей появились как средство накопления в них палеографического материала с расчётом выработать методику датирования недатированных списков по почерку. Это было связано с преимущественной ориентацией арабистической археографии на издание текстов. Ориентация изменилась, но приложения к каталогам готовятся, в большинстве случаев, по-прежнему как палеографичекие альбомы (иногда, может быть, и безотчетно, по инерции).

7. Собственно, каталог А. Дж. Арбери (Arberry A. J. The Koran Illuminated. A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library. Dublin, 1967) - едва ли не единственная работа в жанре, о котором идёт речь. Конечно, не следует забывать о некотором количестве выставочных каталогов, но на их долю выпадает всё-таки не описание, а выявление иллюминованных рукописей из общей массы. Описания, встречающиеся в исследованиях, посвящённых иллюминованным рукописям, делаются по неполной форме, играя в таких изданиях вспомогательную роль. Общий обзор всей этой литературы см.: James D. Qur'āns of the Mamlūks. New York, 1988, p.12-13. Там же, на с.219-249, приводятся описания 73 иллюминованных списков Корана.

8. Более подробно этого вопроса я касаюсь в статье "Художественные ʿунвāны в арабских рукописях", находящейся в печати.

9. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. or. quart. 1817.

10. Weisweiler M. Der islamische Bucheinband des Mittelalters. Wiesbaden, 1962, S. 88, N 28.

11. Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren. Ausstellung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin: vom 25. März bis 24. Mai 1980 in Berlin, vom 9. October bis 23. November 1980 im Wissenschaftszentrum in Bonn. Berlin, 1980, S.45, N 018.

12. Schoeler G. Arabische Handschriften, S. 62-165, N 161; Abb. 83-86.

13. Она принадлежит перу Dr. Hans-Caspar Graf von Bothmer (Saarbrücken), помогавшему Г. Шелеру при описании именно иллюминованных рукописей, встречающихся в каталоге (Schoeler G. Arabische Handschriften, S. X).

14. Осевая линия делит высоту малых прямоугольников пополам. Зная об этом, их можно строить и не прибегая к помощи второй окружности.

15. Исключения бывают иногда неожиданные. Каталог Института востоковедения РАН, пожертвовавший многими позициями ради краткости и не дающий даже размера листа, зато регулярно отмечает наличие в рукописях унванов и фронтисписов.

16. Датировка основана на экслибрисе мамлюкского султана Қāнçӯха ал-Ғаурӣ и печати османского султана Селӣма I (см. ниже примеч. 19 и 20).

17. Arberry A. J. The Koran Illuminated. A Handlist of the Korans in the Chester Beatty Library. Dublin, 1967, p. 15, N 41, and plate 26 [MS. 1431].

18. Помимо каталога Арбери (см. примеч.17), он издан также и на с. 14 в книге Д. Джеймса, упомянутой нами в примеч. 7. Лист рукописи с этим украшением Джеймс называет finispiece - по его местоположению в рукописи и по аналогии с термином "фронтиспис".

19. Schoeler G. Arabische Handschriften, S. 165.

20. Там же; Печать Селӣма I на л.1-а воспроизведена в приложении к этому каталогу на илл. 83 и 84.

21. Первым, но пока, к сожалению, ещё единственным примером такого подхода является упоминавшийся в начале статьи каталог Ф. Дероша, изданный Национальной библиотекой в Париже.

2

Фронтисписы на масштабной канве в арабских рукописях

Отлично изданный каталог Ф. Дероша[1], имеющий фотоиллюстрации с указанием их масштаба, даёт возможность привлечь опубликованный в нём материал для совершенно неизучавшегося ранее феномена арабской рукописной культуры. Речь пойдёт о том типе художественного оформления рукописной страницы, который в названном каталоге представлен на 11 иллюстрациях (I, IV A, V B, VI B и C, VII B, XXIV B, XXVI B, XXVII A, XXVIII B и XXIX B), относящихся к 10 рукописям парижской Национальной библиотеки: Arabe 418, Arabe 5841, Arabe 501, Arabe 427, Arabe 400, Smith-Lesouëf 206, Arabe 5816, Smith-Lesouëf 218, Smith-Lesouëf 215, Arabe 426.

Орнаментальный тип, выбранный в качестве предмета рассмотрения в данной статье, имеет броские запоминающиеся признаки - композиционные и декоративные. Композиционно основу этого типа составляет вертикальная прямоугольная рамка, в центре которой господствует квадрат, а верх и низ рамки заняты равновеликими прямоугольниками, симметрично расположенными по отношению к центру-квадрату. Декоративная же особенность данного типа заключается в том, что орнаментированная площадь страницы снабжается дополнительным украшением в виде декоративных линий, выведенных - по периметру декорированной площади - на поля рукописи, словно бахрома.

Именно эта бахрома даёт основание выделить имеющие её образцы в отдельный тип декоративно-орнаментального оформления. Есть все основания полагать, что она непосредственно связана с конструктивными решениями основного орнамента и, таким образом, может быть полезна при его изучении.

1. На иллюстрации I в каталоге Дероша воспроизведён (в определённом масштабе) лист 3a из рукописи Корана, датируемой, на основании вакфной записи, не позднее 1003/1594 г. и происходящей, согласно Дерошу, из Ирана[2]. Декоративное оформление, если опустить все детали и говорить только о принципиальной структуре, состоит из основной рамки, внутри которой расположены три геометрические фигуры (квадрат между двумя равновеликими прямоугольниками), и. опоясывающей рамки, по всему пери-

метру которой на поля рукописи выведены интересующие нас линии ("бахрома").

Самостоятельный интерес представляет собой организация фигур внутри основной рамки. Сама эта рамка имеет вид, как уже говорилось, вертикально поставленного прямоугольника, стороны которого пропорциональны между собой с отношением 9:5, которое выдержано с большой степенью точности. Центр этого прямоугольника занимает квадрат, все стороны которого идеально вымерены и равны друг другу. Квадрат отцентрован внутри рамки таким образом, что над ним и под ним образуются два равных между собой прямоугольника. Ширина последних (как и сторона квадрата) совпадает с шириной основной рамки, а высота оказывается равной другому элементу декора - диаметру круга, который является составной частью большой цветочной розетки внутри квадрата. Перечисленных признаков, как мне кажется, достаточно, чтобы признать, что существующее на разбираемой странице рукописи художественное оформление создавалось осмысленно и по какому-то плану.

Триптих "квадрат между двух прямоугольников", который здесь описан, является очень распространённым способом заполнения основных рамок в декоративно-орнаментальных украшениях рукописей. Но варианты, в которых он встречается, столь многочисленны, что требуется отдельная работа по их классификации. Несколько таких вариантов встречаются и в рукописях, описанных Ф. Дерошем, и их можно увидеть в иллюстративном приложении к его каталогу.

Но вернёмся к первой рукописи (Каталог, N 535). Выявленная в ней, т. е. в её декоративно-орнаментальном оформлении, определённая заданность геометрических фигур требовала, вероятно, от художника какого-то расчёта и, стало быть, он должен был пользоваться какими-то мерами длины. И вот возникает предположение - не являются ли мерными единицами художника отрезки между соседними линиями декоративной "бахромы"?

Догадка подтвердилась, во всяком случае - на этот раз. Действительно, половина такого отрезка составляет 1 ша'ир так называемого "индийского локтя", равного, согласно В. Хинцу[3], 91 см. Найденная таким образом в "бахроме" единица измерения была затем "наложена" нами на исследуемый фронтиспис и оказалась ему, как говорится, совершенно впору. Ниже приводится таблица-конкорданс, в которой мы сопоставили размеры геометрических фигур фронтисписа, сосчитанные трояко: а) в долях "индийского локтя", б) в миллиметровых соответствиях этим долям и в) в масштабе фото-

графии, помещённой в каталоге Дероша (тоже в миллиметровом выражении).

Внешняя рамка	54 X 34 ш.	341,2 X 214,8	192 X 120,8
Внутренняя рамка	45 X 25 ш.	284,3 X 157,9	160 X 88,9

Триптих "квадрат между двух прямоугольников":

Прямоугольники	10 X 25 ш.	63,2 X 157,9	35,5 X 88,9 мм
Квадрат	25 X 25 ш.	157,9 X 157,9	88,9 X 88,9 мм
Диаметр чашечки 8-листника	10 ша'иров	63,2 мм	35,5 мм

Приведённые промеры особенно убедительны для основной (внутренней) рамки. Они подтверждают, что пропорциональность сторон этой рамки (9:5) - не игра случая, так как реальные их размеры (284,3 на 157,9 мм в рукописи и 160 на 88,9 мм на фотокопии) в исторических мерах длины выступают как целые числа (45 на 25 ша'иров). Так и должно быть при осознанном выборе формата. Целыми числами (в исторических мерах длины) выражены и размеры фигур, вписанных в эту рамку и составляющих композиционную основу всего фронтисписа. Читатель может вооружиться канцелярской линейкой и калькулятором и, взяв каталог Дероша, проверить точность приведённых расчётов, памятуя при этом о масштабе фотоснимка (4 см в 22,5 мм). А имеющие возможность бывать в Париже, вероятно, не откажутся проверить и, надеюсь, удостоверить соответствие полученных данных размерам на оригинале.

Признав произведённые расчёты правильными, мы должны будем сделать некоторые выводы из них. Прежде всего, о том, что декоративная "бахрома" служила художнику счётной единицей, основанной на реальной и конкретной исторической мере длины, о существовании которой было давно известно, но с которой мы теперь впервые знакомимся предметно, на материале. 28 декоративных линий делят фронтиспис по высоте на 27 отрезков, каждый из которых равен (или должен быть равным) двум ша'ирам "индийского локтя" (по ширине фронтисписа таких линий 19 вместо ожидаемых 18, но мы сейчас на этом останавливаться не будем). Во-вторых, локоть длиной в 91 см, исключённый было Хинцем из списка исторических мер длины, вновь заявляет о себе как о реально существовавшей

единице измерения, и вопрос о нём придется решать сызнова. Наконец, возникает необходимость в уточнении места изготовления рукописи с данным фронтисписом, которым в описании рукописи назван Иран (правда, без приведения обоснования).

Самым важным, однако, в полученных результатах следует признать неизвестный до сего времени феномен соизмеримости элементов декора, основанный на исторических мерах длины.

Но нельзя обосновать реальность этого феномена одним примером. Поэтому продолжим рассмотрение образцов, имеющихся в каталоге Дероша.

2. Коран в рукописи, датируемой Дерошем временем между 784/1382 и 801/1399 гг. и происходящей, по его заключению, из Египта (Каталог, N 347)[4]. Декоративное обрамление текста на листе 2а (см. Каталог, иллюстрация IV A) представляет собой уже знакомую нам фигуру "квадрат между двух прямоугольников", однако в другом её варианте. Основу декоративного украшения здесь тоже составляет внутренняя рамка в виде вертикально поставленного прямоугольника, стороны которого относятся между собой как 8:5. Пропорция выдержана с большой точностью и в реальных мерах длины выглядит следующим образом: 102,5 x 64 мм (на фотографии) или 243,8 x 152,4 мм в натуре (при масштабе фотографии 4 см в 16,75 мм). Это соответствует размеру 51,2 x 32 ша'иров "стамбульского локтя" длиной в 685,79 мм[5].

Три строки текста на листе 2а этой рукописи разбивают площадь прямоугольника 46 x 32 ш. (он находится внутри рамки, между осевыми линиями двух картушев) на четыре равных доли, образуя межстрочные расстояния по 11,5 ша'иров. Половины верхней и нижней долей использованы для построения двух (из трех, обязательных для данного типа) фигур, а именно - прямоугольников, зажимающих между собой квадрат. Для третьей фигуры (квадрата) после этого внутри рамки остается прямоугольник со сторонами 36 x 32 ш.[6], привлекающий к себе внимание тем, что благодаря особой раскадровке, применённой художником, в нём оказались размещёнными сразу два квадрата. Они обнаруживают себя при перемещении взгляда (подобно знаменитым когда-то часам-ходикам "кис-кис") с верхней строки текста на нижнюю и обратно.

Основная расчётная рамка, о которой шла до сих пор речь, обрамлена художником целым рядом ободковых (узких) и опоясывающих (широких) рамок. Счётные единицы, использованные художником для построения основы, уже описанной нами выше, применены, видимо, и здесь. Но прослеживать их по каждой окантовке на сильно уменьшенной копии - дело сложное, а для принципиаль-

ной постановки вопроса - и необязательное. Достаточно сказать, что художник, по-видимому, повсюду стремился к счету "круглыми" единицами длины, т. к. и последний, наружный, контур его декоративных рамок вокруг текста имеет пртив "круглости" очень небольшую погрешность - 62,2 х 39,1 ш. К такой незначительной ошибке могла привести любая из ободковых (т. е. узких) рамок, а их было несколько (возможно и накопление мельчайших погрешностей).

Таким образом, и в этой рукописи мы находим подтверждение мерности элементов декоративного оформления страницы. В то же время опять приходится отмечать, что локализация места изготовления рукописи (Египет) и в этом случае вступает в противоречие с использованной в ней мерой длины, так как в Египте "стамбульский локоть" был введён лишь через 120 лет после изготовления анализируемого нами списка Корана (см. прим. 5).

После этих двух примеров, разобранных относительно подробно, дальнейший обзор образцов из каталога Дероша можно проводить только по основным их параметрам.

3. Коран в рукописи турецкого происхождения (Каталог, N506), датированной, по вакфной записи, примерно 1124/1712 г.[7]. Основная рамка (на фотографии она белого цвета) имеет следующие размеры: 80 х 46,6 мм (на фото) и 106,6 х 62,2 мм в натуре (масштаб для перевода - 4 см в 40 мм), что соответствует размеру 24 х 14 ша'иров "триполийского локтя" в 640 мм[8]. Внутри основной рамки - триптих: два прямоугольника, между которыми находится квадрат с текстом (квадрат по боковым, вертикальным сторонам обужен полосами жёлтого цвета, отчасти камуфлирующими квадратность фигуры; в то же время, квадрат и на самом деле построен не очень аккуратно - его высота на несколько миллиметров меньше ширины: 62,6 х 58,7 мм в натуральном измерении). Цена одного деления на масштабной "бахроме" (т. е. расстояния между линиями декоративной бахромы) - 3 триполийских ша'ира.

4. Коран в рукописи конца IX/XV в.; Иран (Каталог, N 530)[9]. На фотографии листа 2б этой рукописи можно видеть (см. Каталог, иллюстрация VI B) уже привычный триптих "квадрат между двух прямоугольников", хотя построение его имеет немало особенностей, ранее нам не встречавшихся. Триптих вписан в рамку размером 15 х 11 ша'иров (локоть равен 728,04 мм), что соответствует размерам 75,8 х 55,6 мм (в натуре) и 63,5 х 46,5 мм на фото (масштаб воспроизведения оригинала на фотографии - 4 см в 33,5 мм).

К особенностям этого образца можно отнести легкую маскировку квадрата в центре основной рамки. В глаза бросается прямо-

угольное поле, выделенное художником под текст рукописи. Поле текста опоясывает декоративная рамка. Если верхнюю и нижнюю части этой рамки включить в поле текста, то последнее восстанавливается до квадрата размером 8 х 8 ша'иров или 40,4 х 40,4 мм в натуре и 33,8 х 33,8 мм на фото. Вообще в этой конструкции скрыта целая серия различных квадратов, из которых укажем лишь два главных и наиболее очевидных: если из триптиха, входящего в основную рамку, "убрать" верхний (или нижний) прямоугольник, то совокупность двух оставшихся фигур образует квадрат со стороной в 11 ша'иров (55,5 мм в натуре и 46,5 мм на фото). Таким образом, мы вторично встречаемся с квадратом "кис-кис", но в предыдущем случае он составлял лишь одну из фигур в триптихе, а здесь он сам составляет канонический триптих, заполняя собой всю внутреннюю рамку.

5. Коран в списке X/XVI в.; Индия (?)[10]. В структурном отношении декоративная конструкция на листе 2а этой рукописи (см. Каталог, иллюстрация VII B) аналогична той, которую мы только что рассмотрели на предыдущем образце. Основная рамка размером 32х24 ша'ира "египетского локтя" в 581,87 мм (129,3 на 96,9 мм в натуре и 80,8 на 60,6 мм на фото) включает в себя обычный по составу триптих, который, однако, при условном его делении на две фигуры превращается в квадрат "кис-кис" (т. е. в квадрат размером 24 х 24 ш. плюс прямоугольник размером 8 х 24 ш.). При трёхчленном же составе центральная фигура триптиха представляет собой квадрат 16 х 16 ш., расположенный между вертикально стоящими прямоугольниками.

6. Коран, переписанный в 1263/1847 г. Ахмадом ар-Рафиком; турецкого происхождения (Каталог, N 518)[11].

Лист 1б, воспроизведённый в каталоге (иллюстрация XXIV B; масштаб 4 см в 39 мм), показывает наружную рамку вокруг текста размером 15 х 8 ша'иров "триполийского локтя" в 640 мм, уже встречавшегося нам раньше (в третьем образце). её размеры на фотографии - 65 х 34,6 мм, что должно соответствовать 66,6 х 35,5 мм на оригинале.

7. Коран, переписанный в 974/1567 г. Мухаммадом б. Шамс ад-Дином б. Мухаммадом ал-Кади; Иран (Каталог, N 533)[12]. Воспроизведённый в каталоге лист 3а (иллюстрация XXVI B; масштаб 4 см в 29,5 мм) позволяет рассчитать, что текст охватывает общая ободковая (узкая) рамка размером 28х16 ша'иров локтя в 775 мм (150,7 х 86,1 мм в натуре и 111,1 х 63,5 мм на фотографии). Три строки крупного текста занимают вписанные в эту рамку прямоугольники со сторонами 3 х 16 ша'иров, т.е. 16,1 на 86,1 мм в

натуре или 11,9 х 63,5 мм на фото. Между этими прямоугольниками симметрично располагаются ещё две рамки для текста; их размеры - 10 х 9,5 ш., т.е. 53,8 х 51,1 мм в натуре или 39,6 на 37,7 мм на фото.

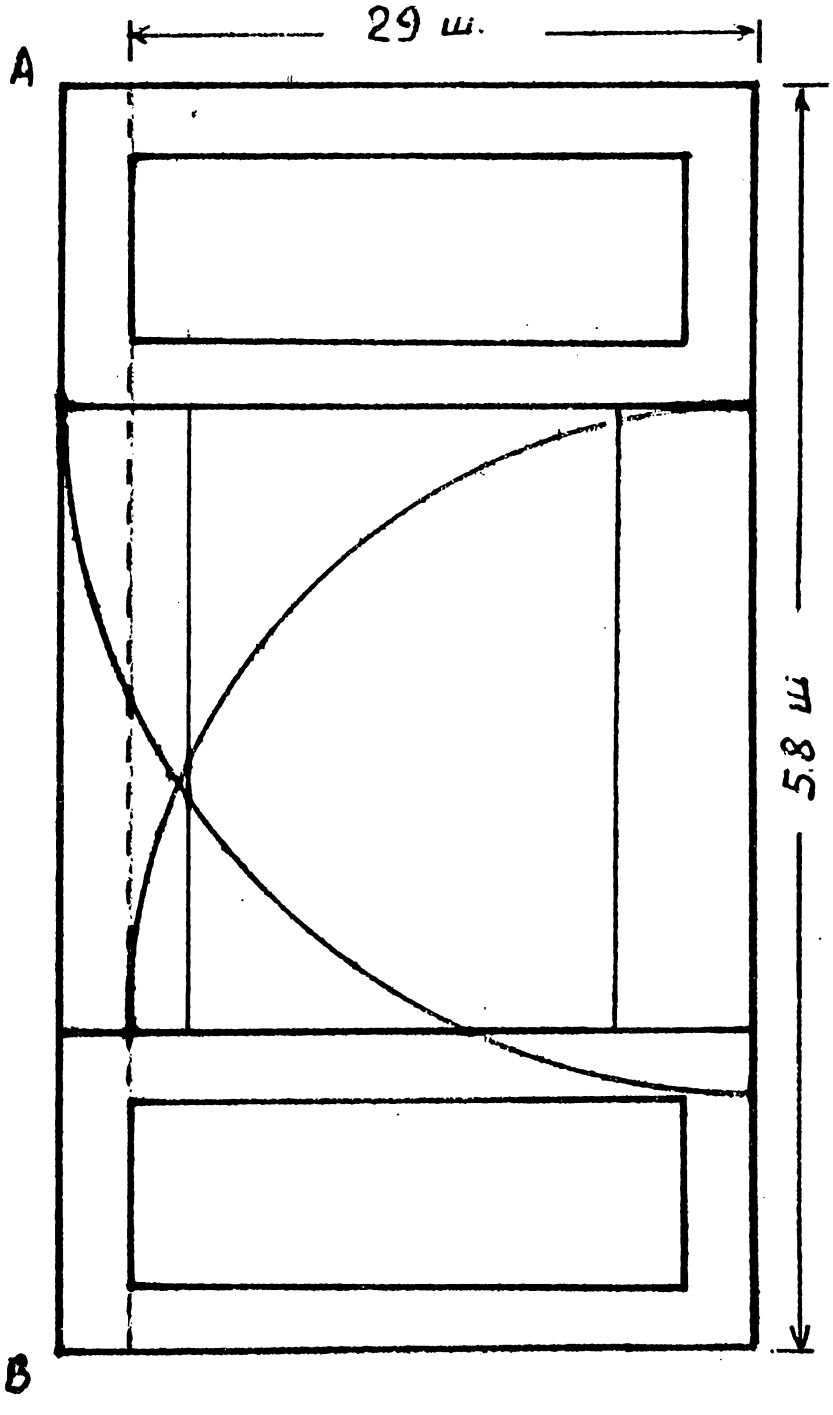
8. Коран в рукописи X/XVI в. иранского происхождения (Каталог, N 541)[13].

Расчётную основу декора (см. Каталог, иллюстрация XXVII А) составляет рамка с обычным триптихом; её размер 58 х 29 ша'иров "египетского локтя" в 581,87 мм (размеры в натуре и на фотографии соответственно 234,3 х 117,1 мм и 100,7 х 50,3 мм при масштабе 4 см в 17,2 мм). В рамку вписан "квадрат между двух прямоугольников", причём все три фигуры пропорциональны между собой, составляя в своей совокупности двойной квадрат (14,5 х 29 + 29 х 29 + 14,5 х 29 ш. = 58 х 29 ш.).

Развивая декоративное оформление этой страницы, художник практически совершенно скрыл от зрительских глаз свою первоначальную конструкцию, подменив левую сторону рамки новой вертикалью (АВ на рис. 1), от которой затем начал наслаивать одну за другой ободочные и опоясывающие рамки (общим числом 10 рамок). Отодвинув в сторону левую границу расчётной рамки, он изменил общую площадь прямоугольника, включающего триптих, перераспределил её (с помощью ряда дополнительных контуров) между фигурами триптиха так, что центральная из них - квадрат - получил сразу несколько непривычных зрительных интерпретаций (две из них показаны на рис. 1 дугами).

9. Коран в рукописи X/XVI в. иранского происхождения (Каталог, N 540)[14].

На листе 1б этой рукописи (см. Каталог, иллюстрация XXVIII В) основу орнаментальной композиции составляет, по-видимому, основная рамка размером 34х 16,5 ша'ира "египетского локтя" в 581,87 мм. Но, как и в предыдущем случае, художник сдвинул рамку вправо на 0,5 ш. Между границей слева и новой границей справа образовался новый прямоугольник (двойной квадрат) размером 34 х 17 ш. Триптих внутри этого прямоугольника ("квадрат между двух прямоугольников") составляют две фигуры с размерами 11 х 17 ш. и фигура с размерами 12 х 17 ш., внутри которой помещается ещё квадрат со стороной 12 ш. Строгость указанных размеров контролируется с трудом, т.к. на сильно уменьшенной фотографии (мас


29 ш.
A
58 ш
B

штаб 4 см в 26 мм) кант, обрамляющий фигуры триптиха, недостаточно узок, чтобы его можно было игнорировать, и недостаточно широк, чтобы его можно было хорошо учесть в промерах.

Зато употребление здесь именно египетского, а не какого-либо другого "локтя" хорошо подтверждается рамочной композицией вокруг текста на листе 283б этой же рукописи (он воспроизводится на иллюстрации XXVIII A в каталоге, в чуть сбитом масштабе 4 см в 25,75 мм). В рамке размером 35 х 20 ш. (92 х 52 мм на фото или 141,4 на 80,8 мм в оригинале) три строки крупного текста занимают собой три прямоугольника со сторонами 5 х 20 ш. (20,2 х 80,8 мм в оригинале или 13,1 х 52,5 мм на фото). Между этими прямоугольниками симметрично расположены ещё две рамки для текста, их размеры - 10 х 14 ш. (40,4 х 56,5 мм в оригинале или 26,2 х 36,7 мм на фото). Композиция рамок на этой странице совершенно аналогична композиции на листе 3а в рукописи, описанной в каталоге под N 533 (N 7 в нашей статье).

10. Наконец, последний образец - лист 1б из миниатюрного Корана в рукописи X/XVI в. иранского происхождения[15], воспроизведённый в каталоге на иллюстрации XXIX B в натуральную величину - 52,5 х 31,4 мм. При "локте" равном 503 мм[16] это дало бы размер 15 х 9 ша'иров (цена деления на масштабной канве, образуемой декоративной "бахромой", составляет 2 ша'ира этого локтя).

Подведём некоторые итоги.

Этими десятью рукописями из Национальной библиотеки в Париже, давшими материал для настоящей статьи, исчерпываются, в иллюстративном приложении к каталогу Ф.Дероша, образцы, имеющие интересовавшие меня признаки - декоративное украшение основного орнаментального поля в виде равномерно отстоящих друг от друга линий. В приложение к каталогу все они попали по причинам, не имевшим никакого отношения к теме нашего исследования и, таким образом, могут рассматриваться как случайная выборка из множества хранящихся в библиотеках образцов того же типа. Поэтому предположение (о том, что декоративная "бахрома" является в то же время масштабной сеткой), нашедшее стопроцентное подтверждение на десяти рукописях, не будет, вероятно, опровергнуто никакой другой группой рукописей с подобными же украшениями.

Оказалось также, что в десяти проанализированных манускриптах декораторы применили семь различных мер длины, каждая из которых в науке уже известна, правда, до настоящего случая - только из письменной традиции, а не по натурным измерениям. Таким образом, в художественных украшениях рукописей

нами выявлен новый источник, который открывает возможность для широкой проверки существующих данных и обещает некоторое оживление в исторической метрологии, которого давно уже не было в области мер длины. Первые проверки, как видим, сенсации не принесли, но они предметно подтвердили валидность данных, находящихся в обращении, и показали высокую точность градуировки измерительных приборов средневековья и ювелирную аккуратность ремесленников, пользовавшихся этими приборами.

Для искусствоведов, я надеюсь, будет иметь значение предложенная методика анализа замысловатых украшений на листах мусульманских рукописей, объединяемых в однотипную группу наличием масштабной канвы. В этой методике нужно выделить три компонента: определение меры длины (счётной единицы), вычленение с её помощью основной рамки в орнаменте и, затем, классификация и описание всех элементов декора. Исследование новых образцов определит, вероятно, и другие возможности на этом пути.

Открываются перспективы и для кодикологов. Приведённый материал ставит вопрос о роли и значении исторических мер длины для локализации рукописей. Напомним, что атрибутированные нами "локти" вступают в противоречие с локализациями французского каталога. Продолжение работы в этом направлении целесообразно и, как кажется, перспективно.

Наконец, остаётся сказать, что при написании настоящей статьи автору остро недоставало личного ознакомления со всеми затронутыми в ней рукописями. Оно планировалось, но не состоялось из-за финансовых условий 1992 г. В результате вся аргументация в статье свелась фактически к математическим выкладкам, а сама статья приняла характер постановки, а не решения проблемы, и окончательные выводы по существу дела ещё впереди.

Примечания

1. Déroche F. Les manuscrits du Coran. Du Maghreb à l'Insulinde. Paris, Bibliothèque Nationale, 1985, 159 p., XXXI pl. (Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième partie: Manuscrits musulmans. Tome I, fasc.2). Рец.: K. Schubarth-Engelschall. -"Orientalische Literaturzeitung", Bd 84, Hf. 2, März/April 1989, Sp. 191-192.

2. Ms. Arabe 418. Эта рукопись описана в каталоге под N 535.

3. Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. Перевод с немецкого Ю. Э. Брегеля. М., 1969, с. 66-67 (с дальнейшей отсылкой к: Fryer J. A new account of East-India and Persia, in eight letters: being nine years Travels begun 1672, and finished 1681. London, 1698, p. 206). Впоследствии В. Хинц, видимо, усомнился в достоверности данных о "локте" в 91 см и в статье для "Энциклопедии ислама" (Hinz W. Dhiraʿ. - Ei, second ed. Vol. 2, Leiden, 1983, p. 231-232) о нём даже не упоминает.

4. Ms. Arabe 5841.
5. Хинц, с. 67 (с дальнейшей отсылкой к: "Хронике" Ибн Ийаса, автора XV-XVI вв., в которой, в частности, сообщается, что стамбульский локоть был введён в Египте в ноябре 1521 г.).
6. В построении имеется заметная погрешность.
7. Ms. Arabe 501.
8. Хинц, с. 66 (с отсылкой к: ал-Ḳалḳашандī. Ṣубḥ ал-а'шā, т. 4, Каир, 1914, с. 233).
9. Ms. Arabe 427.
10. Ms. Arabe 400.
11. Ms. Smith-Lesoüef 206.
12. Ms. Arabe 5816.
13. Ms. Smith-Lesoüef 218.
14. Ms. Smith-Lasoüef 215.
15. Ms. Arabe 426.
16. Хинц, с. 67 (зира' ад-дур), с отсылкой к: "Journal asiatique", 8-e sér., t. 8, 1886, p. 491.

د. ڤاليرى بلوسين وله دراستان
آ - الدراسة عن الزخارف الهندسية التى
زوقت بها صفحة احدى المخطوطات
العربية المحفوظة في برلين وذلك اعتماداً
على الاساليب الهندسية والعددية
المؤدّية الى ادقّ وصف الزخارف في
الفهارس واكمله،
ب - الدراسة عن الزخارف النباتية
الهندسية التى زوقت بها اوائل
المخطوطات العشرة المحفوظة بباريس
والتى تتميّز بنوع خاص من الزخارف المكوّنة
بخطوط متوازية تناسب الفراغات ما
بينها الوحدات القياسية المستخدمة
في عصر المزيّن، ولفهم تركيبه الحلية
ووصفها العلمى الدقيق لا بدّ من
الاعتماد على نفس الوحدات القياسية

SUR L'ORIGINE DU TERME ARABE MISR^{un}

Serge A. Frantsouzoff
(Institut d'études orientales de l'Académie des sciences de Russie)

(St. Pétersbourg)

Parmi les sources de la culture arabe classique l'héritage de la civilisation sudarabique tient une place tout à fait particulière. D'une part, il est évident qu'il devait se manifester dans des multiples domaines de la culture arabe à la haute période de l'époque musulmane grâce à la proximité géographique du Hidjaz au Yémen, aux contacts réguliers, commerciaux et religieux, de ces deux régions avant l'Islam et à la séquence chronologique directe entre l'ancienne civilisation de l'Arabie méridionale et l'Islamisme[1]. D'autre part, les traces concrètes d'une pareille influence révélées jusqu'à présent restent assez rares. C'est le caractère des sources sur l'histoire ancienne du Yémen représentées principalement par les inscriptions d'offrande qui a determinée la pauvreté ou même l'absence des données sur plusieurs sujets. Malheureusement nous ne disposons pas d'une information suffisante pour établir, par exemple, si la culture sudarabique a contribué au développement de la poésie arabe[2]. Mais dans certains cas on a réussi à trouver l'étymologie d'un terme arabe ou l'origine d'une institution musulmane dans la culture indigène de l'Arabie du Sud antique[3].

Miṣr^{un} (pl. *àmṣār^{un}*) est un des termes arabes désignant une ville. Les dictionnaires européens les plus reconnus de la langue arabe le définissent d'habitude comme "grande ville ou capitale (d'un royaume)"[4], "a great town, a *kūra* [here meaning city or provincial town]"[5]. Comme d'habitude, cette définition remonte aux lexicographes arabes de l'époque postclassique (dès le 5/11-ème siècle)[6]. Pourtant il semble que ce n'était pas le sens initial de ce terme.

Meme à l'âge d'or de la géographie arabe on débattait non seulement l'origine, mais aussi le strict sens du terme *miṣr*. L'un des plus célèbres géographes de la fin du IV/Xe siècle, al-Muqaddasī, a résumé les opinions différentes sur ce sujet. Il énumère *miṣr* parmi les notions que le mot *balad* (localité) recouvre[7], souligne que "*miṣr* est capitale de son district (*qaṣabat kūratihi*), mais chaque capitale n'est pas *miṣr*"[8] et constate qu' "il y a discussion sur les *amṣār*". Selon les juristes (*al-fuqahā'*), "*al-miṣr* est toute localité populeuse (*balad djāmi^{c}*), où l'on applique les peines de droit (*ḥudūd*), où réside un émir qui couvre ses dépenses, [une ville] qui réunit sa campagne environnante (*rustāqahu*)". D'après l'opinion généralement admise par les masses (*al-^{c}awāmm*), "*al-miṣr* est toute grande ville (*balad*)

glorieuse"[9]. Quant à al-Muqaddasī lui-même il donne une définition suivante: c'est "toute localité, où une autorité suprême réside, où les bureaux (*al-dawāwīn*) sont concentrés, à partir duquel s'opère la délégation des charges financières (*al-ᶜamāl*) et dont dépendent les chefs-lieux (*mudun*) de la province"[10].

Il est évident que toutes ses définitions sont très proches à celles des dictionnaires arabes, bien qu'elles soient plus détaillées. Mais al-Muqaddasī cite encore l'opinion des linguistes (*ahl al-luġha*), pour lesquels "*al-miṣr* est tout ce qui s'interpose entre les deux pays"[11]. Il s'agit ici d'un des homonymes de ce terme qui signifie "limites, confins qui séparent deux choses ou deux territoires"[12], "a partition, barrier or thing intervening, between two things or limit, or boundary, between two lands"[13]. De là les coryphées de la lexicographie arabe déduisaient l'étymologie de *miṣr*-"ville" s'en référant aux paroles qui concernaient la fondation de al-Kūfa et de al-Baṣra et étaient attribuées au khalife ᶜUmar: "Ne laissez pas le fleuve entre moi et vous (*lā tadjᶜalū-l-baḥr fīmā baynī wa-baynakum*), *maṣṣirūhā*, c'est à dire faîtes-la (à savoir telle ou telle ville) *miṣr*-limite entre le fleuve et moi (*ay ṣayyirūhā miṣrᵃⁿ bayna-l-baḥr wa-baynī, ay ḥaddᵃⁿ*)"[14]. Cette interprétation me semble un peu forcée, bien que les deux *miṣrs* par excellence (*al-miṣrān*) - al-Kūfa et al-Baṣra - soient situés dans les zones limitrophes entre l'Arabie, l'Iraq et le Khūzistān. Mais cela ne correspond point à la situation géographique de la plupart des autres *amṣār*. Bien plus les villes fortifiées le long de la frontière avec la Byzance qui étaient connues comme *al-ᶜawāṣim* ("celles qui défendent") et *al-ṯughūr* ("les dents de devant") ne s'appelaient jamais *al-amṣār*. On remarque encore que Yāqūt contre son habitude ne donne aucune étymologie à *miṣrᵘⁿ* dans *Muᶜdjam al-buldān*[15]. Au point de vue purement grammatical il faut noter que les pluriels de *miṣr*-ville et *miṣr*-frontière sont différents: *amṣārᵘⁿ* et *muṣūrᵘⁿ*[16]. Outre cela le verbe dénominatif *maṣṣara* II qui est employé dans les paroles attribuées à ᶜUmar signifie selon les dictionnaires "fonder *miṣr*-ville", "transformer telle ou telle ville en *miṣr*" et n'a pas de rapport à miṣr-frontière[17].

Alors on conçoit que *miṣr*-ville pourrait avoir une autre étymologie. Dans la langue sabéenne nous rencontrons le terme *mṣr* (pl.*mṣyrt*) qui dérive du verbe *ḥṣr* ("marcher, partir en campagne"; racine ṢYR) et était interprété comme "armée, forces armées"[18]. Dans le tableau suivant les cas essentiels d'emploi du terme *mṣr* (*mṣyrt*) dans les inscriptions de la période de la Moyenne Saba'[19] sont classés dans l'ordre chronologique selon trois paramètres:

1) à côté de quel État *mṣr* menait des combats;
2) qui était à la tête de *mṣr*;
3) dans quelles territoires *mṣr* participait aux opérations militaires.

TABLEAU

L'emploi du terme *mṣr* (*mṣyrt*) dans les inscriptions sabéennes du Ier au IVe siècle de l'ère chrétienne

Datation[20]		Sigles	À quel côté *mṣr* (*mṣyrt*) menait/aient des combats	Chef(s) de *mṣr* (*mṣyrt*)	Où les campagnes de *mṣr* (*mṣyrt*) ont eu lieu
absolue	relative				
2e moitié du Ier siècle	Karib'il Bayyin (MSR)	Ja 643/7, 18,21,26, 31,34 + Ja 643 bis/ 1-3,5	Ḥaḍramawt	Yada^{c}'il (MH)	al-Ḏjawf
		Ja 643/19, 27, 29	Saba'	Karib'il Bayyin	
		Ja 643/23, 24,28,29		Naša'karib (bn/grt),Sumhuyafa^{c} (bn/bt^{c})	
vers 141/142	Sa^{c}dsams 'Asra^{c} + Marṯad Yuhaḥmid (MSR)	Ja 629/14, Ir 5/2	Ḥaḍramawt	Yada^{c}il (MH)	Radmān
		Ir 5/1,3	Saba'	Sa^{c}dšams 'Asra^{c} + Marṯad Yuhaḥmid	
fin du IIe-début du IIIe siècle	^{c}Alhan Nahfan (MS)	CIH 308/12	Abyssins	Gadarat (ngšyn) ?	?
début du IIIe siècle	Ša^{c}r 'Awtar (MSR)	Ir 13/5, CIH 334/4,5	Ḥaḍramawt	'Il^{c}azz Yaluṭ (MH)	Qatabān (Ḏat Ghaylim)
		Ir 13/5	Saba'	Ša^{c}r 'Awtar	
		Ja 631/21	Abyssins	Baygat (wld/ngšyn)	région de Ẓafār (de Ḥimyar)
milieu du IIIe siècle	'Ilšaraḥ Yaḥḍub II + Ya'zil Bayyin (MSR)	Ja 576/6,9, 15,16 + Ja 577/1,2	Ḥimyar	Šamir ḏu Raydān = Šamir Yuhaḥmid (MSR)	région de Ḏamār et de Na^{c}d

		Ja 578/7,21		Karib'il du Raydān = Karib'il 'Ayfa^{c} (MSR)	région de Damār et de Hakir (ḥql/ (d)ḥrmtm)
		Ja 586/6,9, Ja 589/10			?
		Ja 590/10		?	pays de Ḥimyar (ḥql/rmtm)
		Ja 581/7		?	?
fin du IIIe siècle (avant 295)	Yasir Yuhan^{c}im ? + Šamir Yuhar^{c}iš (MSR)	CIH 353/7	Ḥimyar	?	Ḍahr (aux environs de Ṣan^{c}ā')
début du IVe siècle	Yasir Yuhan^{c}im + Dara'-'amar Ayman (MSR HY)	Ja 665/29	ʿ Ḥaḍramawt	Rabi^{c}at b.Wa'il, Duhl Wa'iliyan (de la tribu de Ṣadafan) ?	confins occidentaux du Ḥaḍramawt

Les données mises ensemble dans ce tableau démontrent d'une manière évidente que les auteurs de ces inscriptions (presque toujours sujets des rois sabéens[21]) employaient le terme *mṣr* (*mṣyrt*) pour désigner leurs unités aussi bien que des troupes étrangères, que *mṣr* combattait le plus souvent sous le commandement du roi[22] en dehors ou en périphérie de la territoire de son royaume[23]. Quant aux effectifs de *mṣr* il n'y a que deux inscriptions qui concernent ce sujet: Ja 643 bis/2 qui nous informe sur 2000 guerriers tués dans *mṣr* du roi du Ḥaḍramawt et Ja 665/29-31, selon laquelle *mṣr* du Ḥaḍramawt comprenait 3500 méharistes et 125 cavaliers. Les principes du recrutement de *msr* demeurent obscurs, mais il est évident qu'au moins 3500 méharistes dans *mṣr* du Ḥaḍramawt étaient d'origine bédouine. Il importe de remarquer que *mṣr* différait manifestement des milices des communautés (*'s^{c}b*) à côté desquelles il est souvent mentionné (Ir 13/5, Ja 578/7, 581/7, 586/ 6, 589/10).

De tout cela il ressort que le terme *mṣr* à la période de la Moyenne Saba' désignait des forces expéditionnaires au nombre de quelques miliers de personnes[24]. Cependant il semble avoir une acception plus large dans MAFRAY - al-Mi^{c}sāl 2/7-8, où "un des officiers de Hamdān et le cheval qu'il montait en campagne et qu'il ramena vivant" (*...bn/mqtwt/dhmd^{n}/wfrs^{n}/drkb/mṣr^{m} n 8. w'wlhw/ḥy^{m}...*) sont mentionnés. Ici *mṣr^{m}* signifie l'armée, plutôt la campagne militaire en général.

Maintenant il importe de rappeler que la tradition historique arabe reporte l'apparition de la notion *miṣr* à l'époque des conquêtes. C'était le khalife ᶜUmar qui "fonda les *amṣār* et parmi eux al-Basra et al-Kūfa" (*qad maṣṣara-l-amṣār minhā-l-Baṣra wa-l-Kūfa*)[25]. Ces deux *miṣrs* sont mentionnés dans les contextes, où le terme *al-miṣrān* pourrait signifier "les deux camps militaires" ou meme "les deux armées". D'après al-Balādurī, le khalife ᶜAbd al-Malik envoya ᶜAbdallāh b. ᶜIḍāh al-Aškarī contre Abū Fudayk, chef d'*al-naǧdiyya*, mouvement khāridjite à l'Arabie du Nord-Est, "et lui déplia le registre des deux *miṣrs*, et [ᶜAbdallāh] en choisit [des soldats]" (*wa-afrasahu dīwān al-miṣrayn fa-ntaḫaba minhu*)[26]. Il est à noter qu'un pareil registre s'appelait d'habitude *dīwān al-ǧund* (le registre de l'armée)[27]. Ailleurs le même auteur mentionne *aᶜṭiyat al-miṣrayn* (les soldes des deux *miṣrs*)[28]. Mais une information sur la conquête d'Adarbaydjan citée par al-Balādurī est la plus significative. Selon l'*isnād* remontant à Abū ᶜUṯmān al-Nahdī qui doit être contemporain de ces événements, quand al-Aškaṯ b. Qays al-Kindī fut nommé gouverneur de cette province, "il cantonna à Ardabīl un contingent des gens de solde et de registre des Arabes et la transforma en *miṣr*" (*fa-anzala Ardabīl djamāᶜa min ahl al-ᶜaṭā' wa-l-dīwān min al-ᶜarab wa-maṣṣarahā*)[29]. Ici il est évident que c'était le cantonnememt des troupes dans une ville qui lui assura le statut de *miṣr*. Il y a encore une définition des dictionnaires arabes, selon laquelle *miṣr* est "toute cité provinciale, où l'on applique les peines de droit et où le butin et les impôts sont distribués sans consulter le khalife" (*kull kūra tuqāmu fīhā-l-ḥudūd wa-vuqsamu fīhā-l-fay' wa-l-ṣadaqāt min ghayr mu'āmara li-l-khalīfa*)[30]. Sans doute cela prévoit la présence des troupes considérables dans les *amṣār*.

Alors on peut en conclure que c'était le terme sabéen *mṣr* qui était emprunté par les Arabes, comme le terme *khms* (en arabe *khamīs*)[31] et probablement *gys* (en arabe *djays*). Quand les conquêtes musulmanes ont commencé, les Arabes n'avaient pas sa propre terminologie pour les unités plus larges que les détachements tribaux et devaient recourir à l'héritage de la civilisation sudarabique. Parmi les habitants de al-Kūfa et de al-Baṣra aux VII-VIIIe siècles il y avait quelques groupes ethniques d'origine sudarabique et plusieurs tribus qui avaient subi avant l'Islam l'influence de la culture de l'Arabie du Sud antique[32]. Pendant dizaines d'années le noyau de la population de ces deux *miṣrs* était constitué par les troupes expéditionnaires qui effectuaient l'expansion musulmane dans les territoires à l'est de l'Iraq et pourraient être désignées par le terme sabéen *mṣr*[33].

NOTES

1. La plus récente inscription datée en langue sabéenne CIH 325 était rédigée en 669 de l'ère himyarite (553-554 de l'ère chrétienne) presqu'à la veille de la naissance du Prophète.

2. Selon *Kitāb al-Aghānī*, Madjd, mère du fondateur du genre lyrique dans la poésie arabe ᶜUmar b. Abī Rabīᶜa, était une captive d'origine ḥaḍramawtique ou plutôt himyarite et c'était de Ḥimyar qu'il a emprunté le genre de *ghazal* (poésie d'amour) qui s'appelait chez les Arabes *ghazal*^{un} *yamān*^{in} (poésie d'amour sud-arabe) (Abū-l-Faradj al-Isbahānī. Kitāb al-Aghānī. Dj. 1. Būlāq, 1285, p. 32).

Outre cette tradition semi-folklorique nous avons en disponibilité deux inscriptions sudarabiques contenant des textes rimés qui était découvertes récemment et ne sont pas encore complètement déchiffrées. Il s'agit de l'hymne de Maḥram Bilqīs (ᶜInān 11: M. Bāfaqīh, Ch. Robin. Min nuqūš Maḥram Bilqīs. - Raydān, vol. 1, 1978, p. 16-22; Y. ᶜAbdallāh. Naqš al-qaṣīda al-ḥimyariyya aw tarnīmat al-šams. - Raydān, vol. 5, 1988, p. 86-90) et de l'hymne de Qāniya (Ch. Robin. Les plus anciens monuments de la langue arabe. - L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. ReMMM, 1991, No. 61, p. 122-125; quant à l'interprétation de l'hymne de Qāniya par Yūsuf ᶜAbdallāh, elle ne semble pas bien fondée, v.: Y.ᶜAbdallāh. Op. cit., p. 92-100). Mais il reste à prouver l'influence de ces hymnes religieux sur l'apparition et le développement de la poésie arabe préislamique.

3. V., par exemple: Ch. Robin. L'offrande d'une main en Arabie préislamique. Essai d'interprétation. - Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson par ses élèves, ses collègues et ses amis, édités par Ch. Robin. Paris, 1985, p. 307-320; J. Ryckmans. La mancie par ḥrb en Arabie du Sud ancienne: l'inscription NAMI NAG 12. - Festschrift Werner Caskel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E. Gräf. Leiden, 1968, p. 261-273 (surtout - p. 267); A. Rippin. Epigraphical South Arabian and Qur'anic Exegesis (copie dactylographiée d'une communication présentée au 3e colloque "From Jahiliyya to Islam" qui s'est tenu à Jérusalem).

4. A. de Biberstein-Kazimirski. Dictionnaire arabe-français. T. II. Paris, 1860, p. 1116.

5. Lane-AEL, 7, p. 2719.

6. LA, 7, p. 24; QM, 1, qism 2, p. 147.

7. BGA, III, p. 7.

8. Ibid., p. 47. C. Miquel traduit *miṣr* partout comme "métropole" (Al-Muqaddasī. Ahsan at-taqāsīm fī maᶜrifat al-aqālīm (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces). Traduction partielle, annotée par A. Miquel. Damas, 1963, 13 bis, 18, 19, 61, 64, 92, 93 etc.), mais il me semble que sa traduction ne convient point à cet article, parce qu'elle ne reflète ni étymologie, ni polysémie du terme arabe.

9. BGA, III, p. 47. Cette même opinion était partagée d'une manière évidente par al-Djāhiẓ qui attribuait à chaque *miṣr* un certain trait caractéristique (courage, éloquence etc.; Ibid., p. 33). Al-Muqaddasī considérait son ouvrage *Kitāb al-amṣār wa-ᶜadjā'ib al-buldān* comme un opuscule plein d'anecdotes (Ibid., p. 5a) et Ch. Pellat l'a classé parmi les travaux quasi-scientifiques appartenant plutôt au genre de *adab* (Ch. Pellat. The Life and Works of Jahiz. Translated from the French by D. M. Hawke. Berkeley-Los Angeles, 1969, p. 22).

10. BGA, III, p. 47. Néanmoins il fait preuve d'une certaine inconséquence, quand il énumère cinq *amṣār* les plus agréables et puis cite une liste complète de tous les *amṣār* de son temps qui ne comprend qu'un des cinq *amṣār* précités (cf.: Ibid., p. 35 et 47-48). Il est très probable qu'au bout du compte il ne pouvait pas toujours mettre sa définition en pratique.

11. Ibid., p. 47.

12. A. de Biberstein-Kazimirski, ibid.

13. Lane-AEL, 1, p. 63; 7, p. 2719.

14. LA, ibid.; TA, 3, p. 543.

Cette opinion des linguistes médiévaux était acceptée dans l'orientalisme européenne. On considérait *miṣr* comme "un mot sémitique original" et citait en exemple les mots judéo-araméens qui dérivent de la même racine et ont le même sens (à savoir "limite, frontière") (A. J. Wensinck. Miṣr.-El, III, p. 591). Cependant le problème de son étymologie semble plus compliqué. Les lexicographes arabes eux-mêmes ont déjà démontré d'une manière convaincante que le mot *miṣr*^{un}-limite est une forme réduite de *māsir*^{un} qui remonte à *maᶜsir*^{un}, *nomen loci* du verbe *aṣara(hu)* -

"he, or it confined, restricted, limited, kept close, kept within certain bounds or limits, etc., him or it" (Lane-AEL, 1, p. 63). Il est très intéressant de noter que les parallèles de *miṣr* dans certaines langues sémitiques ont subi la même évolution:

dans l'accadien *misru* (border, border line) et sa variante *iṣru* (frontier) dérivent de *eṣeru* (to draw, to make a drawing) (CAD, 4, p. 346-348; 7, p. 206; 10, II, p. 113-115);

dans l'hébreu et l'araméen le verbe dénominatif *māṣar/mĕṣar* (to bound, to define boundaries) remonte à *meṣar/miṣrā* (boundary), formes dérivées du verbe *ṣārar/ṣĕrar* dont les synonymes sont *ṣār (ṣūr), āṣar, ᶜāṣar* (to surround, to tie up, to close up, to lock up; einengen, einschliessen, daher begrenzen) (M. Jastrow. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. V. I-II. London - New York, 1903, p. 111, 827-828, 1103, 1270, 1305; J. Levy. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Bd III. Berlin -Wien, 1924, p. 213).

Donc il s'agit ici d'un exemple remarquable de la dérivation analogue dans les langues apparentées et non pas des emprunts.

15. Jacut's geographisches Wörterbuch. Hrsg. von F.Wüstenfeld. 4. Bd. Leipzig, 1869, p. 544-545.

16. Lane-AEL, 7, 2719; LA, ibid.; QM, ibid.; TA, ibid.

17. Ibid.; A. de Biberstein-Kazimirski. Op. cit., p. 1115-1116.

18. DS, p. 146-147.

Sur le nom *mṣr*[n] et le verbe *msr* dans les inscriptions minéennes, leur interprétation comme "caravaniers" et "partir en expédition" et leur étymologie hypothétique qu'on fait remonter à la même racine ṢYR v.: Ch. Robin. Première mention de Tyr chez les Minéens de l'Arabie du Sud. - Semitica, XXXIX, vol. II, 1990, p. 144.

Dans l'arabe classique le verbe *ṣāra* (racine SYR) avec la préposition *ilā* (vers) a aussi une acception "aller, se rendre vers..." et est employé quand il s'agit des déplacements des troupes.

19. Ce terme est mentionné aussi dans trois inscriptions CIH 363/5, 413/3, 912/2 (boustrophédons) datées d'après leur paléographie de la période de l'Ancienne Saba' (B3-B4 selon J. Pirenne. Paléographie des inscriptions sud-arabes. T. I. Brussel, 1956, p. 294, 295, 297, - ce que doit correspondre aux VI-Ve siècles avant l'ère chrétienne). Mais ces textes très fragmentaires ne permettent pas de préciser le sens du terme, sauf CIH 363, où il s'agit des opérations militaires dans la région de Nadjrān.

20. La datation est donnée ici d'après M.Bāfaqīh. L'unification du Yémen antique. La lutte entre Saba', Himyar et le Hadramawt du Ier au IIIème siècle de l'ère chrétienne. Paris, 1990 (Bibliothèque de Raydān, vol. 1), p. 136 et passim.

21. A l'exception des CIH 353, Ja 665, rédigées après l'unification de Saba' et de Ḥimyar sous le pouvoir des rois de la dynastie ḥimyarite.

22. On rencontre les formules spéciales: "tel ou tel roi (titre ou nom propre) et son *mṣr* (Ja 643/7,18,19,21,26,31,34, 643bis/2,3,5, 577/2, Ir 13/5) ou ses *mṣyrt* (CIH 334/4,5)", "*mṣr* de tel ou tel roi" (Ir 5/2, Ja 629/14-15).

Quant aux qayls (de Gurat et de Bataᶜ) et aux chefs des tribus (Sadafan) qui se mettaient parfois à la tête de *mṣr*, leur influence était comparable avec celle des rois.

23. Il semble que quand *mṣr* de Ḥimyar combattait dans sa propre territoire, il devrait repousser l'invasion de Saba'.

24. Ce résultat correspond très bien aux interprétations de ce terme proposées par A. Jamme ("expeditionary corps" - A. Jamme. Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib). Baltimore, 1962, p. 73, 440) et par A. F. L. Beeston ("a marching force" - A. F. L. Beeston. Warfare in Ancient South Arabia (2nd.-3nd. centuries A. D.). - Qaḥṭān: Studies in old South Arabian Epigraphy. Fasc. 3. London, 1976, p. 7), mais son étymologie hypothétique que N. Rhodokanakis a fait remonter à l'arabe *miṣr* et l'accadien *miṣru* (frontière) et A. Jamme a acceptée (A. Jamme. Op. cit., p. 73) doit être rejetée.

25. LA, ibid.; TA, ibid.

26. Al-Balādhurī. The Ansāb al-ashrāf. Vol. V. Ed. by S. D. F. Goitein. Jerusalem, 1936, p. 346.

L'emploi du verbe *afrasa* IV (déplier, étendre) démontre que ce *dīwān* avait une forme du rouleau.

27. A. A. Duri. Dīwān. - EI^2 , II, p. 323.

28. Al-Balādhurī. Op. cit., p. 378.

29. Al-Beladsori. Liber expugnationis regionum. Ed. M. J. de Goeje. Lug. Bat., 1866, p. 329.

30. LA, ibid.; cf.: TA, ibid.

31. M. Bāfaqīh. Op. cit., p. 33, note 7.

32. Sur ce sujet v.: ᶜAbd al-Muhsin al-Madᶜaj. The Yemen in early Islam, 9-233/630-847: a political history. London, 1988, p. 89-90.

33. Bien que la prononciation de ce terme reste inconnue, il est évident qu'elle devait suivre le modèle *mVṣVr*. En ce cas la réduction de *mVṣVr* en *miṣr* est bien possible (cf. plus haut n. 14, où il s'agit de la réduction de *māṣir*^{un} (*maᶜṣir*^{un}) en *miṣr*^{un}). Le plus faible point de notre hypothèse consiste dans l'absence totale du terme *mṣr* dans les inscriptions dès le début du IVe siècle. Mais il faut prendre en considération que le nombre des inscriptions dans cette époque s'est réduit d'une manière brusque: de centaines au IIIe siècle à quelques dizaines aux IV-VIe siècles. C'est pourquoi l'absence de *mṣr* dans l'épigraphie ne signifie point sa disparition dans la langue officielle de l'époque ḥimyarite.

Quant au toponyme *Miṣr*^{u} (Egypte) qui était souvent employé comme un nom de Fusṭāṭ et puis du Caire, il s'agit ici de l'extension du nom du pays sur sa capitale et de l'homonymie pure avec le terme arabe *miṣr*^{un}. Une pareille homonymie était connue encore en minéen (cf. dans RES 3022: *mṣr* - Egypte, *mṣr* - partir en expédition, *mṣr*^{n} - les caravaniers).

LISTE DES ABRÉVIATIONS

BGA, III - Bibliotheca geographorum arabicorum. Pars tertia. Descriptio imperii moslemici auctore al-Mokaddasi. Lugd. Bat., 1877.

CAD - The Assyrian Dictionary. Vol. 1-... Chicago, 1958-...

DS - A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Müller, J. Ryckmans. Dictionnaire sabéen. Louvain-la-Neuve - Beyrouth, 1982.

EI - Encyclopédie de l'Islam. T. I-IV. Leiden-Paris, 1913 - 1934.

EI^2 - The Encyclopaedia of Islam. Vol. I-... Leiden-London, 1954-....

LA - Ibn Manẓūr al-Ifrīqī al-Miṣrī. Lisān al-ᶜArab. Dj. 1-20. Būlāq, 1300-1307.

Lane-AEL - E. W. Lane. An Arabic-English Lexicon. Book I, part 1-8. London-Edinburgh, 1863-1893.

MH - mlk/ḥḍrmwt, roi du Ḥaḍramawt (titre royal).

MS - mlk/sb', roi de Saba (titre royal).

MSR - mlk/sb'/wḏrydn, roi de Saba' et ḏu Raydān (titre royal).

MSRHY - mlk/sb'/wḏrydn/whḍrmwt/wymnt, roi de Saba', de ḏu Raydān, du Ḥaḍramawt et du Yamanat (titre royal).

QM - Muḥammad b.Yaᶜqūb al-Fīrūzābādī al-Shīrāzī. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Dj. 1-2. Būlāq, 1281.

ReMMM - Revue du Monde Musulmane et de la Méditerranée. Aix-en-Provence.

TA - Abū-l-Faiḍ Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Wāsiṭī al-Zabīdī. Sharḥ al-Qāmūs al-musammā Tāḏj al-ᶜArūs. Dj. 1-10. Būlāq, 1888.

LISTE DES SIGLES ÉPIGRAPHIQUES

CIH - Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens, I-III. Parisiis, 1889-1929.

Ja - A. Jamme. Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib). Baltimore, 1962 (Ja 550-851).

Ir - Muṭahhar ᶜAlī al-Iryānī. Fī ta'rīkh al-Yaman. Ṣanᶜā', 1972.

MAFRAY - al-Miᶜsal 2 - Ch. Robin. L'épigraphie de l'Arabie avant l'Islam: intérêt et limites. - L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. ReMMM, 1991, No. 61, p. 22.

RES - Répertoire d'épigraphie sémitique. T.5-8. Paris, 1929-1968.

ДАОСИЗМ И КОНФУЦИАНСТВО: ЛИКИ ТРАДИЦИЙ

"И цзин" как памятник китайской литературы

С. В. Зинин
(Институт востоковедения)

(Москва)

В традиционных библиографиях "И цзин" занимает первое место: с ханьского периода "искусство" этой книги было первым среди "шести искусств" канонических книг[1]. Выдающийся советский синолог Ю. К. Щуцкий писал, что она "имеет все права на первое место в китайской классической литературе - так велико её значение в развитии духовной культуры Китая" [12, с. 21]. По аналогии с ясперовским "осевым временем", можно назвать "И цзин" "осевым текстом" в китайской культуре. Несмотря на значение "Шу цзина" и "Ши цзина", только к "И цзину" постоянно обращались представители всех основных направлений китайской мысли - конфуцианцы, даосы, буддисты. Не случайно "И цзин" идеологически нейтрален - "пуст". Именно эта "пустота" (обращаясь к образу из "Дао дэ цзина") обеспечивала возможность вращения "колеса" китайской культуры и язык для диалога различных течений мысли.

"И цзин" известен также под названиями "Чжоу и" и просто "И". В китайской традиции "Чжоу и" является после Хань общим названием для канонической части "И цзин" ("Канон Перемен")[2] и комментаторской части "И чжуань" ("Комментарии к переменам"). "Чжоу и" принято переводить как "Чжоуские Перемены",[3] и тогда

[1] Основы китайской библиографии были заложены в конце I в. до н. э. придворными архивистами Лю Сяном и его сыном Лю Синем, создавшим каталог "Ци люэ" ("Семь разделов"). Каталог не сохранился, однако входящий в "Хань шу" каталог "И вэнь чжи", принадлежащий кисти Бань Гу (I в. н. э.) повторяет структуру "Ци люэ" и в нём "И цзин" стоит первым среди канонов в разделе "Лю и люэ" ("Шесть искусств"). В конце III в. Сюнь Сюэ составил новый каталог дворцовой библиотеки из четырёх разделов (*сы бу*): *цзин* (каноны), *ши* (история), *цзы* (философия), *цзи* (литература).

[2] В литературе обыкновенно встречается не совсем точный перевод: "Книга Перемен".

само название указывает на период правления династии Чжоу, когда были созданы "Перемены". "И чжуань" имеет ещё название "Ши и", то есть "Десять крыльев" (или "Десять комментариев", тем самым ограничивая число канонических комментариев десятью)[4].

Собственно "И цзин" представляет собой сравнительно небольшой текст, состоящий из 4099 знаков, среди которых 797 уникальных иероглифов[5]. В нём традиционно выделяется несколько слоёв и первый, предположительно, самый древний - это так называемые гексаграммы (*лю ши сы гуа*, 64 *гуа*).

Гексаграммы представляют собой особые графические фигуры из шести расположенных друг над другом линий. Линии бывают двух типов: сплошная и прерванная[6], символизируя фундаментальную космическую оппозицию (позднее оформившуюся как *инь-ян*).

Гексаграммы могут члениться на меньшие комбинации из линий - двух, трёх, четырёх и т. д.[7] Все они стали объектом спекуляций ицзинистики - специальной дисциплины, связанной с "И цзином" в различных его аспектах: философском, натурфилософском, мантическом и т. д. Важнейшими среди них являются комбинации (или фигуры) из трех черт, которые в китайской традиции также называются *гуа* (*ба гуа*, или восемь *гуа* в отличие от *лю ши сы гуа*, 64 *гуа*), а в европейской традиции[8] - триграммами.

Итак, первый "слой" "И цзина" образуют 64 гексаграммы. Так как с комбинаторной точки зрения возможны только 64 комбинации из двух типов черт в шести позициях, то гексаграммы

---

[3] Иногда (в том числе в китайской традиции) иероглиф *чжоу* интерпретируется в соответствии с другим своим значением - "циклический, круговой". В этом случае название должно переводиться "как "Перемены по кругу" или "Циклические перемены".

[4] В действительности, их всего семь, но три из них делятся на две части. Подробнее см. ниже.

[5] Т. о. по объёму он приближается к "Дао дэ цзину" (около 5000 знаков). Со строчными пометами получается 4871 знак. В "И цзине" (если не принимать во внимание его малый объём) наименьший словарь среди канонов (см. [5 с.227])

[6] В современных (послеханьских) изданиях текста. Ниже будет сказано о вариантах изображения черт *гуа*.

[7] Ицзинистику следует отличать от ицзиноведения - синологической дисциплины, занимающейся изучением памятника с научной точки зрения. Такое разделение следует проводить, в частности, в связи с популярностью на Западе направления неоицзинистики, пытающейся реинтерпретировать традиционную ицзинистику в терминах западной науки и располагающей обширной литературой.

[8] Термин ввёл Дж. Легг.

образуют замкнутое символическое пространство, что иногда подчёркивается схематическим изображением системы гексаграмм в виде круга (так что последние *гуа* переходят в первые)[9]. Таким образом, уже на уровне первого "слоя" в "И цзине" заложены фундаментальные для всей китайской традиции идеи замкнутости и ограниченности, "перечислимости" космоса и цикличности космического процесса.

Композиция текста "И цзина" как литературного памятника определяется, т. о., внеязыковыми знаками. О *гуа* вряд ли можно говорить даже как о символах или об аллегорических изображениях.[10]

Последовательность этих внеязыковых знаков определяет уникальность канонизированной (далее мы будем её называть "современной") версии текста. Каждая *гуа* вместе со связанным с ней текстом представляет собой своего рода композиционный "строительный блок" памятника. Теоретически они могут перемещаться, как кубики, образуя каждый раз новую версию текста. Поэтому можно говорить о композиционной "мозаичности" памятника[11].

Единственный принцип, который здесь можно выделить - это принцип организации *гуа*. В остальном текст приближается к такому излюбленному китайской литературой жанру, как антология. В этом смысле "И цзин" гораздо ближе к таким классическим памятникам, как "Дао дэ цзин" или "Лунь юй", чем к другим канонам: "Шу цзину" или даже к "Ши Цзину".

Поэтому проблема вариантов памятника в ицзиноведении - это, прежде всего, проблема различных композиций, и лишь затем текстуальных различий. Об этом свидетельствует уже текст "Чжоу ли", в котором проводится различие между "тремя И" (*сань и*): "Гуй цзан", "Лянь шань" и "Чжоу и" как раз в зависимости от того, какая *гуа* в них находится на первом месте[12]. Можно предполагать, что борьба между различными направлениями в ицзинис-

---

[9] Это подчёркивается и названиями последних *гуа*: "Уже конец" и "Ещё не конец". Именно поэтому *чжоу* в "Чжоу и" интерпретировалось как "циклические" перемены. Однако не менее были распространены расположения в виде квадрата 8x8.

[10] С семиотической точки зрения. Ниже мы вернёмся к этой проблеме.

[11] Аналогичные композиционные формы свойственны не только китайской литературе, но и живописи, в частности, ханьским росписям, где схематические и диаграмматические композиции состоят из нескольких единиц, каждая из которых представляет собой изображение знамения и картуш с легендой [38, с. 77]. У Хун определяет этот стиль как "каталогизирующий" [38, с. 76], так как композиция определяется не сюжетом, а структурой "каталога". В этом смысле можно говорить о единстве "мозаичности" "И цзина" и каталогизирующего стиля в живописи в стилистическом отношении.

[12] См. подробнее у Щуцкого [12, с. 64].

тике, известными нам по именам глав различных школ и закончившаяся только в конце I в. до н. э. победой "школы древних письмён", в значительной мере была связана (в отношении канонического текста) с определением порядка гексаграмм.

Это можно утверждать не только потому, что основными мишенями введённой Цинь Ши-хуаном по совету легиста Ли Сы цензуры были конфуцианские тексты, прежде всего "Ши цзин" и "Шу цзин", в то время как (подпадавший скорее всего под одну из трёх разрешённых категорий - мантическую (*бу ши*)[13]) "И цзин" уцелел, не будучи объектом преследования. Наука располагает сейчас подлинным манускриптом II в. до н. э.[14], получившим название "Лю ши сы гуа" ("Шестьдесят четыре гуа"). В этот период ещё не начались разногласия между указанными выше школами, и предположительно найденный текст должен относиться к школе "новых письмён". Однако сверка современного канона и мавандуйского даёт не более 10% различий в иероглифах, причём чаще всего речь идёт о разночтениях и в служебных словах.

Таким образом, вряд ли можно говорить о значительных изменениях текста в различных версиях памятника (что косвенно подтверждается и сохранившимися ханьскими и танскими версиями "И", выгравированными на каменных стелах). Но существует один аспект, в котором мавандуйская версия (а также ханьская) значительно отличаются от современной - это названия *гуа*. Подсчёты показывают, что ровно половина *гуа* в мавандуйской версии имеют другие названия по сравнению с современной версией[15].

В связи с указанным выше мозаичным характером композиции "И цзина" проблема порядка *гуа* носит скорее натурфилософский, чем литературный характер. Всё же следует кратко осветить проблему двух основных порядков гексаграмм: так называемых порядков Вэнь-вана и Фу-си, так как она получила большой резонанс в ицзиноведении.

Порядок гексаграмм в современном тексте, в котором на первом месте находится гексаграмма Цянь, состоящая из одних сплошных линий, на втором месте гексаграмма Кунь, состоящая из одних разорванных линий и так далее, называется "порядком Вэнь-вана" (подробно этот порядок, вместе с определённой интерпретацией,

---

[13] Кроме мантической литературы была разрешена, согласно свидетельству Сыма Цяня, медицинская и сельскохозяйственная.

[14] См. подробнее описание памятника [13].

[15] В том числе наиболее важные из них - Цянь и Кунь, две первые *гуа*.

описан в комментарии "Сюй гуа чжуань"). Это указывает на то, что сам Вэнь-ван был автором этого порядка.

Несмотря на непрекращающиеся, и даже усиливающиеся[16] попытки разгадать "тайну" порядка Вэнь-вана, за исключением некоторых неопределённых статистических аномалий в распределении линий, науке мало что известно о нём помимо того, что знали уже ханьские ицзинисты.

Гексаграммы согласно порядку Вэнь-вана располагаются парами. Их отношения в парах характеризуются своеобразной "зеркальностью", то есть каждая вторая гексаграмма является обращением первой. Если при переворачивании первой гексаграммы получается новая гексаграмма, то эти отношения определяются как *фань дуй*. Если же - в восьми случаях - гексаграмма симметрична относительно оси вращения, то каждая линия превращается в противоположность. Такой способ называется *сян дуй*[17]. Эти термины тесно связаны не только с гадательными операциями, но и с самой концепцией перемен *и* в чжоуский и ханьский периоды.

Второй порядок приписывается Фу-си, что могло означать существование его задолго до порядка Вэнь-вана, но надёжно он фиксируется только в сунский период[18] и тесно связан с развитием неоконфуцианства. Влияние последнего было столь велико, что изображение гексаграмм в порядке Фу-си часто сопровождало различные издания "И цзина"[19], хотя версии "И цзина" с расположением гексаграмм в порядке Фу-си не появилось.

Порядок Фу-си приобрёл популярность в европейской культуре благодаря Лейбницу, узнавшему о нём от своего знакомого миссионера, находящегося в Китае и объявившего этот порядок источником открытого им к тому времени двоичного исчисления[20]. Действительно, по сравнению с порядком Вэнь-вана порядок Фу-си представляется значительно более рациональным. Здесь происходит постепенное чередование линий в гексаграммах, которое, при отождествлении разорванной линии с нулём, а целой - с единицей, напоминает изменение в двоичной последовательности чисел.

В действительности, в китайской математике и китайской культуре отсутствует представление о нуле, который так и не был

---

16 См.: [20], советские работы в [9].

17 См.: [2].

18 Хотя проблема его происхождения несколько более сложна и до сих пор не решена окончательно.

19 Чаще всего, в предисловиях.

20 См. напр., описание истории вопроса в [30].

заимствован у индийцев (наличие этого представления могло бы привести к открытию двоичного исчисления). Сама же китайская традиция сообщает, что генезис порядка Фу-си связан с космогенетическим понятием Великого предела (*Тай цзи*), делящимся на два первоначала - *инь* и *ян* - и так далее. *Инь* и *ян* являются, как говорилось, прообразами двух типов линий, и их отношения не напоминают отношения нуля и единицы.

Связанная с порядком Фу-си схема космогенеза "**1 - 2 - 4**" является сравнительно экзотической для досунского Китая, хотя имплицитно содержится уже в таком раннем тексте, как "Люй ши чунь цю". Гораздо более популярной была схема "**1 - 2 - 3**", канонизированная в "Дао дэ цзине". В сунский период схема "Люй ши чунь цю" привлекает пристальное внимание неоконфуцианцев, и прежде всего Шао Юна (Шао Кан-цзе, XI в.), прославившегося трактатом "Тай цзи ту шо" ("Изъяснение схемы Великого предела") и много сделавшего для популяризации порядка Фу-си[21]. Неоконфуцианцы стремились удревнить привлекательный для них порядок гексаграмм, и они воспользовались одной из версий происхождения гексаграмм, возводящей их к Фу-си. Так появляется название "порядок Фу-си" и легенда о его первичности относительно порядка Вэнь-вана, которая ввела в заблуждение многих не только китайских, но и западных специалистов (начиная с Лейбница)[22].

Порядок расположения гексаграмм имеет непосредственное отношение к значению "И цзина" как одного из важнейших текстов китайской культуры. В Китае одной из основополагающих была идея о гомоморфизме макрокосма и микрокосма. В качестве одной

---

[21] См. об этом подробнее [12].

[22] Заметим, что в китайской традиции сравнительно редко гексаграммы изображались в виде круговой схемы, как это популярно в западных изданиях "И цзина". Чаще для удобства нахождения, а также для того, чтобы подчеркнуть происхождение гексаграмм из триграмм, они изображались в виде квадрата 8x8. Здесь "двоичность" порядка Фу-си усмотреть труднее: в этом порядке наиболее важны "вертикальные" иерархические отношения между гексаграммами и другими фигурами. Отношения по "горизонтали", т. е. между гексаграммами в парах, в отличие от порядка Вэнь-вана, в данном случае не играли роли и никогда не описывались. Это ещё один аргумент против "двоичности".

В ицзинистике известно ещё немало различных порядков гексаграмм, имеющих натурфилософское и мантическое значение, которые мы не можем здесь подробно рассматривать. Эти порядки, как и порядок Фу-си, имеют рациональное объяснение (в том числе мавандуйский порядок гексаграмм) и этим они отличаются от порядка Вэнь-вана. В настоящее время трудно установить, когда возник порядок Вэнь-вана, и, тем более, каков его смысл (если не принимать всерьёз объяснения "Сюй гуа чжуань"). Пока приоритет оказывается не за этим порядком, а за порядком мавандуйского текста. Дальнейшие раскопки в Китае, вероятно, прольют свет на эту проблему.

из моделей космоса, или микрокосма, выступал "И цзин" как текст, наделённый космическим значением.

Путь мира, космоса, или же *дао*, интерпретировался как последовательность ограниченного числа ситуаций, каждая из которых описывалась одной из гексаграмм "И цзина". Замкнутость цепочки гексаграмм "И цзина" (отражёная, как говорилось выше, уже в самих названиях *гуа*, а также в поздних круговых схемах) символизировала циклическую природу *дао*. Сам процесс гадания по "И цзину" фактически являлся средством определения, в какой конкретно точке космического процесса в данный момент находится человек и как ему следует поступать.

Поэтому не случайно нумерологическая схема процесса гадания в "Си цы чжуань" имеет отчётливый космогонический характер - т. е. каждое гадание на тысячелистнике модернизировало космогенез и при этом происходила "настройка" на текущую ситуацию (см. подробнее [1]). Космологические и космогонические интерпретации "И цзина" также не случайны и имеют прямое отношение к нему как к памятнику китайской литературы[23].

Дальнейшая модернизация этих концепций нашла выражение в переинтерпретации "И цзина" в современной западной, затем и китайской, культуре, в явлении, которое следует назвать "неоицзинистикой".

Неоицзинистика представляет собой феномен, близкий к так называемым "новым культам" или "новым религиям", получившим развитие на Западе в 60-е гг. В последнее время представители этого течения всё более активно развивают и нумерологические исследования "И цзина"[24]. В основании неоицзинистики, её научного измерения, лежат концепции К. Г. Юнга относительно "И цзина".

---

[23] Точно также, как нельзя отделить "Ши цзин" от его идеологической интерпретации конфуцианцами, тем более, что существуют определённые основания полагать, что генезис, или по крайней мере фиксация этого текста, связаны с идеологией.

[24] Некоторые работы представителей этого направления можно найти в библиографии [20]. В последнее время оно активно развивалось и в СССР. Наиболее активно такого рода работы публиковались в материалах Всесоюзной научной конференции "Государство и общество в Китае". См. подробнее библиографию в [9].

Юнг разработал[25] применительно к "И цзину" специальную концепцию "синхронности" - принципа, противостоящего европейской "каузальности" и являющегося формообразующим для китайской культуры в целом. Синхронность для китайцев играла ту же роль для объяснения совпадения событий, что и каузальность для объяснения последовательности событий в западной культуре. Совпадение различных событий считается чем-то большим, нежели простое совпадение или случайность. "То, что мы называем совпадением, представляет, по-видимому, основной предмет интереса этого специфического (китайского) сознания, в то время как то, что мы превозносим как причинность, остаётся для него практически незамеченным"[26]. Поэтому 64 гексаграммы "И цзина" представляют собой инструмент, посредством которого можно определить значение 64 различных типических ситуаций. "Эти интерпретации эквивалентны причинным объяснениям"[27].

Хотя в настоящее время гексаграммы состоят из линий двух типов - сплошной и разрывной, ассоциируемых с началами *инь* и *ян*, выше мы говорили о том, что оспаривается само представление о традиционном генезисе гексаграмм и о том, что они состояли из линий, а не из чисел. Говорилось также и о том, что в эпоху Чжаньго ещё не существовало представления об отдельной линии: во всяком случае, в "Цзо чжуани" и "Го юе" отсутствует современный технический термин для линий - *яо*, а также отсылка к тексту при отдельных линиях типа "верхняя шестёрка" или "третья девятка".

Термины "шестёрка" и "девятка", ассоциирумые с *инь* и *ян*, используются также для обозначения разрывной и сплошной линии. Возможно, это следы ранней "числовой" системы *гуа*. Во всяком случае, это не анахронизм, так как подобные числовые аналоги линий используются в мантической практике. Результатом сложного нумерологического процесса манипулирования палочками (стеблями тысячелистника), в своей современной форме - зафиксированной в "Си цы чжуань" - представляющего модель космогенеза, являются четыре числа: шесть, семь, восемь и девять. Из

---

25 Совместно с выдающимся физиком В. Паули, научно пытавшимся обосновать единство микрокосма и макрокосма.

26 Что Юнг считает одной из причин, по которым в Китае так и не развилась "современная" западная наука. См. [22, с. 191].

27 См. там же, с. 193. В представлении Юнга "И цзин" приобретает черты "псевдонаучного" или философского трактата. Хотя такое представление близко позднейшим интерпретациям, роль концепции синхронности в генезисе текста "И цзина" не совсем ясна.

них шесть и девять обозначают "*старое инь*" и "*старое ян*", а семь и восемь - соответственно "*молодое ян*" и "*молодое инь*"[28].

До сих пор неясно[29], почему в качестве фигур "И цзина" были избраны фигуры из шести линий - это не очень популярное в китайской нумерологии число в период генезиса текста. Лишь затем оно (а также и другие числа, связанные с "И цзином", в том числе общее число черт - 384), приобрело символическое значение.

Следующий слой текста уже иероглифический. Это названия гексаграмм *гуа мин*[30]. *Гуа мин*, как правило, состоят из одного (в 49 случаях) и реже из двух (в пятнадцати случаях) иероглифов[31]. Это названия типа "Сияние" (*ли*, N 30)[32] или "Поражение света" (*мин и*, N 36). Название чаще всего задаёт тему гексаграммы (или главы текста), так что содержащийся далее текст представляет разработку этой темы.

К *гуа мин* непосредственно примыкают так называемые "четыре качества" (*сы дэ*), четыре иероглифа *юань хэн ли чжэн*. В этой полной форме *сы дэ* надёжнее всего интерпретируются как "изначальное свершение: благоприятна стойкость"[33]. Однако формула присутствует не во всех *гуа*, и там, где она есть, часто не в полной форме. (Щуцкий полагал, что эти иероглифы являются остатками древней мантической формулы). Проблема взаимосвязи *сы дэ* с дальнейшим текстом практически не разработана, поэтому трудно пока судить о их действительном назначении.[34]

Сы дэ традиционно считаются органической частью следующего слоя (или компонента) текста - текста при отдельной гексаграмме - *гуа цы*, "слова при гексаграмме" или "изъяснение гексаграммы". *Гуа цы* представляют собой, с нарративной точки зрения, наиболее длинные и связные компоненты текста "И цзина". Мини-

---

[28] Согласно некоторым современным практикам, "старые" линии должны превращаться в свою противоположность и образующаяся при этом гексаграмма должна рассматриваться также (такие практики фиксируются уже в ханьский период). Таким образом, только "молодые" линии являются "стабильными". Это не совсем согласуется с практикой адресации *яо* как "шестёрок" и "девяток".

[29] Если отвлечься от гипотезы удвоения триграмм как источника возникновения *гуа*.

[30] Ю. К. Щуцкий выделяет *сы дэ* в отдельный языковой слой, и объединяет эту формулу с фигурами *гуа* [12, с. 103], отрывая её от традиционно связываемых с ней *гуа цы*. Ниже мы будем следовать традиционной концепции структуры "И цзина".

[31] Несмотря на значительные изменения в названиях *гуа мин* в мавандуйском тексте и ханьской версии, длина названий строго сохраняется.

[32] Здесь и далее номера *гуа* даются в соответствии с порядком Вэнь-вана.

[33] См. [4, с.38, N 2].

[34] Хотя мантический процесс связан с четырьмя исходами, трудно пока подтвердить связь между этим фактом и *сы дэ*.

мальный размер *гуа цы* (вместе с существующими *сы дэ*) - 30 иероглифов (*дуй*, N 58), а максимальный - 95 иероглифов (*кунь*, N 2)[35]. Это абсолютный максимум для канонической части "И цзина".

Следующий за *гуа цы*[36] слой - текст при отдельных линиях гексаграмм, "изъяснение линий" - *яо цы*. Они представляют собой суждения афористического характера, нарративно практически не связанные между собой. Минимальная длина *яо цы* - два иероглифа (например, "охвачен стыдом")[37]. Максимальная длина *яо цы* - 30 иероглифов (*кунь*, N 2)[38] и 27 иероглифов (*куй*, N 38. 2)[39]. Так как в оригинальном китайском тексте нет деления на строки и абзацы, то *яо цы* отделяются друг от друга вводными указаниями на тип и номер *яо* в гексаграмме, например, *лю эр* (шестёрка вторая, т. е. разорванная линия во второй позиции снизу), *цзю сань* (девятка третья) и так далее.

Хотя *яо цы* одной *гуа* не образуют, как правило, связного повествования, они обычно объединены общей темой, заданной названием *гуа* - *гуа мин*. Это проявляется, в частности, в частом использовании иероглифа (иероглифов) *гуа мин* в *яо цы*. В некоторых *гуа* тема присутствует непосредственно в каждой *яо цы* (например, *би* N 8), в других может вообще отсутствовать (например, в *сяо чу* N 9). В последнем случае остаётся только догадываться о причинах выбора *гуа мин*[40]. Однако, во всяком случае, *яо цы* отражают некоторое развитие внутренней ситуации *гуа*и связанной с ней темы, хотя не всегда это развитие легко проследить. Таким образом, первая линия как бы задаёт начало некоторой ситуации, а последняя линия - её завершение.

В качестве иллюстрации приведём тексты двух первых *гуа* - Цянь и Кунь - полностью[41] :

---

35 См. [26]. Здесь и далее - статистика Кунста.

36 *Гуа цы* Щуцкий также относит к особому стадиальному слою языка.

37 Например, N 12.3 и N 32.8. Всего таких двузначных *яо цы* в тексте пять.

38 Т. о. Кунь вообще отличается длиной, обладая самой длинной *гуа цы* и *яо цы*.

39 Т. о. максимальная длина *яо цы* равна минимальной длине *гуа цы*. Здесь и далее указание на номер линии делается через точку после номера гексаграммы.

40 Возможно, у таких гексаграмм были когда-то совершенно иные названия, не сохранившиеся даже в мавандуйском тексте.

41 См. [4, N 2, с. 39].

(гуа мин)

Цянь ("Творчество")

(гуа цы)

Изначальное свершение: благоприятна стойкость.

(яо цы)

В начале девятка. Нырнувший дракон. - Не действуй. Девятка вторая. Появившийся дракон находится на поле. - Благоприятно свидание с великим человеком. Девятка третья. Благородный человек до конца дня деятелен; вечером он осмотрителен, точно в опасности. - Хулы не будет. Девятка четвёртая. Точно прыжок в бездне. - Хулы не будет. Девятка пятая. Летящий дракон находится в небе. - Благоприятно свидание с великим человеком. Наверху девятка. Возгордившийся дракон. - Будет раскаяние.

При действии девяток смотри, чтобы все драконы не главенствовали - тогда будет счастье.

(гуа мин)

Кунь ("Исполнение")

(гуа цы)

Изначальное свершение: благоприятна стойкость кобылицы. Княжичу есть куда выступить. Выдвинется /он/ - заблудится, последует - обретёт господина. Благоприятно: на юго-западе обрести друзей, на северо-востоке утратить друзей. /Пребудешь/ спокойно в стойкости - /будет/ счастье.

(яо цы)

В начале шестёрка. /Если ты/ наступил на иней, /значит/ близок и крепкий лёд. Шестёрка вторая. Прямота, повсеместность, величие. - И без упражнения не будет /ничего, что бы/ не /было/ благоприятно. Шестёрка третья. Тая /свои/ проявления, надо бы быть стойким. - Пожалуй, последуй за царём в /его/ делах. Без того, чтобы совершать /самому/, доведёшь /дело/ до конца. Шестёрка четвёртая. Завязанный мешок. - Не будет хулы, не будет хвалы. Шестёрка пятая. Жёлтая юбка. - Изначальное счастье. Наверху шестёрка. Драконы бьются на окраине. - Их кровь синя и желта.

В действии шестёрок благоприятна вечная стойкость.

В этих *гуа* хорошо видны художественные особенности "И цзина" в целом. В первой гексаграмме есть сквозной образ дракона, символизирующего активность. Хотя знак *цянь* не представлен в тексте *яо цы*, связь творческой активности и дракона вполне очевидна. Просматривается развитие ситуации (с переходом от первой линии *гуа* к последней)и изменение оценки деятельности дракона в зависимости от момента. Если в начале ситуации "творчество" активность дракона благоприятна, то в конце - о ней можно пожалеть. Таким образом, "И цзин" предлагает характерную для китайской культуры концепцию гибкости и своевременности действия. Мантический текст наполняется философским содержанием, хотя непосредственно философские концепции не излагаются (разве только в афористической форме).

То, что текст мантический, хорошо видно по тому, что *яо цы* в большинстве случаев делятся на две части, из которых вторая носит рекомендательный характер в форме кратких афоризмов: "Хулы не будет", "Будет раскаяние", "Благоприятно свидание с великим человеком," и так далее.

Во второй *гуа* Кунь также *гуа мин* не появляется в тексте *яо цы* (напомним, что в мавандуйском тексте эти *гуа* имеют другие названия). Однако в *гуа цы* появляется образ кобылицы, которой свойственно подчинение воле господина. Так устанавливается связь с названием *гуа* - "Исполнение". В "драконах" верхней шестёрки можно усмотреть связь с предыдущей гексаграммой. В обеих гексаграммах присутствует дополнение к *яо цы*, которого нет в других гексаграммах.

Созданные в *яо цы* и *гуа цы* образы и аллегории, такие, как "дракон", "кобылица", "колодец", "треножник" и т. д., стали затем чрезвычайно популярными в китайской культуре в целом, став предметом изображения - в живописи и прикладном искусстве, аллюзий - в поэзии и прозе. Достаточно полно отражая универсум китайской культуры I тыс. до н. э. - так что можно с полным основанием назвать "И цзин" "энциклопедией" эпохи - они однако не создают единой стройной образной системы. Их соединяет упомянутый выше принцип мозаичности, поэлементного отражения мира.

Поэтому всякое описание образности "И цзина" неминуемо превращается в пересказ, перечисление различных образов, а также различных связанных с ними афоризмов, многие из которых стали впоследствии поговорками. За отсутствием места мы не можем дать подробный пересказ[42]. Обратим лишь внимание на то, чего в тексте нет, и что сильно отличает его от всех остальных современных ему текстов - на практически полное отсутствие исторических аллюзий. В "И цзине" можно найти лишь четыре упоминания об исторических событиях; все они относятся к концу правления династии Шан и началу правления династии Чжоу[43], и представляются, скорее, исключениями. Подобный "аисторизм" не характерен для китайских текстов того времени, художественных или философских. В этом отношении "И цзин" ближе всего к "Дао дэ цзину"[44]. Аисторизм, несомненно, представляет одну из важнейших характеристик "И цзина" как памятника.

С аисторизмом "И цзина" тесно связана и некоторая абстрагированность в показе социальной сферы жизни. Хотя в памятнике немало связанных с ней терминов[45], наиболее распространёнными являются термины, наполненные скорее идеологическим, чем конкретным социальным содержанием, такие, как *цзюньцзы* ("благородный муж") или *дажэнь* ("великий человек"). Если последний термин всё же служил, вероятно, в чжоуский период для обозначения конкретной должности[46], то первый - чисто идеологический конструкт[47], общий для всех практически идеологических течений середины I тыс. до н. э.

Цзюньцзы можно считать основным "героем" или действующим лицом текста, к которому, судя по всему, он и обращён. Рекомендации "И цзина", как прагматического, так и этического характера, направлены, прежде всего, на *цзюньцзы*. Впоследствии *цзюньцзы* практически монополизируется конфуцианской идеоло-

---

42 См. сам текст, а также работы Ю. К. Щуцкого и Н. Т. Федоренко [12; 11].

43 См. подробнее у Щуцкого [12], а также [17, с. 115-125]. Эти упоминания не дают аргументов для более конкретной датировки памятника.

44 Их роднит также и афористичность, причём существуют общие места вроде "ступания по тонкому льду". Взаимосвязи обоих текстов ещё предстоит исследовать.

45 Подробный список этих терминов, с указанием частоты встречаемости, см. у Щуцкого [12].

46. Связанной, в частности, с мантикой. Эта должность упоминается в различных исторических текстах, например, в "Цзо чжуани" и кодексах. Однако в "И цзине" это, скорее всего, чисто символический термин.

47 Возможно, так обозначались дети чжоуских поселенцев в отличие от местных жителей.

гией, поэтому, в частности, "И цзин" достаточно органично "вписался" в конфуцианскую парадигму. Однако в указанный период этот термин широко использовали "все философы", так что трудно говорить о конфуцианском характере текста в связи с популярностью слова *цзюньцзы*. Тем более, что этические рекомендации "И цзина" несколько отличаются от классических конфуцианских. В частности, "благородному мужу" часто предписывается очень гибкое поведение, значительные уступки в различных ситуациях.

Заканчивая описание текста канона, упомянем только о том, что современный текст его делится приблизительно на две равные части "верхнюю" и "нижнюю". В первой 30 гексаграмм, во второй 34. Это деление не имеет, судя по всему, нумерологического значения или герменевтического[48], отсутствует в мавандуйском тексте и носит чисто служебный характер. Сказанное верно в отношении тех трёх из семи комментариев, которые делятся на две части, образуя в целом "десять крыльев" *ши и*. К рассмотрению этих комментариев мы перейдём ниже.

Комментаторская традиция к "И цзину" ("И чжуань") начинает складываться уже в середине I тыс. до н. э. Долгое время текст выступал под названием "Чжоу и" или просто "И"[49]. Затем к нему начали прилагаться различные комментарии. Набор комментариев, как и порядок гексаграмм, стал основным различительным признаком для школ ицзинистики.

В период поздней Хань комментаторская традиция "И цзина" начинает стабилизироваться. К этому времени "Чжоу и" уже становится настоящим каноном - *цзин*. Возникновение деления на "И цзин" и "И чжуань", а также объединение их в едином тексте "Чжоу и" (этот термин получил теперь новое содержание), связывается с именем Чжэн Сюаня и происходит на рубеже I-II вв. н. э. Стабилизация комментаторского корпуса связана, видимо, и с процессом размежевания с так называемыми апокрифами - *вэй шу*.[50]

Одновременно канонизация в "И чжуани" определённого набора комментариев означала ещё одну победу "школы древних

---

48 Как, например, в отношении "Чжуан-цзы" и других текстов.

49 Как, например, в "Цзо чжуани". В этом тексте цитирование других памятников производится с указанием династии - например, различные части "Шу цзина" цитируются как "Инь шу" или "Чжоу шу". Даже позднее иногда "И цзин" делится на "Чжоу и" и "И чжуань".

50 Это чаще всего профетические тексты с самым фантастическим содержанием, которые чаще всего произвольно связываются с такими каноническими текстами, как "Шу цзин", "Ши цзин" и "И цзин". Они особенно распространились на рубеже н. э. См. подробнее [34].

письмён" (*гу вэнь пай*), так как большинство *вэй шу* возникало в рамках её соперников.

Формирование "И чжуани" как отдельной части "Чжоу и" наряду с каноном имело и философское значение. В ханьский период завершается формирование философской традиции как самостоятельного феномена в китайской культуре. "И цзин" же продолжает оставаться по преимуществу мантическим текстом. Включение его в состав канонов повышает требования к нему как к философскому тексту. Поскольку канонический текст переписать невозможно[51], то необходимо было переосмыслить его при помощи комментариев. Эту роль выполнила "И чжуань", так что уже в ханьский период она осмыслялась как философская интерпретация канона, выражение его философии, и поэтому связывалась с Конфуцием[52]. Присоединение Чжэн Сюанем "И чжуани" послужило демаркационной линией для дальнейшей комментаторской традиции - все позднейшие комментарии оставались лишь частным мнением отдельных учёных, в отличие от приписываемых Конфуцию текстов "И чжуани"[53].

Структурно первым из комментариев идёт "Туань чжуань" - "Традиция /изъяснения/ решений /относительно гуа в целом/"[54]. Этот комментарий относится к *гуа цы* в целом. Впервые упоминание о близком по типу к "Туань чжуани" комментарии встречается уже в "Сюнь-цзы"[55], поэтому его достаточно надёжно можно датировать концом периода Чжаньго.

В "Туань чжуàнь" суждения *гуа цы* интерпретируются в соответствии с определённым нумерологическим представлением о структуре гексаграммы. Эти мнения, в свою очередь, тесно связаны

---

[51] Выше мы уже говорили, что несмотря на внешнюю несвязность и отрывочность, текст *яо цы* достаточно жёстко структурирован и отражает определённые философские представления о генезисе и развитии явлений. Однако это не устраивало ханьских философов. Помимо комментаторского переосмысления, появляются и тексты подражания: "Тай сюань цзин" ("Канон великой тайны") Ян Сюна (I в. н. э.), "И линь" и др. См. ниже.

[52] В рамках "конфуцианизации" "И цзина". Фактически тексты становились анонимными, в отличие от позднейших авторских комментариев.

[53] Среди них наиболее известны комментарии Ван Би (226-249 гг.), который первым философски осмыслил "И цзин", а также танского Кун Ин-да, сунских Чэн Хао и Чжу Си. См. подробнее [12].

[54] *Туань* первоначально означало голову жертвенного животного, и стало названием комментария в силу созвучия с *дуань* "разрешать" (или в силу сходства образности - выделения главного, головы). Традиционно приписывается Конфуцию и восходит к решениям Вэнь-вана относительно *гуа* в целом. См. [37, с. 274].

[55] Глава "Да люэ пянь". Здесь нет указания на название комментария, просто указывается, что *и чжи сянь юэ* (т. е. в *гуа* Сянь N 31 "И" сказано...), в то время, как цитаты из "И" вводятся просто: *и юэ*.... См. [17, с. 129-130].

с натурфилософскими представлениями о существовании двух космических принципов - Неба и Земли, мужского и женского, твёрдого и мягкого, и так далее[56], т. е. собственно ицзинистскими представлениями о структуре гексаграммы.

Прежде всего, в "Туань чжуань" гексаграмма рассматривается как совокупность двух триграмм, "верхней" или "внешней", и "нижней" или "внутренней"[57]. Кроме того, в "Туань чжуани" уже существует развитая система представлений о линиях *яо* и роли занимаемых ими позиций в гексаграмме, о значении позиций и "правильности" занятия их линиями (в соответствии с двумя космическими принципами).

Нечётные позиции в гексаграмме - первая, третья и пятая - считаются "сильными", а чётные - вторая, четвёртая и шестая - "слабыми". Так как сплошная линия является "сильной", то наиболее благоприятным является её положение в нечётных позициях. Если же она занимает несвойственную ей чётную позицию, это считается проявлением чрезмерной активности, что может привести иногда к неблагоприятным последствиям. То же справедливо относительно разрывных линий и чётных позиций. С этой точки зрения, наиболее благоприятны позиции линий в Цзи цзи (N 63) и неблагоприятны в Вэй цзи, (N 64)[58]. Комментатор также руководствовался представлениями о "линиях-правителях". Это линии, занимающие центральные позиции в верхней и нижней триграммах - пятую и вторую позиции, из которых важнейшей считается пятая, занимаемая сплошной линией. Кроме того, выделяется линия-правитель, или главная линия для всей *гуа*, в соответствии с которой затем выносится суждение о ситуации. Существует также представление о взаимоотношениях линий - первой и четвёртой, второй и пятой, третьей и шестой. Благоприятным считается, когда эти позиции заняты дополнительными друг к другу линиями.

В "Туань чжуани" также важно помимо представления о двух основных космических принципах, трёхчастное членение космоса: Небо, Земля и Человек[59]. Эта концепция (*сань цай*) оказала большое влияние на последующую традицию: как на ицзинистику, так и на китайскую философию в целом[60].

---

[56] Но пока еще не *инь* и *ян*. Об этом подробнее - ниже.

[57] Это не так тривиально в связи с описанными выше концепциями позднего генезиса гексаграмм.

[58] Видимо, их местонахождение в конце порядка Вэнь-вана не случайно.

[59] Следует различать Небо и Землю из бинома *тянь ди*, и из триады *сань цай*.

В качестве иллюстрации приведём перевод части "Туань чжуани", соответствующей гексаграмме Цянь (N 1):

> "Велико /значение/ начала Цянь![61] /Это/ начало-источник тьмы вещей, управляющий /принцип/ Неба. Облака приходят в движение и проливается дождь, /все/ вещи обретают форму /благодаря ему/. Велико проникновение /в значение/ конца и начала[62]. Шесть позиций *вэй*[63] своевременно формируются. Своевременно седлают шесть драконов, чтобы править их в Небо. Путь Цянь (*цянь дао*) изменять и превращать, /чтобы/ всё обрело правильный (*чжэн*) характер и судьбу; сохранять великую гармонию (*да хэ*). Поэтому "благоприятна стойкость"[64]. Возглавляет все вещи - и тьма государств умиротворена-успокоена"[65].

Как и текст "И цзина", текст "Туань чжуани" делится на две части - верхнюю и нижнюю.

Следующий комментарий также делится на две части, однако имеет и другое внутреннее деление. Это "Сян чжуань" - "Традиция /истолкования/ образов". Уже в "Цзо чжуани"[66] упоминается некий текст "И сян". Кроме того, во фрагментах, где цитируется "И цзин" или подобные ему тексты мантического характера, также встречаются элементы интерпретации образов, подобные тексту "Сян чжуани"[67]. Таким образом, "Сян чжуань" или аналогичные ей тексты, несомненно, существовали уже в период Чжаньго.

"Сян чжуань" имеет внутреннее членение на "Да сян чжуань" (или "Большую сян чжуань"), и "Сяо сян чжуань", (или "Малую сян чжуань"). Это членение имеет вспомогательный характер, и отмечается не во всех изданиях. Текст "Да сян чжуань" совпровождает *гуа цы,* а "Сяо сян чжуань" - *яо цы.* "Сян чжуань"

---

60 Концепция *сань цай* появляется не в "Туань чжуани", но затем этот текст становится классическим для неё.

61 *Цянь юань* - это может быть цитатой начала *гуа цы* и одновременно иметь самостоятельное значение.

62 Всегда впереди идёт "конец" в этом биноме.

63 Отметим здесь наличие термина *вэй* для обозначения позиции, что говорит о позднем характере текста.

64 Также цитата.

65 См. [5, с. 1].

66 См., напр., текст при разделе "Чжао гун. Второй год". См. подробнее [17, с. 18].

67 См. нашу работу [2] или статью К. Смита [32].

исходит из тех же натурфилософских и нумерологических принципов, что и "Туань чжуань", однако имеет некоторые отличия. Интерпретации "Сян чжуани" имеют более выраженный дидактический и морализаторский характер. Гексаграммы в целом интерпретируются здесь с точки зрения связанных с составляющими их триграммами образов и свойств[68].

Для "Сян чжуани" более, чем для "Туань чжуани", характерен своеобразный логический подход к интерпретации явлений. Её авторы явно стремились следовать определённой логике при их интерпретации, стремились создать своеобразные правила вывода. Эта логика, однако, значительно отличается от современной ей аристотелевской. Наряду с моистской логикой и гносеологией, эту логическую систему следует признать одним из важнейших достижений китайской науки доханьского периода[69]. В ханьский период, во время расцвета ицзинистики (направления *сян шу чжи сюэ*, или *сян шу пай*, - "учения об образах и числах")[70], были созданы сложные и тонко разработанные системы интерпретации и трансформации фигур "И цзина"[71] , но в этом направлении не было сделано существенного прогресса.

Проиллюстрируем вышесказанное фрагментом "Сян чжуани", относящимся к гексаграмме Цянь, N 1:

> ["Да сян чжуань"]: Действие Неба неутомимо. Благородный муж самостоятельно усиливается, не ослабляясь. ["Сяо сян чжуань"]: "Нырнувший дракон. - Не действуй", - *ян* находится внизу /гексаграммы/. "Появившийся дракон находится на поле". - Благая сила *дэ* /благородного мужа/ распространилась повсеместно. "До конца дня деятелен". - Возвращается к /должному/ пути *дао*. "Точно прыжок в бездне". - Продвинувшись, не /обретёшь/ хулы. "Летящий дракон находится в Небе". - /Следствие/ творчества великого мужа *да жэнь*. "Возгордившийся дракон. - Будет раскаяние". - /Такая/ полнота /девяток/ не может продлиться долго. "При действии девяток". - Не-

---

68 Более подробно система образов триграмм описана ниже в разделе о "Шо гуа чжуани".

69 В советской синологии одними из первых исследователей этой системы были В. С. Спирин и А. М. Карапетьянц. В настоящее время исследование этой системы проводится А. А. Крушинским.

70 В противоположность морально-этической интерпретации образов "И цзина" школой *и ли*. В сунский период возникает школа *ту шу чжи сюэ* ("Учение о схемах и картах"), с которой связана и пропаганда порядка Фу-си. Несмотря на важность этих течений для истории китайской идеологии, мы не можем здесь подробно говорить о них.

71 См. подробнее [14].

бесная благая сила *тянь дэ* не должна /постоянно/ ставиться во главу"[72].

"Туань чжуань" и "Сянь чжуань" образуют в некоторых изданиях "Чжоу и" первые четыре "крыла" (*и*). Пятое и шестое "крылья" образует текст комментария "Си цы чжуань" ("Традиция присоединённых изъяснений")[73], фактически представляющего собой отдельный философский трактат[74], имеющий колоссальное значение для дальнейшей интерпретации "И цзина" как философского текста. В позднейшей традиции он настолько слился с "И цзином", что его часто цитируют как "И цзин". Несмотря на философский характер "Си цы чжуани", мы вынуждены кратко изложить основные её концепции, оказавшие значительное влияние также и на развитие китайской эстетики.

"Си цы чжуань" стала основой конфуцианской и общекитайской космологии. Космос - это двуединство Неба и Земли (*тянь ди*), репрезентантами которых соответственно являются *гуа* Цянь и Кунь, отождествляемые с принципами *ян* и *инь*. "Си цы чжуань" - один из первых нормативных текстов, где эти термины вводятся в китайскую философию[75]. До этого представление о двух принципах уже существовало, однако обозначались они по-разному, чаще всего как *ган жоу* - твёрдое и мягкое. *Инь* и *ян* были маргинальными терминами, не использовавшимися в философском лексиконе. Только "Си цы чжуань" даёт им такие права. Выше мы отмечали, что "Туань чжуань" и "Сян чжуань" отличаются терминологическим аппаратом, что говорит не столько, может быть, о разнице во времени окончательного формирования, сколько о различных школах, которым принадлежат комментарии, объединённые в "И чжуань".

Цянь и Кунь не просто представляют, они дублируют (*пэй*) Небо и Землю. Другой объект "И цзина" - триграммы - имеют троичную структуру. Поэтому в "Си цы чжуани" даётся и троичное

---

[72] В кавычки заключены цитаты из *яо цы*, см. выше. Перевод остального текста наш. См. [15, с. 1]. В различных изданиях текст *сян чжуань* может располагаться по-разному - параллельно линиям или собираться в конце.

[73] Он является практически единственным трактатом, приложенным к мавандуйскому тексту "64 *гуа*". Мавандуйский вариант не очень отличается от современного, за исключением отсутствия деления на две части, замены некоторых знаков (см. выше), названий *гуа*, а также включает в себя часть современной "Шо гуа чжуани" (на необходимость такого включения давно указывали китайские филологи).

[74] В мавандуйском варианте "Си цы чжуани" (с частью "Шо гуа чжуань") более 2700 знаков, что составляет больше половины текста "И".

[75] Здесь и ниже мы руководствуемся интерпретацией, данной в [31].

членение космоса: Небо, Земля и мир людей (*тянь ди чжи цзянь*, "пространство между Небом и Землей"). Триграмма также является не просто моделью, а дубликатом этой космической триады.

Каждый компонент космоса имеет собственный путь развития: *дао* Неба, *дао* Земли, *дао* Человека (или *дао* Поднебесной, *тянь ся*). Объединяясь, они образуют *тянь ди чжи дао* - путь всего космоса. Сущность этого процесса, согласно трактату - это непрерывные изменения, превращения (*и* или *бянь хуа*).

Всеобщая связь космоса, единство макрокосма и микрокосма обеспечивают возможность постижения и даже предсказания космического процесса. Это возможно благодаря "И цзину" - уникальному объекту (а не просто тексту), в котором в последовательности гексаграмм дублируется космический процесс. Путём гадания по "И цзину" можно "настроиться" на этот процесс и определить ситуацию.

"И цзин", а также связанные с ним гадательные инструменты - не обычные объекты, а нуминозные, чудесные (*шэнь*) вещи. К категории *шэнь* относится всё то, что не укладывается в рамки обычных отношений, описываемых в терминах *инь* и *ян*. Поэтому в "И цзине" не столь важны даже числа. Самое главное, сущность перемен, - нуминозна и ускользает постоянно от расчётов.

Суть перемен *и* доступна поэтому не всем, а только совершенномудрым (*шэн жэнь*), которые создали "И цзин", и благодаря этому также причастны *шэнь*, также нуминозны. К их нуминозности, однако, можно причаститься благодаря использованию "И цзина". Это возможно, так как совершенномудрые воплотили свои знания в словах и образах "И цзина", который является руководством для благородного мужа *цзюньцзы*. С его помощью *цзюньцзы* может понять космическое *дао* и стать одним из компонентов космической триады.

В "Си цы чжуани" содержится также история создания "И цзина" Фу-си - путём подражания Небу и Земле, что и оправдывает его статус. Одновременно текст даёт картину культурогенеза, в котором гексаграммы "И цзина" играют не последнюю роль[76]. В "Си цы чжуани" даётся также та схема возникновения триграмм ("**1 - 2 - 4**"), которая стала затем основой порядка Фу-си[77]. Указываются также периоды "расцвета" "И

---

[76] См. ч. 2, гл. 2. В частности, идея сетей возникла из *ли* (N 30), идея плуга - из *и* (N 42), идея лодок из *хуань* (N 59), идея ступки из *сяо-го* (N 62), и так далее. Здесь происходит попытка увидеть в фигурах "И цзина" конкретные образы.

[77] Однако она дожидалась эксплицирования до Сун. Несколько ранее этот принцип фиксируется в "Люй ши чунь цю".

цзина" - это эпоха становления династии Чжоу, "средняя древность".

В трактате уже заложены основы последующей интерпретаторской традиции, о которой мы говорили выше в связи с комментариями "Туань чжуань" и "Сян чжуань". Здесь идёт речь о двух типах линий - *инь* и *ян*, о троичной структуре *сань цай* и связи её с триграммами и гексаграммами, о корреляции линий в различных позициях гексаграммы и так далее. Значительное место также занимают приписываемые "философу"[78] интерпретации отдельных изречений "И цзина", которые стали впоследствии основой подражания. Здесь преобладает дидактика.

Важное значение для последующего развития китайской эстетики имело учение об "образе" *сян*, а также об "узоре" *вэнь*[79]. От лица "философа" говорится, что "письмо (*шу*) не исчерпывает слов (*янь*), слова не исчерпывают мысли (*и*). Поэтому мысли совершенномудрых (*шэн жэнь*) - их разве можно (сейчас) узреть?" Философ сказал: "Совершенномудрые установили символы, с тем, чтобы исчерпать мысли. Устроили *гуа*, чтобы исчерпать неискреннее и фальшивое. Прикрепили изъяснения (*си цы*), чтобы исчерпать свои слова"[80].

Вэнь обретает в "Си цы чжуани" космическое значение: для того, чтобы постичь *дао* Неба и Земли, "смотрели вверх, чтобы наблюдать небесную *вэнь*. Смотрели вниз, чтобы различать земные *ли* (принципы). Поэтому знали причины тёмного и ясного"[81]. Однако эстетические идеи "Си цы чжуани" в полной мере были развиты лишь в конце V -начале VI в. н. э. в работе Лю Се "Вэнь синь дяо лун"[82].

---

[78] *Цзы* также переводится как "учитель", так как согласно ханьской комментаторской традиции, имеется в виду Конфуций.

[79] Особенно в гл. 12, ч. 1 (см. [15, с. 44]).

[80] См. ч. 1, гл. 12, [15, с.44].

[81] См. ч. 1, гл. 3 [15, с. 40]. В других комментариях развивается концепция трёх *вэнь* - небесного *тянь вэнь*, земной *ди вэнь* и человеческой *жэнь вэнь*, то есть литературы в широком смысле.

[82] До этого эстетика развивалась преимущественно в рамках концепции "Шу цзина" и предисловия Мао к "Ши цзину", отличавшейся психологизмом и помещавшей источник литературы в сердце человека (*синь*). Фактически только Лю Се придал генезису литературы космическое значение, опираясь на "Си цы чжуань" и даосские теории. См. подробнее работу И. С. Лисевича [8].

В "Си цы чжуани" содержатся такие важные философские концепции, как *тянь ди*, триада *тянь ди жэнь*, *дао*, *и*, *инь* и *ян*, и т. д., частично освещавшиеся выше[83]. Значение "Си цы чжуани" не исчерпывается введением в философский оборот таких терминов, как *и* (перемены) и *инь* и *ян* (а также определением их взаимоотношений с *дао*, отношений *ци* и *ли*, *шэнь* и т. д.). Как справедливо отмечает Уилфред Петерсен, специфика трактата заключается в его идеологической "нейтральности". Среди известных нам по списку Сыма Цяня философских школ периода нет ни одной, которая могла бы претендовать на этот текст монопольно[84]. Это весьма необычное явление в китайской традиции. Ведь текст нельзя отнести к категории "синкретических" (вернее, синтетических) текстов, таких, как "Люй ши чунь цю" и "Хуайнань-цзы"[85]. Возможно, "Си цы чжуань" представляет собой удачный образец того синтеза, к которому стремились авторы указанных выше компендиумов. Во всяком случае, эта идеологическая нейтральность стала одной из основных причин, по которой "И цзин" стал универсальным текстом китайской культуры, к которому обращались представители всех философских направлений, и который сам стал одной из причин сохранения целостности этой культуры. "Си цы чжуань" настолько слилась с каноническим текстом, что часто цитируется как "И цзин" китайскими, а затем и западными исследователями (особенно в различных популярных изданиях)[86].

Седьмое крыло (и четвёртый комментарий)[87]- это "Вэнь янь чжуань" ("Традиция объяснения /знаков/ *вэнь*"). Она связана

---

[83] В число этих ключевых терминов китайской философии часто включают понятие "великого предела" - *Тай цзи*. В действительности, в "И цзине" этот термин не встречается. В "Си цы чжуани", ч. 1, гл. 8, в начале описания космогенетического процесса гадания по "И цзину" говорится, что "число великого расширения *да янь* - 50" [15, с. 42]. Речь идёт о числе палочек, используемых для гадания. Однако впоследствии появилась тенденция отождествлять *да янь* с *тай цзи*, особенно, в сунском неоконфуцианстве, выдвинувшем порядок Фу-си (называемый *сянь тянь*, т. е. "донебесный", что означает дофеноменальное состояние космоса, и противопоставляемый порядку Вэнь-вана - *хоу тянь*, "посленебесный", т. е. уже связанный с явленным космосом). Однако, как полагает А. И. Кобзев, такое отождествление неосновательно. Появление *тай цзи* означает иную ступень развития мысли, точно также, как *инь* и *ян* не тождественны более ранним терминам *ган жоу* (твёрдое и мягкое).

[84] В том числе и *инь ян у син цзя*, так как формирование этой школы в значительной мере связано как раз с "Си цы чжуанью", которая датируется концом Цинь - началом Хань. Во всяком случае, идеология трактата значительно шире рамок этой школы.

[85] См. подробнее об этом работу Г. А. Ткаченко [10].

[86] Поэтому следует осторожно относиться к подобным изданиям и всегда тщательно проверять, что именно цитируется, собственно "И цзин" или "Си цы чжуань".

только с первыми двумя гексаграммами, Цянь и Кунь, что часто даёт основание полагать, что это только часть большого коментария к "И цзину", затем утраченного. Однако, учитывая значение Цянь и Кунь как важнейших категорий "И цзина", можно считать, что этот комментарий содержал интерпретации только двух этих *гуа*, как двух основных принципов, из которых следовали все остальные.

Однако в любом случае текст пострадал, так как для Цянь сохранились комментарии четырёх типов, в то время как для Кунь - только одного типа. Все они устроены однотипно, в виде ответов "философа" (*цзы*, - согласно традиции, Конфуция), на вопрос о том, что означает (*хэ вэй е*) та или иная фраза или знак в тексте *гуа цы* и *яо цы* этих двух *гуа*. Приведём несколько примеров интерпретаций:

> ".../в *яо цы*/ начальной девятки говорится: "Нырнувший дракон. - Не действуй". Что это означает? Философ сказал: "Обладает добродетелью (*дэ*) дракона и /при этом/ скрыт. Не меняется /в соответствии с требованиями своего/ времени, не формируется /так, чтобы достичь/ славы. Убегая от мира, не скорбит. Не сталкивается с ним, и не скорбит. /Если нечто/ радует его, то осуществляет /это, если нечто/ огорчает его, то избегает /этого/. Твёрд в этом так, что невозможно поколебать. Таков "скрытый дракон".
>
> ..."Нырнувший дракон. - Не действуй". /Это/ низ /*гуа*/.
>
> ..."Нырнувший дракон. - Не действуй". *Яо* /типа/ *ян* хранится в глубине.
>
> ...Благородный муж (*цзюньцзы*) действует в соответствии с совершенной добродетелью (*чэн дэ*). Это действие можно наблюдать ежедневно. /Однако/ в тексте /*гуа*/ сказано "нырнувший". Поэтому /он/ скрывается, /так что невозможно/ увидеть. Действует /так, что невозможно/ завершить. Поэтому *цзюньцзы* не действует"[88].

С этих точек зрения интерпретируются все *гуа цы* и *яо цы* первых двух гексаграмм[89].

---

[87] В разных изданиях порядок комментариев различен. Мы здесь следуем установившейся в западной синологии традиции Легга и Вильхельма [27; 37].

[88] См. [15, с. 1-2].

[89] В "Вэнь янь чжуани" содержится также одно из наиболее ранних свидетельств о существовании в Китае концепции судьбы, которая распространялась за пределы периода существования одного индивидуума, своего рода аналог кармы, появившейся в Китае лишь позже, с пришествием буддизма. Однако, в тексте речь идёт о судьбе не отдельного человека, а рода - *цзя*. Эта концепция судьбы рода впоследствии активно использовалась в даосизме. См. [11, с. 4].

Восьмое крыло и пятый комментарий посвящены целиком триграммам - их символике и значению их порядка. Поэтому текст называется "Шо гуа чжуань" - "Традиция изъяснения триграмм". Триграммы, как и гексаграммы, также имеют два порядка расположения. Первый порядок излагается и интерпретируется в "Шо гуа чжуани"[90], и впоследствии получил название порядка Вэнь-вана для триграмм, так как предполагалось, что он как-то связан с порядком Вэнь-вана для гексаграмм. Пока эта связь не выявлена (за исключением временной близости текстов), и принцип расположения *гуа* триграмм в порядке Вэнь-вана также неясен[91].

Впоследствии, аналогично порядку Фу-си для гексаграмм, был составлен порядок Фу-си и для триграмм (или наоборот). Он также получил название *сянь тянь*. Заявленные сунскими нумерологами и философами претензии на его первичность не представляются нам обоснованными.

Некоторые разделы "Шо гуа чжуани" по смыслу примыкают к "Си цы чжуани", что отмечалось уже цинскими филологами, и затем было подтверждено находкой в Мавандуе. Очевидно, они попали в "Шо гуа чжуань" вследствие описки переписчика. Остальные разделы представляют собой части большой классической схемы - таблицы, в которой различные феномены социальной и природной сфер распределены между триграммами. Эти образы затем активно использовались при различных интерпретациях "И цзина", а также в китайской философии. Классификационный принцип "Шо гуа чжуани" сыграл также важную роль в развитии китайской науки. Приведём несколько выдержек из текста:

1

"Прежде совершенномудрые люди создали Перемены. /Они/ при таинственном содействии одухотворённой ясности породили /гадание по/ тысячелистнику; сочтя троичным небо и двоичной землю, опирались на числа.

Наблюдая изменения при помощи *инь* и *ян*, /они/ установили *гуа*; развивая и управляя при помощи твёрдого и мягкого, /они/ породили черты /*гуа*/. Будучи гармоничными и послушными благодаря *дао* и *дэ*, /они/ стали стройными посредством должного. /Они/

---

90 В тексте есть некоторые эллипсисы и изменения, которые иногда интерпретируются как "скрытое" описание и другого порядка. Однако для такого утверждения недостаточно данных.

91 Различные исследователи пытались установить такую связь, но не вполне: проблема ещё ждет своего разрешения. См., например, работы Каммана (в библиографии [20]).

довели до предела стройность /и/ исчерпали натуру, чтобы дойти до конца в своём предназначении.

... 3

Небо и Земля занимают определённые позиции, горы и водоёмы сообщаются пневмой, гром и ветер теснят друг друга, вода и огонь не впрыскиваются друг в друга; восемь *гуа* /попарно/ накладываются (*цо*) друг на друга.

Вычисление прошлого послушно, познание будущего направлено в обратную сторону. Таким образом, Перемены исчисляются в обратную сторону.

... 4

...Тьма вещей выходит из *чжэнь*. *Чжэнь* - это восточная сторона.

/Тьма вещей/ уравнивается посредством *сюнь*. *Сюнь* - это юго-восток. При уравнивании речь идёт об очищении /и/ уравнивании тьмы вещей.

Что касается *ли*, то это ясность. Тьма вещей видит друг друга. /Это/ триграмма южной стороны. Совершенномудрые люди, встав лицом к югу, прислушивались к Поднебесной; согласуясь с ясностью, упорядочивают /её/. Это положение, очевидно, заимствовано отсюда.

Что касается *кунь*, это земля. Тьма вещей до предела вскормлена посредством неё. Поэтому говорится: доводит до предела службу посредством *кунь*.

Дуй - правильная осень. /Это/ то, за счёт чего получается тьма вещей. Поэтому говорится: делает речи поучительными посредством *дуй*.

/Тьма вещей/ сражается посредством *цянь*. *Цянь* - это *гуа* северо-запада. ...

Кань - это вода. Это *гуа* правильной северной стороны. ...

Гэнь - это *гуа* северо-востока. /Это/ то, что образует конец тьмы вещей, образует их начало. Поэтому говорится: образует речи посредством *гэнь*"[92].

Таким образом, задается основная последовательность триграмм в порядке Вэнь-вана: *чжэнь-сюнь - ли-кунь - дуй-цянь - кань-гэнь*. Это циклическая последовательность, в которой каждой триграмме соответствуют различные природные и социальные

---

[92] Здесь мы пользуемся переводом А. М. Карапетьянца в последней редакции [7, с. 45-48]. А. М. Карапетьянц переводит название комментария как "Предание, сообщающее о *гуа*", и датирует текст тем же временем, что и "Си цы чжуань", с которой "Шо гуа чжуань" составляла некогда единство. "И цзин" обозначен в переводе как "Перемены".

феномены и направления[93]. Выделение триграмм как особых фигур (хотя и обозначаемых тем же знаком, что и гексаграммы), образующих самостоятельную структуру, является основным значением "Шо гуа чжуани".

Терминологический анализ, в особенности по использованию знаков *инь* и *ян*, позволяет выделить "Вэнь янь чжуань", "Си цы чжуань" и "Шо гуа чжуань" в особую группу комментариев, которую можно назвать "зрелой" и более поздней, нежели "Туань чжуань" и "Сян чжуань"[94]. Они представляют собой идеологическую общность.

Девятое крыло и шестой комментарий - это "Сюй гуа чжуань", или "Традиция /истолкования/ последовательности *гуа*". В этом комментарии делается попытка осмысления порядка гексаграмм Вэнь-вана, напоминающая описание порядка триграмм Вэнь-вана в "Шо гуа чжуани", однако в большем масштабе. Поэтому, хотя в нём не используются термины *инь* и *ян*, его можно считать производным к "Шо гуа чжуани"[95]. Этот текст интересен не столько интерпретацией значения отдельных *гуа*, сколько общей идеей осмысления порядка Вэнь-вана как изображения космического процесса (о чём уже говорилось выше). Приведём начало текста:

> "/Сначала/ появились Небо и Земля[96], и лишь затем тьма вещей родилась /благодаря им/. То, что заполняет промежуток между Небом и Землей - это и есть тьма вещей. Потому это обретается при помощи /гексаграммы/ *тунь*[97]. Накопление *тунь* - это и есть заполнение. /Гексаграмма/ *чжунь* - это /ситуация/ начала возникновения вещей. /Когда же/ вещи /только что/ появились, они

---

[93] В "Шо гуа чжуани" возможны различные порядки перечисления *гуа*, однако они передают ту же последовательность, которая зафиксирована в начале 4, и ориентирована по сторонам света. Различные порядки перечисления подчеркивают различные отношения между парными триграммами.

[94] В "Туань чжуани" и "Сян чжуани" лишь в единичных случаях (для NN 1, 2, 11 и 12) фиксируется использование терминов *инь* и *ян*, и они, скорее всего, являются позднейшими интерполяциями. В "Цзо чжуани" уже в комментариях к ицзиноподобным текстам можно усмотреть аналоги комментариям этой группы. Таких комментариев было, скорее всего, несколько, и фиксация именно данных текстов определялась традицией передачи.

[95] Этот и следующий комментарии тесно связаны с существующим порядком гексаграмм Вэнь-вана, и появились только после возникновения этой версии текста. "Шо гуа чжуань" могла появиться и раньше.

[96] Т. е. гексаграммы Цянь и Кунь.

[97] Здесь используется другое чтение и значение иероглифа *чжунь*, название третьей гексаграммы.

/конечно/ неразвиты (*мэн*). Поэтому обретаем эту /ситуацию/ при помощи /гексаграммы/ *мэн*. Неразвитость *мэн* - это юность *мэн* вещей..."[98].

В тексте маркируется деление канона на две части: при описании гексаграммы N 31, 32 повторяется "космогоническое" введение, причем новый цикл связан уже не столько с природными, сколько с социальными явлениями[99]. Приведём его начало:

"/Сначала/ появились Небо и Земля, и лишь затем тьма вещей. /Сначала/ появилась тьма вещей[100], и лишь затем мужчина и женщина. /Сначала/ появились мужчина и женщина, и лишь затем муж и жена. /Сначала/ появились муж и жена, и лишь затем отец и сын. /Сначала/ появились отец и сын, и лишь затем правитель и подданный. /Сначала/ появились правитель и подданный, и лишь затем верхи и низы /общества/. /Сначала/ появились верхи и низы, и лишь затем вступили в соответствие /понятия/ ритуала и долга-справедливости (*ли* и *и*). Путь *дао* мужа и жены не может не быть продолжительным. Поэтому обретаем это при помощи /ситуации/ постоянства *хэн*. /Гексаграмма/ *хэн* - это и есть длительность. Однако вещи всё-таки не могут длительно пребывать на своих местах[101], поэтому обретаем эту /ситуацию/ при помощи бегства *дунь*[102]..."[103].

Наконец, десятое крыло и седьмой комментарий - это "Цза гуа чжуань", или "Традиция /изъяснения/ различных гексаграмм". Он представляет собой хаотичное, на первый взгляд, перечисление пар

---

98 Ю. К. Щуцкий назвал "Сюй гуа чжуань" самым большим известным ему соритом. Вряд ли такое определение точно, однако, действительно, "Сюй гуа чжуань", как и некоторые элементы "Сян чжуани", можно рассматривать как образец зарождения логики в Китае и как достижение древнекитайской науки.

99 Т. о. здесь придаётся космическое значение тому чисто текстологическому делению "И цзина" на две части, о котором говорилось выше. Это тоже, с нашей точки зрения, свидетельствует о позднем характере комментария.

100 Т. е. практически полностью повторяются начальные фразы для обеих частей, соответствующие разным уровням космогенеза. Ниже описывается происхождение пяти основных категорий для конфуцианской этики - отношений между мужем и женой, отцом и сыном, правителем и подданным, и т. д.

101 Так как это противоречило бы принципу перемен *и*, постоянному развитию космоса - фундаментальной идее китайской философии.

102 Здесь как бы пропущена гексаграмма Сянь (N 31). Однако этот знак имеет значение "действовать" - "ухаживать", поэтому он неявно присутствует при описании ситуации брака.

103 См. [15, с. 51-53]. В некоторых версиях текста части "Сюй гуа чжуани" приписываются к соответствующим гексаграммам.

гексаграмм, в которых их названия переопределяются различным образом, однако так, что получаются рифмованные строки. Вероятно, этот текст был написан как специальное мнемоническое упражнение, облегчающее запоминание названий различных гексаграмм (но не порядка Вэнь-вана). Однако всё же комментарий связан с этим порядком, так как гексаграммы перечисляются связанными отношениями *сян дуй* или *фань дуй* парами, причём в тексте подчеркивается их комплементарность:

> "*Цянь* - твердое *ган*. *Кунь* - мягкое *жоу*. *Би* - это радость. *Ши* - это печаль. Смысл (*и*) /гексаграмм/ *линь* и *гуань* /в том, что в одной описывается ситуация/ передачи, /в другой/ - поиска..."[104].

Таким образом, все комментарии "И чжуани" можно поделить на две большие группы. В первую входят комментарии, связанные с интерпретацией отдельных гексаграмм (что иногда подчеркивается "разнесением" этих комментариев по соответствующим частям канона). Это "Туань чжуань", "Сян чжуань", "Вэнь янь чжуань", "Сюй гуа чжуань", "Цза гуа чжуань". Философские идеи в них содержатся имплицитно, и ссылки на эти комментарии в позднейших философских работах не являются свидетельством их высокого теоретического уровня[105]. Вторая группа комментариев образована "Шо гуа чжуанью" и "Си цы чжуанью", чья близость подтверждается вхождением отдельных частей первого комментария во второй в мавандуйском тексте. Это именно теоретические работы, сыгравшие важную роль в канонизации "И цзина" как источника всякой /натур/философской идеи в китайской идеологии[106]. Несмотря на письменное фиксирование передачи традиции "И цзина" от учителя к ученику, все эти комментарии остались анонимными[107], тем самым открывая возможность для дальнейших интерпретаций. Хотя комментаторская традиция к "И цзину" возникает уже во второй половине I тыс. до н. э., фиксирование дан-

---

104 См. [15, с. 53]. Пока неясно, имеет ли значение порядок перечисления пар, был ли он связан с другой версией текста "И цзина".

105 Как, например, в случае с идеей о "накапливании" судьбы рода, которая впервые встречается в "Вэнь янь чжуани", однако лишь как упоминание, без развёрнутой интерпретации.

106 Как подчеркивает Кунст, в "И чжуани" столько же уникальных иероглифов, сколько в "И цзине" - 793:797 [26]. Это свидетельство значительного обогащения канона новыми идеями.

107 Позднее они приписывались Конфуцию или его ученикам, однако уже цинская филологическая традиция поставила под сомнение такую атрибуцию текстов. Дж. Легг основывался на этой традиции, однако Вильхельм был склонен согласиться с "конфуцианской атрибуцией".

ных комментариев[108] происходит, видимо, только в конце II в. н. э. и связывается с деятельностью Чжэн Сюаня.

Во вт. пол. III в., комментарием Ван Би (226-249 гг.), первым известным авторским комментарием[109], в котором "И цзин" интерпретировался с философской точки зрения, открывается новая эпоха изучения "И цзина" в китайской культуре, но освещение этого процесса, а также процесса восприятия "И цзина" в западной культуре, не входит в задачи данной работы[110]. Настоящую статью уместно будет закончить рассмотрением проблемы генезиса текста "И цзина" и его канонизации.

Выше говорилось о том, что центральность "И цзина" в китайской культуре в немалой степени связана с его мантическим происхождением, что констатируется всеми, кто писал о тексте. Однако вплоть до последней трети XX в. в западной, а также ориентирующейся на неё китайской филологической традиции, мантические корни "И цзина" рассматривались как архаичные и не слишком респектабельные[111]. Однако в последнее время, специалисты в области культурологии Китая придают всё большее значение мантической традиции (в особенности, в связи с археологическими находками последних лет) в китайском культурогенезе[112]. Поэтому связь "И цзина" с мантикой подвергается переоценке, в связи с чем необходимо сказать несколько слов о роли мантики в древнекитайской культуре и о возможных корнях "И цзина".

Китай издавна славился среди своих соседей как родина мантики, и те видели причину беспримерной живучести империи в совершенном владении китайцами мантическими тайнами[113]. Действительно, мантические ритуалы, связанные с ритуалами покло-

---

108 Т. е. одновременное отбрасывание всех остальных, и, в особенности, различных апокрифов, порождённых "школой новых письмён". Канонизация текста началась в 175 г. н. э, когда тексты канонов были по правительственному распоряжению выгравированы на каменных плитах (повторено в 240-248 гг.). Эти тексты подверглись критике. В танский период, в 830 г., начался проект гравировки уже десяти классических книг ("Кайчэнские классики"), а после 932 г. появляется первое печатное издание девяти канонов, известных нам ныне. См. [29, с. 164-165].

109 Можно рассматривать как авторские версии "Чжоу и", перечисленные Бань Гу в "И вэнь чжи". Однако они не сохранились, и в настоящее время судить о них трудно.

110 Наиболее подробно в отечественной литературе эти проблемы освещены Ю. К. Щуцким [12]. О западных исследованиях последнего времени см. нашу работу [3].

111 Кроме тех исследователей, которые, как Вильхельм, принимали "И цзин" как подлинный сакральный объект.

112 См. работы Дж. Китли [24].

113 См. [33].

нения предкам, находились в центре шанской цивилизации во второй половине II тысячелетия до н. э. Это, прежде всего, пиромантика (скапулимантика или пластромантика) *бу*[114], ритуал, участие в котором принимал сам шанский ван, обладавший исключительным правом интерпретации результатов гадания[115]. Ритуал *бу* сопровождал всякое сколь-нибудь важное событие в жизни шанского государства[116]. В нём также принимали участие многочисленные религиозные специалисты, в том числе те, кого можно назвать шанской интеллигенцией.

При гадании использовался панцирь черепахи (или лопаточная кость), прошедшие специальную предварительную подготовку. Вдоль оси симметрии параллельными рядами по пять[117] высверливались специальные лунки, прижигание которых приводило к образованию трещины на наружной стороне кости. По характеру её образования делался вывод о результате гадания. На этой же части кости делалась[118] соответствующая надпись (в строго определённом порядке), в которой сообщалось о времени гадания, о специалисте, производившем гадание, о вопросе[119] (*мин*), ответе оракула, а также иногда о том, сбылось ли предсказание.

Благодаря надписям на гадательных костях удалось узнать многое о шанской цивилизации: можно сказать, что мы наблюдаем шанское общество сквозь призму его мантической традиции. Дж. Китли говорит о существовании особой "религиозной логики" мантической традиции *бу*, без понимания которой мы не в состоянии будем понять культуру Шан[120]. Существует мнение, что пись-

---

114 Если гадание производилось на лопаточной кости крупного рогатого скота (скапуле), то говорят о скапулимантике, если же на панцире крупной южной черепахи (пластроне), то о пластромантике. В китайской традиции *бу* обозначало оба вида, но только черепаха *гуй* стала впоследствии "луминозным" *шэнь* животным, обладающим даром пророчества. Об этом говорится в "Си цы чжуани".

115 Поскольку предполагалось, что гадание обращено к предкам шанского вана. Однако и через тысячи лет проблема интерпретации оракулов и обращения к Небу оставалась весьма чувствительной для китайских правителей.

116 См. у Китли [23] или в [2] краткий список событий, в связи с которыми совершались гадания - война, жертвоприношения, погода, болезни и т.д.

117 Вероятно, с этим связана и популярность пятеричных структур в китайской культуре, хотя выводы о связи *бу* с теорией пяти элементов представляются нам поспешными.

118 Сперва писалась кисточкой, а затем гравировалась при помощи дрели.

119 В настоящее время ведутся споры о том, был ли это вопрос в лингвистическом смысле, так как специальные частицы не использовались. Делались симметрично две надписи - позитивная и негативная. Предполагается, что позитивная надпись была не вопросом, а магическим заклинанием с целью воздействовать на Небо.

менность в Китае была изобретена специально для обслуживания мантической традиции, и именно поэтому специфична грамматика языка надписей, который был далёк от разговорного[121]. Хотя в последнее время кроме чисто гадательных надписей находят и редкие фрагменты хроникального характера, всё же они невелики и не образуют связных текстов. Такие тексты пока не обнаружены.

Пришедшие на смену шанцам в конце II тыс. до н. э. чжоусцы также обращались к ритуалу *бу*, причем, вероятно, к шанским божествам[122]. Однако в китайской традиции чжоусцы обычно связываются с другой мантической традицией - гаданием на тысячелистнике (или ахиллеомантикой), *ши*[123]. Причём обычно гадание *ши*, в отличие от гадания *бу*, связывалось с какими-то мантическими текстами[124]. Именно с традицией *ши* связывался и "И цзин", как текст, появившийся в эпоху средней древности", как говорится в "Си цы чжуани". Отсюда и название "Чжоу и"[125].

В "Си цы чжуани" содержится ключевой для позднейших спекуляций ицзинистов фрагмент об изобретении *ба гуа* легендарным Фу-си (Бао-си ши), в результате копирования небесных *сян*, земных *фа* и природной *вэнь*. В тексте "Хуайнань-цзы", созданном ненамного позже "Си цы чжуани" (если не одновременно), говорится о том, что Фу-си уже наблюдал "64 *бянь*", т. е. 64 типа изменений, к которым позднее, в чжоуский период были добавлены шесть *яо*[126]. Это привело к последующим разногласиям в вопросе об

---

120 См. [24]. Китли считает, что логика гадания привносила в шанскую культуру определённую рациональность, причём "оптимистическую рациональность". В некоторых гадательных формулах он видит истоки философии "инь-ян", а также зачатки позднейших конфуцианских и даосских концепций, которые считает комплементарными.

121 Сторонником этой концепции является, например, А. М. Карапетьянц, вслед за Б. Карлгреном. Существует и противоположная точка зрения.

122 В последнее время найдены и гадательные архивы чжоусцев, которые пока ещё не вошли активно в научный оборот.

123 От греческого названия тысячелистника. Тысячелистник также объявляется в "Си цы чжуани" нуминозной вещью.

124 В основном, уже по материалам "Цзо чжуани". См. подробнее нашу работу [2], а также работы Киддера Смита и Леве [32; 28]. Позже, видимо, и с *бу* связывались мантические тексты, близкие по форме к "И цзину".

125 См. "Си цы чжуань", гл. 2, ч. 7 и ч. 11. Вместе с тем, уже в "Чжоу ли", а затем в "Шань хай цзине" говорится о двух других текстах "Лян шань" и "Гуй цзан", которые стали отождествлять с династиями Ся и Шан, когда они выполняли роль "И". Все эти утверждения - плод позднейших спекуляций, имеющих нумерологический характер. В то же время нельзя исключить позднейшие фальсификации по типу "Тай сюань цзина" или "И линь", не дошедшие до нас.

126 Неясно, идёт ли речь о самих линиях или о тексте линий. Заметим, что в самой "Си цы чжуани" нет определённости в этом вопросе: хотя говорится о *ба гуа*,

авторе гексаграмм - был ли им Фу-си или Вэнь-ван, удвоивший созданные ранее восемь триграмм. Также существуют разногласия в вопросе о том, был ли Вэнь-ван одновременно автором *гуа цы* и *яо цы*, или же *яо цы* были созданы Чжоу-гуном. Все эти разногласия в настоящее время имеют значение только как материал для изучения эволюции различных школ в ицзинистике[127], так как текст датируется большинством исследователей примерно VIII в. до н. э.[128], происхождение же *гуа* до сих пор является спорной проблемой (частично освещённой выше).

Как уже было замечено, комментарии к "И цзину" начинают появляться уже в середине I тыс. до н. э., однако долгое время они оставались внутришкольными текстами и не прилагались к основному тексту[129]. Только во II в. до н. э. начинается процесс осмысления их как текстов, имеющих самостоятельное значение. При этом, так как "И цзин" входит в число канонов, признаваемых конфуцианцами, возникает потребность инкорпорации комментариев в конфуцианскую традицию. Это происходит путём ассоциации имени Конфуция с комментариями к "И цзину".

Одним из первых это делает Сыма Цянь (известный своей даосской ориентацией). В жизнеописании Конфуция он пишет о том, что Конфуций "добавил"[130] к "И" "Туань чжуань", "Си цы чжуань", "Шо гуа чжуань" и "Вэнь янь чжуань"[131]. Устанавливается цепочка передачи традиции "И" от Конфуция к Шан Цюю и далее,[132] вплоть до ханьского Тянь-хэ, - уже исторической фигуры и, вероятно, основного кодификатора "И цзина". Другой достаточно надёжный источник - это Бань Гу. Он также говорит о принадле-

---

непосредственно за этим, в процессе описания культурогенеза, говорится о заимствовании идеи того или иного объекта из гексаграмм, а не триграмм "И" - задолго до Вэнь-вана. Видимо, в начале процесса рефлексии о "И цзине" такого рода деталям не придавалось значения - главной представлялась опора на устоявшуюся мифологическую традицию.

127 Что более подробно охарактеризовано Ю. К. Щуцким [12] и не рассматривается здесь.

128 Ср. точку зрения Ю. К. Щуцкого, проводящего принципиальное стадиальное языковое различение между *гуа цы* и *яо цы* [[2]. В настоящее время эта концепция не поддерживается исследователями.

129 Насколько можно судить по мавандуйскому тексту, а также предположительно по находке в эпоху Саньго текста IV в. до н. э., также не отличавшегося от современного.

130 Т. е. *сюй*, добавил, но не написал. Текст амбивалентен.

131 Не достаёт "Сян чжуани", "Шо гуа чжуани" и "Цза гуа чжуани".

132 Подробнее об этом см. у Ю. К. Щуцкого, Н. Т. Федоренко, а также в западной литературе.

жащих Конфуцию *ши пянь* - "десяти главах"[133] комментариев, в которые входят уже "Туань", "Сян", "Си цы", "Вэнь янь", "Сюй гуа" чжуани[134]. И хотя он отмечает, что "И", как гадательный текст, уцелел при сожжении книг Цинь Ши-хуаном, тем не менее считает необходимым добавить, что современные версии, также восходящие к Тянь-хэ, соответствуют версии школы "древних письмён".

Одновременно он перечисляет основных ханьских специалистов по "И", которые написали несколько *пянь* (глав) "И чжуань": луский Чжоу Ба и др.[135]

Причастность Конфуция к "И цзину" основывается, прежде всего, на одном фрагменте из "Лунь юя", где Конфуций утверждает, что посвятил бы изучению "И" пятьдесят лет. Этот текст, однако, может интерпретироваться по-разному. Хотя Конфуций, несомненно, был хорошо знаком с мантическими ритуалами (и во многих апокрифах сам выступает как непревзойдённый предсказатель) и, возможно, с "Чжоу и", его связь с существующими ныне комментариями проблематична (что давно утверждали сами китайские филологи, например, сунский Оуян Сю). Дидактический характер комментариев и роль *цзюньцзы* в тексте в целом не дают оснований для авторства именно Конфуция и даже его учеников.

В настоящее время в западной синологии проблема происхождения "И цзина" становится всё более популярной. Подобно Ю. К. Щуцкому, западные синологи, отвергая традиционные концепции генезиса текста (кратко изложенные выше), прибегают к тончайшему филологическому анализу в контексте последних археологических открытий. Здесь необходимо выделить реконструкцию и новый перевод текста "И цзина", принадлежащие Ричарду Кунсту[136]. Он основывается на выдвинутой ещё в 1935 г. Дж. Мэнцзы концепции о развитии *яо цы* "И цзина" из гадательных формул *бу*. "И цзин", по его мнению, представляет собой "антологию знамений, поговорок, фольклорных стихов и исторических эпизодов, соединённых вместе, чтобы образовать пособие для гадателя", но уже гадателя на тысячелистнике"[137].

---

[133] Возможно, один из праобразов "десяти крыльев" (*ши и*).

[134] Здесь не хватает уже только "Шо гуа чжуани" (что, возможно, свидетельствует о позднем происхождении последней).

[135] Т. е. сам термин "И чжуань" появляется примерно на сто лет ранее, чем у Чжэн Сюаня, который, видимо, только придал ей окончательную форму.

[136] См. [26].

[137] См. [26, с.1] и далее.

Однако в этом процессе текст подвергся значительным изменениям. Опираясь на лексикографические исследования Цюй Ваньли и Вэнь И-до, Кунст вскрывает тончайшие внутренние связи между строками гексаграмм. Он показывает, что гексаграммы не "главки" "И цзина": они представляют собой сложно организованные единства. Статистический анализ свидетельствует, что, например, слова с "низовыми" коннотациями, например, "нога", преимущественно располагаются в тексте при нижних линиях *гуа*, и наоборот, "голова" - при верхних линиях, и т. д. Связи между строками часто осуществляются посредством рифмовки, каламбуров или других филологических приёмов.

Такая обработка первичного мантического "фольклорного" материала свидетельствует о стремлении авторов текста описать с его помощью и проклассифицировать природный и социальный миры и о желании создать "протонаучный источник", резко отличающийся от современных "И цзину" и внешне похожих на него мантических справочников других культур.

Кунст называет процесс создания "И цзина" из мантических источников "систематизацией". Другой исследователь, Леон Вандермеерш, также придерживается концепции происхождения "И цзина" из архивов надписей на гадательных костях. Общие места многочисленных оракулов были увязаны с отдельными гексаграммами, появившимися в ходе длительной эволюции цифровых символов-кодов, по которым обращались к тексту. Этим процессом "формализации" Вандермеерш объясняет специфику грамматики *яо цы* - это искусственные построения, результат декомпозиции источника[138].

Эти исследования проливают новый свет на "И цзин" как памятник китайской словесности. Выше мы говорили о том, что *яо цы* чаще всего состоят из двух частей - афористической и мантической. Теперь ясно, что образы линий распределяются по тексту не случайным образом, а образуя определённый сюжет в соответствии со структурой гексаграммы. Не случайно также и объединение гексаграмм в пары в порядке Вэнь-вана.

Нам представляется возможным также поставить под сомнение и "фольклорный" характер текста (или даже его источников). Мантические ритуалы обладали высоким статусом: в них участвовали высшие чиновники, их обслуживали религиозные специалисты, они были формализованы. Говорить о проникновении в них "фольклорных оракулов" представляется затруднительным (если не

---

[138] См. [35] или [3].

иметь в виду фольклор в самом широком смысле). "И цзин" является сложно организованным литературным памятником, "пестрота" и "фольклорность" которого носят поверхностный характер.

В заключение осталось сказать несколько слов о процессе канонизации "И цзина". Эта тема практически оставлена в стороне большинством исследователей, хотя в китайской филологии проблема образования системы канонов хорошо разработана. В специальных же работах об "И цзине" исследователи (как западные, так и китайские), обычно говорят об "И цзине" о как каноне по определению, не вдаваясь в подробности. Между тем образование системы канонов и включение в нее "И", несмотря на всю важность мантической традиции, представляет собой необычное явление и имеет свою долгую историю.

Выделение образцовых текстов в китайской традиции связывается с именами Конфуция и Чжуан-цзы. В "Лунь юе" в одном месте говорится как об образцовых о "Ши цзине" (в тексте просто "Ши"), "Шу цзине", "Ли цзи", а в другом - о "Ши цзине", "Ли цзи" и "Юэ цзи". Мэн-цзы не даёт такого списка (но примечательно, что вовсе не упоминает об "И цзине"), Сюнь-цзы даёт список из "Ши цзина", "Шу цзина", "Ли цзи", Юэ цзи", "Чунь цю" (везде дается оригинальная последовательность перечисления). Таким образом, в конфуцианских текстах "И цзин" не упоминается как образцовый[139].

Напротив, в "Чжуан-цзы" "И" упоминается на пятом месте среди шести книг: "Ши цзина", "Шу цзина", "Ли цзи", "Юэ цзи", "И цзина" и "Чунь цю". Эта последовательность в точности дублирует порядок "Сюнь-цзы", за исключением вставки "И цзина"[140]. "И цзин" связывается в "Чжуан-цзы" с концепцией "инь-ян" (что указывает на позднее происхождение фрагмента). В другом, сравнительно раннем памятнике циньского периода, "Шан цзюнь шу", также упоминаются пять образцовых текстов "Сюнь-цзы", - без "И цзина". В "Ли цзи" перечисляются "Ши цзин", "Шу цзин", Юэ цзин", "И цзин", "Ли цзи" и "Чунь цю", там же даётся усечённая последовательность:"Ши цзин", Шу цзин", "Ли цзи" и "Юэ цзи".

---

139 В то же время Сюнь-цзы цитирует "И цзин".

140 В немалой степени потому, видимо, что Сюнь-цзы заложил основы китайской филологии, и последующие авторы ориентировались на него.

Таким образом, как справедливо замечает Фэн Ю-лань, вплоть до ханьского периода "И цзин" не был популярен среди конфуцианцев, вопреки распространённым представлениям[141]. Рост его популярности среди конфуцианцев начинается только во втором веке н. э. Это был период растущей идеологической унификации в китайской культуре. Именно с унификацией было связано сожжение книг при Цинь Ши-хуане, который одновременно впервые в китайской истории вводит должность *бо ши* (академика) - специалиста в области идеологии (в том числе для конфуцианцев).

Его примеру последовал ханьский У-ди, около 136 г. до н. э. создавший официальную систему пяти канонов и должность *бо ши* - как специалистов по этим канонам[142]. В этой системе "И цзин" заместил "Юэ цзи". Однако одновременно существовала система шести канонов: "Ши цзин", "Шу цзин", "Ли цзи", "Юэ цзи", "И цзин" и "Чунь цю". В том же порядке эти тексты перечисляются у Дун Чжун-шу в "Чунь цю фань лу".

Мы полагаем, что именно Дун Чжун-шу, который сыграл главную роль в конфуцианской унификации имперской культуры, явился главным действующим лицом при включении "И цзина" в число канонов. Перед Дун Чжун-шу стояла задача связать этическую и социальную доктрину конфуцианства с распространёнными космологическими представлениями. Эта задача была выполнена благодаря инкорпорации концепции "инь-ян" и "у син". "И цзин", видимо, ассоциировавшийся с даосской философией, однако, не принадлежавший ей непосредственно, нужен был Дун Чжун-шу как космологическая основа его синтеза.

Однако на этом пертурбации текста не заканчиваются. В последовательности канонов школы "новых письмён", перечисленном выше, "И цзин" находится всего лишь на пятом месте среди шести канонов. В период канонизации эта школа довлела в китайской идеологии. Однако вскоре ситуация меняется: на первый план начинают выходить представители школы "древних письмён", основывающиеся на найденных памятниках доциньского письма *гу вэнь*[143].

Одним из видных предстaвителей этой школы был Лю Сян. Его сын, Лю Синь, также придерживался идеологии *гу вэнь*. Лю

---

141 См. [2, т. 1, с. 400].

142 Он предусмотрел одно место для *бо ши* (академика) по "И цзину". Однако затем, с ростом школ ицзинистики, количество мест пришлось увеличить до четырёх, а затем и ввести место для специалиста по версии *гу вэнь*.

143 Здесь мы не можем говорить подробно об идеологических различиях этих школ. Заметим лишь, что представители школы *цзинь вэнь*, возвышая Конфуция, стремились представить его как автора всех канонов - чем и объясняется, видимо, приписывание ему авторства "Ши и", начавшееся именно в этом время. См. [16].

Сян был автором одного из первых библиографическхи сочинений в Китае, "Бе лу". Его текст не сохранился, однако позднейшие описания говорят о том, что Лю Сяна занимали в первую очередь разночтения, а не полнота описания текстов[144] . На основе "Бе лу" Лю Синь создал уже настоящий каталог "Ци люэ". Первым разделом этого каталога (после общей части) были "шесть искусств" (*лю и*).

Текст "Ци люэ" также не сохранился. Однако другой представитель школы *гу вэнь*, автор династийной истории "Хань шу", Бань Гу, составил на основе "Ци люэ" библиографический каталог "И вэнь чжи", который вошёл в "Хэнь шу" как отдельный трактат *чжи*. Бань Гу произвел лишь незначительные изменения в структуре "Ци люэ"[145]. Видимо, он заимствовал оттуда и порядок перечисления канонов, соответствующий порядку школы новых письмён: "И цзин", "Шу цзин", "Ши цзин", "Ли цзи", "Юэ цзи", "Чунь цю".

Такое изменение в порядке перечисления имело не просто библиографические, а непосредственно идеологическое значение, поскольку на первый план выдвигался всегда наиболее почитаемый текст. Теперь им оказался "И цзин"[146]. С этого момента "И цзин" оказался главным по значению[147] памятником словесности в китайской культуре[148].

---

144 Подробнее см. [19].

145 В частности, устранил общий раздел, так что раздел *лю и* оказался на первом месте.

146 Проблемы "первенства" текста были тесно связаны с порядком изучения и обязательностью преподавания текста в образовательной системе. "И цзин", по некоторым данным, уже во II в. до н. э. оказался среди текстов, знание которых было обязательным для чиновников определённого ранга (см. [1/]). Эта проблема, однако, пока мало изучена.

147 В позднейших библиографиях, хотя структура после реформации, произведенной Сунь Сюэ в III в. несколько изменилась, "И цзин" все равно сохранял первое место - как результат победы школы *гу вэнь*. Эта победа в конце II в. была закреплена присоединением к "Чжоу и" Чжэн Сюанем "Ши и" ("И чжуани" в современном составе.

148 Т. е. эволюция "И цзина" как важнейшего текста была непростой и сильно отличается от того образа текста, который создаётся позднейшими конфуцианскими комментаторами и в значительной мере проник в западную синологию.

ЛИТЕРАТУРА[149]

1 Зинин С. В. Построение гексаграмм "И цзина". - Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 17-26.

2. Зинин С. В. Мантические традиции бу и ши в эпоху Чуньцю. - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 155-172.

3. Зинин С. В. Исследования по китайской мантике. - "Народы Азии и Африки". 1989, N 5, с. 168-177.

4. Кобзев А. И. Канон Перемен - китайская Библия. - "Наука и религия". М., 1991, N 2: 34-41, N 3: 18-18, N 4: 26-31.

5. Карапетьянц А. М. Китайское письмо до унификации 213 г. до н. э. - Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 223-257.

6. Карапетьянц А. М. Формирование системы канонов в Китае. - Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981, с. 224-278.

7. Карапетьянц А. М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. М., 1989.

8. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.

9. Научная конференция "Общество и государство в Китае": тезисы и доклады. М., 1989, ч. 3.

10. Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М., 1990.

11. Федоренко Н. Т. "И цзин" ("Книга перемен"). - Литература древнего Китая. М., 1969, с. 127-154.

12. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга Перемен" (перевод и исследование). М., 1960.

13. Мавандуй бошу "люшисы гуа" шивэнь ("Реконструкция текста "64 гуа " на шёлковом манускрипте из Мавандуя"). - "Вэнъу". Пекин, 1983, N 3, с.1-8.

14. Сюй Цинь-тин. Чжоуи яньцзю ("Исследования по "Чжоу и"). Тайбэй, 1970.

15. Чжоу и иньдэ ("Конкорданс к "Чжоу и"). Тайбэй, 1966.

16. Чжоу Юй-тун. Цзинцзинь гувэнь сюэ ("Исследование различий между каноническими текстами гу вэнь и цзинь вэнь"). Шанхай, 1934.

17. Чжунго гудай имин чжэсюэ минчжу пиншу ("Критические введения к основным произведениям древнекитайской философии"). Цилу, 1985.

18. Юй Хао-лян. Бошу "Чжоу и" ("Шёлковый манускрипт "Чжоу и"). - "Вэнъу". Пекин, 1984, N 3, с. 15-24.

19. Яо Мин-да. Чжунго мулу сюэши ("Китайская библиография"). Шанхай, 1957.

20. Cheng Chung-ying, Johnson E. A. Bibliography of the I Ching in Western Languages. - "Journal of Chinese Philosophy". Honolulu, 1987, vol. 14, N 1, p. 73-90.

21. Feng Yu-lan. A history of Chinese philisophy. Princeton. 1952. Vol. 1.

22. Yung C. G. Psychology and the East. L. & N.-Y., 1978.

23 Keightley D. N. The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. - "History of Religions". Chicago, 1969-1970, vol. 9, N 2-3.

25. Kunst R. The Original Yijing. A Text, Phonetic Transcription, Translation and Glosses based on Resent Scholarship. Ph. D. dissertation. Berkeley. Univ. of California, 1982.

26. Kunst R. Divination and Protoscience in the Yijing. Berkeley, 1983.

27. Legge J. The Y King (Part Two of the Sacred Books of China, The Texts of Confucianism). - Sacred Books of The East. Ed. by F. Max Müller. Oxford, 1882. Vol. 16.

28. Loewe M. Divination by Shells, Bones and Stules during the Han Period. - "T'oung Pao". Leiden, 1988, Livr. LXXIV, N 1-3, p. 81-118.

29. Loewe M. The Pride, that was China. L., 1990.

---

149. Здесь перечисляются только использованные в статье работы. Более полная библиография приведена в специальных работах, прежде всего работах Ю. К. Щуцкого.

30. Oliver R. Leibniz et la China. P., 1972.
31. Petersen W. Making Connections "Commentary on the Attached verbalisation of the Book of Change. - "Harvard Journal of Asiatic Studies", 1982, vol.42, N 1, p. 67-116.
32. Smith K, Jr. Zhouyi: Interpretation from Accounts in the Zuozhuan. - "Harvard Journal of Asiatic Studies", 1989, vol.49, N 2.
33. Strickmann M. Chinese Oracles in Buddhist Vestments. Berkeley, 1983.
34. Tjan Tjoe Som. Po hu t'ung: The comprehensive discussions in the White Tiger Hall. Leiden,2 vols, 1949-1952.
35. Vandermeersch L. The Origin of Milfoil Divination and the Primitive Form of the I Ching. Berkeley (Cal.), 1983.
36. Wilhelm H. The Book of Changes in the Western Tradition. A selective Bibliography. Seattle, 1977.
37. Wilhelm H. The I Ching, or Book of Changes (Tr.). Rendered into English by Cary F. Baynes. 2 vols. N 4, 1950.
38. Wu Hung. The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese pictorial Art. Stanford (Cal.), 1989.

Китайский культ лисы и "Удивительная встреча в Западном Шу" Ли Сянь-миня.

И. А. Алимов
(Музей антропологии и этнографии РАН)

(Санкт-Петербург)

1

Народная фантазия наделяет сверхъестественными, не открывающимися с первого взгляда особенностями, весь окружающий мир. Причудливой формы камни, вековые необычайные деревья, удивительные цветы, звери и птицы, ведущие какую-то свою, обособленную от людей и потому загадочную жизнь - всё это в народном сознании получает волшебные, многозначительные свойства.

Среди немифических животных, представления о которых занимают значительное место в культуре старого Китая, одной из первых обращает на себя внимание лиса. Это обыкновенное, казалось бы, животное становится вдруг носителем значительной волшебной силы, предметом особого внимания людей. "Волшебная фантастика, которою китайский народ неизвестно даже с какого времени, окутывает простого плотоядного зверька, разрастается до размеров, которые, по-видимому, совершенно чужды воображению других народов", - справедливо писал В. М. Алексеев[1]. Лиса выступает одним из главных героев в многочисленных сказках и легендах, древних рассказах, новеллах, городских повестях и даже в романе[2]. Письменные памятники и, более всего, те произведения, которые мы сегодня относим к литературе, дают важный, незаменимый материал для изучения традиционных китайских представлений о лисе и её свойствах.

Китайская вера в сверхъестественные возможности животных уходит своими корнями в глубокую древность. Уже в "Чжу шу цзи

[1] Алексеев В. М. Предисловие переводчика. - Пу Сун-лин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном. М., 1983, с.15.

[2] Ло Гуань-чжун, Фэн Мэн-лун. Развеянные чары. М., 1983. В этом романе речь идёт о приключениях целой семьи лис-оборотней.

нянь" ("Бамбуковые анналы") есть сведения о превращениях лошади: "...одна лошадь превратилась в человека" (32-ой год правления чжоуского Сюань-вана, 796 г. до н. э.), в том числе в лису: "На тридцать седьмой год одна лошадь превратилась в лису" (791 г. до н. э.). Среди наиболее ранних свидетельств обращают на себя внимание сообщения о девятихвостых лисах, о лисах белого цвета или о девятихвостых лисах белого цвета. Чаще упоминается девятихвостая лиса (九尾狐), полумифическое существо, обитающее в стране Цинцюго. Об этом мы читаем в "Шань хай цзине" ("Книге гор и морей"): "Ещё в трехстах ли на востоке есть, говорят, гора Цинцю. На солнечной её стороне много нефрита, на теневой - много камня цинху. Там есть животные, по виду - такие как лиса, но с девятью хвостами, голоса их похожи на /плач/ младенцев. Могут есть людей. /Человек же/, съевший /такую лису/ не боится яда змей". В другом месте того же сочинения: "Страна Цинцюго находится к северу... У тамошних лис четыре ноги и девять хвостов"[3]. По мнению современного исследователя Юань Кэ, явление такой лисы человеку рассматривалось, главным образом, в качестве счастливого предзнаменования, об этом же пишет и другой китайский ученый, Ху Кунь. В своём исследовании о месте дракона в китайской культуре Хэ Синь, ссылаясь на "Люй ши чунь цю" ("Вёсны и осени господина Люя") и другие древнекитайские памятники, убедительно показывает, какое символическое значение придавалось животным белого цвета (тигр, лиса) в циньском и ханьском Китае[4]. Уже цзиньский поэт и эрудит Го Пу (276-324) в своём комментарии ко второму из приведённых выше отрывков заметил, что девятихвостая лиса появляется тогда, когда в мире устанавливается спокойствие, но более поздний комментатор Хэ И-син (1757-1825) обратил внимание на то, что в первом отрывке говорится о способности лисы есть людей, а это, по логике, расходится с добрым предзнаменованием.

---

[3] Шань хай цзин цзяо шу. Хэ И-син чжэ ("Книга гор и морей" с толкованием и комментарием. Ред. Хэ И-сина). Чэнду, 1985, разд. Нань шань цзин, с. 4б; разд. Хай ван дун цзин, с. 3б.

[4] "Подобные лисы, появившись в стране Цинцюго, ставились в ряд с такими, считавшимися счастливым предзнаменованием, животными, как дракон, феникс, цилинь..." - См.: Юань Кэ. Чжунго шэньхуан чуаньшо (Китайские мифы и легенды). Пекин, 1984, с. 345; Ху Кунь. Чжунго гудай хусиньян юаньлю као (Исследование истоков веры в лис в древнем Китае). - "Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь". 1989, N 1; Хэ Синь. Лун: Шэньхуа юй чжэньсян (Дракон: миф и реальнорсть). Шанхай, 1989. Хэ Синь, кстати, пишет, что белая девятихвостая лиса в древнем Китае выполняла роль божества, связанного с бракосочетанием. По его мнению, "цзю вэй" (девять хвостов 九尾) следует понимать как "цзяо вэй" (交尾), т.е. "спариваться".

Древние сведения о девятихвостых (как, впрочем, и о простых) лисах крайне отрывочны, фрагментарны и не позволяют составить сколь-нибудь законеченное мнение об этом животном. Что касается "Шань хай цзина", в котором, казалось бы, есть более подробные сведения, то, по признанию исследователей, этот памятник также не даёт полной картины. История его создания не совсем ясна, и, скорее всего, заключённые в нём сведения принадлежали мифологии отдельных народов, а не являлись универсальными для всего древнего Китая[5]. Так или иначе, отметим, что в древнем Китае существовала вера в сверхъестественные возможности лис, отличающихся от обыкновенных каким-то необычным свойством, чаще всего, наличием девяти хвостов.

Куда более плодотворно для исследователя послеханьское время, когда появляется и получает значительное распространение сюжетная проза *сяошо*, в которой лиса выступает в качестве одного из основных персонажей (преимущественно, в *чжигуай сяошо* - рассказах об удивительном). Но на сей раз это не полумифическая девятихвостая лиса, вряд ли наряду с драконами, цилинями и птицей-феникс встречавшаяся китайцам в повседневной жизни, а самое обыкновенное животное, знакомое и реальное. Обычная лиса в сяошо наделяется волшебными свойствами, главное из которых - способность к превращениям и, прежде всего, способность принимать человеческий облик[6]

Главный критерий волшебных сил лисы - её возраст. В представлениях китайцев волшебные свойства животных и предметов всегда связывались с их возрастом. Считалось, что чем старее животное (предмет), тем большей волшебной силой он может обладать. Об этом прямо сказано в рассказе из сборника "Сюань чжун

---

[5] Э. М. Яншина, автор перевода текста данного сочинения на русский язык, замечает: "Ориентируясь на географические рамки его "книг" (*цзин*, название разделов "Шань хай цзина" - *И. А.*), можно предположить, что этот ареал (т. е. распространение зафиксированных в "Шань хай цзине" мифов - *И. А.*) очерчивался территорией центральных и юго-западных районов древнего Китая". См.: Яншина Э. М. Предисловие. - Каталог гор и морей. М., 1977, с. 23. Б. Л. Рифтин, опираясь на исследования Мэн Вэнь-туна, прямо пишет, что "Шань хай цзин" был создан в древнем царстве Чу, располагавшемя в юго-западной части Китая, см.: Рифтин Б. Л. Древнекитайская мифология и средневековая письменная традиция. - Роль фольклора в развитии литератур юго-восточной и восточной Азии. М., 1988, с. 15-16.

[6] В связи с этим уместно будет упомянуть капитальное, единственное в своём роде исследование И. Моншайн: Monschein Y. Der Zauber der Fuchsfee. Frankfurt/Main, 1988, выполненное в русле сравнительного литературоведения и посвящённое преимущественному рассмотрению на китайском материале двух наиболее распространенных в западноевропейской литературе мотивов, связанных с женщиной (по Указателю Э. Френцель: Frenzel E. Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, Stuttgart, 1976): демоническая соблазнительница (die dämonische Verführerin) и самоотверженная куртизанка (die selbstlose Kurtisane).
И. Моншайн рассматривает генезис образа лисы в разных жанрах старокитайской прозы и в различные исторические периоды, вплоть до современности.

цзи" ("Записки из мрака"): "Пятидесятилетняя лиса может превратиться в женщину, столетняя /может/ стать мужчиной и вступить в отношения с женщиной. Может знать о том, что происходит за тысячу ли, прекрасно владеет искусством обольщения, морочит человека так, что он теряет разум. Через тысячу лет лисе открываются законы Неба, и она становится Небесной лисой (天狐)"[7]. Кстати, из более позднего сочинения "Гуан и цзи" ("Обширные записки об удивительном") мы узнаём, что возрастные различия между лисами находят формальное отражение, например, в фамилиях, которые они носят: "У тысячелетних лис - фамилии Чжао и Чжан, у пятисотлетних лис - фамилии Бай и Кан".[8]

Из приведённого выше отрывка видно, что в представлениях китайцев существовало несколько, если так можно выразиться, возрастных категорий волшебных лис. Самая низшая - молодые лисы, способные к волшебству, но ограниченные в превращениях; далее - лисы, способные на более широкий диапазон превращений: они могут стать и обыкновенной женщиной, и прекрасной девой, а могут - и мужчиной. В человеческом облике лиса может вступать в отношения с настоящими людьми, обольщать их, морочить так, что они забывают обо всём. Подобные лисы в дотанской прозе сяошо встречаются чаще всего. Как правило, они - необыкновенные обольстительницы. Приняв облик прекрасной девушки, такая лиса является к мужчине, очаровывает его своей неземной красотой, талантами, доступностью и вступает с ним в интимную связь. По сути, здесь мы имеем дело с трансформированным в письменных памятниках фольклорным мотивом женитьбы на волшебной деве[9] . Именно супружеские отношения с человеком являются конечной целью лисы, поскольку в процессе сексуальных сношений она получает от мужчины его жизненную энергию, что необходимо ей для совершенствования своих волшебных возможностей[10].

---

[7] Тай пин гуан цзи. Ли Фан дэн бянь (Обширные записки годов Тай-пин. Сост. Ли Фан и др.). Пекин, 1959, (далее - ТПГЦ), т. 5, с. 3652. И. Моншайн подчёркивает, что впервые термин "небесная лиса" встречается именно в "Сюань чжун цзи" (указ. соч., с. 357).

[8] ТПГЦ, т. 5, с. 3678.

[9] Особо генезис этого мотива в китайской сюжетной прозе рассмотрен в кн.: Голыгина К. И. Новелла средневекового Китая. М., 1980, с. 43-57, 107-153, 171-179.

[10] В сборнике сунского автора Лю Фу (XI в.) "Цин со гао и" ("Высокие суждения у дворцовых ворот") сказано: "Ибо в жизни человеческой в юности особенно сильно начало ян и слабо инь, в зрелые годы ян и инь поровну, а к старости становится меньше ян и много инь. А коли ян вовсе будет исчерпано, и останется только инь, - тогда смерть!" - Лю Фу. Цин со гао и. Шанхай. 1983, с. 222. Поэтому лиса стремится выбрать себе в супруги юношу.

Последствия такого рода отношений для человека вполне определённы: светлое начало в его организме насильственным образом убывает, жизненная энергия ослабляется. Внешне это выражается в резком похудании ("кожа и кости") и общей слабости. В конечном итоге, человек умирает от истощения жизненных сил.

Лиса же, в результате, может существенно увеличить свои волшебные возможности, что позволяет ей достичь долголетия, а, может быть, даже бессмертия, и попасть тем самым в последнюю, высшую категорию - тысячелетних лис, стать святой (狐仙), приблизиться к миру горнему (часто как раз о такой лисе говорится, что она белого цвета или девятихвостая), уйдя от суетных страстей мира людей. Подобная лиса уже не растрачивает себя на отношения с мужчинами, по своему поведению это, скорее, лиса-праведница[11].

Итак, самый распространённый тип лисы, представленный в дотанской прозе сяошо - это тип лисы-оборотня, который приносит человеку, в первую очередь, зло (狐妖)[12]. Судя по изучаемым источникам, даже простое появление лисы в её естественным виде, или неожиданная встреча с нею, считались неблагоприятными и часто рассматривались как дурное предзнаменование: пробежавшая через двор лиса может на хвосте принести беду, встреченная в поле жалобно воющая лиса может стать предвестницей скорой, трагической гибели.[13]

---

[11] Из этого правила, конечно, есть исключения, и не совсем понятно, как некоторые лисы умудряются, принося вред людям, стать бессмертными. Ведь Небо жестоко карает за причинение зла. В ряде рассказов подчас встречаются и небесные лисы, творящие зло. Так, в рассказе "Чансунь У-цзи" из сборника танского автора Дай Фу "Гуан и цзи", лис насылает омрачение на дочь знатного вельможи, и перед могуществом этого лиса оказываются бессильными не только маги со своими заговорами, но даже духи местности. Лишь духи Пяти Священных Гор смогли схватить лиса. Рассуждая об этом, победивший лиса праведник замечает вельможе: "Он уже постиг тайны святых! Бить его бесполезно. Только вред себе причините. (...) Такие, как этот лис, передаются в распоряжение Небесной канцелярии, а убить его нельзя". - ТПГЦ, т. 5, с. 3657.

[12] Ср. замечание К. И. Голыгиной по поводу дотанских рассказов: "Оборотень мыслится причастным к миру нежити, он насылает наваждение, поэтому и оборотень-женщина, если выбирает себе кого-то в мужья, обычно приносит ему лишь беды". - Голыгина К. И. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983, с. 112.

[13] В китайской традиции лиса издревле связывалась с мёртвыми - впервые об этом говорится в словаре "Шо вэнь цзе цзы" ("Толкование письмён и разъяснение знаков") - см.: Шо вэнь цзе цзы. Шанхай, 1988, с. 478. В старых китайских сяошо постоянно встречаются упоминания о том, что лисы роют свои норы в старых могилах, как правило, заброшенных, или рядом с ними. Наверное, поэтому в сознании китайцев установилась прочная связь между душами умерших и живущими в их могилах лисицами. Часто бывает так, что лиса присваивает себе фамилию того рода, в могиле которого живёт, или даже выдает себя за человека, похороненного в облюбованной ею для жительства могиле. Связь с мёртвым, пусть даже чисто пространственная, отчасти объясняет те вредоносные свойства, которые приписывались лисе, пусть и находящейся в своём естественном зверином обличье: и лиса, и душа умершего способны принимать людской облик и вступать в материальный контакт с живыми. Опираясь на более поздний, видимо, цинский

Несколько позднее, при династии Тан (618-907), отношение к лисе несколько изменилось. Специально исследовавшая образ лисы в китайской литературе И. Моншайн считает, что именно в это время начинает складываться культ лисы, подтверждение чего мы находим в письменных памятниках того периода. Так, в сборнике Чжан Чжо (660-740) "Чао е цянь цзай" ("Полные записи о столице и окраинах") говорится следующее: "Начиная с первых годов правления династии Тан, многие в народе стали поклоняться фее-лисе (狐神), в домах ей приносили жертвы, чтобы умилостивить. Подносили ей человеческую еду и питье. Поклонялись стихийно. В то время бытовала поговорка: "Там, где нет лисы, нельзя деревню основать".[14] Этот отрывок относится, самое позднее, к первой половине VIII века. По всей вероятности, уже в то время в простом народе лису стали воспринимать также в качестве животного-покровителя, способного нести добро, если ему правильно поклоняются[15].

Однако свидетельства такого рода единичны. Культ лисы окончательно сформировался и принял более широкие размеры, по-видимому, в более позднее время[16] .

Таким образом, лиса издавна воспринималась как предвестник судьбы. Первоначально появление девятихвостой лисы считали счастливым предзнаменованием исключительно для владетельных родов, но после Тан за белой лисой в народной фантазии сохранилось по-прежнему свойство быть добрым вестником - уже для любого человека. Другое дело - фея-лиса. Она способна приносить

материал, Л. С. Васильев отмечает также, что "выползающий из-под старых могил лис считался мистическим воплощением души мертвеца". См.: Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 140.

[14] ТПГЦ, т. 5, с. 3658.

[15] Хэ Синь делает более конкретное замечание: "Лиса-оборотень в эпоху Тан стала местным божеством, заведующим браком и рождением детей, и в каждом доме ей поклонялись" (Указ. соч., с. 277).

[16] В цинское (XVII-XX вв.) время фею-лису причисляли к так называемым "*сы да мэнь* " или "*сы да цзя* " (т. е. четыре великих семейства), куда входили четыре вида животных, обладавших, по народным представлениям, волшебными свойствами и наделённых даже особыми фамилиями: лиса (*ху ли*) - Хумэнь, хорь (*хуан шу лан*) - Хуанмэнь, еж (*цы вэй*) - Баймэнь, змея (*шэ*) - Чанмэнь или Люмэнь. В деревнях в честь этих животных сооружали низкие глинобитные, кирпичные или деревянные кумирни и приносили перед ними жертвы, моля о содействии в делах, спокойствии в доме, достатке, богатом урожае и т. д. Подробнее см.: Шаманьцзяо яньцзю (Исследования по шаманизму). Шанхай, 1985, с. 132-138. Нечто похожее описывал и В. М. Алексеев: "Вы проходите по китайским полям и вдруг видите, что перед каким-то курганом стоит огромный стол, на котором покоится ряд древнего вида сосудов, знамёна, знаки и все вещи, свойственные, насколько вам известно, только храму. Вы осведомляетесь у прохожего мужичка, что это такое и слышите в ответ: "Это - фея-лиса". Она, видите ли, живёт где-то тут в норе и её упрашивают не вредить бедному народу, - и не только не вредить, а, наоборот, благодетельствовать ему, как благодетельствуют прочие духи". См.: В. М. Алексеев. Указ. соч., с. 15.

человеку и беду, и добро, её образ противоречив. Если ей приносить жертвы, то она может помочь, может отблагодарить за справедливое к ней отношение. Фея-лиса обладает значительной волшебной силой, далеко превосходящей возможности человека. Она знает будущее, широко эрудирована, способна к превращениям по своему желанию, умеет обольщать, заставляет человека потерять разум[17]. Наконец, простая лиса-оборотень чаще всего является существом вредоносным, пусть даже она примет вид девы неземной красоты или прекрасного юноши. Ей, впрочем, не совсем чуждо чувство справедливости, но, как правило, она не в ладах с человеком. В отличие от феи-лисы, она может быть убита, хотя справиться с нею не так-то просто. Дело в том, что белая лисица, и фея-лиса, и лиса-оборотень - суть три разных ипостаси одного существа, соответствующие различным этапам его восприятия в китайской традиции.

Рамки настоящей работы не позволяют говорить о генетических истоках особенного отношения к лисе в Китае, равно как и о причинах возникновения данного феномена; здесь я ограничусь приведённым выше кратким очерком "лисьей истории". Остановимся более подробно на некоторых типических характеристиках лисы на примере новеллы Ли Сянь-миня "Удивительная встреча в Западном Шу".

2

Точное время жизни Ли Сянь-миня (второе имя Янь-вэнь) нам, к сожалению, неизвестно. Единственный источник сведений о нём - предисловие к написанному им сборнику "Юнь чжай гуан лу" ("Обширные записи из Облачного кабинета"), датированное 1111-м годом. Видимо, Ли Сянь-минь жил в конце правления династии Северная Сун (960-1127). Из этого же предисловия известно, что родом Ли Сянь-минь был из уезда Суаньцаосянь близ Кайфэна (совр. Яньцзиньсянь в Хэнани). Составители антологии "Сунжэнь чуаньци сюань" ("Избранные новеллы чуаньци сунских авторов") считают, что по сведениям, заключённым в предисловии, можно

---

[17] Особое внимание обращает на себя способность лисы к оборотничеству, поскольку именно это и позволяет ей существовать среди людей. На главную особенность оборотничества в китайской традиции в отличие от традиции русской вскользь обратил внимание ещё В. Шкловский: если в русской традиции оборачивается, как правило, человек и не на долгий срок, то в китайской - животное (в данном случае, лиса), душа умершего, старый предмет, - и время оборота может быть сколь угодно долгим. См.: Шкловский В. О. О теории прозы. М., 1983, с. 154. См. также: Алимов И. А. Феномен оборотничества в китайской литературной традиции. - XX Научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1989, ч. 2.

сделать вывод о невысоком общественном положении Ли Сянь-миня, там сказано: "одинокий ученый, необразованный книжник"[18].

Новелла "Си Шу и юй" ("Удивительная встреча в Западном Шу") принадлежит к жанру *чуаньци*, зародившемуся в Китае на рубеже правления династий Суй и Тан. В танское время жанр достиг своего расцвета. При всей известности жанра чуаньци, до сих пор не вполне определены его жанровые признаки, и взгляды исследователей на то, какие произведения следует причислять к этому жанру, а какие - нет, расходятся. Генетически восходя к древнейшим сюжетным записям и дотанской прозе сяошо, новелла чуаньци представляет собой, в первую очередь, более крупную форму авторского сюжетного повествования, преследующего, в отличие от дотанских сяошо, не одну лишь цель фиксации сюжета[19]. Упоминаемые исследователями признаки жанра, такие как: значительный объём, развёрнутый сюжет, богатство описаний, диалогов, частые, но вовсе не обязательные стихотворные вставки - характеризуют чуаньци лишь с формальной стороны. Само название жанра, вошедшее в употребление, как известно, позднее (XIV в.?)[20], тоже не вполне раскрывает его содержание и вряд ли может существенно помочь в определении: ведь "чуань ци" означает просто "передавать удивительное", и если считать признаком жанра волшебность, необычность, сказочность сюжета, то тогда придётся, во-первых, отсечь от чуаньци целый ряд известнейших произведений, тради-

---

[18] После известного сборника Лу Синя (Тан Сун чуаньци цзи. Пекин, 1956), это вторая из вышедших в КНР антологий, посвящённых сунским чуаньци. Антология даёт почву для критики: можно и нужно спорить по поводу того, все ли включенные сюда произведения следует относить к жанру чуаньци. В имени Ли Сянь-миня в антологии вместо иероглифа 敏 написан 悯. Это отмечает и Чэн И-чжун. См.: Чэн И-чжун. Сундайдэ чуаньци сяошо (Новелла чуаньци эпохи Сун). - "Вэньши чжиши", 1990, N 2, с. 16.

[19] К. И. Голыгина справедливо отмечает, что "уже одно изменение целевого акцента - запись факта или эстетическая функция - придаёт тексту совершенно разное звучание... Скупость описания деталей, несущественных для рассказов III-IV вв., заменяется описательностью, сюжет разрастается, и новелла предлагает уже свои приёмы сюжетосложения". - Голыгина К. И. Новелла средневекового Китая... с. 72.

[20] Упоминания о "чуаньци ти" (стиле чуаньци) встречаются и ранее, но, по-видимому, обозначают исключительно произведения, входившие в одноимённый сборник новелл Пэй Сина (IX в.). Так, в "Хоу-шань ши хуа" ("Рассуждения о стихах, /написанные/ Хоу-шанем") Чэнь Ши-дао (1053-1101) есть такой фрагмент: "Покойный господин Фань Вэнь-чжэн сложил "Записки о тереме Юэян" и там описал окрестные пейзажи такими словами, что современники диву давались. Инь Ши-лу, прочитав, сказал: "Да ведь это стиль чуаньци!" "Чуаньци" - рассказы сяошо, которые писал танский Пэй Син". См.: Чэнь Ши-дао. Хоу-шань ши хуа. - Лидай шихуа. Пекин, 1983, т. 1, с. 310. Очевидно и то, что в приведённом фрагменте термин "чуаньци" связывается не с волшебным, удивительным, но, скорее, - со стилем изложения, красочными описаниями и т. д.

ционно к этому жанру относимых, но лишённых волшебства, а, во-вторых, отнести к чуаньци дотанские чжигуай сяошо и ряд памятников совершенно другого порядка.

Касаясь содержательной стороны, исследователи обычно отмечают, что для чуаньци характерны определённые типы персонажей и развитие определённых тем - например, темы любви. Однако нельзя сказать, что в новелле чуаньци появились некие принципиально отличные от предыдущей прозаической традиции герои. Но, поскольку при выделении формальных признаков жанра возникают некоторые трудности, особое значение приобретают именно содержательные его характеристики[21]. Взять хотя бы, к примеру, высказывание Б. Л. Рифтина: "Основное, что отличает так называемую танскую новеллу от предшествующей прозы, - это более развитый сюжет и появление определённых типов персонажей"[22]. Мы бы выразились осторожнее: в содержательном плане отличительной чертой новелл чуаньци будет, помимо усиления некоторых тем, несколько иная расстановка (по значимости) традиционных для сюжетной прозы героев, переосмысление ряда традиционных образов, например, образа лисы. Остановимся на этом подробнее.

Если в дотанских чжигуай сяошо лиса выступает носителем преимущественно злого начала - как в функции оборотня, так и в своём естественном виде[23], то в танской новелле чуаньци это поло-

---

21 Далеко не все предлагаемые исследователями характеристики жанра, как формальные, так и содержательные, бесспорны. Например, К. И. Голыгина пишет о "тематический и стилистической завершённости чуаньци", но это свойство нельзя назвать характеристикой данного жанра, поскольку им в не меньшей степени обладает и дотанская проза; "связь с сюжетом волшебной сказки" ненасильственным образом прослеживается далеко не во всех произведениях чуаньци; что же касается "мифологического характера основных образов", то вряд ли можно говорить о мифологичности, например, студентов и чиновников, главных героев множества новелл (см.: Голыгина К. И. Указ. соч., с. 64-65). В свою очередь, Я. Прушек отмечает, что в чуаньци стихи выполняют функцию разделителя отличных в смысловом отношении кусков прозаического текста, но это вряд ли справедливо для всех новелл, а кроме того, в некоторых чуаньци стихов нет вовсе. Он пишет также, что дотанские сяошо от чуаньци отличает лишь то обстоятельство, что сяошо суть анекдоты и истории, записывавшиеся безо всякой литературной обработки, - но и это замечание кажется поспешным, если принять во внимание различие "целевого акцента" сяошо и чуаньци, которое заметила К. И. Голыгина (см. комм. 18) - Prušek H. Ch'uan-ch'i story. - Dictionary of Oriental Literatures. Tokyo, 1978. p. 25. Примеры можно продолжать.

22 Рифтин Б. Л. Китайская проза. - Классическая проза Дальнего Востока (БВЛ, т. 18). М., 1975, с. 25.

23 Мы как будто не располагаем сведениями о том, как древние китайцы пред - ставляли себе сам процесс превращения лисы в человека; в сяошо зафиксированы, главным образом, обратные превращения - в лису. Это происходит тогда, когда лиса-оборотень сталкивается с неодолимым противником и вынуждена спасаться бегством. Любопытное описание превращения лисы в человека содержится в позднем, уже упоминавшемся, романе "Пин яо чжуань": "Предположим, лиса хочет превратиться в женщину - для этого она берёт теменную кость умершей женщины; если же лис

жение меняется: стоит упомянуть хотя бы широко известную и неоднократно переводившуюся на русский язык новеллу Шэнь Цзицзи (750?-800?) "Жэнь ши чжуань" ("История Жэнь")[24], главная героиня которой, Жэнь, лиса-оборотень, обладает лучшими человеческими качествами, она - верная и преданная супругу жена. Муж Жэнь не подозревает о лисьей сущности жены до самой её смерти[25].

Сунская новелла чуаньци в этом смысле ни в чём не уступает лучшим танским образцам. Сун Юань, главная героиня "Удивительной встречи в Западном Шу" Ли Сянь-миня, - прекрасная девушка, "лицо сияет как красная орхидея, брови подобны изогнутым ивовым листочкам - ну прямо бессмертная с острова Пэнлай!" Прелесть, ум, кротость Юань пленяют, и неудивительно, что Ли Да-дао без памяти увлекается ею. Но Сун Юань, подобно Жэнь, подобно многим другим девам-лисам в танских и сунских чуаньци, не имеет ничего общего со злобными лисами-оборотнями дотанских сяошо. Конечно, она тоже оборачивается и обладает волшебной силой. В начале Ли Сянь-минь в лучших традициях чжигуай сяошо описывает, как Да-дао от связи с лисой начинает худеть и хиреть, но потом эта тема сама собой куда-то пропадает, уступая место описанию счастливой жизни человека и лисы[26]. Сюжетная схема новеллы (встреча героев - разоблачение лисы и попытки бороться с нею - воссоединение героев - более или менее счастливый конец) достаточно характерна для чуаньци о лисах. Новелла Ли Сянь-миня не охватывая, впрочем, всех связанных с лисой представлений, всё

желает превратиться в мужчину, он берёт такую же кость, но уже умершего мужчины. Они кладут эту кость себе на голову и начинают кланяться луне. Ежели превращению суждено совершиться, то кость удержится на голове при всех поклонах" (Указ. соч., с. 35, пер. В. Панасюка). Поклонов надо отбить сорок девять. Несмотря на то, что описание это относится к XV-XVI вв., можно предположить, что аналогичные представления существовали в Китае и ранее.

[24] См.: Гуляка и волшебник. Танская новелла (VII-IX вв.). М., 1970, пер. И. Соколовой; Танские новеллы. М., 1960, пер. О. Фишман.

[25] И. Моншайн справедливо называет эту новеллу одной из ключевых в изучении образа лисы в китайской литературе - здесь обобщены все сведения о лисе-оборотне и сведены вместе главные мотивы, связанные с нею. История взаимоотношений лисы-оборотня и человека имеет, как правило, трагический конец: разлука, изгнание лисы, её смерть (Указ. соч., с. 359).

[26] Эта особенность, при чтении новеллы производящая впечатление искусственной, возможно, является одним из важных свидетельств, с одной стороны, изменения отношения к лисе, а, с другой стороны, - развития художественного вымысла, когда автор, начав писать по шаблонной схеме и отдав ей должное, заканчивает своё произведение в духе нового восприятия лисы-оборотня, используя при этом возможности нового жанра. Именно такие факты и позволяют исследователям говорить о танской новелле, как о прообразе китайской художественной прозы и литературы в приближенном к современному смысле этого слова.

же содержит ряд наиболее типичных мотивов, встречающихся в чуаньци о лисах.

Лиса выдает себя за члена семьи людей. Юань говорит, что она соседка семейства Ли и сообщает некоторые подробности из своей "биографии". Лиса, как правило, заботится о том, чтобы её появление не вызвало у людей удивления, равно как и о правдоподобии своей истории.

Лиса старается блюсти свою чистоту и нравственность. Юань противится желанию Да-дао слиться с нею в любви немедленно, заставляя его набраться терпения и обставить любовное свидание по-человечески. Ещё раз напомним, что в дотанских чжигуай сяошо лисы о соблюдении принятых среди людей приличий почти не беспокоятся, их волнует только достижение своей цели. Иное дело - в новелле чуаньци: когда Да-дао уезжает по служебной надобности, Юань всё время его отсутствия проводит дома, не переступая даже порога, как и подобает заботящейся о своей репутации замужней женщине.

Лиса тонко образована, она умеет слагать превосходные стихи. Вполне естественным кажется перенесение традиционных элементов образованности на лис, души умерших и на другие волшебные персонажи[27]. См., например, стихи Юань или её финальный разговор с Да-дао, где она выказывает большие познания в классической литературе.

Лиса стремится соблюсти заведённые между людьми правила и обычаи. Когда в семье Ли поняли, что от Юань им никак не отделаться, что Да-дао от неё не откажется, и прекратили тогда враждебные действия, - Юань сделала подарки отцу и матери Да-дао как свекру и свекрови. Лиса стремится обставить своё соединение с мужчиной как свадебный обряд, принятый среди людей: здесь будет и паланкин, в котором невесту доставляют в дом жениха, и цветные свечи, и подарки, и свадебный пир, на который приглашаются лисьи приятели. Для образа лисы в дотанских сяошо всё это не так характерно.

Лиса помогает своим человеческим "родственникам" и не причинявшим ей зла людям. Юань лечит захворавшую мать Да-дао. Часто в чуаньци лиса лечит своего любимого от того недомогания, которое возникает от любовной связи с нею, и решительно противится домогательствам возлюбленного, объясняя всю пагуб-

---

[27] Например, в антологии сунских стихов, составленной Ли Э (1692-1752), девяносто десятая цзюань полностью отдана стихам душ умерших и духов. См.: Сун ши цзи ши. Ли Э гэн (Исторические события в сунских стихах). Шанхай, 1983, т. 2, с. 2334-2348.

ность подобного образа жизни. Кроме того, лиса с удовольствием предсказывает будущее, помогает избежать неприятностей или напротив, получить выгоду.

Лиса насылает напасти на противящегося ей человека. В характере лисы вредить человеку просто так, по природе своей, или - для достижения какой-то цели. Так, Юань насылает на отца Да-дао обезьян, когда тот прячет от неё сына. Часто лиса швыряется разными предметами, гадит в пищу и совершает разного рода мелкие пакости, способные вывести из себя кого угодно.

От связи лисы с человеком родятся дети, и у них нет никаких лисьих признаков, хотя мать их - лиса. Часто таким детям уготовано великое будущее.

Лиса наставляет своего возлюбленного. Юань на прощание советует Да-дао прилежно заняться учёбой, сдать экзамены и покрыть тем самым род свой и родителей своих почётом и славой. Часто бывает так, что лиса оказывается более рассудительной, чем её возлюбленный, и помогает ему вернуться на путь добродетели, когда он погрязает в пороках.

Сказанного выше уже достаточно, чтобы убедиться в том, какие значительные изменения претерпел образ лисы. В чуаньци перед нами встаёт образ прекрасной женщины, может быть, слишком прекрасной и слишком одарённой для дочери человеческой, но, тем не менее, мало в чём проявляющей свои сверхъестественные способности. Происходит своеобразная переоценка образа лисы: из злой она становится доброй. Такое смещение акцента со зла на добро может быть названо весьма существенной характеристикой жанра чуаньци. Образ волшебной девы, живущей в браке с человеком и делающей супругу добро, типичен для этого жанра, и тогда права К. И. Голыгина, заметившая, что новелла чуаньци дала целый ряд однообразных (мы бы сказали - однотипных) героев и героинь, ставших жанровой принадлежностью "рассказа о талантливых красавицах и прекрасных юношах"[28]. Речь идёт и о деве-лисе.

Однако не следует думать, что образ злого оборотня остался в прошлом: на уровне простонародной, фольклорной культуры представления о лисе по-прежнему включали в себя значительный элемент злого начала. Но если раньше лисы просто избегали или старались её уничтожить, то с конца первого тысячелетия нашей эры распространённой практикой стало её почитание: в честь лисы сооружали кумирни, к ней обращались с молитвами и просьбами, приносили жертвы.

---

[28] Голыгина К. И. Указ. соч., с. 74.

Лиса перестала быть однозначно злой, в письменных источниках сформировался нейтральный (если так можно выразиться) образ, нечто среднее между благовещей лисой (доброй по определению) и вредоносным животным. Дева-лиса (в т. ч. Сун Юань) из новелл чуаньци, прекрасная и своенравная, равно способная к добру и к злу, есть в какой-то (и, быть может, весьма значительной) мере создание поколений танских и сунских книжников, внесших существенный вклад в формирование традиционных китайских представлений о волшебном (сверхъестественном). Пользуясь всем опытом предшествующей письменной традиции, они создавали свой universum книгочеев[28а], и сила их умственной и культурной интенции оказала впоследствии обратное влияние на народные представления, бытовавшие изустно.

3

Ли Сянь-минь

Удивительная встреча в Западном Шу

Второе имя *сюаньдэлана*[29] Ли Бао было Шэн-юй. В годы Шао-син (1131-1161) его перевели на должность начальника уезда Даньлэнсянь в области Мэйчжоу[30]. Прибыв к новому месту службы, Бао сразу же отдал подчинённым необходимые распоряжения и принялся вникать в нужды и тяготы народа. Через несколько месяцев жители уезда уже славили его.

Позади казённой резиденции, где поселился Бао, был сад и в саду - беседка. Она называлась Цзюсытин - Беседка Девяти Дум. Сын Ли Бао, его звали Да-дао, все свободное от занятий время проводил здесь.

Однажды, когда Да-дао сидел в одиночестве в этой беседке, в тени деревьев вдруг послышались хлопки в ладоши и тихое пение. Мелодия была такая чистая и изящная, западающая в душу! Да-дао, крадучись, пошёл взглянуть, кто это поёт. Видит - девушка лет, наверное, четырнадцати-пятнадцати, медленно прогуливается "лотосовыми шажками". На лоб свешивается короткая чёлочка,

---

[28а] См. об этом.: И. А. Алимов. О сборнике Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот." - "Петербургское Востоковедение". 1992, вып. 2, с. 125-152.

лицо сияет как красная орхидея, брови подобны изогнутым ивовым листочкам - ну прямо бессмертная с острова Пэнлай![31]

Да-дао вернулся в беседку. Долго думал он об этой девушке. "Для певички она слишком свободно держится, да и облик её слишком изящен - ясно, она не из таких, - рассуждал он. - Если же из хорошей семьи, то почему её не сопровождают служанки? И идёт она, не выбирая дороги, не по тропинке. Да и зачем бы ей прийти сюда?" Пока Да-дао так размышлял, не зная, к чему склониться, девушка неожиданно вышла прямо к беседке и остановилась.

- Из какой вы, барышня, семьи и почему гуляете здесь одна? - обратился к ней Да-дао.

- Я, ничтожная, ваша соседка. Фамилия Сун, а зовут - Юань. В семье я шестая... Недавно пробудилась я ото сна в тереме своём и пошла побродить, в надежде увидеть что-нибудь интересное. Изумительные пейзажи, тёплый ветерок, солнце в лёгкой дымке, щебечущие веселые иволги, стремительные ласточки, что носятся друг за другом - всё так прекрасно, весенние чувства переполнили моё сердце, и я, не будучи в силах их сдержать, перебралась через низкую стену, чтобы нарвать здесь цветов да сломить ветвь ивы, и случайно оказалась в вашем саду. Я и подумать не могла, что вы сейчас здесь! Не знаю теперь, куда деваться от стыда! - смущённо отвечала девушка.

- Да, но неужели батюшка твой не беспокоится, что ты так давно ушла и всё не возвращаешься домой? - спросил тогда Да-дао.

- Ещё в раннем детстве я осталась сиротой, потеряла всякую связь с семьёй старшего брата. Живу одна с сестрами. Я самая старшая в доме.

- А муж у тебя уже есть? - продолжал свои расспросы Да-дао.

Девушка замялась и покраснела. Потом отвечала:

- Нет, я ещё не замужем... А у вас, господин, есть жена?

- Было уже несколько предложений, да все пары неподходящие, - ответил ей Да-дао. Девушка легко улыбнулась и спросила:

- Ну а я - хоть род мой скромный и низкий, а внешность грубая и вульгарная, - я могла бы, как говорится, подавать вам фрукты и травы?

- Боюсь, моё бренное тело слишком слабо для подобных удовольствий!

От такого разговора Да-дао пришёл в радостное возбуждение и повёл было деву к западному углу беседки, мечтая слиться с нею, но она сказала:

- Разве сейчас время для радостной встречи? Лучше я вернусь домой, а ближе к вечеру снова приду. Только будьте здесь же, господин! - с этими словами дева удалилась.

Ожидая её, Да-дао не находил себе места, не мог даже сидеть спокойно. Вскоре красное солнце опустилось на западе, сошлись на закате бирюзовые тучи, собрались (...)[32] терем, древние древа, звёзды и созвездия засверкали ярко. Вдруг Да-дао услышал необычайный аромат, от которого просто голова пошла кругом. Он протёр глаза и стал всматриваться - а дева уже рядом! Да-дао вскочил ей навстречу.

- Слуги ваши не догадаются, куда вы пошли? - спросил он.

- Нет, не беспокойтесь! - отвечала дева. Взявшись за руки, они вошли в спальню. Тут же Да-дао достал изысканные кушания и молодое вино, и двое стали беседовать, высказывая друг другу полностью всё, что было на душе. Ночь близилась к концу, когда Да-дао и дева скинули одежды и возлегли на искусно расшитые тюфяки, скрылись за пологом. Зашелестели капли дождя из туч, Да-дао и дева сполна вкусили земных радостей.

На рассвете дева распрощалась и ушла. С этого времени она стала приходить каждый вечер на закате, а утром покидала Да-дао. Так прошёл месяц.

Однажды Да-дао в какой-то непонятной усталости, не имея желания делать что-либо, заснул, сидя за столом в своём кабинете. Вдруг во сне он увидел человека с карточкой, на которой значилось, что с визитом явился некий *сюцай*[33] Ли Эр. Да-дао вышел за ворота навстречу гостю, видит - идёт юноша изысканной наружности, манеры поведения очень внушительные. Да-дао предложил ему садиться, и Ли молвил: "Ваш глубокоуважаемый батюшка постоянно удостаивает меня своей щедрой милостью, и я ещё не отблагодарил его. Сегодня же мне стало известно, что вас околдовал оборотень, вот я и пришёл помочь". "О чём это вы? " - удивлённо спросил его Да-дао. "Да ведь та девушка, с которой вы встречаетесь, - не человеческого рода! Не хотите ли взглянуть на её истинный облик?" - спросил Ли, и Да-дао выразил согласие. Тогда Ли приказал слугам доставить девушку, и через самое короткое время богатырь примчал её на коне. Нефрит опечалился, цветок сник, увяла орхидея, согнулась устало ива - у девы был пристыженный, страдающий вид, и слёзы прочертили дорожки в пудре на щеках. Ли крикнул на неё, дева тут же превратилась в большую лисицу и в ужасе побежала прочь. Да-дао вскочил и стал благодарить Ли, а тот вынул амулет и положил на столик. "Если вы, господин, будете носить это при себе, тогда ещё можно от неё избавиться... У меня

есть небольшая просьба, с которой я хотел бы к вам обратиться. Моя убогая хижина находится у ближайшего рынка, место там низинное, болотистое, совсем нельзя жить. Да к тому же много всяких людей, бродящих в полном беспорядке. Балки дома пришли в совершенную негодность. Может быть, вы, господин, окажете такую любезность и пришлёте слуг привести моё жилище в порядок?" "Да неужели я забуду вашу доброту после того, как вы помогли мне избавиться от такого несчастья!" - воскликнул Да-дао. "Объясните мне, что и как". Ли подробно рассказал и ушел... Тут Да-дао очнулся ото сна - весь в поту, в расстроенных чувствах. Он просидел без сна до самого рассвета и всё думал... На столе Да-дао обнаружил амулет, вгляделся - а это гексаграммы из "Книги Перемен"! В великом испуге он пошёл и обо всём рассказал отцу. Очень удивившись, отец заметил:

- Тот, кого ты видел во сне, назвался сюцаем Ли Эром и сказал, что я - его благодетель. Уж не цюанькоуский ли это *шэньцзюнь*[34], которому я совершаю поклонения? - Ли Бао отправился в храм шэньцзюня, осмотрел там балки и перекрытия, коридоры и галереи, и оказалось, что всё пришло в полную негодность. Тогда он приказал мастерам починить храм.

Да-дао же повесил амулет на пояс и не осмеливался больше ночевать в беседке. Не раз он видел деву, но она не могла приблизиться к нему ближе, чем на один *чи*[35], а Да-дао с ней не разговаривал. Деве только и оставалось лить слёзы. Так прошло десять дней.

Как-то Да-дао в свободный час прогуливался в одиночестве по тому самому саду и у тропинки нашёл в траве листок цветной почтовой бумаги. На листке было написано стихотворение в жанре *цы*[36], его сложила дева. Называлось стихотворение "Бабочка тоскует о цветке":

"Луна скользнула сквозь разрывы туч -
Подушка щёку холодит мою.
Напоминает тонкий лунный луч
Мне прежнюю любовь твою.
Тань-лан[37] был рядом, ныне - далеко:
Изменчив, как весенний ветерок.
О, как мне, одинокой, нелегко!
О, если б он меня услышать мог!
Порознь цветы и лёгкий пух летят:
Как воротить прошедшее назад?"

Да-дао снова и снова декламировал эти стихи, очарованный талантом девы. И вдруг он увидел её - девушка стояла под плакучей ивой. Краса её была так свежа, одежда так прекрасна - точь в точь как раньше! Подняв лицо к небу, Да-дао простонал:

- Я обычный человек, и с меня довольно красоты! Вот и сегодня - увидел, как она прекрасна, и доволен сполна! О чём мне ещё мечтать! Да и потом, откуда мне знать, может, раньше и я был необычайным существом или стану им после смерти. Нет, не могу я порвать с нею! - тут Да-дао разломал амулет и бросился к возлюбленной. Дева то плакала, то смеялась.

- Теперь, когда вы, господин, знаете всё о моем дурном естестве, - сказала она, - вы со спокойным сердцем могли бы прогнать меня, порвать нашу связь. Неужели же я забуду вашу доброту и позволю вам пачкать себя в вульгарной грязи, печалиться о недостойной вас! - из глаз её выкатилось несколько слезинок. Да-дао принялся её успокаивать, говоря:

- Да нет у меня к тебе никакой неприязни. Ни в чём я тебя не виню!

Они снова стали жить как прежде, и чувства их стали ещё крепче и глубже.

Так прошёл месяц. Лицо Да-дао осунулось, он сильно исхудал, и родители, боясь, что он совсем сляжет, стали приглашать магов и заклинателей, но никто из них так и не смог совладать с недугом. Тогда отец запер Да-дао в потайной комнате, и Юань, придя, не нашла его.

На другой день стали происходить и вовсе необычайные вещи. Откуда-то примчалось несколько сотен обезьян. Они принялись скакать по крышам, и как их не гнали, не уходили, а продолжали шнырять в окна и двери. Ли Бао они не давали ни минуты покоя.

Однажды, когда Ли Бао сидел один в своем кабинете, в щель окна кто-то просунул письмо, и оно упало рядом с Ли Бао. Бао тут же вскочил и выбежал на улицу, но там никого не оказалось. Тогда он распечатал письмо и прочел. Вот что там было сказано:

"Кун Чан-цзун, *цзиньши* из Куйчжоу[38] почтительно составил письмо и отправил в терем господина Ли.

В этом письме позвольте мне выразить свое преклонение перед Вашей высокой добродетелью. Да и как не разглядеть её, лишь увидев Ваш благородный лик! Я, Чан-цзун, отдалённый потомок Кун-цзы, переехал на жительство в Бачуань и теперь обитаю здесь[39]. В семье нашей все издавна посвящали себя изучению конфуцианских книг, поколение за поколением носило чиновничье платье, и много было таких, кто, как говорится, в

красном халате держит нефритовую табличку[40]. Когда-то и я за свои таланты был вознесён высоко, мои манеры и стихи были выше всяких похвал, но, к несчастию, я попал под власть чар оборотня. Омрачение достигло наивысшей глубины и длилось очень долго. Я умер и стал лисой! Случайно узнал я, что и Ваш, сударь, сын попал в такое же положение. Это продолжается уже долго, и Ваш сын на грани гибели. А я-то был мужем младшей сестры Сун Юань! Эти сёстры во всём помогают друг другу, и людей, введённых их превращениями в омрачение, - великое множество. Ваш, сударь, сын разломал амулет и отказался от защиты, он ходит по краю смерти и не задумывается об этом. Ну как не пожалеть его!.. Ещё я слышал, что если лиса-оборотень не может достичь того, чего хочет, она насылает беды и всякие удивительные вещи. Беснующиеся мартышки - это, конечно, то самое! Если вы спустите на них охотничьих соколов и собак, тогда их можно будет прогнать. Боюсь, правда, как бы Вы, благородный муж, из-за родственных чувств к сыну не причинили бы безо всякой вины вреда и моей жизни - ведь у людей и диких животных разные пути! Почтительно об этом напоминаю. Надеюсь, Вы простите мне бесстыжие речи".

Прочитав письмо, господин Ли долгое время сидел в тупом ошеломлении. Потом, следуя данному совету, спустил на обезьян собак и соколов, и обезьяны убрались восвояси.

Однажды вечером господину Ли приснился человек. Он сказал: "Я - Кун Чан-цзун, тот самый, что писал к вам. Я выдал замыслы лис, и они в диком гневе убили меня на берегу западного ручья. Теперь мне не удастся вернуться в круговорот жизней человеком и окончить свои дни в праведности. Ведь душа моя бродит без пристанища! Вы, господин, исполнены великодушия и чувства долга, вы можете помочь в беде и выручить в нужде. Моя последняя надежда на вас! Бренные останки мои брошены в беспорядке в глухом месте, забыты среди густого бурьяна. Если бы вы собрали и похоронили их, то эта заслуга зачлась бы вам у Девяти Источников![41]"

Господин Ли дал согласие помочь, и человек пропал. Когда рассвело, Ли послал людей искать у ручья. Но лиса не нашли. Тогда господин Ли раздал пищу нескольким десяткам буддийских монахов с тем, чтобы они читали сутры в поминовение души усопшего, а сам сложил поминальный текст и принес его в жертву лису. Там было сказано:

"Бессчётное число живых существ заполняет небо и землю, но никому неведомы причины прихода и ухода! Говорят, Великое Небо можно измерить, а превращения - бесконечны! Бренное тело

даётся на краткий миг, чтобы дать прибежище духу. Круговорот от высших до низших сфер понятен, зачем же цепляться за нынешнюю оболочку, не стремясь к иной! Если сильны ещё инь и ян, если стужа по-прежнему сменяет жару - значит, не покинул ты ещё переправы между жизнями и смертями. Все существа получают обличие согласно велению судьбы - так дело обстоит во всём мире, будь то гора Тайшань или ничтожнейшая песчинка. И растения, и твари - те, что бегают и летают - тоже вдруг могут родиться в человеческом облике. А человек покидает этот мир, и, как знать, не станет ли он потом деревом или камнем, птицей или зверем. Этот закон непреложен, зачем горевать или радоваться! От непонимания его страдают даже сановники и государи, сотни лет хранят они затаённые обиды, лишённые речи и языка. Вчера ещё жили они в роскошных хоромах, а ныне, как говорится, ютятся под деревьями на холме в диком поле!.. Вы, желая, чтобы я обо всём узнал, отправили письмо, и - пострадали. Я со вниманием прочёл написанное Вами и понял, что когда-то Вы отменно владели литературным слогом. Что же до брошенных у западного ручья останков, то несколько раз я искал там, но, к досаде, ничего не сохранилось! Хоть Ваш прошлый облик был нелицеприятен, может, соорудить для Вас у ручья могильный курган из тамошней земли? Пока же я предпринял труды для Вашего спасения, дабы помочь Вашей душе в тёмном мире. Берегите себя, господин! Осенью так холодно, клубятся тучи... Где вы, господин? Услышали ли меня?"

Через несколько дней после принесения жертв возобновились всякие безобразия, собаки и соколы уже не помогали. Господин Ли понял, что, видно, тут ничего уж не поделаешь, отпустил Да-дао и перестал надзирать за ним. Только после этого в доме установилось спокойствие.

Да-дао и Юань вновь обрели друг друга, и чувства их усилились несказанно. Дева принесла что-то похожее на ворсистые коврики, расшитые шёлком - подарки свекру и свекрови. Ли Бао сначала не хотел принимать этот подарок, но потом испугался, что Юань разозлится и снова будет безобразничать. Пришлось ему оставить подарки у себя.

Однажды мать Да-дао захворала сердечной болезнью. Она лежала чуть живая. Господин Ли приглашал к ней известных лекарей, но никто из них помочь не смог.

- Болезнь у вашей матушки самая обычная, - сказала Да-дао Юань. - Вот, возьмите лекарство, поскорее бросьте в воду и приготовьте отвар, а потом пусть матушка выпьет. Через самое короткое время болезнь отступит!

Да-дао взял лекарство, развернул, смотрит - а это тёмный древесный листок размером в монету или немного больше. Не очень-то веря, Да-дао пошёл к матери и дал ей лекарство. Не успела она выпить отвар, как болезнь будто рукой сняло! Все пришли в сильный испуг, и решили, что Юань ведомы дела духов.

С этого времени Юань мало-помалу приняли в семью как родную и перестали испытывать к ней подозрение и неприязнь.

Однажды весенним вечером Да-дао и Юань прогуливались в заднем саду. В беседке среди цветов они устроили пир. В строгом порядке была там расставлена посуда и чаши, играла музыка. Да-дао с девой, раскрыв душу друг другу, говорили о сокровенном - удовольствию их не было предела. Опьянев, Юань сложила такое четверостишие:

"Шатёр ветвей зелёных над головой сплелся.
Едва лица касаясь, кружатся лепестки.
Красавица зарделась, румянец разлился...
Пусть пологом Лю Лина[42] нам станут небеса!"

Да-дао долго хвалил стихи, а потом сказал с улыбкой:

- Ну, как насчёт парных строк, а?[43]

- Пожалуйста! - ответила дева. У пионов, росших рядом с беседкой, как раз в это время набухли бутоны, вот-вот распустятся. Подлетела пара бабочек и, кружась, села на бутон. Глядя на них, Да-дао продекламировал:

- Весною на пионе у перил любезничают бабочки.

- Ранним утром на вершине яблони кричит иволга, - тут же отвечала Юань.

Немного подумав, Да-дао снова прочёл:

- Плакучая ива у тропки по ветру стелет зеленые нити.

- Ростки бамбука из-за загородки подняли бирюзовые побеги, - ответила Юань. Да-дао изумился её острому уму и способности быстро подбирать рифмы. До самого заката читали они стихи, пели, шутили и смеялись.

В другой раз Да-дао должен был ехать по служебным делам в Мэй-чжоу[44].

- Дней через десять я непременно вернусь, никого не принимай! - сказал он деве. Прибыв на место, Да-дао встретил старого приятеля, и тот, обрадовавшись его приезду, постарался задержать друга подольше. Только через двадцать дней Да-дао удалось вернуться домой.

- Что же вы так сильно запоздали? - стала упрекать его дева.

- Да приятель задержал! - оправдывался Да-дао.

- С тех пор, как вы уехали, окна в доме были закрыты даже днём, в сад и на порог не ступала нога человека, - сказала тогда Юань. - Я забросила помаду и туалетную воду для волос, не брала в руки румяна и пудру. Я тосковала в разлуке! Я думала только о вас!.. Вот, я сложила стихотворение, и в нем выразила свои мысли!

Стихотворение было в жанре "цы" и называлось "Возвращается господин":

"Ветер восточный крепчает, -
Спутник весны молодой.
Ивовой ветвью играет и занавески качает:
Тянет ее за собой.
Тени причудливо пали, -
Солнце блеснуло вдали.
Волосы-тучи смешались, в сердце забота с печалью:
Где молодой господин?
Жизнь, что цветы и что травы:
Только цвели - и не стало..."

Прочитав эти стихи, Да-дао стал униженно просить прощения.

Тут как раз в уездном городе появился некий деревенский наставник по фамилии Чжан. Он, как говорится, опустил занавес и стал учительствовать в буддийском храме. Постепенно у него появилось множество слушателей и последователей. Узнав о Чжане, Ли Бао послал к нему своего сына. Юань приходила туда каждую ночь, тайно пробиралась к Да-дао и спала с ним. Однокашники Да-дао знали о ней и наперебой стремились хоть разочек увидеть деву. Юань их не избегала и со всеми разговаривала. Сметливая и умная, Юань умела найти подход к каждому, и все с ней чувствовали себя совершенно свободно. Однако наставнику о деве никто не рассказывал. Юань вместе с Да-дао и другими учениками Чжана часто встречались за пределами буддийского храма.

Некий цзиньши Ян Бяо, вернувшись сюда из столицы, прослышал о Да-дао и его подруге, и явился с визитом. Он хотел увидеть Юань, та согласилась. Ян Бяо встал ей навстречу.

- Когда я уезжал из столицы, то купил головные украшения - цветы из золота и шёлка. Очень тонкая и искусная работа! - сказал он. - Но здесь, в горном захолустье грубые и вульгарные вкусы, и некому оценить подобные вещи! Хотел бы поднести украшения вам, обменять на одно талантливое ваше творение!

Юань охотно согласилась, велела принести кисть и бумагу и сложила ему такое четверостишие:

"Скроили платье, блещет понапрасну:
Не в этот дом *Дунцзюнь*[45] весну принёс.
Но если лить так много горьких слёз,
Придут одни болезни и несчастья."

Ян Бао лишь вздохнул и ушел.

Впоследствии Юань родила сына. И вот, когда мальчику исполнился год, однажды вечером она вдруг в слезах повалилась на колени, и рыдания перехватили ей голос. В испуге Да-дао стал её тормошить, но дева лишь лила слезы и молчала, не отвечая. Да-дао настойчиво продолжал спрашивать в чём дело, и тогда она сказала:

- Мы с вами встретились не случайно! Теперь же загробный срок весь вышел, и мы с сыном должны распрощаться с вами! - она оправила платье и продолжала: - Древние говорили, что женщины доставляют радость своей красотой. Я, ничтожная, удостоилась быть подле благородного мужа. С начала и до сего дня любовь наша была такой чистой, что даже если теперь и разбросают мои кости или оставят тело без погребения, то и тогда мне не будет горько. В древности была "клятва у сорочьего гнезда", и хоть разлука продолжалась долго, но настал всё же срок для новой встречи[46]. Что до "стихов на парчовом футляре", то хоть обида и была очень сильна, однако, в конце концов произошла же новая встреча![47] А у нас с вами, господин, день разлуки очень близок, но нет срока для нового свидания! Душа моя трепещет от тоски, сердце разрывается от боли! Велико горе разлуки, навечно сохранится печаль в моем сердце! - тут Юань горестно насупила прекрасные брови, и жемчужины-слёзы из её глаз оросили обильно полы халата. Глядя на неё, Да-дао тоже не сдержал слёз.

- Когда-то Кун Чан-цзун наговорил всякого вздора свекру и свекрови, - вновь заговорила дева, - но они никогда не питали ко мне брезгливых подозрений, и я получила возможность прислуживать вам, господин, у изголовья и циновки. Так прошло два года. Чувства наши глубоки, во всём мы соблюдали долг, земным парам и не сравниться с нами! Но мне обидно, что я ничем не могу отблагодарить вас за доброту! Да и неужели же я хотела бы повредить вашей судьбе и оборвать жизнь вашу, чтобы потом меня проклинали?! Этот Чан-цзун - ученый невежда и больше ничего! Да откуда ему знать меня!

Потом Юань снова обратилась к Да-дао:

- Вы, господин, ещё молоды, и вам следует прилежно учиться, быть обходительным с наставниками, друзьями, покрыть славой свой род и возвеличить отца с матерью. Этим вы выполните свой сыновний долг. Только гоните мысли о женщинах! Я надеюсь, вы будете беречь себя.

- Когда же мы увидимся с тобою вновь? - спросил Да-дао. Юань взяла кисть, сложила стихотворение и протянула ему:

"Два года делили одно изголовье
и наслаждались любовью.
Теперь же иду на край неба, а здесь
больше нам рядом не сесть.
Свидимся где ли, вздыхаю несмело,
может, за облаком белым?"[48].

Они ещё долго беседовали, а потом легли раздельно спать. Утром Да-дао встал, отправился к родителям справиться об их здоровье, потом возвратился в комнаты - а Юань и сына уже нет! Не будучи в силах справиться с охватившим его горем, Да-дао только вздыхал в печали. Часто любуясь луною, он вспоминал о красоте и прелести Юань.

Постепенно всё забылось...

Примечания

29. Перевод выполнен по изданию: Сунжэнь чуаньци сюань. Чанша, 1985, с. 134-148. Сюаньдэлан - почётное звание гражданского чиновника седьмого ранга второго класса.

30. В сунское время располагалась на территории современной провинции Сычуань (старое название - Шу).

31 .Одна из легендарных обителей даосских бессмертных.

32. В тексте оригинала пропущено три иероглифа. "Сошлись на закате бирюзовые тучи" - скрытая цитата из стихотворения "Смирив гнев, дарю на прощание" лянского автора Цзян Яня (444-505), где сказано: "Солнце клонится к закату, сошлись бирюзовые тучи".

33. Низшая учёная степень в системе государственных экзаменов на право занятия вакантного поста чиновника. Присуждалась в уездах.

34. Досл.: "божественный правитель", речь идет о втором (*эр*) сыне прославленного своей ирригационной деятельностью Ли Бина, с 256 по 251 гг. до н. э. служившего правителем в Шу (Сычуань) и много сделавшего, в частности, в Цюанькоу (совр. уезд Цюаньсянь). Впоследствии был обожествлён.

35. Около тридцати сантиметров.

36. Один из стихотворных жанров, широко распространённых в сунском Китае. Особенность жанра: нерегулярная длина строки. Кроме того, "цы" писались на определённую мелодию.

37. Прекрасный юноша. Иносказание берёт начало от цзиньского Пан Аня, отличавшегося особой красотой и изящностью, второе имя которого было Тань-шу. Красота его стала нарицательной. Здесь и далее стихотворения даны в художественной обработке О. И. Трофимовой.

38. Цзиньши - высшая учёная степень в системе государственных экзаменов, дававшая право на занятие крупных чиновничьих постов - например, начальника области. В сунское время из первых среди цзиньши нередко избирались императорские зятья. Куйчжоу - область, располагавшаяся на территории совр. уезда Фэнцзесянь в Сычуани.

39. Ба и Чуань - распространённые в старом Китае названия для шуских земель, относящихся ныне к Сычуани.

40 .Т. е. высших сановников, входивших в свиту императора.

41. Т. е. в загробном мире.

42. Лю Лин - цзиньский поэт, известный крайним пристрастием к вину. В "Ши шо синь юй" содержится ряд любопытных эпизодов из его жизни. Один из них повествует о том, как Лю Лин, напившись, разделся догола, его стали укорять, на что Лю Лин отвечал: "Для меня дом - земля и небо, а эта комната - мои рубаха и штаны. Зачем вы, господа, залезли в мои штаны!" (Ши шо синь юй, Пекин, 1989, т. 2, с. 392). В данном стихотворении содержится намёк именно на этот эпизод, призыв к раскрепощению и внутренней свободе.

43. Один из традиционных видов китайского стихосложения, коллективные поэтические экспромты. Обычное застольное развлечение, при котором участвующие должны были подбирать в уме парные строки к сказанным до них, соблюдая правила рифм, паралеллизма и не погрешив против смысла.

44. Область, располагавшаяся на территории современной провинции Сычуань.

45. Восточный Государь, божество весны. Юань пытается утешить молодого человека, видимо, потерпевшего неудачу в любви.

46. Намёк на песню из "Ши Цзина" ("Книга песен"), где речь идёт о том, как супруг, уехав из дома устраивать свои служебные дела, оставил жену, а она преданно ждала его всё это долгое время.

47. Намек на жену Доу·Тао, которую супруг не взял с собой, уезжая к новому назначению. В тоске она вышила на футляре стихи, где говорила о своих чувствах, и послала мужу. Тот прочёл, восхитился и прислал за ней.

48. В тексте буквально сказано: "Если и будет встреча, то только среди облаков за кручами гор Ушань". Юань хочет сказать, что увидятся они разве что во сне, и намекает на известную легенду о свидании во сне чуского князя и феи гор Ушань.

I. Alimov

The Cult of Fox in China and "Surprising Meeteing in Eastern Shu" by Li Xian-min

此篇文章之提目是中國狐狸精迷信的歷史
與在中國古典文言小說狐狸精形象的特性。
筆者爲了例子分析宋代李獻民的「西蜀異遇」。
[俄語翻譯在附]

МИФЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

"Поединок Бога Грозы со Змеем" в корейской культуре.

А. Ф. Троцевич
(Институт востоковедения)

(Санкт-Петербург)

В картине мира многих народов существенное место занимает противопоставление жизни - смерти, космоса - хаоса. Столь же устойчивы, как и сама эта оппозиция, попытки человеческой мысли найти способ преодоления смерти - хаоса. Решение этого основного вопроса предлагает миф и, в частности, один из самых распространённых среди народов мира - миф о поединке Бога Грозы со Змеем.

В настоящее время проблемы, связанные с этим мифом, изучены на большом материале только для индоевропейской традиции[1]. Дальневосточные мифологические тексты и, в частности, корейские, ещё не исследовались. Поэтому в данной статье предпринята попытка обсудить этот вопрос на корейском материале.

Исследования мифа о Громовержце позволило реконструировать основную сюжетную схему мифа, а также отдельные мотивы и семантические элементы.

В основном сюжете мифа речь идёт о борьбе Бога Грозы со Змеем, во время которой Бог Грозы преследует Змея, а тот прячется от него под видом разных живых существ, под деревом или под камнем. Победа Бога Грозы и поражение Змея приносят плодородие - жизнь, которое и есть конечный результат последнего эпизода мифа[2].

Итак, в индоевроейской традиции Бог Грозы выступает как положительный персонаж, связанный с Космосом, в то время как Змей является носителем сил хаоса, смерти, которая побеждается в борьбе и уничтожается.

Сравнение результатов исследования славянского · мифа с корейским материалом обращает внимание на то, что корейские основатели древних государств - герои преданий - наделены некоторыми чертами Громовержца[3].

Используя языковые тексты преданий о царях - основателях государств, мы попытаемся реконструировать корейский миф о Боге Грозы и показать, как решалась основная проблема преодоления смерти-хаоса. Этот вопрос будет обсуждён на материале трёх преданий: о Тонмёне-Чумоне 東明朱蒙 (северное царство Когурё 高句麗), Хёккосе 赫居世 (юго-восточное государство Силла 新羅) и Суро 首露 (южное царство Карак 駕洛).

Предание о Тонмёне-Чумоне. Для исследования мы воспользовались одним из текстов - комментариями известного поэта XII в. Ли Кюбо 李奎報 к его поэме "Государь Тонмён" 東明王篇并序.

Ли Кюбо, решив сохранить записи об основателе государства Когурё, изложил деяния Тонмёна в стихах и сопроводил их большим прозаическим комментарием, в котором поэт воспроизвёл текст ныне утраченной "Древней истории Трёх государств" 舊三國史[4]. Обратим внимание на основные моменты предания и попытаемся исследовать семантику действующих лиц.

В тексте Ли Кюбо можно выделить четыре основные части.

1) В четвертой луне Сын небесного государя по имени Хэмосу спустился на колеснице, запряжённой пятью драконами, на гору. Через десять дней он с неё сошёл в шапке с вороньими крыльями на голове и мечом с рукоятью в виде дракона у пояса. Утром Хэмосу выслушивал дела царства, а вечером возвращался на небо.

2) У Божества реки было три дочери. Одну из них государь решил взять в жены. Он нарисовал на земле кнутом медные хоромы, которые тут же воздвиглись. Во внутренних покоях расставили угощение, девушки вошли туда и принялись за вино и кушанья. Государь поймал одну из них.

3) Божество реки разгневалось на государя за то, что тот взял его дочь без свадебного обряда. Государь в своей колеснице отправился в подводные владения Божества реки, где принял участие в пире и состязании с хозяином. После этого Божество реки упрятало его вместе с дочерью в кожаный возок, но государь золотой шпилькой проткнул отверстие и, выйдя, поднялся в небо. Божество реки наказало дочь, сослав её на озеро Убаль.

4) Рыбак государя Кымва поймал дочь Божества реки железными сетями, когда она сидела на камне. Кымва поместил её в запертые покои. Там в лоно к ней проник солнечный луч, от этого она зачала и родила большое яйцо. Из яйца вышел мальчик - будущий основатель царства Когурё.

Попытаемся исследовать семантику этих событий, а также действующих лиц.

1) Сын небесного государя передвигается в колеснице, запряжённой пятью драконами. Колесница обладает свойствами проникать в три пространства и связывать их: небесное, земное (гора) и подводное (владения Божества реки). Она движется либо вниз (на гору, в царство Речного Божества), либо вверх (в небо, из воды). В индоевропейском мифе такого рода колесница является боевым атрибутом Бога Грозы[5]. Колесница Бога Грозы запряжена, как правило, конями, либо другими домашними животными (козлами, быками). При этом их пара или четвёрка[6]. В колесницу корейского Сына Небесного государя запряжено пять драконов. Драконы - хтонические существа, связанные с водой-дождём, грозой. Они воплощают мужскую производительную силу. Их число - пять - подчеркивает расцвет активности мужской силы.

Драконы, запряжённые в колесницу, влекут Сына Небесного государя вниз, к земле - на гору. Л. П. и В. Л. Сычёвы, исследуя символику изображений на китайском ритуальном костюме, заметили, что "низвергающийся дракон" всегда помещался в правой части платья, т. е. имел западную ориентацию и символизировал идею смерти[7]. Таким образом, спускающаяся вниз "драконова колесница" могла означать смерть небесного героя.

Но "умирающих драконов" пять, т. е. их смерть связана с активной производительной силой и это подчеркивает идею умирания, связанного с зачатием - новым рождением. Не случайно "драконова колесница" нисходит на гору. Гора (земля), как известно, представляется женским зачинающим и рождающим началом. Атрибуты Сына Небесного государя (колесница, пять драконов) и его действия (нисхождение к горе-земле) дают основания увидеть в этом персонаже признаки Бога Грозы, совершающего акт смерти-зачатия.

Далее, Сын Небесного государя имеет солярные признаки: суточный цикл деятельности (рождается-является по утрам, днём занимается делами правления), а по вечерам возвращается на небо); внешность (выходит к людям в шапке с крыльями ворона, а ворон почитался в Корее как солярная птица). Герой, обладающий солярными признаками, занимается устроением человеческих дел.

Все эти данные наводят на мысль о том, что в основе первого эпизода предания лежит миф о зачатии - рождении в начале лета (в четвёртой луне) солярного божества. В качестве его "родителей" выступают Бог Грозы и гора. Сравним мотив взаимодействия Бога Грозы с горой в "Ригведе": Индра, вооружённый палицей, убивает дракона, покоящегося на горе[8]. Т. е. гора здесь связана с драконом как место его пребывания. Чтобы одарить людей благом, герой уби-

вает дракона, рассекает гору (камень, скалу). В обоих примерах цель действия одна - принести благо людям, но в одном случае оно (благо) рождается как результат борьбы и разрушения - уничтожения, в другом - как плод брачного соединения.

Преобладание мотива брачного соединения и плодородия раскрывается во втором эпизоде предания, в котором действуют два персонажа: небесный герой и водяная дева. Небесный герой охотится и встречает водяную деву. Она сначала прячется от него в воде, но потом герой пленяет её с помощью кнута и медных хором.

В индоевропейской традиции медь и камень (здесь - нефрит) известны как орудия Бога Грозы (ср. медные атрибуты Индры в "Ригведе" или в описании литовского Перкунаса)[9]. Кроме того, в "Ригведе" в качестве орудия божества назван хлыст, который сравнивается с огнем, молнией и вызывает дождь[10].

Таким образом, корейский герой, вступая в связь с хтонической девой, использует против неё те же предметы, что и индоевропейское Божество Грозы. Однако в орудиях Сына Небесного государя, которыми он ловит водяную деву, преобладает семантика зачатия, а не убийства: нефритовым кнутом герой не поражает противника, а рисует хоромы, из меди сделано не смертоносное орудие, а воздвигаются покои, в которые и входит герой, чтобы соединиться с водяной девой. Итак, "поединок" корейского персонажа, обладающего признаками Божества Грозы, с хтоническим существом - водяной девой, оканчивается не победой и уничтожением "противника", а брачным соединением.

Хтонический противник корейского Бога Грозы выступает в двух ипостасях - женской и мужской: водяной девы и её отца, Божества реки. Герой, оказавшись во владениях Божества реки, пирует и состязается с хозяином воды. В состязании Сын Государя неба так же, как и его противник, трижды меняет свой облик. При этом Сын небесного государя принимает облики хищных животных и птиц: выдры, шакала и сокола, а Божество реки - водяных или, как будет показано ниже, хтонических: карпа, оленя, фазана.

Для того, чтобы понять смысл поединка, попытаемся выяснить семантику животных, в которых превращаются противники. Герой и его недруг становятся тремя парами животных - естественных охотников-хищников и их жертв. Эти три пары представляют три пространства: нижнее - водяное (выдра-рыба), среднее - земное (шакал-олень) и верхнее - небесное (сокол-фазан).

Преследование жертвы хищным зверем входило в круг весенних игрищ, связанных с сезонными ритуалами, которые проводились для обеспечения плодородия[11]. Несомненно ритуальное зна-

чение имеют и сцены охоты (в частности, на оленей с собаками) в настенной живописи гробницы когурёсского государя Мурёль-вана 武寧王, на воинских латах и на черепице[12].

Надо сказать, что олень, который являлся объектом охоты (преследования), в Корее считался хтоническим существом. В преданиях, как правило, он белого цвета, связан с горой (ездовое животное хозяина горы - белоголового старца)[13] и водой - дождём (ср. эпизод из того же предания о Тонмёне, когда герой, выехав на охоту, поймал белого оленя, подвесил его над водой и заставил вызвать дождь)[14]. В повести XIX в. "Сукхян"숙향전 белый олень живёт в подземном царстве Божества земли и приносит долгожданного ребенка бездетной супружеской паре[15], т. е. он связан с хтоническими силами, дарующими плодородие.

Таким образом, олень и Божество реки - персонажи, имеющие одну и ту же хтоническую сущность.

Что касается характеристики фазана, то ряд текстов указывает на то, что фазан связан с землёй, низом, водой. Так, в буддийской легенде "Храм чудесного беркута"靈鷲寺 рассказывается об охоте на фазана с соколом: "Фазан полетел, и, миновав гору Кымак, исчез без следа. Слышали только колокольчик сокола, разыскивающего фазана. Они долетели до колодца, который находился к северу от уездной управы Кульчжон. Сокол сел на дерево, а фазан оказался в колодце. Вода в нём окрасилась кровью. Фазан раскрыл оба крыла, чтобы защитить ими двух цыплят, а сокол будто жалел его и не решался схватить"[16].

Фазан здесь связан с низом, колодцем, водой и выступает как противник солярного персонажа - сокола (солярная семантика сокола универсальна). Возможно, "водяной" семантикой фазана можно объяснить и концовку известной корейской повести "Фазан"장끼전: герои повести, Фазан и Фазаночка умирают, погрузившись в глубокие воды, а после смерти они превратились в двустворчатую раковину[17].

В связи с нашим предположением о хтоничности фазана обратим внимание также на позицию этой птицы в китайском древнем ритуальном костюме, где фазан располагается в правой западной части - там же, где тигр (хозяин запада), луна и низвергающийся дракон *цзянлун* 降龍[18], т. е. фазан находится в одном ряду с животными, связанными с низом, западом, смертью.

В приведённой легенде мотив борьбы и победы-уничтожения противника сглажен. Возможно, это произошло под влиянием буддийской идеи отрицания убийства, но при этом буддийские представления органично вписались в свойственное корейской культуре

понимание борьбы: её результат - не уничтожение, а достижение гармонии. Очевидно, не случайно описание преследования солярным персонажем хтонического противника заканчивается появлением фазана с двумя птенцами: рождение потомства, плодородие - естественное завершение поединка антагонистов.

Женским хтоническим существом представлялась в древней Корее и рыба. Например, в предании о Ёно и Сео 延烏郎.細烏女 двух солярных персонажей укрывает-зачинает рыба[19] (ср. также детально исследованную М. И. Никитиной новеллу "Отблагодарил за милость", где "огромная рыба" представлена как женский рождающий персонаж)[20].

Итак, Сын небесного государя пирует и сражается с хозяином воды. В качестве противника - партнера Небесного героя - здесь выступает не женщина, а мужчина. Попытаемся найти этому объяснение.

Хозяин реки, пытаясь удержать Сына государя неба, помещает его и свою дочь в кожаный возок, но тот протыкает кожу золотой шпилькой и взлетает в небо. Семантика закрытого возка из кожи (замкнутое помещение) как материнского лона не вызывает сомнений. Нахождение в нём речной девы рядом с Сыном Небесного государя говорит о связи этого лона с дочерью Речного божества, т.е. для героя быть в плену у Речного божества равнозначно его пребыванию в лоне у водяной девы. Функционально отец и дочь равны друг другу. Возможно, здесь мы имеем дело с универсальным в мифологии случаем раздвоения персонажа: речное божество и его дочь появились как результат "расщепления" женского зооморфного существа - хозяйки горы и воды. В предании это женское существо сохранилось в облике дочери Речного божества, связанной с камнем и водой. Она выступает как вредитель: сидит на камне и ворует рыбу (ср. функции Змея, который находится под камнем (на камне) и лишает людей воды, скота). Т. е. дочь Речного божества наделена той же вредоносной ролью, что и Змей. С другой стороны, она - брачная пара для героя и мать, рождающая царя-устроителя и тем самым дарующая людям благо. В предании её сущность брачного партнёра и благотворительницы выдвинута на первый план, а функция губительницы не развита - на эту роль выдвинулся мужской персонаж - её отец, Божество реки.

Герой освобождается из плена - рождается с помощью золотой шпильки. Понимание золота как знака солярности в мифах универсально; так же универсально и мифологическое представление о тождестве героя и его орудия. Эпизод с кожаным возком, та-

ким образом, можно расшифровать как рождение солнца (солнечного луча) из лона водяной девы.

В фигуре Сына Небесного государя объединены черты, свойственные как Богу Грозы, так и солнечному божеству. Такое объединение признаков в одном персонаже замечено В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым в традициях народов Северной Азии[21].

Далее, водяную деву ловит царь Кымва и прячет её в закрытом помещении, куда проникает солнечный луч. В результате она в четвёртой луне родила большое яйцо, из которого вышел Чумон - основатель государства. Мотив яйца и порождающего солнечного луча свидетельствует о солярной природе вновь рождённого героя.

Таким образом, можно предположить, что водяная дева, оплодотворённая Сыном Небесного государя (Солнцем-Богом Грозы), рождает государя-устроителя в четвёртой луне - первом месяце лета. Вспомним, что супруг водяной девы - солярный Сын Небесного государя - спустился на землю к людям тоже в четвёртой луне. Во временном плане с момента появления на земле Сына Небесного государя до рождения основателя - его наследника прошёл ровно год[22]. Точно так же летом в четвёртой луне Юри 儒理王, сын Чумона, сменяет на престоле отца[23]. Развитие действия от четвёртой луны, начала лета к четвёртой луне следующего года (от появления Сына Небесного государя к рождению Чумона-Тонмёна и от рождения Тонмёна-Чумона к приходу Юри) даёт время повествования как трижды повторенный цикл и наводит на мысль о том, что здесь речь идёт о годовом солярном цикле, где солнце как божество плодородия вступает в активную фазу производительной силы в начале лета, т. е. каждый год оно в этом время нарождается вновь, тем самым обеспечивая плорододие - жизнь.

Предание о Хёккосе - основателе государства Силла. Самый ранний текст предания включен в "Исторические записи Трёх государств" 三國史記 Ким Пусика 金富軾. Однако у Ким Пусика этот текст представляет собой историзацию предания. Поэтому мы воспользуемся записью, включённой в исторический памятник XIII в. "События времен Трех государств" 三國遺事, составленный буддийским монахом Ким Ирёном 金一然. Изложим вкратце его содержание[24].

В третью луну старейшины увидели под горой у колодца странную эманацию *ки*, которая, подобно блеску молнии, спускалась к земле. Белая лошадь, стоя на коленях, кланялась. Вскоре обнаружили, что там было пурпурное яйцо (или большое зелёное яйцо). Яйцо разбили - и из него вышел мальчик, которого назвали

государем Хёккосе. Его женили на девице, которая родилась из левого бока дракона. Хёккосе правил страной шестьдесят один год, а потом вознёсся на небо. Через семь дней его тело, расчленённое, упало на землю. Тогда люди захотели собрать государево тело и похоронить, но большая змея не давала сделать это. Поэтому закопали пять частей по отдельности и могилы назвали Змеиными курганами[25].

Основатель государства Силла появился в конце весны[26], его рождение связано с небесной эманацией ки, подобной молнии, и белой лошадью. Молния спускалась на землю, где под горой, возле колодца, находилась белая лошадь. Обратим внимание на то, что в поэме современника Ким Ирёна Ли Сынхю (李承休,1224-1300) "Рифмованные записи об императорах и государях"(帝王韻記,1287 г.) Хёккосе вышел из яйца, которое находилось в бамбуковой трубке, спущенной с неба на алом шнуре[27].

Итак, молния и алый шнур спускаются с неба на землю - они соединяют два пространства (ср. аналогичную функцию колесницы Сына Небесного государя). Молния обладает сущностью огня, шнур окрашен в красный цвет. В корейском языке слово, обозначающее "красный цвет" (붉다,*пульктa*) этимологически связано со словом "огонь" (불,*пуль*[28]), т. е. молния и красный шнур обладают одинаковой сущностью огня, который спускается вниз. Молния-шнур (оружие Бога Грозы, его заместитель) является одним из участников рождения героя. Молния спускается на землю - под гору, к колодцу, к белой лошади. В древней Корее лошади представлялись существами, связанными с горами и водоёмами. Например, о лошади, которая жила в колодце, рассказывается в предании о крылатом мальчике: в тот день, когда родился мальчик, из колодца вышла белая лошадь и легла рядом, но завидев людей, снова ушла в колодец. В день, когда ребенок умер, она то выходила, то уходила, не находя себе места, и её печальный голос поднимался к небесам[29]. Белая лошадь может быть женской парой дракону: "Человек по имени И Кан был очень богат. Возле колодца он посадил иву и под этой ивой постоянно привязывал белую лошадь. Однажды из колодца вышел зелёный дракон и соединился с лошадью"[30].

Приведённые примеры позволяют предположить, что лошадь представлялась женским хтоническим существом. И в предании о Хёккосе белая лошадь занимает "хтоническую позицию": находится у колодца, под горой и, взаимодействуя с молнией - Богом Грозы, производит на свет яйцо, в которое заключён основатель государства. Хёккосе выступает как источник света, устроитель и податель

благ ("упорядочивает мир светом"). Он обладает солярными признаками, а весной в первой и второй луне ему приносили жертвы[31].

Основатель государства имеет черты божества плодородия. Он умирает весной, в третьей луне, при этом смерть и захоронение Хёккосе разделены на три фазы: он поднимается в небо, затем, расчленённый, падает на землю. По указанию большой змеи его пять частей хоронят в пяти могилах, названных "Змеиными курганами".

Корейский исследователь Хван Пхэган 黃浿江 сравнивает мотив расчленения и захоронения Хёккосе с ритуалом захоронения Озириса - египетского бога плодородия, где зарывание-захоронение частей тела божества равнозначно закапыванию в землю семян для их дальнейшего прорастания[32]. Мы хотим добавить, что в основе этого эпизода лежит не только идея захоронения-высевания, но и оплодотворения-зачатия в лоне хтонической матери. Так, в землю закапывают пять частей царя - число, связанное с наивысшей солярной активностью (ср. пять летящих вниз драконов Сына Неба в предании о Тонмёне-Чумоне). Могилы с останками царя названы Змеиными курганами: царь, зачатый молнией (Богом Грозы) в лоне хтонической матери (лошади, земли, колодца), весной зачинается снова в лоне хтонической матери (змеи, земли) для нового рождения.

"Вновь рождённый" молодой царь вступает на престол, сменяя старого: после смерти Хёккосе на престоле - наследник Намхэ 南解王. Время царствования Хёккосе как бы охватывает годовой цикл - от весны до весны: весной старый царь-солнце умирает, одновременно оплодотворяя свою хтоническую пару, чтобы вновь родиться в качестве молодого солнца.

Обратим внимание на то, что наследник Хёккосе - царь Намхэ скончался в последнем месяце осени, в девятой луне и похоронен в тех же Змеиных курганах, что и его отец. Следующий государь Юри (или Норе, 弩禮王) умирает в десятой луне, т. е. в первом месяце зимы. При этом в разделе "Основные анналы" исторического труда Ким Пусика отмечено, что каждый новый царь вступал на престол всегда весной. Таким образом, начало царствования и смерти первых государей Силла связано с сезонным нарождением и угасанием солнечной активности. В связи с этим, быть может, эти государи выполняли функции так называемых "годовых царей", известных многим народам мира. Вспомним, что подобный же годовой цикл правления был свойствен и северным корейским государям. Возможно, историзация древних мифов раздвинула время царствования этих государей, отведя им многие

годы, но сохранила прежние древние рамки мифа, связанные с нарождением и угасанием солнечной активности.

Предание об основателе южного царства Карак включено в раздел "Записи царства Карак" (Карак ки,駕洛記) в сочинении Ким Ирёна "События времен Трёх государств". О рождении основателя сказано, что весной в третьей луне над горой Кучжи 龜旨 раздался неведомый голос, который повелел народу копать землю на вершине горы, петь песню и танцевать, и тогда им будет ниспослан царь-основатель. "...Все девять старейшин, вняв его словам, обрадовались, спели песню и станцевали. Потом посмотрели наверх и увидели, что с неба спускается пурпурный шнур и касается земли. Они отыскали нижний конец шнура и увидели завёрнутый в алое полотнище золотой ларец. Открыли и заглянули в него. Там было шесть золотых яиц, подобных солнцу. Все люди дивились и радовались, а потом сто раз поклонившись, снова завернули их в полотнище и в руках отнесли в дом Адо. Там положили на лежанку и разошлись. Прошло двенадцать дней, и тогда на рассвете собрались снова, открыли ларец - а там шесть яиц превратились в мальчиков!.. В пятнадцатый день той же (т. е. третьей) луны взошли на престол. Того, кто появился сначала, нарекли Суро или Сурын 首陵, а его царство назвали Большое Карак 大駕洛[33].

Итак, в акте рождения царя-основателя участвуют: пурпурный шнур, гора с черепашьим названием (Вкус черепахи), золотой ларец с золотыми яйцами. Пурпурный шнур спускается с неба к горе с "черепашьим названием". Его функция - соединение неба и земли. Шнур красного, огненного цвета (ср. красный шнур в поэме Ли Сынхю, где описывается появление царя Хёккосе) и может быть модификацией молнии. Небесный огонь нисходит к хтоническому существу - черепахе[34], которая от этого "брака" рождает золотого героя - солнце.

Таким образом, основатель государства Суро рождается от взаимодействия молнии (оружие - ипостась Бога Грозы) и хтонической матери-черепахи. Суро так же, как и государь Хёккосе, связан с плодородием. Он появляется и умирает весной, в третьей луне, в третьей же луне вступает на престол - "нарождается" его наследник, молодой царь, который закачнивает свое царствование осенью в седьмой луне.

В государстве Карак был установлен культ Суро и его супруги: в начале весны, в середине лета и в начале осени "...заготовляли вино и, приготовив хлеб, кашу и чай, плоды и лакомства, приносили им в жертву"[35], "...каждый раз в 29 день седьмой луны народ вместе с гражданскими и военными чиновниками поднимаются на

гору Сынчжом, устанавливают шатёр и пьют вино, едят. Подобно тому, как глаза делятся на восточный и западный, так и сильных мужчин делили на две группы - левых и правых. Они взапуски бежали от острова Мансандо - одни скакали на лошадях, по суше, другие, оттесняя друг друга, плыли по воде в лодках с изображением птиц на носу..."[36]. В приведённых отрывках явно описываются ритуалы, стимулирующие плодородие. Состязание восточной, "водяной" (жизнь) и западной, "сухопутной" (смерть) групп, обильная еда и питьё в шатре на горе являются метафорами брака - священного соединения царской пары супругов, которые весной, в середине лета и в начале осени должны активизировать производительные силы природы. Возможно, в предании о Суро и его супруге речь идёт о сезонных правителях (ср. Хёккосе и Тонмёна-Чумона), которые были связаны с аграрными культами.

Мы предположили, что в основе трёх рассмотренных преданий о царях-основателях государств лежит миф о рождении солярного божества плодородия, которого приозводят на свет весной или в начале лета Небесный огонь - Бог Грозы (отец) и хтоническая мать (водяная дева, черепаха, лошадь, змея). Таким образом, участников мифа трое: Бог Грозы, его хтонический антагонист и рождённое ими божество плодородия. Встреча Бога Грозы с хтоническим противником (Змеем) происходит под знаком брачного соединения и плодордия, и не борьбы и победы.

Корейская интерпретация мифа о поединке Бога Грозы со Змеем сохранилась в памяти культуры. Так, устойчивость мифологической традиции можно проследить на примере двух художественных текстов разного времени: романа XVII в. и повествования XIX в.

Роман Ким Манчжуна (金萬重,1637-1692) "Облачный сон девяти"九雲夢[37]. В этом романе есть такой эпизод: герой Ян Сою вместе со своей армией после тяжёлого перехода в горах спустился в долину "Свернувшейся змеи". Увидев озеро "Белого дракона" - Байлун, солдаты, измученные жаждой, бросились пить, но вода в озере оказалась отравленной. Лишь после того, как герой провёл ночь с хозяйкой озера и победил её недруга-жениха, сына Дракона Южного моря, хозяйка озера одаривает воинов водой и "множеством голов скота"[38].

В эпизоде три персонажа. Герой Ян Сою имеет солярные признаки[39], в числе которых и его фамилия Ян ("Тополь" 楊), фонетически и отчасти графически ассоциирующаяся с иероглифом *ян* 陽, обозначающим "светлое начало". Оружие Ян Сою - плеть с рукояткой из нефрита, которую он использует в сражении с морским

воинством (вспомним плеть-молнию - оружие Бога Грозы в индоевропейской традиции, а также нефритовую плеть Сына небесного государя в предании о Тонмёне-Чумоне). Два "водяных персонажа" - дочь дракона, хозяйка озера, хранительница воды и скота (ср. дочь Божества реки в предании о Тонмёне-Чумоне) и сын дракона Южного моря, предпринимающий враждебные акции против героя (ср. само Божество реки в предании о Тонмёне-Чумоне). С водяной девой герой вступает в брачную связь, с драконом он сражается и побеждает. И здесь так же, как и в предании о Тонмёне-Чумоне, ролью вредителя наделили мужчину, а брачного партнёра - женщину. Возможно, эти два "водяных персонажа" тоже появились как результат раздвоения хозяина (хозяйки) воды - хтонического антагониста героя.

Итак, в эпизоде романа универсальный для мифа набор персонажей: Змей - хранитель воды (хозяйка озера и сын дракона) и Бог Грозы (солярный герой Ян Сою), добывающий воду в поединке с драконом (состязании и брачном соединении). После сражения и соединения с героем хозяйка озера Байлун одаривает победителя не только водой, но и "множеством голов скота, чтобы на славу угостить воинов". Т. е. в корейском романе так же, как и в инодоевропейском мифе, люди получают воду и скот. Однако все эти блага приобретаются не только в результате победы и уничтожения противника, но и главным образом, через брак с водяной девой - хозяйкой воды и скота. При этом именно брак, а не сражение, выдвинут здесь на первый план и значим как важный сюжетный узел (дочь дракона в конце романа становтися женой Ян Сою).

Повествование XIX в. "Записки о том, как уничтожили нечисть" 滅邪記 включено в собрание сюжетных историй, которые использовались в качестве учебных текстов Ким Чегуком 김제국 - корейским учителем английского консула в Сеуле У. Дж. Астона[39a].

В "Записках..." рассказывается о большом Змее, который, превратившись в прекрасного юношу, проник в дом министра, чтобы жениться на его дочери. Змея разоблачил родственник министра, молодой человек по имени Ван У. Разгадав в юноше оборотня, Ван У уничтожил его при помощи "громовой верёвки" и "тысячелетнего сокола". Разоблачение и убийство оборотня происходит в четвёртой луне в доме министра во время пира. После этого молодой Ван женится на дочери министра и у них родятся сын и дочь.

Мифологическая основа этого произведения детально исследована М. И. Никитиной, которая пришла к выводу о том, что произведение использовалось как ритуальный текст[40].

Главные действующие лица повествования: змей-оборотень - нарушитель космической гармонии и солярный герой, одновременно обладающий чертами Бога Грозы, который должен сразиться со Змеем, чтобы восстановить гармонию и обеспечить плодородие. Именно на последний момент (плодородие) мы и хотим обратить внимание.

В "Записках..." солярный герой поражает Змея-оборотня орудием Бога Грозы - громовой верёвкой (возможная модификация молнии, вспомним шнур-молнию в преданиях о Хёккосе и Суро), а также "тысячелетним соколом". В предании о Тонмёне хищная птица является воплощением самого солярного героя. Сражение со Змеем происходит на пиру (вспомним состязание Сына Небесного государя с Божеством реки во время пира, пленение водяной девы Тонмёном в медных хоромах также происходит во время пира). Повествование, таким образом, оперирует рядом мифологически равнозначных действий: пир - сражение - брачное соединение, где участники трапезы, борьбы и брака - одни и те же фигуры, т. е. солярный герой и хтонический противник. Действительно, в "Записках..." вслед за победой над Змеем происходит брак юноши-победителя и дочери министра.

Дочь министра в повествовании - лицо не действующее, её функция - быть брачным партнером герою и тем самым реализовать корейскую модель поединка Бога Грозы со Змеем. В самом деле, женщина связана с хтоническими силами. В корейских преданиях она - божество горы-земли, хранительница воды, дождя. Наверное, не случайно матери и жены древних корейских царей почитались как хозяйки земли-горы, ведающие дождем (например, супруга Сына Небесного государя и мать Тонмёна-Чумона, жены Хёккосе и его сына Норе, супруга государя Суро)[41]. Брак с такой хозяйкой обеспечавал плодородие-жизнь. В связи с этим дочь министра, обладающая хтонической сущностью, скорее всего, выступает здесь как женский двойник самого Змея, т. е. в "Записках..." разыгрывается ситуация, описанная в предании о Томнёне-Чумоне и в эпизоде из романа "Облачный сон девяти", где солярный герой (Бог Грозы) встречается с хтоническим противником, представленным двумя фигурами - мужской и женской. В "Записках..." мы встречаем те же мифологические персонажи на тех же местах: герой орудиями Бога Грозы сражается с мужской ипостасью хтонического антагониста и вступает в брак с женской. Не случайно во всём повествовании этой женской фигуре не отведено никакой роли: главный хтонический персонаж, с которым связаны все события, - её мужской двойник, вредитель, Змей. Дочь

же появляется для гармонического завершения всего действия, которое и оканчивается браком и рождением потомства. Таким образом, в основе произведения XIX в. лежит корейская мифологическая модель поединка Бога Грозы со Змеем, поединка, в котором главное не поражение противника, а брачное соединение и новое рождение.

Мы попытались реконструировать корейский миф о Боге Грозы и показать, как в нём решалась основная проблема преодоления смерти-хаоса. В основном сюжете мифа Бог Грозы преследует хтонического антагониста с помощью традиционных орудий - молнии, камня, металла. Он находится наверху, на небе, его противник - внизу, на земле, в воде. В начале лета Бог Грозы нисходит к хтоническому антагонисту и с помощью своего орудия овладевает - соединяется с противником. В результате этого брачного соединения появляется на свет младенец, обладающий солярными признаками. Основное противоположение снимается, таким образом, не борьбой и уничтожением носителя хаоса, а брачным соединением "противников" и рождением молодого устроителя - плодородия, космоса.

Корейский миф оперирует той же оппозицией космос-хаос, жизнь-смерть, что и индоевропейский, но, в отличие от последнего, члены корейской диады не имеют чётко выраженных оценок положительного-отрицательного, добра-зла, между ними нет непримиримых отношений, которые можно разрешить только в борьбе и торжестве одной из сторон. "Антагонистические силы" корейского мифа дополняют друг друга как "мужское" и "женское", действуя гармонично в едином акте творения - плодородия, которое и выступает как начало, организующее устроение.

Подобно тому, как в природе каждый сезон года наступает в свой черед, так и рождение нового устроителя приходит в своё время. Его внутренняя творческая сила и преобразует хаос в космос. При таком понимании развития активное вмешательство в естественный порядок становится бессмысленным.

Идея гармонического союза и плодородия, а также представление о циклической смене хаоса космосом, которые нашли изначальное оформление в мифе, как нам кажется, определили некоторые особенности корейской литературы. В частности, они могли подсказать способ разрешения конфликтных ситуаций. В корейских повестях и романах, как правило, действие развивается от хаоса к установлению гармонии[42], при этом гармония достигается отнюдь не благодаря активным усилиям положительных персонажей. В произведениях корейской средневековой прозы нет активных борцов,

сражающихся с недругами и побеждающих, либо гибнущих в борьбе. Её герои пассивны, они обладают благородными качествами и всегда связаны с космосом - имеют природу устроителей. Пройдя серию испытаний, положительные персонажи непременно обретают славу, чины и могущество, т. е. как бы вновь родятся на свет в ином, высоком, качестве. Именно появление героя в новом качестве, а не борьба и победа, обеспечивает установление гармонии[43] и снимает трагическую развязку.

Примечания

1. См.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Т. В. Цивьян. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце. - Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
2. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области.., с.103, 154, 157-158.
3. Р. Ш. Джарылгасинова, рассматривая проблему этногенеза когурёсцев (Когурё занимало в I в. до н. э.-VII в. н. э. северную часть корейского полуострова), приводит материалы, свидетельствующие о культурной общности корейцев и народов Вьетнама. В частности, исследовательница замечает близость древнекорейского имени основателя государства Когурё Тонмёна-Чумона с именем мифологического персонажа, божества Грома у вьетнамских народов. См.: Р. Ш. Джарылгасинова. Этногенез и этническая история корейцев. М., 1979, с. 191.
4. Перевод поэмы и комментариев см. в сб.: Корейские предания и легенды. М., 1980, с. 205.
5. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 81-83.
6. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 81-84.
7. Л. П. Сычёв, В. Л. Сычёв. Китайский костюм. Символика, история. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975, с. 43.
8. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 99.
9. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 84, 103.
10. Б. Л. Огибенин. Структура мифологических текстов "Ригведы". М., 1968, с. 9.
11. Ким Пусик. Самгук саги (Исторические записи Трёх государств). Пхеньян, 1958-1959, т. 2, с. 122.
12. A Pictoral Encyclopedia of the Oriental Arts. Korea. N.-Y., 1969, N 14, N 6, N 61.
13. Хван Пхэган. Хангук соса мунхак ёнгу (Исследование корейской повествовательной литературы). Сеул, 1977, с. 90.
14. Корейские предания и легенды. М., 1980, с. 224.
15. Сукхян чжон (Повесть о Сукхян). Рук. фонд СПбф ИВ РАН, В-2, т. 4, л. 6-б.
16. Ким Ирён. Самгук юса (События времен Трёх государств). Пхеньян, 1960, с.421-422.
17. История о верности Чхунхян. Средневековые корейские повести. М., 1960, с. 147.
18. Л. П. Сычёв, В. Л. Сычёв. Китайский костюм..., с. 109-110.
19. М. И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982, с. 134. См. также: Корейские предания и легенды, с. 50.
20. М. И. Никитина. Ук. соч., с. 168-169.
21. В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 151.
22. Ли Кюбо. Тонмён ван пхён пёнсо (Государь Тонмён. Поэма с предисловием) - Ли Кюбо. Чакпхум сончжип (Избранные произведения). Пхеньян, 1958, т. 1, с. 20, 25.
23. Ли Кюбо. Ук. соч., с. 31.

24. Перевод предания на русский язык см.: Корейские предания и легенды, с. 44-46.
25. Ким Ирён. Ук. соч., с. 86-91.
26. Ким Пусик указывает на две даты: первая или четвёртая луны, т. е. начало весны или начало лета. См.: Ким Пусик. Ук. соч., т. 1, с. 8.
27. Ли Сынхю. Чеван унги (Рифмованные записи об императорах и государях). Пхеньян, 1958, квон 2, л. 3-б.
28. Т. Г. Бугаева, Т. И. Петрова. Общие основы и лексические модели в словах, обозначающих признак "красный" в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках - Проблемы общности алтайских языков. Л., 1971, с. 194, 199.
29. Чан Токсун. Хангук сорхва мунхак ёнгу (Исследование корейских преданий). Сеул, 1978, с. 502.
30. Чан Токсун. Ук. соч., с. 503.
31. Ким Пусик. Ук. соч., т. 1, с. 8, 11, 16; т. 2, с. 116.
32. Хван Пхэган. Ук. соч., с.159.
33. Ким Ирён. Ук. соч., с. 259-262. Перевод предания на русский язык см.: Корейские предания и легенды, с. 53-54. Мифологическая основа предания о Суро исследована: М. И. Никитина. Ук. соч., с. 116-117. Здесь мы рассматриваем это предание в связи с мифом о Боге Грозы.
34. Функция черепахи как женского хтонического существа, рождающего солярного героя, достаточно подробно исследована М. И. Никитиной: Ук. соч., с. 115-116, 132.
35. Ким Ирён. Ук. соч., с. 272.
36. Ким Ирён. Ук. соч., с. 276.
37. См. исследование романа "Облачный сон девяти" в кн.: А. Ф. Троцевич. Корейский средневековой роман. "Облачный сон девяти" Ким Манчжуна. М., 1986. Перевод романа см. в кн.: Записки о добрых деяниях и благородных сердцах. Л., 1985.
38. Ким Манчжун. Ку ун мон (Облачный сон девяти), Ыльса бон (текст 1725 г.). - Чон Кюбок. Ку ун мон ёнгу (Исследование "Облачного сна девяти"). Сеул, 1974, с. 423.
39. А. Ф. Троцевич. Ук. соч., с. 58, 120-125.
39а. Я благодарна Д. Д. Елисееву, который позволил мне ознакомиться с неопубликованной рукописью своих переводов коллекции рассказов, составленной Ким Чегуком.
40. М. И. Никитина. Ук. соч., с. 210-220.
41. А. Ф. Троцевич. Ук. соч., с. 101, 104, 105-106.
42. А. Ф. Троцевич. Корейская средневековая повесть. М., 1975, с. 220-233; А. Ф. Троцевич. Корейский средневековый роман, с. 121-125.
43. А. Ф. Троцевич. Корейская средневековая повесть, с. 142-147; А. Ф. Троцевич. Корейский средневековый роман, с. 22-24, 38-40, 120-121.

이 논문에서 저자는 고대 한국의 天動神에 관한 神話를 연구 주제로 삼고 있다.
이 신화에서 가장 중요한 주제는 불멸의 문제이다. 天動神 내용을 여러 면에서 建國神話와 일치하고 있는데 하늘에 살고있는 天動神은 그의 크투니안 (chtonian) 敵對者를 번개와 돌과 쇠불이 같은 기구를 사용해 내쫓는다. 이른 여름에 天動神은 그의 敵對者를 치러 내려와 자신의 기구를 사용해 敵對者를 捕獲한 후 敵對者와 혼인을 한다. 그 결과 이들 사이에서 아이가 誕生하는데 그 아이는 바로 天下를 비옥하게 만드는 太陽이었다.

Легенда о горе Амисан и другие, сходные с ней, в связи с мифом о Женщине-Солнце.

М. И. Никитина
(Институт востоковедения)

(Санкт-Петербург)

Миф о Женщине-Солнце и её родителях, один из основных корейских мифов, не сохранился как миф-наратив, и науке до последнего времени не был известен. На основе анализа описаний ритуальных церемоний, отдельных фрагментов и т.д. нам удалось дать его реконструкцию. [3, 91-177, 243-260 и др.].

В мифе действуют четыре персонажа: Черепаха, Змей (Дракон), Женщина-Солнце и Муж Женщины-Солнце. Согласно мифу, в море живет огромная Черепаха, которую можно принять за плавающую гору-остров. На её голове располагается Змей (Дракон). Это - супружеская пара, которая дает жизнь Дочери - Женщине-Солнце. Женщина-Солнце поначалу появляется из головы (рта) Матери-Черепахи в виде предмета - красной яшмы, жемчужины, цветка и т.д. Отец-Дракон вымогает этот предмет у Матери-Черепахи и прячет его за пояс. Так он "донашивает" своего ребёнка. Однажды эта пара встречает Юношу, который отбирает "предмет" у Отца и приносит его в свой дом. В доме "предмет" превращается в красавицу-девушку. Она становится женой Юноши, готовит еду, занимается ткачеством или иными домашними делами. Однажды муж без повода бранит жену или причиняет ей иную обиду. Жена покидает дом мужа. Она возвращается к Матери-Черепахе, попадая вновь в её лоно-рот, чтобы вновь быть зачатой и рождённой. И так - каждый день, и так - каждый год. Такова жизнь солнца, которое мыслилось женским божеством.

В ходе реконструкции мифа о Женщине-Солнце и её родителях в том же круге текстов выявились такие, которые говорили о рождении у этой же пары родителей - младенца мужского пола. Последующие разыскания навели нас на мысль о возможности дальнейшего развития мифа за счет близнечного мотива. Это предполо-

жение было подтверждено текстами. Судя по всему, у Женщины-Солнце был младший брат, который впоследствии становился её Мужем. Точнее - Муж Женщины-Солнце это её брат-близнец, родившийся позже нее.

Полагая, что в силу специфики своего развития корейская культура в официальном своём слое вряд ли могла сохранить миф о браке Сестры и Брата, мы обратились к текстам устной традиции. Уверенность в том, что такие сюжеты в низовой культурной традиции должны быть, поддерживалась тем обстоятельством, что они зафиксированы в японской культуре, в "Кодзики", будучи связанными с взаимоотношениями богини Аматерасу и бога Сусаноо, а также - в творчестве северных соседей корейцев, например, нанайцев (гольдов) [1, 31-35, 208, 251]. По утверждению исследователей, мифологический мотив брачного союза старшей сестры и младшего брата является типичным для Приамурья [1, 35].

Как мы и предполагали, легенды, сообщающие на языке мифа-ритуала о браке Сестры и Брата, существуют в живой традиции по сей день. Они обнаружены на юге Кореи, на территории провинций Чхунчхон и Чолла. Это - легенды о поединке Сестры и Брата, Вдовы и Вдовца. Они связаны с горами, развалинами крепостных стен на горах - с местностями, которые в древние времена, видимо, были сакральными. В нашем распоряжении имеются тексты трёх таких легенд. Все они записаны сравнительно недавно (1964 г.), научной общественности представлены не ранее 1974 г.

Первая легенда - **легенда о горе Амисан**. Она записана в провинции Северная Чхунчхон. У нас есть тексты двух её вариантов.

Первый вариант. У подножья горы Амисан жили вместе с матерью брат и сестра великаны. Однажды они решили померяться силой и выносливостью. Проигравшему грозила смерть. По условию, брат должен был в тяжелых башмаках на железной подошве пройти за день путь в сто пятьдесят ли до столицы и обратно, а сестра - возвести каменную стену вокруг горы Амисан. К вечеру стена была готова - не были сложены только ворота. В это время мать позвала дочь поесть (согласно одному из текстов, сделала это намеренно, чтобы выиграл сын). Брат тем временем вернулся и, выиграв, отрубил сестре голову. Вскоре мать сообщила ему, что виновата в том, что его сестра не закончила стену. Узнав об этом, брат предпочёл смерть жизни в бесчестии. Он вонзил в грудь меч и затем отбросил его. Меч, отлетев, ударился о гребень горы Амисан и сделал в нем выбоину. Мать повесилась [10, 136-138].

Второй вариант. В древние времена у подножия горы Сонджонбон - букв.: Пик, где беседка под сосной, - напротив горы

Амисан, жили трое: вдова и её дети - сын и дочь. Брат и сестра днём стреляли из лука и скакали на конях, ночью учились по книгам - и так проводили время. Бывшие богатырями, брат и сестра весьма гордились друг перед другом своей силой. И вот однажды они решили померяться силой при условии: оказался сильнее - рубишь голову другому. Брат взялся за один день проделать путь в триста шестьдесят ли до столицы и обратно, будучи обут в железные сапоги огромной тяжести. Сестра обязалась за то же время возвести каменную стену вокруг Амисан. Вдова сделала все, чтобы помешать этому состязанию, но они ничего не хотели слушать. И тогда вдова, поскольку по условию оба не могут остаться в живых, решила, что должна погибнуть дочь [8, т.1, 677].

Вторая легенда - **легенда о горе Ханчхимабон** - букв.: Пик /под названием/ "Одна /ноша в подоле/ юбки (или: "Полный подол"). Она записана в провинции Южная Чхунчхон и соотнесена с именем известного корейского поэта и историка IX в. Чхве Чхивона.

Сын и дочь Чхве Чхивона обладали выдающейся физической силой. Однажды мать устроила им состязание. Брат идёт в город Кёнджу, обутый в пару железных сапог и покупает чёрного вола, в то время как сестра строит каменную крепость-стену на горе Кымсонсан, которую она должна закончить до возвращения брата. Как раз тогда, когда сестра собиралась взойти на гору с очередным грузом камней в подоле юбки, брат прибыл домой с волом. В гневе девушка выбросила камни из юбки и покончила жизнь самоубийством. Камней было столько, что образовался холм. Считается, что своим названием гора Ханчхимабон обязана именно этому событию. Мать похоронила дочь под кучей камней. Могила, известная, как "Каменная могила дочери Коуна - Одинокое облако (литературное имя Чхве Чхивона)", сохранилась до сих пор, а на горе Кымсонсан, напротив горы Ханчхимабон, есть остатки разрушенной крепостной стены [9, 61].

Рассмотрим эти две легенды, наиболее полно сохранившие исходную мифологическую ситуацию, и после этого перейдём к третьей легенде - о состязании вдовца и вдовы. За основу возьмём первую легенду, ко второй же обратимся за дополнительными моментами.

Прежде всего присмотримся к названию Амисан - горы Ами. её название записывается иероглифами различным образом: либо теми же знаками(阿彌), которыми передаётся имя будды Амитабы [7, т.1, 631], либо знаками 蛾眉, которыми передаётся название

знаменитых гор Эмэй в Китае [8, т.1, 677]. Однако в корейском языке слово "ами" имеет значение "мать". Таким образом, название горы свидетельствует о тождестве гора = мать, которое характерно именно для нашего мифа. В легенде этот мифологический персонаж (Мать-Черепаха) представлен двумя ритуальными вариантами: матерью-горой и матерью-человеком.

Мать как гора характеризуется следующим образом:
1) у её подножья живёт мать с детьми;
2) вокруг неё сооружает стену Дочь;
3) её гребень (то есть вершина) повреждён мечом, который отбросил, заколов себя, Сын.

Мать как человек характеризуется следующими действиями:
1) в своё время родила Сына и Дочь;
2) кормит Дочь, чтобы умерла Дочь и жил Сын,
3) умирает, кончая жизнь самоубийством, после того, как умирает Дочь, а затем - Сын.

Сын-Брат характеризуется атрибутами и действиями. Его атрибуты до убийства Сестры:
1) соотнесён с сапогом,
2) благодаря чему акцентирована его ступня;
3) соотнесён с железом за счет материала, из которого изготовлен сапог;
4) соотнесён с животным;
5) соотнесён с чёрным цветом за счет цвета животного и цвета железа.

Его действия до убийства Сестры:
1) идёт по дороге, то есть ступает по ней, будучи обут в железные сапоги;
2) идёт в столицу, то есть входит в город и выходит из него;
3) покупает чёрного вола,
4) то есть входит на рынок и уходит с рынка;
5) идёт по дороге домой, ведя животное;
6) у ворот недостроенной каменной стены вокруг горы Амисан встречает сестру.

Его действия в момент убийства и после убийства Сестры:
1) отрубает Сестре голову;
2) убивает себя, пронзая грудь тем же мечом;

3) в момент смерти отбрасывает меч, повреждая вершину Амисан.

Дочь-Сестра, как и её Брат, характеризуется определенными действиями и атрибутами. Её атрибуты:

1) соотнесена с камнем,
2) с каменной замкнутой стеной (вокруг горы Амисан),
3) с воротами в замкнутое пространство (недостроенными, то есть открытыми);
4) с едой, которую она ест, приготовленной Матерью;
5) у неё акцентирована голова, котрую ей отрубают мечом;
6) отмечена юбка,
7) благодаря чему отмечены генеталии.

Её действия:

1) носит камни в подоле юбки;
2) возводит стену вокруг горы Амисан;
3) ест еду, приготовленную и поднесённую Матерью,
4) из-за чего не успевает достроить ворота
5) и лишается головы (или кончает самоубийством), то есть умирает;
6) погребена матерью под кучей камней и таким образом соотнесена не только с камнем, но и с могилой-горой.

Сведём основные действия и атрибуты персонажей легенды в таблицу:

Таблица 1

	Мать		Сын		Дочь	
	до убийства	после убийства	до убийства	после убийства	до убийства	после убийства
Атрибуты	1	2	3	4	5	6
Тело			[Ступня]	Грудь	[Гениталии]	Голова
Одежда	-	-	Сапог	-	Юбка	-
Обувь						
Материал	-	-	Железо		Ткань	
Орудие-предмет-оружие	-	-	-	Меч	Юбка	-
	-	-	-		Камень	
Материал				Металл (золото)	Камень	Камень
Съедобное	-	-	Вол	-	-	-
Живое/сырое			(корова)			
Цвет	-	-	Чёрый	-	-	-
Варёное (готовая еда)	Еда	-	-	-	Еда	-

	1	2	3	4	5	6
Элементы "цивилизованного" пространства	[Дом]	-	Дорога. Столица -город. Рынок в городе	-	Стена вокруг горы. Ворота	Могила из камней
Элементы "дикого" пространства	Гора Амисан	- .	-	Вершина горы Амисан	Гора Амисан	-
Действия: По отношению к "цивилизованному" пространству	Живёт в доме	-	Идёт по дороге. Входит-выходит из столицы-города. Входит на рынок, покидает рынок	-	Строит каменную стену вокруг горы. Не строит ворота	-
По отношению к "дикому" пространству	Живёт у горы Амисан	-	-	Мечом делает выбоину в вершине горы Амисан	Окружает каменной стеной гору Амисан (частично)	-
По отношению к живому-съедобному	Готовит еду (варёное)	-	Покупает вола (корову) (сырое)	-	Ест еду, приготовленную матерью	-
сырому-варёному	Кормит дочь	-	Ведёт вола	-	-	-
По отношению к смерти	Обрекает дочь на смерть (кормит)	Погребает дочь. Говорит правду сыну, обрекает сына на смерть. Убивает себя	Спорит о жизни/смерти	Убивает сестру. Убивает себя	Спорит о жизни/смерти	Умирает от меча брата. Погребена в могиле под кучей камней

Обратимся к семантике артибутов персонажей легенды, по мере необходимости вскрывая и семантику действий, связанных с атрибутами. Сын-Брат обут в железные сапоги, идёт по дороге. Это сразу же вызывает ассоциации со жрецом, выполняющим в ритуалах данного круга роль Отца (=Змей/Дракон), зачинающего Дочь, Сына или Дочь и Сына одновременно. Сравним "Записки о государстве Карак", помещённые в историческом сочинении "Самгук юса" (События, оставшиеся от времён Трёх государств, - 1285 г.), в которых описано, как жрецы ступают фиксированным шагом по вершине горы Куджи - Вкус Черепахи (анализ ситуации в связи с

мифом см. [3, 116-124 и др.]), легенду о двух буддийских святых Нохыль пудыке и Тальталь пакпаке, помещенную в том же памятнике, где говорится о паре туфель, привязанных к вершине горы (о легенде в связи с мифом см. [4]), жизнеописание Чжан Ляна, приведенное в "Цянь Хань шу" (История Ранней Хань, I в. н. э.), в котором в числе прочего рассказывается о том, как Чжан Лян надевал старцу-жрецу туфлю (о связи этого эпизода с мифом см. [5]), и ряд других текстов, в которых акцентируется ступня-обувь жреца (об одноногости и "следе" в китайском архаическом слое в связи с мифом см.[3, 170-173]).

В данной легенде также, в сущности, говорится о реализации в динамике атрибутов жреца, соотнесённых со ступней как главной частью тела, представляющей в ритуале его мужскую сущность.

Сын-Брат идёт по дороге, входит в город и выходит из него, входит на рынок и покидает его. При этом он вступает в контакт с "дорогой", представляющей в соответствующем ритуальном круге женское родящее начало - Мать [3, 248 и др.]. Точно такое же значение имеют "город" - замкнутое пространство, в ворота которого входит и выходит Сын-Брат, и "рынок", находящийся внутри городских стен. Семантика действия Сына-Брата - производительный акт. Такое же значение в ритуале имеет и купля-продажа. (О значении в мифологическом слое аграрных культур "торжища" см. [6, 218]).

В городе Сын-Брат покупает черного вола или корову и ведёт животное по дороге, направляясь домой. К сожалению, в нашем распоряжении имеется только английский текст легенды о горе Ханчхимабон, где отмечено это животное. Судя по выбору английского эквивалента для обозначения животного, можно предположить, что в корейском оригинале употреблено слово *со*, обозначающее вид животного без уточнения его пола (которое употребляется в значениях "корова", "бык", "вол"). Между тем, учитывая наличие ряда текстов, отражающих ритуальную ситуацию взаимоотношений жреца (Отец-Змей) и животного-коровы (Мать-Черепаха), в том числе - животного чёрного цвета, как Родителей Женщины-Солнца, мы можем предположить, что в легенде о горе Ханчхимабон (точнее: в исходном мифологическом тексте, из которого она выросла) подразумевается именно корова. Вспомним Повествование о госпоже Суро, помещённое в "Самгук юса", и рассказ N 144 "О том, как Сёхо-содзё ехал по большой дороге Итидзё" из памятника XIII в. "Удзи сюи моногатари" ("Повести, собранные в Удзи"), в которых женский пол животного акцентирован, и наряду с ними - миф об Аманохихоко из "Кодзики" и описание обряда, выполнявшегося в

уезде Пхунги провинции Северная Кёнсандо в связи с наступлением нового года, - тексты, где пол животного специально не оговорён, но из ритуально-мифологического контекста вычисляется именно как женский (об этих текстах в связи с реконструкцией мифа см. [3, 91-113 и др.]).

В легенде о горе Ханчхимабон перед нами, как можно предположить, знакомая пара - жрец с коровой. Взаимоотношения этой пары в координатах мифа-ритуала - супружеские.

Цвет животного, которое ведет Сын-Брат, - чёрный. Таким образом он соотнесён с чёрным цветом. Однако кроме этого косвенного соотнесения есть и прямое. Сын-Брат обут в железные сапоги. Железо же в дальневосточной культуре соотносится с чёрным цветом. Одно из корейских его названий - *хыккым* буквально означает - "чёрный металл". Чёрный цвет в ряде текстов данного круга характеризует Родителей. Вспомним о чёрном цвете коровы в упоминавшемся выше обряде уезда Пхунги, а также - о чёрном цвете яшмового пояса, который вручает Дракон государю в Повествовании о Свирели из "Самгук юса"; эта передача пояса превращала государя во "временного" Отца, "донашивающего" Сына (см. об этом [3, 98-102 и др.]).

Обратимся теперь к "железу" как к материалу, безотносительно к его цвету. Как свидетельствуют тексты, этот элемент встречается в данном круге представлений в двух значениях: а) как нарождающееся мужское божество (например, железная палка в "Повести о верном Чхве") и б) как божество мужского пола, вступающее в брак. Последний вариант отражён в тексте повествования о Ганцзян Мосе и его сыне, помещённом в памятнике IV в. "Соу шэнь цзи" ("Записки о поисках духов"), и китайской сказке "Про сосну, черепаху и тигра" [2], записанной в провинции Шаньдун в Китае. В них Юноша-топор вступает в брачные отношения с Сосной, растущей на горе-камне. ("Сосна" - один из вариантов "предмета", в котором воплощается Женщина-Солнце до её вступления в брак). В повествовании Юноша разрубает сосну, чтобы извлечь из неё меч.

Нам уже приходилось писать о семантике этой мифологической ситуации как о фиксирующей переход мужского божества из стадии "жениха", "неженатого" в стадию "мужа", "отца будущего ребенка": нарушение целостности "предмета", представляющего женское начало, означает производительный акт, в котором реализуется перемена статуса обоих партнеров (подробно об этом см. [3, 300-302]). По аналогии с этим можно предположить, что и в рассматриваемой легенде отражена сходная ритуальная ситуация -

"железо" меняется на "золото-меч" (меч в корейском мифологическом слое соотнесён с элементом "золото, металл" - *кым*). В самом деле, Сын-Брат в "сфере металлических атрибутов" переходит от "железа" к "мечу": окончив действия с "железом" (ходьба по дороге), он пускает в ход "меч", то есть "золото, металл". Меч же в ритуале - дубль или атрибут жреца, выполняющего роль Отца (ср. имя главного жреца в "Записках о государстве "Карак" Адо-ган означает "Я - меч" [3, 117-118]).

Сын-Брат пускает в ход свой меч трижды. Во-первых, он отрубает голову Сестре, в результате чего вступает в супружеские отношения со своей Сестрой. Это действие на языке мифа-ритуала означает производительный акт ("голова", "вершина горы" в данном круге представлений воплощают женский родящий орган). Во-вторых, Брат умирает, пронзив себе грудь мечом. Этот акт может быть понят как окончательное отождествление Брата с Мечом ("Я - меч"). В нём, в этом акте, умирает Юноша (=Железо), с тем, чтобы родиться в качестве Мужа-Отца (=Золото-Металл-Меч). И, наконец, умирая, Брат отбрасывает меч, который делает выбоину в вершине горы Амисан. Указанное действие так же, как и первое, имеет семантику производительного акта. Разница между ними состоит в том, что за первым кроется соединение Брата со своей Сестрой как с девушкой-невестой, за третьим - соединение Брата со своей Сестрой уже как с Женой - Матерью будущего ребенка (вершина горы Амисан тождественна голове Матери).

Семантика атрибутов и действий Дочери-Сестры также поддаётся прочтению на основании опыта реконструкции Мифа о Женщине-Солнце и её родителях. Её атрибуты и действия говорят о связи с женским началом, реализующим свои потенции. У неё отмечена "юбка-ткань", которая соотносится с женским началом в соответствующем круге представлений. Она также соотнесена с "камнем", который имеет ту же семантику (носит камни в подоле юбки). Она возводит из камней стену, замыкающую в кольцо гору Амисан, то есть строит "город", замкнутое пространство, тождественное, как и любая замкнутая ёмкость, женскому родящему органу. У этой кольцевой каменной ограды оказываются недостроенными, то есть открытыми, ворота. Семантика же ворот в аграрных культурах достаточно известна. В данном тексте эти "ворота" тождественны тем городским "воротам", через которые входил в столицу Брат и выходил, купив на рынке вола (корову) и ведя за собой животное. Открытые ворота стены, через которые можно войти Брату, тождественны голове Сестры, которая вступает

в контакт с мечом Брата: на языке мифа и ритуала это означает производительный акт.

Необъяснённым остается момент кормления, не очень отчётливо проявленный в знакомых нам текстах рассматриваемого круга. До сих пор он встречался нам как "приготовление еды женой" и "кормление мужа" (миф об Аманохихоко) или как "совместная трапеза" супругов ("Повествование о госпоже Суро"). Эти действия имеют значение супружеского соединения. При этом, естественно, в акте участвуют мужчина и женщина. Кормление, но - социально старшим социального младшего, в котором участвуют лица одного пола (мужчины) встречается в корейской культуре в круге текстов, отражающих представление об "облике" "старшего", где оно выступает как знак приобщения "младшего" к "облику" "старшего", включения "младшего" в его "облик" или - подтверждения этого единства (ср.кормление хвараном Чукчи своего ученика Тыго [3, 52-60]).

В данном случае в акте кормления участвуют женщины, связанные родственными отношениями: мать кормит приготовленной ею едой свою дочь. Как нам представляется, этот акт в ритуале означает приобщение Дочери к статусу Матери: Мать за счет кормления делает Дочь тождественной себе. В сущности, к этой цели ведут и усилия самой Дочери, которая возводит стену, то есть берёт в кольцо гору Амисан - Мать-гору. Таким образом, Мать-гора оказывается внутри стены точно так же, как еда, приготовленная Матерью и поглощённая Дочерью, оказывается "внутри" Дочери. Тем самым Дочь "поглощает"(=убивает) Мать.

Но не только Дочь "убивает" Мать. Мать точно так же "убивает" Дочь "своими руками": кормя Дочь приготовленной ею едой, Мать сама превращает её в Мать, передавая свой статус. В этот же момент "умирает" и Мать, передавшая свой статус Дочери. Такова логика мифа-ритуала: для того, чтобы произошла смена статуса, человек должен умереть в одном качестве и родиться в другом социальном качестве. Если же меняет статус хотя бы один человек, с ним автоматически меняют статус те, кто связан с ним кровным родством.

Легенда выросла на основе мифа-ритуала. Однако мифологическая, сакральная основа осмыслена в ней в профанических координатах. Так, акт кормления Дочери Матерью связан со смертью Дочери: Мать своим кормлением (она не даёт Дочери достроить ворота) обрекает Дочь на смерть и делает это сознательно. Убивает же Дочь-Сестру Брат, а не Мать (с профанической точки зрения).

С точки же зрения мифа и ритуала, они оба (Мать и Брат) убивают её в один и тот же момент, "вручая" ей статус Матери. Этот статус ей передаёт не только Мать, но и её Брат. Девушка, вступающая в брачные отношения со своим Братом, становится Женой и Матерью их будущего ребенка. Таким образом, Девушка, Сестра-Дочь становится Матерью, умерев как Девушка-Сестра-Дочь. И этот момент перехода в ритуале реализуется как за счет контактов Девушки с Матерью, так и с Братом.

Согласно логике мифа-ритуала Брат должен и сам умереть, поскольку он сам переходит в иной статус: из Юноши-Брата (=железо) он превращается в Мужа-Отца (=золото=металл=меч). В легенде его к смерти подводит Мать, которая сообщает ему правду о поединке. Связь "правды" со смертью прослеживается в легенде не только на профаническом уровне. О значении "правды" как метафоры смерти-рождения в мифологическом слое представлений в аграрных культурах достаточно обстоятельно рассказано в работах О. М. Фрейденберг [6, 110, 138, 280 и др.]. Обнаружение "правды" приводит к самоубийству Сына-Брата (на профаническом уровне). Этот же акт, как мы говорили выше, означает смерть Сына-Брата и рождение его же в качестве Мужа-Отца (на сакральном уровне).

В легенде говорится о том, что Мать после смерти Сына и Дочери повесилась. За этим профаническим актом кроется та же сакральная логика, что́ и в предыдущих случаях. В момент вступления в брак Сына-Брата и Дочери-Сестры должна, естественно, умереть и Мать (поскольку её статус перешел к Дочери), с тем, чтобы родиться в новом качестве - в статусе Бабушки. С точки зрения мифа-ритуала её должны "убить" одновременно и Дочь, и Сын. И в тот же момент она должна убить себя.

Объединим сказанное об "убийцах" и "жертвах" в таблицу.

Таблица N 2

Убийца	Жертва		
	Дочь	Сын	Мать
	1	2	3
Дочь	Строит стену вокруг Амисан = "убивает" себя как Дочь, чтобы стать Матерью. Ест еду, приготовленную Матерью, с той же целью.	Затевает состязание, ведущее к перемене статуса всех троих, т. е. - смерти. Даёт отсечь себе голову = переход Брата в статус Мужа-Отца, что означает его смерть как Брата.	Строит стену вокруг Амисан, "поглощая" Мать-гору. Ест еду, приготовленную Матерью, "поглощая" Мать. Затевает состязание, ведущее к перемене статуса всех троих, т. е. - смерти.
Сын	Затевает состязание, ведущее к "смерти" всех троих. Отрубает мечом голову.	Убивает себя мечом. "Отождествляет"себя с мечом, становясь Мужем-Отцом, что подразумевает его смерть как Брата.	Вырубает мечом часть вершины Амисан - Мать-горы, затевает состязание, ведущее к "смерти" всех троих.
Мать	За счёт кормления обрекает на смерть. Кормит, тем самым делая Матерью.	Говорит правду Сыну.	Кончает самоубийством. Кормит Дочь, передавая свой статус "матери", т. е. "умирает" сама как Мать.

С точки зрения мифа-ритуала брак между Братом и Сестрой автоматически ведет к смерти всех троих персонажей легенды, поскольку все трое при этом одновременно меняют свой статус, умирая в одном качестве и тут же рождаясь в другом. Представим это в виде небольшой таблицы:

Таблица N 3

Исходный статус	Обретённый статус		
	Жена-Мать	Муж-Отец	Бабушка (?)
Дочь-Сестра	+		
Сын-Брат		+	
Мать			+

Легенды о горе Амисан и о горе Ханчхимабон очень хорошо сохранили тот архаический пласт мифа-ритуала, на основе которого они сложились. Это подтверждает и такая деталь во втором варианте легенды о горе Амисан, как наличие горы Санджонбон - Пика, где беседка под сосной. Согласно этому варианту, Мать, Сын и Дочь живут не у подножья горы Амисан, а - напротив этой горы, у подножья Пика, где беседка под сосной. "Сосна" же, как мы знаем, является одним из ритуальных воплощений Женщины-Солнца в качестве "предмета", соотносимого с добрачной стадией. В легенде Дочь-Сестра, переходя от "горы с сосной" к Матери-горе, строит вокруг неё стену. Отсюда, как можно предположить, в легенде акцентируется перемена статуса именно Дочери-Сестры, её переход в статус Матери, а, следовательно, легенда восходит к ритуалу брака Женщины-Солнца и её Брата.

Обратимся теперь к мотиву "состязания". Его условием является смерть проигравшего. Между тем, "состязание", "поединок", "бой", имеющие в виду смертельный исход, - известные мифологические метафоры брака. В ритуале, легшем в основу легенды об Амисан и близких к ней легенд, воссоздавалась ситуация вступления в брак Женщины-Солнца и её Брата как Дочери-Сестры и Сына-Брата. При этом каждый кадр ритуала, несший информацию об их браке, "разрабатывал" особую метафору брака, по-существу, дублировавшую предыдущую и последующую. Кадров было много. В ритуале они, эти кадры-метафор "излагались" с точки зрения каждого из участников данной коллизии: по ходу вступления в брак Дочери-Сестры и Сына-Брата каждый из трёх действующих лиц должен был "убить" двух других и "умереть" сам.

Ритуал, как и лежавший в его основе миф, был подчинён логике тождества. Разворачивание "кадров" во времени, неизбежное при переводе мифа в ритуал, не делало эту последовательность эпизодов-метафор временной по существу. Этиологические легенды, рассмотренные нами, представляют собой устные повествования, выросшие не на основе мифа непосредственно, а - на основе ритуала, воспроизводившего этот миф. В ритуале же "кадры"- тождества выстраивались в цепочку во времени лишь потому, что ритуал не в состоянии вместить в одном "кадре" все многомерное содержание мгновенной мифологической ситуации. Однако в его задачу входило полное воспроизведение всех последствий вступления в брак Дочери-Сестры и Сына-Брата для всех участников ситуации, иначе процедура оказалась бы незавершённой, а потому в сакральном смысле - недействительной.

По мере разрушения единой мифологической картины мира при переводе ритуала в повествование эта последовательность "кадров" во времени стала восприниматься как временная по-существу (Брат отрубил Сестре голову после того, как...) При этом не исключались и перестановки "кадров". В ходе поступательного развития временные связи стали восприниматься как базирующиеся на причинно-следственной основе (Брат отрубил голову Сестре потому, что...; Брат покончил с собой потому, что...)

Этот процесс стимулировался утратой первоначального смысла мифологических метафор. Они переставали восприниматься как таковые. Например, "поединок", "спор" уже явно не осознавался как метафора "брака". Метафоры уже воспринимались в соответствии с их видимым, "реально-физическим" смыслом, а не "сущностным". На развалинах мифа, воссоздавшегося в ритуале, возникало устное повествование - сказка, легенда и др., на этой же основе возникало и письменное повествование - историческая и художественная проза.

Это лишь одна из сторон процесса забвения мифа о Женщине-Солнце и соответствующего ритуала. Кроме неё были и другие. Так, уже в VII-VIII вв. в Корее шёл активный процесс переосмысления мифа о Женщине-Солнце с позиций "системы облика" - государственной системы воззрений на мир в период Объединённого Силла, в целом ориентированной на "облик" социально старшего, прежде всего - государя. Считалось, что "облик" старшего совершенен (а следовательно - в благополучии пребывают социум и космос) лишь тогда, когда идеальный "старший" выступает в паре с идеальным "младшим" (в ритуальной ситуации), что соответствует множеству преданных ему социально младших (в реальной жизни) (подробно о "системе облика" см. [3, 7-91 и др.]). Отсюда рождение Матерью-Черепахой близнецов - Дочери и Сына переосмысялось либо как рождение только Сына (государственный ритуал Пэкче), либо как рождение двух Сыновей - идеального "старшего" и идеального "младшего", между которыми не было отношений равенства (государственный ритуал Объединённого Силла). Миф же утверждал идеал равного партнёрства, предельным выражением которого было наличие пары единоутробных близнецов - Сестры и Брата, будущих идеально равных Жены и Мужа.

Примерно в этот же период миф активно ассимилировался и буддизмом. Шел процесс активного наложения персонажей буддийского пантеона на персонажей мифа о Женщине-Солнце. И это также не способствовало сохранению "чистых" его текстов, хотя и со-

действовало выживанию именно тех моментов, с которыми боролась государственная идеология [4].

Немалую роль в судьбе мифа сыграло и конфуцианство, влияние которого на официальную культуру Кореи с веками всё более возрастало. Учитывая этот момент, трудно было бы ожидать, что мифологические ситуации, подобные браку Сестры и Брата, сохранились до наших дней в нетронутом виде хотя бы в устной традиции, не говоря уже о фиксации мифов и мифологических циклов, связанных с этими персонажами, как то имело место в Японии.

Для корейской письменной традиции это тем более невероятно, если учесть сложившиеся в ней с самой древности представления о письменном тексте как о наделённом особой магической силой инструменте, способном самостоятельно воздействовать на мир (о функциях письменного текста в корейской культуре см. [3, 46-51 и др.]).

В результате всего целый ряд цетральных мифологических ситуаций, связанных с персонажами мифа о Женщине-Солнце, оказался "вытертым" из памяти культуры или сохранился в ней в почти неузнаваемом виде, погребённый под позднейшими переосмыслениями.

Рассмотрев легенды о поединке между Сестрой и Братом и установив их связь с ритуальной традицией, восходящей к мифу о Женщине-Солнце и её Родителях, а также - оговорив причины затушёвывания в корейской культуре этих связей, обратимся ещё к одной легенде этого круга - **легенде о состязании между Вдовой и Вдовцом**. Она бытует в провиции Северная Чолла, соотнесена с развалинами стены Хоромисон - Стены Вдовы, находящейся в уезде Сунчхан. Согласно легенде, некогда в городе Сунчхане жила вдова по фамилии Син. По соседству с ней проживал Вдовец по фамилии Пак, человек сильный, знающий и богатый. Пак давно хотел жениться на красавице Син, но не мог добиться согласия Син. В конце концов он предложил Син устроить состязание: она строит стену, а он в это время должен вернуться из своего путешествия в Сеул, проделав его в деревянных сапогах. Если выигрывает он, Син выходит за него; если выиграет она - её отказ будет окончательным. Пак возвращается позже того, как вдова закончила строительство стены. Однако вдовец обрадовался, сочтя, что выиграл: он ссылался на то, что вдова не запылила своей юбки (и значит, работу выполняла не она). Син, которую убеждали в проигрыше, бросилась вниз с обрыва [9, 61-62].

Нетрудно заметить, что данная легенда - деформированный вариант предыдущих, рассмотренных выше. В этой легенде дейст-

вуют двое, а не трое персонажей. Это естественно, поскольку Син и Пак не связаны кровным родством, и необходимость в фигуре Матери, таким образом, отпадает. Син и Пак чужие друг другу. И условие их состязания - брак, а не смерть. То есть здесь "высвечена" подспудная сущность спора, состязания, поединка как брака. С разрушением ритуально-мифологической системы "брак" уже не узнавался за такими метафорами, как "состязание", "спор". Однако суть дела, что называется, не давала покоя. Брак же между Сестрой и Братом со временем оказался немыслим в корейской культуре даже в устной традиции. Поэтому, видимо, и произошла замена семейного статуса персонажей.

Син и Пак, люди одинакового семейного статуса (они оба вдовеют) и - равных физических возможностей. Этот момент равенства более отчётлив в легендах о Брате и Сестре, которые изначально, в силу рождения наделены исключительными данными. Собственно, без равенства физических возможностей не могло бы быть и самого поединка. Иными словами, поединок - развитие мысли о равенстве двух персонажей, мужчины и женщины, вступающих в брак. Конечно, идеальный в данном случае, вариант - близнечный.

Популярность и устойчивость такого рода легенд на юге Кореи свидетельствует о большой живучести архаических мифологических представлений и позволяет ожидать, что следы аналогичных рассмотренных нами мифологических ситуаций (которые являются разрозненными фрагментами мифа и мифологического цикла о Женщине-Солнце) могли сохраниться не только в устной, но и в письменной традиции в переосмысленном и неузнаваемом виде, будучи отражёнными в художественной прозе. В самом деле, ситуация, в которой акцентируется состязание, поединок, несет большие драматические, а следовательно - сюжетные возможности. Это же относится и к рождению Сестры и Брата - близнецов, наделённых в равной мере исключительными качествами и энергией. Вероятнее всего ожидать, что их отразил средневековый роман, столь популярный в Корее. При этом заранее можно сказать, что будут акцентированы либо первая часть мифологической ситуации - рождение сестры и брата (их сходство, выдающиеся способности, которыми они одинаково одарены, но - при отсутствии брачной коллизии), либо вторая - поединок как брак, также, разумеется, при изъятии (или надёжном затушёвывании) первой, "близнечной" ситуации.

Эти предположения вполне подтверждаются текстами романа "Сон в нефритовом павильоне" и др. Однако рассмотрение этих ми-

фологических ситуаций в сюжетной прозе крупных форм - тема особой статьи.

Литература

1. Аврорин В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору, Л., 1986.
2. Китайские народные сказки. Пер. с кит. М., 1972.
3. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982.
4. Никитина М. И. Об интерпретации одной буддийской легенды из "Самгук юса". - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Ч. 3, М., 1985.
5. Никитина М. И. Об одной из разновидностей ритуала в связи с проблемой общности мифологических представлений в культурах стран Дальнего Востока. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). М., 1986. Ч. 1.
6. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
7. Синджын Тонгук ёджи сыннам ("Обозрение достопримечательностей земель Восточного государства. Новое, дополненное издание). Пхеньян, 1959. Т. 1-4.
8. Хангукхак тэбэкква саджон (Энциклопедический словарь по кореееведению). Сеул, 1972. Т. 1-3.
9. Chang Tok-sun. Ch'oe Chi-won and Legendary Literature. - "Korea Journal". 1977, vol. 17, N 8.
10. The Folk Treasury of Korea. Sources in Myth, Legend and Folktale. Seoul, Korea, 1970.

이 논문은 지금까지 전혀 알려져 있지 않은 太陽의 女神에 관한 고대 神話를 再構하기 위한 시도 이다.
太陽의 女神에 관한 이 神話는 오랜 세월이 흐르는 동안 변형을 하면서 원래의 내용을 상실하게 되었다. 따라서 저자는 현존하는 신화, 전설, 의식 등과 같은 여러가지 고전자료에 입각해 변형 되기 전의 太陽의 女神에 관한 神話를 되살려 내며, 이 神話가 갖는 文化的意味를 밝혀내려 하고 있다.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Представления об истории в древнем и ханьском Китае

А. С. Мартынов
(Институт востоковедения)

(Санкт-Петербург)

Для того, чтобы в общественном сознании того или иного человеческого коллектива возникли представления об истории или, иными словами, чтобы переживаемое этим коллективом время превратилось в историю, нужен достаточно высокий уровень развития этого сознания, включающего в себя, как минимум, два важнейших компонента: представление о течении времени как о направленном процессе и чётко определённые принципы отбора фактов. Действительно, ведь любому факту любой человеческой жизни, чтобы стать из частного историческим, необходимо преодолеть два барьера или пройти две трансформации: перейти по шкале ценностей - от частного к общему и по шкале времени - от синхронического измерения к диахроническому. Разумеется, отнюдь не вся совокупность фактов, порождаемых человеческой жизнью, оказывается способной проделать этот путь. Более того, можно сказать, что даже для первых шагов на этом пути необходимо пройти строгую систему отбора, цель которой - оставить лишь необходимый обществу минимум. Состав же этого минимума формируется на основе системы ценностей, присущей каждому конкретному обществу на конкретном этапе общественного развития.

Опыт историографии убедительно свидетельствует о том, что представления о существенном радикально меняются в зависимости от места и времени. То, что кажется существенным одним, малозначимо для других. Известно, например, что средневековый европейский историограф Оттон Фрезингенский не придавал никакого значения вторжению варваров, положивших конец существованию Римской империи. В его концепции истории этот факт не играл никакой роли, поскольку он был полностью поглощён проблемой взаимоотношений между церковью и государством, которая казалась ему определяющим моментом истории[1]. Ничего подобного никогда не могло произойти в китайской историографии, где все по-

[1] Косминский Е. А. Историография средних веков. М., 1963, с. 24-25.

литические перипетии фиксировались с завидной и недостижимой для других средневековых историографий скрупулёзностью, тогда как взаимоотношения государства с религиозными учениями не поднимались там до уровня проблематики средней значимости. Тем не менее, в характере отбора фактов для исторического повествования можно проследить не только ряд универсальных черт, но и определённую стадиальность. Именно на этом свойстве исторических сочинений основаны все общие схемы развития историописания, среди которых одна из наиболее популярных принадлежит Э. Бернхайму. Всё историописание, предшествующее современной, "научной", историографии, Э. Бернхайм делит на три части или на три этапа:

1. Реферативная историография.
2. Прагматическая историография.
3. Генетическая историография[2].

Главной задачей реферативной историографии является увековечение наиболее значительных событий. Эстетические и практические (запоминание) цели могли преследоваться лишь в качестве вспомогательных. Классическим представителем реферативной историографии Э. Бернхайм считает Геродота. Прагматическая историография вся сориентирована на извлечение "уроков истории". Данная ступень, по мнению Э. Бернхайма, началась трудами Фукидида и достигла в античности невиданного развития в трудах Тацита. Интересно отметить, что Э. Бернхайм, оценивая два первых этапа в развитии историографии, совершенно правильно, на наш взгляд, разделял вопросы научности и общественной полезности. Резонно сомневаясь в научном характере результатов, достигнутых двумя первыми видами историографии, Э. Бернхайм тем не менее считал, что они не только выполняли, но и продолжают выполнять до настоящего времени (т. е. до конца XIX - начала XX века. - *А. М.*) общественно полезную фукнцию. На третьей ступени развития, которую Э. Бернхайм относил к XIX веку, история превратилась в науку. С этого времени цель историка осознаётся как получение знаний о становлении и развитии любого исторического явления[3].

На этом же этапе развития историографии и возникает подлинное историческое сознание - осознание того, что сумма человеческих поступков определённого отрезка времени определяет такую

---

[2] Ю. А. Левада дает другой перевод этих трех стадий: повествовательная, поучительная, генетическая. См.: Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод. - Философские проблемы исторической науки. М., 1969, с. 205.

[3] Лооне Э. Н. Современная философия истории. Таллин, 1980, с. 79-80.

же сумму следующего, образуя таким путем непрерывную цепь событий, то есть причинно обусловленный исторический процесс. Всё, что предшествует этому периоду общественного сознания, может быть отнесено, по мнению некоторых теоретиков исторической науки, к прото- или квази-истории[4].

Легко заметить, что приведённая выше классификация историописания составлена лишь на основе интеллектуальных достижений средиземноморского культурного ареала. Восточные традиции в ней не учтены совершенно. И тем не менее, она представляется нам весьма полезной при уяснении характера китайской историографической традиции, которая при всей своей специфике, уникальной продолжительности и разнообразии жанров несомненно относится к двум первым этапам развития исторической традиции. Достаточно вспомнить о проходящем через всю историографию Китая типичном для прагматического направления уподоблении истории зеркалу. Выдающийся русский историк Н. М. Карамзин считал историю "зерцалом бытия и деятельности народов"[5]. Это же понимание истории привело к появлению "зерцал" в названиях многих китайских исторических сводов. Характерно при этом, что китайские "зерцала" были направлены в первую очередь в сторону государства. По выражению китайских историографов, смотрясь в металлическое зеркало, можно поправить одежду или головной убор, если же смотреть в зеркало древности, то можно увидеть причины возвышения и гибели государства.

Возвращаясь к классификации Э. Бернхайма, следует отметить, что она обладала одним весьма существенным недостатком - в ней не учитывалось, что и на первых этапах своего развития историография имела дело не с каким-то одним изолированным фактом, а с их множеством. Естественно, чтобы быть операбельным, это множество не должно было оставаться аморфным, его необходимо было подвергнуть структурированию. А эта последняя операция могла быть совершена только при опоре на некоторую специфическую отрасль общественного сознания - на историческое сознание. Ю. А. Левада так определяет эту категорию: "В каждую данную эпоху историческое сознание представляет собой определённую систему взаимодействия "практических" и "теоретических" форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных... Историческое сознание может быть сопоставлено с такими широко известными формами об-

---

[4] Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980, с. 14-17.

[5] Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1842, кн. 1, с. IX.

щественного сознания, как правовая, нравственная, национальная и т. д."[6].

В приведённой цитате отметим, прежде всего, два момента. Первый - историческое сознание представляет собой не исключительное достояние историографических сочинений, это - одна из форм и одна из частей общественного сознания. И второй - этой форме сознания присуща системность, определённая организованность фактов. А это означает, что какие-то представления об историческом процессе, как бы он при этом ни понимался, существовали на всех выделенных Э. Бернхаймом стадиях развития исторической науки. А если это так, то, по нашему мнению, эти представления заслуживают самого пристального внимания: их нельзя сбрасывать со счёта только потому, что они не соответствуют в настоящее время современным концепциям исторического процесса. Для своего времени и эти концепции были "научными" - и в том смысле, что реально выполняли общественно необходимую функцию "научения" посредством истории, и в том, что были направлены на поиск определённых закономерностей общественной жизни. Что же касается возможного упрёка в "примитивности" подобных представлений, то китайская историография является наглядным примером того, что данная характеристика не может быть применена к достаточно развитому историописанию, на какой бы донаучной стадии своего развития оно ни находилось.

По общему мнению, в развитых земледельческих обществах в качестве стимулов появления первых представлений об историческом процессе выступают, прежде всего, два фактора: неизменная сущность природы сталкивается с непредсказуемо изменчивой событийностью политической жизни, в которой выделяются в качестве первостепенных факты перехода или передачи высшей политической власти - завоевание, отречение, передача по наследству. Совершенно очевидно, что политика и космос функционировали в разном ритме, и эти ритмы не могли быть согласованы. Наиболее естественным выходом из этой неразрешимой коллизии, как показывает процесс развития исторической мысли, оказалось перенесение чётких закономерностей космоса, как более высоких по статусу, на реальную политическую жизнь. Надо отметить, правда, что это довольно странное решение найдено не в сфере историописания. Эта антитеза присуща культуре в целом. На материале китайской древности она довольно хорошо прослеживается как столкновение официального ритуала, основанного на сезонных

---

[6] Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод..., с. 191.

фазах развития растительного мира, с повседневными потребностями политического управления. В результате операции согласования этих двух несогласуемых начал в Китае возникла широко известная концепция необходимости уподобления деятельности монарха Небу, иными словами, естественному процессу в растительном мире в течение годового цикла. Отсюда же в политической организации возникли такие вещи, как *мин тан* ("храм света")[7], а в политическом управлении такие документы, как *юе лин* ("помесячные указы"). Однако надо отметить, что, несмотря на чрезвычайно сильное доктринальное давление сакральной сферы на историографию из-за ярко-выраженного дискретно-событийного характера государственной жизни, на основе ритуала вырабатывалось одно историческое сознание, на основе же политической жизни - совсем другое. Совмещение их в рамках единого общественного сознания осуществлялось путём навязывания "ритуальным" мировоззрением своих принципов политической истории. Предельно чётко это сформулировал однажды Се Лин-юнь (385-433), один из крупнейших поэтов и учёных периода "Лючао" (265-583): "...когда порядок и числа в Небесном времени и в делах человеческих совпадают, тогда внезапно определяются сроки подъёмов и падений государств" [8].

Императивное уподобление любого человеческого поведения механике функционирования сакрализованного мироздания красной нитью проходит через всю многовековую историю официальной идеологии в императорском Китае, в том числе, и через историю историописания. Однако в период древности (VI-III вв. до н. э.), когда появились и развились различные философские школы, он временно отходит на второй план. На первый же выдвигаются различные учения, предлагающие свои методы управления Поднебесной, а, заодно, и свою интерпретацию исторического процесса, сводящуюся, как правило, к успехам и неудачам внедрения предлагаемых принципов в политическую жизнь.

После объединения Китая картина радикально меняется. Единая всекитайская империя резко повышает статус монархии и её сакрального основания - ритуала. Кроме того, настоятельно ощу-

---

[7] *Мин тан* - специальное сооружение, моделировавшее космос - четыре стороны света и годовой цикл. О *мин тане* существует огромная литература. О древнем *мин тане* см.: Ван Го-вэй. Гуаньтан цзилинь (Собрание документов из кабинета "Гуаньтан цзилинь"). Пекин, 1959, с. 123-144; о средневековом см.: J. T. C. Liu. The Sung emperors and the ming-t'ang or Hall of enlightment. - "Etudes Song". Ser. II. Civilisation. 1973, N 1, p. 45-58.

[8] О Се Лин-юне см.: Сун шу ("История династии Сун"), цз. 67, в сер. "Эр ши у ши". Шанхай, 1987, т. 3, с. 199-203. Цитата - с. 202.

щается необходимость обоснования произошедших перемен в качестве необходимых, закономерных и законных, и придания, в связи с этим, всему историческому процессу закономерного характера. За эту задачу берутся уже не независимые политические советники, как это было в древности, а официальные идеологи новой империи. Легизм, официальная идеология первой всекитайской империи - Цинь (221-206 гг. до н. э.), мало что мог предложить в этом плане. На помощь ему была призвана доктрина школы "инь-ян" ("тёмного и светлого начал") о закономерном чередовании пяти первоэлементов, которую и применили к политическому объединению Поднебесной[9].

Надо сказать, что детерминизм не был новостью для китайского общественного сознания. Достаточно обратиться к классическим текстам, - например, "Шу цзину" ("Книге документов") или "Ши цзину" ("Книге песен"), - чтобы найти там немало примеров проявления "воли Неба". Примечательно,что небесная детерминанта там уже была сведена с высоких сфер и прилагалась довольно спокойно к весьма малозначащим перипетиям политической жизни. Показателен в этом плане рассказ о неком Цзе Чжи-туе, который участвовал в 635 г. до н. э. в восстановлении на престоле законного наследника в княжестве Цзинь. "Цзо чжуань" ("Традиция комментариев к летописи, принадлежащая Цзо Цю-мину") рассказывает по этому поводу следующее. Когда новый правитель княжества Цзинь захотел наградить своих сторонников, помогавших вернуть ему престол, то один из них, уже упомянутый Цзе Чжи-туй, отказался принять награды, мотивируя это тем, что не друзья, а Небо вернуло повелителю Цзинь его трон. Коллизия сделалась достоянием истории из-за того, что обе стороны проявили крайнее упорство в отстаивании своих позиций, в результате чего бедный Цзе Чжи-туй погиб в огне лесного пожара, специально устроенного по приказу его прежнего благодетеля[10].

Как бы ни относиться к приведённому выше эпизоду, следует признать, что он, безусловно, свидетельствует о широком распространении в сознании людей того времени концепции "воли Неба". Однако столь же ясно и другое. История с Цзе Чжи-туем явно свидетельствует и о недостаточной разработанности этой концепции: чтобы не порождать курьёзные ситуации высшая детерминанта общественной жизни должна быть непременно опосредована каки-

---

[9] Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought. Princeton, 1979, p. 484.

[10] Holzman D. The Cold Food Festival in Medieval China.- "Harvard Journal of Asiatic Studies". 1986, vol. 46, N1, p. 51-53.

ми-то промежуточными звеньями, которые явно отсутствовали в историческом сознании двух конфликтующих сторон в выше приведённом эпизоде. На наш взгляд, именно эту задачу и была призвана решать школа "инь-ян", предлагавшая вместо прямого волевого вмешательства Неба довольно сложный механизм закономерного чередования пяти первоэлементов или пяти *дэ*, разнокачественных по своему содержанию созидательных сил мироздания.

Надо отметить, что идеологами первой всекитайской империи эта доктрина была воспринята и применена к политической истории в крайне упрощённом виде. Они были склонны видеть в ней оправдание разовой и окончательной смены династийного порядка: поскольку, как считалось, династия Чжоу (1122-247 гг. до н. э.) обрела власть "силой огня"(火德), то сменившая её династия Цинь должна рассматриваться как представительница "непобедимой" (所不胜) силы, т. е. "силы воды" (水德), которая как бы являлась в то же самое время и синтезом всех пяти стихий (和五德)[11]. Чтобы наглядно и доходчиво продемонстрировать единство нового государства с "силой воды", Цинь Ши-хуан приказал переименовать реку Хуанхэ в Дэшуй, т. е. "Поток силы *дэ*". Поскольку отличительным цветом воды как первоэлемента считался чёрный, то решено было переименовать и народ, который стал теперь называться "черноголовым" (黔首), чтобы тем самым ещё раз продемонстрировать единство с первоэлементом и новой созидательной силой новой династии. А для того, чтобы в вечности новой династии ни у кого не возникало каких сомнений, Цинь Ши-хуан издал в 221 г. до н. э. специальный императорский указ, в котором одновременно устанавливался порядок посмертных императорских имён и определялась историческая судьба династии. "Я, император, слышал, - заявлял Цинь Ши-хуан, - что в глубокой древности были имена, но не было посмертных имён (*ши*). В средней древности /появился обычай/ называть посмертно и вошли в употребление посмертные имена. Но если поступать таким образом, то это означает, что сын /получает возможность/ судить отца, а подданный - судить государя, что совершенно недопустимо. Я, император, не могу следовать /этому обычаю/. Отныне и впредь отменить практику посмертного именования. Я, император, /называюсь/ Ши Хуан-ди ("Начальный император"). Последующие же поколения /императоров пусть называются в зависимости от их/ порядкового номера: император Эрши хуан-ди ("Император второго поколения"), Саньши ("Император третьего

---

[11] Сыма Цянь. Ши цзи (Записки историка), сер. "Сы бу бэй яо". Шанхай, 1936, цз. 6, л. 9а-9б.

поколения") и так вплоть до миллионного поколения, передавая /престол/ без конца"[12].

Таким образом, Цинь Ши-хуан, допуская возможность смены различных политических (династических) периодов в прошлом, решительно отвергал возможность возникновения аналогичных перемен в будущем.

Несмотря на краткий период своего существования, династия Цинь сделала чрезвычайно много в идеологической сфере. По сути дела, именно при Цинь были заложены основы императорской идеологии как идеологии, господствующей над всеми остальными и опирающейся непосредственно на сакральные возможности ритуала: как сказано в источниках - *лай цзун мяо чжи лин*, т. е. "опираясь на чудодейственную силу храма предков"[13]. При подобном подходе император превращался в одного из трёх главных владык мироздания и соотносился не с какими-то общественными институтами, а непосредственно с космосом[14]. Но Цинь была слишком коротка, чтобы создать свою традицию историописания. Эта задача выпала на долю её преемницы - династии Хань (202 г. до н. э. - 220 г. н. э.).

Надо отметить, что при воцарении Хань ситуация, в какой-то мере, повторяется. Но в этот период на смену циньскому легизму на роль доминирующей идеологии выдвигается конфуцианство, которое и берёт в свои руки официальную историографию. Оно же, естественно, привносит и в понимание истории свои специфические конфуцианские ценности, цели и задачи. Например, как совместить неизменные фундаментальные аксиомы конфуцианского учения с удручающей изменчивостью политической жизни, как соединить неизменные константы общественного поведения человека (五常)[15] с постоянно меняющимся обществом.

Основоположник ханьского конфуцианства, Дун Чжун-шу, взял на себя тяжёлую задачу согласования постоянного и меняющегося в истории. Именно поэтому при толковании летописи "Чунь цю" Дун Чжун-шу постоянно стремился подчеркнуть значение констант в истории. Так, он писал по этому поводу: "Совершенный мудрец подражает Небу, мудрый же подражает совершенному

---

12 Там же, л. 9а

13 Там же, цз. 6, л. 8б.

14 Там же.

15 *У чан* ("Пять постоянных отношений"): отношение между государем и подданными, отношение между родителями и детьми, между мужем и женой, между старшими и младшими , и между друзьями.

мудрецу. Это - великий принцип. Если государь овладевает этим принципом, то в государстве наступает период совершенного правления, если он теряет великий принцип, то в государстве наступает смута. Вот в чём /заключается/ различие совершенного правления и смуты. /Именно это имеют в виду, когда говорят/, что Поднебесная не имеет двух путей. Поэтому совершенномудрые правители различаются методами правления, но едины в его принципах (理). Поэтому-то прежние совершенномудрые правители, постигнув древность и современность, имеют возможность оставить образцы управления последующим поколениям... /Поэтому тот, кого/ называют нынче новым государем, меняет систему управления (制), но не меняет ни Дао-пути, ни принципов (理)"[16].

Приведённые выше рассуждения главы ханьского конфуцианства, как нам кажется, как нельзя лучше передают всю сложность, непривычность и нестабильность ханьской интеллектуальной атмосферы, порождённой долгими внутренними войнами и очередной сменой династии. Возникает ощущение, что новая монархия не столько стремится подчеркнуть свою принципиальную новизну, как это делал Цинь Ши-хуан, сколько хочет подстроиться под некие неизменные принципы организации общества, в чём ей и помогали конфуцианцы.

В качестве официальной государственной идеологии конфуцианство было вынуждено отвечать на самые насущные и самые трудные вопросы времени. Естественно, что сугубо этическое учение, каким конфуцианство было в древности, не могло справиться с этой задачей. В результате, происходит коренная трансформация древней доктрины в весьма мало напоминающую её этико-политическую имперскую идеологическую систему - ханьское конфуцианство. Сущность этой перемены сводится к тому, что чисто этические проблемы начинают рассматриваться на фоне космоса. То же самое относится и к историографии, в которой как бы заново оживает древнее противоборство закономерностей природы с превратностями политической жизни. Ханьское общественное сознание пытается открыть такие закономерности в космической жизни, которые бы сделали понятными реальные политические перемены, представленные в начале Хань одной из самых неприятных для конфуцианской идеологии проблем - проблемой перехода власти из одних рук в другие. Как нам кажется, именно это соединение в общественном сознании достаточно несовместимых принципов и привело к тому, что ханьское конфуцианство ответило на запросы

---

[16] Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу (Обильная роса на летописи "Вёсны и осени"), сер."Сы бу бэй яо". Шанхай, 1936, цз.1, л. 4б-5а.

своего времени настоящим взлётом исторической мысли, сопровождавшимся, впервые в истории китайской духовной культуры - появлением целого ряда разработанных исторических концепций, основанных на циклическом понимании истории.

Катастрофические последствия правления циньской династии, опиравшейся на учение легистов, создали очень специфическую атмосферу в общественном сознании начала Хань. В это время с необычайной силой оживает выработанная ещё в эпоху Чжоу общекультурная и общеинтеллектуальная ориентация на классическую древность, вновь после стольких лет вооружённой борьбы представшую перед взором политиков идеалом стабильности и гармонии, приближение к которым они считали своей непосредственной обязанностью. Именно в этом ключе проходят беседы знаменитого ханьского императора У-ди (140-87 гг. до н. э.) с "мудрыми и достойными" государственными мужами. Так, в 130 г. до н. э. У-ди обратился к "мудрым и достойным" со следующим развёрнутым вопросом: "Я, император, слышал, что в глубокой древности /у преступников/ рисовали знаки на платье и изменяли фасон их одежды. /Страшась такой меты/, народ не смел нарушать тогда законы. /В те времена/ тёмное и светлое начала сходились в гармонии, /все/ пять злаков хорошо произрастали, а /все/ шесть видов скота множились. /Тогда/ выпадали сладкие росы, а ветер и дождь приходили /строго/ в своё время. /Тогда/ поднимались обильные колосья и вырастали прекрасные травы. /Тогда/ горы не обваливались и реки не запруживались. Единороги и фениксы множились в окрестностях столицы, а драконы и черепахи всплывали в /дворцовых/ прудах. На реках Хэ и Ло появлялись планы и письмена. Отец не носил траур по сыну, а старший брат не оплакивал младшего..., /на всём пространстве/, куда доплывала лодка или доезжала повозка, и куда могли достичь следы человеческие, всё, что передвигалось с помощью конечностей и дышало ртом и носом, обретало свою настоящую судьбу.

Я, император, восхищён этим и я спрашиваю у вас: каким образом можно достичь /такого состояния природы и общества/ в настоящее время?"[17].

Приведённый выше текст довольно полно формулирует, по сути дела, ту общую платформу государственной деятельности, которую ханьская монархия могла и хотела предложить конфуцианской бюрократии. Ключевым словом этого императорского указа является, безусловно, "глубокая древность", представляющая со-

---

[17] Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964, цз. 58, с. 2613-2614.

бой типичную ретроспективную утопию, принятую в качестве основного политического ориентира ханьской монархией, и, одновременно, весьма созвучную и конфуцианским стремлениям. Текст содержит и ещё целый ряд моментов, которые всегда находились в центре внимания духовных наследников совершенного мудреца из княжества Лу. Государственная власть, не сопряжённая с насилием, была их постоянной и давней мечтой, независимо от времени и направления отдельных доктрин. Сюда же следует отнести и благополучную семейную жизнь. Правда, космос не возбуждал большого интереса у конфуцианцев в древности. Поэтому его присутствие в императорском документе недвумысленно показывало, что отныне конфуцианцам придётся иметь дело с мироустроительной монархией, которая превратит их всего лишь в орудие этого устроения и заставит перенести своё классическое наследие из социума в космос. Тем не менее, предлагаемая монархией основа для сотрудничества выглядела достаточно приемлемой - ради восстановления идеальной древности можно было кое-чем и поступиться.

Восстановление идеального порядка древности занимает центральное положение в историческом сознании той эпохи и становится как бы исторической миссией Ханьской династии. Вопрос только в том, как это сделать. Поскольку циньский опыт достаточно наглядно продемонстрировал, к чему приводит жёсткое администрирование с опорой на "закон" (法), то общественное сознание при Хань, естественно, пытается найти иные пути. Наиболее соблазнительным в то время представляется переход от закона к "ритуалу" (禮). Именно в этой атмосфере возникают и приобретают популярность такие сочинения, как "Да сюе" ("Великое учение") или "Ли юнь" ("Процесс изменения ритуала"). В "Да сюе" развивается исключительно важная для ханьского времени мысль о том, что ритуальное поведение - естественное, поскольку соответствует природе человека, и что оно охватывает всю сферу человеческих взаимоотношений - от индивидуума до Поднебесной. О том, как можно организовать гармонию во всей Поднебесной, подробно повествуется в пространном сочинении "Чжоу ли" ("Ритуалы Чжоуской династии"). Исключительную важность представляет "Ли юнь" - основная база всей китайской утопической традиции вплоть до последнего времени, ибо в нём впервые в китайской духовной культуре и впервые в историческом сознании Китая говорится о трёх последовательно сменяющих друг друга различных исторических периодах[18].

К этому надо добавить ещё одну характерную черту ханьского общественного самосознания - повышенное внимание к сакральной сфере и к взаимодействию социума с сакральным, что являлось несомненной реакцией на "слишком" десакрализованную культуру периода "Чжань го" ("Воюющих государств, 403-221 гг. до н. э.). Это взаимодействие, по мнению ханьских мыслителей, имело характер постоянного диалога: человеческое поведение непосредственно отражается на всём мироздании, которое реагирует на него различными знаками и знамениями. Эти последние можно не только понять, но и предвидеть - вычислить. Естественно, что в подобной духовной ситуации просто не могла не возникнуть мысль о неких повторяющихся исторических закономерностях - о циклах в истории. Честь наиболее полной разработки исторической концепции на циклической основе принадлежит в Китае несомненно главе ханьского конфуцианства Дун Чжун-шу. В условиях радикальных перемен в интеллектуальной обстановке ханьского времени Дун Чжун-шу сумел создать довольно стройную и всеобъемлющую теорию управления Поднебесной, которая, оставаясь конфуцианской в основе своей, учитывала и все произошедшие в общественном сознании перемены.

Прежде всего, как об этом легко догадаться, Дун Чжун-шу занялся переносом традиционной конфуцианской этической проблематики в космический контекст. Учитывая традиционные китайские представления о космосе как о зримом, конкретном, но сакральном мироздании, которое порождает и регулирует процесс "возникновения-становления-разрушения" всего сущего, можно сказать, что Дун Чжун-шу просто перенёс в сферу системных философских построений уже упоминавшуюся нами выше задачу согласования природных и политических закономерностей посредством наложения первых на вторые. Этому вопросу, в сущности, посвящена большая часть его главного историко-философского труда, ранее уже цитированного нами - "Чунь цю фань лу"[19], и прежде всего, такие главы, как "Путь государя проникает в три сферы" (гл. 44), "Непрерывность в чередовании тёмного и светлого начал" (гл. 48), "О смысле тёмного и светлого начал" (гл. 49) и ряд глав, где говорится о взаимодействии пяти первоэлементов (гл. 58-64)[20].

---

[18] О времени возникновения и подлинности "Ли юнь" см.: Hsiao Kung-ch'uan..., p. 126-127.

[19] О подлинности современного текста "Чунь цю фань лу" см. в нём специальный раздел "Фу лу", с. 3-4.

[20] Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 11-14.

Заслуга Дун Чжун-шу состоит в том, что в традиционных воззрениях на космос он акцентировал два важнейших для исторического сознания момента: космос как источник всех динамических процессов, в том числе и в истории, и космос, как корректирующую силу этих процессов. *Тянь-ди* ("Небо-Земля") - традиционный китайский вид космоса - интерпретируется философом, прежде всего, как основа процесса порождения во всей вселенной и, одновременно, как источник всех закономерностей. Этим и объясняется одно из важнейших положений Дун Чжун-шу о том, что "Небо является великим источником, из которого проистекает Дао-путь"[21]. В общем контексте философии Дун Чжун-шу Дао-путь обычно толкуется как совокупность всех принципов поведения и управления. Уподобляя мироздание, или "Небо-Землю", часто выступающих у Дун Чжун-шу именно в этой роли, источнику, основоположник ханьского конфуцианства стремился подчеркнуть динамику процессов как в космосе, так и, что особенно важно, в социуме. Он писал по этому поводу: "Начальное (元) подобно источнику (源). Смысл этого уподобления заключен в следовании концам и началам Неба и Земли"[22].

При этом следует отметить, что Небо оказывается не только источником, но и корректирующей силой, находящейся в непрерывном контакте с миром людей, прежде всего, конечно, с их повелителем, и постоянно требующей надлежащей реакции со стороны социума и особенно высшей политической власти. При этом вся политическая и ритуальная деятельность государя может быть интерпертирована как ответ Небу или, как выражался Дун Чжун-шу, "подношение ответа источнику"[23]. Если государь, находясь в полной гармонии с сакральным мирозданием, способен был "поднести источнику" удовлетворительный ответ, то это и означало его полную легитимность, его совершенство и, одновременно, его способность обеспечить преуспеяние всего государства. При этом Дун Чжун-шу, который строил всю свою теорию на совмещении классического конфуцианства со школой "инь-ян", подчёркивал в учении этой школы именно её динамический момент, придавая особое значение процессу и порядку чередования тёмного и светлого начал.

Надо сказать, что это положение главы ханьского конфуцианства успешно выдержало проверку временем, отчасти может быть и потому, что не слишком отклонялось от традиционной сакральной

---

21 Hsiao Kung-ch'uan, p. 489.

22 Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 5, л. 6а.

23 Там же, цз. 4, л. 1б.

базы китайской монархии. В результате этого почти через две тысячи лет после написания "Чунь цю фань лу" цинский философ Лу Вэнь-чжао, говоря о своем императоре, мог написать строки, полностью выдержанные в духе Дун Чжун-шу. "Я, подданный, - писал Лу Вэнь-чжао, - взирая вверх, вижу, что благая сила *дэ* совершенномудрого и его совершенного правления, разливаясь /потоком по Поднебесной/, тождественны с Небом и Землей и полностью согласованы с тёмным и светлым началами"[24].

Одним из важнейших следствий этого постоянного диалога между правителем и "источником" могло быть как наделение государя мандатом Неба при их благоприятном характере взаимодействия, так и возврат этого мандата - при неблагоприятном. Надо сказать, что идея возврата мандата Неба получила при Хань необычайную популярность среди части конфуцианских учёных, которые, как им казалось, имели в официальной идеологии довольно солидную базу для подобных теоретических построений. В этом отношении весьма показательна обстановка, которая сложилась во время царствования императора Юань-ди (48-33 гг. до н.э.), когда следовавшие одно за другим стихийные бедствия неизменно истолковывались общественным мнением как прямое и недвусмысленное указание высших сил на необходимость смены мандата. Император вынужден был пойти, в какой-то мере, навстречу этим настроениям и издать специальный указ, в котором первому министру и императорской канцелярии предписывалось найти в империи по три самых компетентных специалиста школы "инь-ян" и назначить их на официальные должности при дворе. Как отмечает Бань Гу, на этот зов ко двору явились толпы предсказателей, которые жаждали получить официальное назначение[25].

Еще более показательна история, имевшая место с конфуцианцем Суй Хуном, считавшим себя учеником Дун Чжун-шу. На основании ряда предупреждающих знамений на горе Тайшань Суй Хун пришёл к выводу, что царствующий род Лю происходит от легендарного императора Яо, а потому они должны последовать примеру своего совершенномудрого предка: найти себе в Поднебесной достойного преемника, как это сделал Яо, и передать власть, удалившись в свой родовой удел[26].

---

24 Там же, раздел "Му лу", л. 6а.

25 Бань Гу. Хань шу бу чжу (История династии Хань с дополнениями и комментариями). Шанхай, 1959, т. 1, цз. 9, с. 294.

26 Hsiao Kung-ch'uan, p. 504-505.

Принимая во внимание эти казусы с последователями Дун Чжун-шу, а также тот несомненный факт, что в "Чунь цю фань лу" упор сделан не на благоприятных, а наоборот, на неблагоприятных, предупреждающих, знамениях, - следует, вероятно, согласиться с теми специалистами, которые считают, что в учении Дун Чжу-шу о постоянном взаимодействии человеческой и сакральной сфер преобладал не апологетический пафос, а именно предупреждающий момент[27].

Тем не менее, следует сказать, что подобные примеры незаурядного гражданского мужества и смелого истолкования основных положений в учении Дун Чжун-шу не устраняли в этой достаточно амбивалентной доктрине определённый апологетический момент - обоснование (задним числом) получения власти в Поднебесной космологическими закономерностями. В связи с этим Дун Чжун-шу, несомненно чувствовавший этот момент, выдвинул второе важнейшее положение своей политической теории - необходимость постоянного соответствия империи мирозданию и осуществлению его посредством копирования "небесных образов" (象). В "Чунь цю фань лу" можно найти многочисленные и пространные рассуждения о том, как привести механизм управления империей в полное соответствие с законами мироздания[28]. По теории Дун Чжун-шу, не только действия самого императора, но и весь его административный аппарат, с помощью которого он управлял империей, должны были быть скопированы непосредственно с "небесных образов". Так, министерство земледелия в силу самого своего характера, непосредственно связанного с ростом злаков, должно было соотноситься с востоком и первоэлементом дерево. Первоэлемент дерево порождает огонь. С огнем и югом, как производное от земледелия, соотносится военное министерство. Центру и первоэлементу земля соответствует министерство общественных работ. Министерство распоряжений - это запад и металл. Заканчивает цикл министерство правосудия - первоэлемент вода и север, символ умирания и конца природного процесса[29]. Естественно, что система различных взаимоотношений пяти первоэлементов как одна из наиболее разработанных и совершенных классификационных моделей китайской культуры того времени была перенесена главой ханьского конфуцианства

---

27 Такого мнения придерживается, например, Сяо Гун-цюань. См. Hsiao Kung-ch'uan, p. 486, n. 48; p. 497, n. 86.

28 На этот момент в доктрине Дун Чжун-шу уже указывали такие ученые как Э. Шаванн, В. Эберхард и Х. Дабс. См. об этом: W. Bauer. China and the Search for Happiness. New York, 1976, p. 432, n. 14.

29 Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 13, л. 4б-5б.

и на предшествовавший ему драматический период китайской истории. Правда, надо оговориться, что подобных взглядов придерживался не он один[30]

Сам же Дун Чжун-шу не ограничивался одной пятичленной моделью в истории, но дополнил исторические концепции ещё и двух-, трех- и девятьюфазовыми циклами. В самом общем виде теория циклов в истории изложена Дун Чжун-шу следующим образом: "Есть вещи, которые государь /новой династии/ не меняет. Есть такие, которые /меняются/, но возвращаются при следующей смене власти. Есть же такие, которые возвращаются на третий раз, такие, которые возвращаются на четвёртый раз, такие, которые - на пятый. И есть такие, которые возвращаются на девятый раз. Уяснивший себе этот путь Земли и Неба, тёмного и светлого начал, четырёх времён года, солнца, луны, звёзд, гор, рек и человеческих взаимоотношений, уравнивается по своей силе *дэ* с Небом и Землёй и называется священным императором. Небо помогает ему и считает его своим сыном. /Потому он и/ называется Сыном Неба"[31].

Поскольку простейшая из этих моделей - двухфазовая - приобрела в дальнейшем большую популярность в историографии, целесообразно сказать о ней несколько слов отдельно. Двухфазовый цикл истории, естественно, был построен на двух главнейших оппозициях в китайской культуре: противопоставлении Неба и Земли, светлого и тёмного начал - *инь* и *ян*. Применительно к истории он был представлен, прежде всего, в виде смены "нравов" различных эпох[32]. Оппозицию составляли *чжи* 質 ("простота", "грубость", "необработанность") и *вэнь* 文 ("культурность", "изысканность" - в данном противопоставлении). Согласно Дун Чжун-шу, в период, предшествовавший династии Ся (2205-1766 гг. до н. э. по традиционной хронологии), в людях господствовало качество *чжи*, с воцарением же Ся господство перешло к *вэнь*, приход к власти дома Шан (1766-1122 гг. до н. э. - традиционная хронология) сопровождался новым поворотом к "простоте", воцарение же династии Чжоу (традиционная хронология 1122-256 гг. до н. э.) вновь вернуло в мир "изысканность" или "культурность"[33].

---

[30] См. об этом: Hsiao Kung-ch'uan, p. 433.

[31] Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 7, л. 6а-6б.

[32] Надо отметить, что противопоставление *чжи* и *вэнь* встречалось и до Дун Чжун-шу, например, в споре моистов с конфуцианцами в древности или, в более разработанном виде, у основоположника школы "инь ян" Цзоу Яня, однако именно у Дун Чжун-шу оно выступило в качестве одного из элементов всеобъемлющей модели исторического процесса.

[33] Bauer W. China and the Search, p. 76.

Читая "Чунь цю фань лу" нетрудно заметить, что автору этого сочинения намного легче даются рассуждения о закономерном ходе космических процессов. Это и понятно. Поскольку именно закономерности природного процесса, и, прежде всего, процесса "рождения-становления-смерти", были взяты за основу при построении модели человеческой истории. Именно они как бы и являлись исходными данными и авторитет их был непререкаем. Применять же эти данные к конкретному материалу человеческой истории оказалось намного сложнее, тем более, что это был довольно богатый и хорошо известный, благодаря развитой летописной традиции, материал. Тем не менее, в трёх главах "Чунь цю фань лу" - в "Сань дай гай чжи вэнь" ("Три династии меняют управление в соответствии с качествами "простоты" и "утончённости", гл. 23),"Гуань чжи тянь сян" ("Аппарат управления копирует Небо", гл. 24) и "Яо Шунь бу шань и, Тан У бу чжуань ша" ("Яо и Шунь не произвольно поменялись, Тан и У не самочинно убивали", гл. 25) - все предшествовавшие династии мифического и реального прошлого Китая были выстроены в определённом порядке в соответствии с циклическими изменениями и моральными совершенствами.

Разработка циклических представлений применительно к прошлому привела при Хань к радикальной трансформации исторического сознания, захватившей две важнейшие проблемы конфуцианского учения: проблему монархии и династии. Монарх, вынесенный в широкий космический контекст и подчинённый уже не только этическим, но и космическим закономерностям, ощутимо меняет свое лицо. Он как бы ускользает из сферы безраздельного господства этических норм, а тем самым и от конфуцианцев, и попадает под безличные и властные космические закономерности. Это означало появление в истории парадоксальных ситуаций. Например: монарх этически безупречен, но его время кончилось. Или: монарх далёк от совершенства, но время династии ещё только началось. Кроме того, циклические представления таили в себе для конфуцианства как официальной идеологии и ещё одну немалую трудность или, лучше сказать, опасность. Будучи созданы применительно к прошлому и настоящему, они, т. е. циклические представления, не могли не повлиять и на представления о будущем, что и отразилось в учении наследника и последователя Дун Чжуншу, замечательного ханьского мыслителя Хэ Сю (129-182 гг.).

В конфуцианстве Хэ Сю принадлежал к направлению "Гунъян", которое получило свое название от имени племянника Конфуция, Гунъян Гао, якобы составившего комментарий на летопись

Конфуция "Чунь цю" ("Вёсны и осени"). Этот текст, несомненно ханьского происхождения[34], оказался благодатной почвой для комментирования и выражения, тем самым, своих взглядов для многих философов, особенно же тех, которых интересовала философия истории. Наиболее выдающимся среди них был, несомненно, Хэ Сю. Сын чиновника высокого ранга, отстранённый от службы в результате придворных интриг, Хэ Сю удалился от дел в семнадцать лет, непрерывно работал над своим главным сочинением "Чунь цю Гунъян цзе гу" ("Разъяснения к тексту летописи "Чунь цю" на основе традиции "Гунъян"). Наибольшая известность выпала на долю двух его комментариев: на первый год царствования луского князя по имени Инь и на конечную фразу летописи. Предлагаем ниже отрывки из обоих комментариев.

В комментарии на первый год княжения Иня говорится о принципах, на основе которых Конфуций отбирал факты для своей летописи: "Относительно времени, о котором Конфуций знал лишь на основании предания, /Конфуций пытался показать/, как среди хаотического и беспорядочного состояния /общества/ возникли начатки идеального правления и не придавал большого значения всему /остальному/. /При таком подходе/ он относился как к внутреннему только к своему государству Лу, считая весь остальной Китай внешним. /Он хотел/ сначала подробно проанализировать положение внутри и лишь затем описывать распространение идеального правления вовне. /Поэтому в своей летописи Конфуций/ записывал большое и опускал малое... Относительно времени, /о котором Конфуций/ знал из достоверных устных источников, /можно сказать, что при его фиксации Конфуций/ стремился показать как "Идеальное правление" приводит к "начальному миру/ (升平). При таком подходе Конфуций относился ко всему Китаю как к внутренним землям, а внешними считал варваров... Относительно времени, которое /Конфуций/ видел собственными глазами, /он стремился показать/ как идеальное правление приводит к "великому миру" (太平). /В это время в Поднебесной/ вне зависимости от того, большое это было государство или маленькое, все они составляли единство"[35].

Совершенно очевидно,что в приведённом выше тексте главная проблема - построение летописи Конфуция "Чунь цю". Но столь же очевидно другое, а именно, что отнюдь не это сделало рассуждения

---

[34] Там же, с. 80.

[35] Чжунго датун сысян цзыляо (Материалы по истории утопической мысли в Китае), сост.Хоу Вай-лу и др. Пекин, 1959,с. 14.

Хэ.Сю столь знаменитыми. Уникальность этого отрывка для истории китайской мысли состоит в том, что в нём впервые в китайской мысли временная и качественная динамики поступательного развития общества оказались столь хорошо согласованными и столь ясно выраженными, что многие синологи на основании этих рассуждений Хэ Сю сочли возможным говорить о наличии в духовной культуре императорского Китая концепции поступательного развития общества[36].

Как известно, летопись Конфуция "Чунь цю" кончается сообщением о поимке благовещего зверя - *цилиня*. Хэ Сю истолковал это сообщение следующим образом: "Конфуций на основании изучения схем предсказаний (圖錄) давно знал, что человек простого происхождения по имени Лю Чжи (т. е. Лю Бан, основатель Хан - *А. М.*) назначен Небом наследовать династии Чжоу. Когда же он узнал, что *цилинь* пойман дровосеком, он понял, что это и есть знак появления в будущем такого человека"[37].

Как можно видеть, комментирование поимки *цилиня* проведено Хэ Сю в том же духе, что и процесса составления летописи "Чунь цю". Только внимание его в данном случае обращено в будущее, и предвидение это будет носить не шарлатанский, а "научный", по понятиям того времени, характер.

Нам кажется,что приведённый выше материал представляет не только специальный интерес. В наше время, когда человечество поворачивается от антропоцентризма к космизму, не мешает вспомнить, с каким трудом в своё время была проведена операция отделения человека от космоса и что эта операция была вряд ли бессмысленной.

A. Martynov
The Conception of the History in Early and Han period China

馬丁。中國古代漢代的歷史理想
此篇文章之提目是中國古代與漢代的歷史理想
筆者研究有些歷史過程的概念。主意天命的概念。
標出董中舒仲的作用。

---

36 Bauer W. China and the Search.., p. 80.

37 Чжунго Гунъян чжуаньчжуши ("Летопись "Вёсны и осени" в интерпретации школы "Гунъян" с комментариями), сер. "Ши сань цзин чжу шу". Пекин, 1957, цз. 28, с. 841.

Представления Оуян Сю об историческом процессе

В. М. Рыбаков
Институт востоковедения РАН

(Санкт-Петербург)

Интерес к истории и историописанию был одним из краеугольных камней традиционной китайской культуры. Осмысление причинно-следственных аспектов конкретных исторических событий посредством их сверки с представлениями об историческом процессе в целом постепенно сделались непроизвольными, вошли в плоть и кровь китайских мыслителей; иной подход стал просто невозможным. Видение мира неразрывно срослось с видением того, что движет обществом.

Однако трактовка движущих обществом сил, в свою очередь, зависела от состояния мира и общества. Не только концепция истории влияла на восприятие происходящих в мире и обществе явлений - сами эти явления воздействовали на концепцию истории, трансформировали ее, обогащали. Историописание осуществлялось с позиций анализа текущего положения дел в стране и сопровождалось то косвенными, то прямыми рекомендациями по улучшению этого положения. Поэтому и концепции истории не могли не оказываться развернутыми индивидуальными методологиями политического и этического совершенствования этого мира.

Методологии эти, разумеется, развивались от эпохи к эпохе и варьировались от мыслителя к мыслителю. Громадный интерес поэтому представляют доктрины, возникавшие в переломные моменты. С одной стороны, в силу того, что бурные социальные и политические процессы поставляли массу материала для осмысления и, кроме того, настоятельно увеличивали необходимость подачи рекомендаций, эти доктрины являлись наиболее индивидуальными, наиболее неортодоксальными для традиционной культуры и ощутимо расширяли её, двигали вперед. С другой стороны, они демонстрировали живучесть, просто-таки загадочную неуязвимость

традиционного подхода, и явно указывали на те границы мировосприятия, переступить которые был не в состоянии даже самый решительный, самый радикально настроенный мыслитель.

Одним из таких переломных моментов был период Сун. Грандиозная трансформация официальной идеологии, происходившая в то время, началась именно с трансформации концепций истории. Богатейший опыт непосредственно предшествовавшей Сун эпохи - блистательного периода Тан и смутного периода Пяти династий - увеличивал своеобразие и значимость возникавших в результате его осмысления воззрений сунских идеологов и философов. Накопленный опыт, интенсивные соцальные изменения и общий взлёт культуры были той исключительно благоприятной питательной средой, в которой они возникали.

Период правления династии Тан (618-907) заслуженно считается одним из самых славных - едва ли не самым славным - в средневековой истории Китая. Сильная, опирающаяся на разветвлённый и исправно функционирующий аппарат центральная власть; мощная армия и безопасность на далеко выдвинутых рубежах; твёрдый правопорядок; относительное изобилие и развитие централизованной экономики; трёхвековая преемственность династийного правления - словом, мироустроение, достигнутое императорами Тан, было практически предельным и вполне сопоставимым с такой уже далёкой Хань, единственной великой династией, сумевшей объединить страну со времён классической, идеальной, теряющейся в дымке веков древности. И тем не менее это устроение постепенно разрушилось, истлело; страна распалась вновь, и вновь воцарились жёстокость и произвол, престол переходил из рук в руки, от клана к клану; и когда некая стабилизация наконец возникла, фатальная невозможность истинной, не обречённой, стабилизации казалась доказанной самой историей.

Процветание, висящее на волоске - так, пожалуй, можно охарактеризовать первые десятилетия периода Сун. С одной стороны - экономический взлёт, развитие земледелия, развитие городов и городского сознания, торговли, книгопечатания и образования, повышение социального веса бюрократии и её численности [15, 7-11; 4, 200]. С другой - постоянно нависавшая над страной угроза извне, нарастание дезорганизации внутри [15, 77-90] и ощущение неустойчивости, явившееся следствием духовной травмы, которую нанёс сунским мыслителям крах Тан. Все это обусловило тревожный интерес к механике исторического процесса и его перспективам. В то же самое время на этот интерес, вызванный взаимодействием двух противоречивых сторон бытия Сун - роста благосостояния и роста

тревоги - быстро наложился третий значимый фактор, в определённом смысле вызванный к жизни первым, но вскоре приобретший самостоятельные характер и значение. Получение конфуцианского образования благодаря постепенному ущемлению права аристократии на власть и развитию системы государственных экзаменов стало действенным способом проникновения в правящую элиту. Помимо престижности оно обрело характер материального ключа к карьере, социальной и административной. Возможности его приобретения расширялись так же, как и потребности в его приобретении. Синтез этих трёх тенденций в значительной степени определил сущность явления, названного впоследствии в Европе неоконфуцианством[1]. "На смену наследственной аристократии пришла аристократия служилая, отношение которой к официальной культуре претерпело существенную перемену. Новая элита хотела превратить официальную культуру в одно из главных связующих и конституирующих эту социальную общность средств. В результате традиционное духовное наследие подверглось весьма ощутимой ревизии, что сообщило начальному периоду Сун необыкновенный динамизм..." [6, 193].

Поскольку мыслительная работа совершалась людьми, в той или иной степени сопричастными процессу управления страной или, по крайней мере, светской интеллигенцией, для которой управление страной было одной из высших духовных ценностей, работа эта могла проводиться только на конфуцианской основе, в рамках основных постулатов и ценностей конфуцианства. Поскольку ортодоксальное конфуцианство "...в течение почти тысячи лет до Сун... теряло позиции по сравнению с даосизмом, и в особенности, с буддизмом" [15, 17], а также поскольку в мыслительную работу вовлекались теперь выходцы из тех социальных слоев, которые не были традиционно связаны с ортодоксальным конфуцианством, эта работа приняла форму индивидуально осуществляемых попыток вернуться к исконному конфуцианству, очистив его от наслоений позднейших, пусть даже официально утверждённых, интерпретаций. "Каждый крупный теоретик пытался сам открыть (自得) основной смысл конфуцианской традиции, выбирая для этого наиболее подходящий для себя текст" [5, 264]. Развитие конфуцианства происходило, таким образом, совершенно по-конфуциански - в форме возврата. Наконец, поскольку мыслительная работа в большой степени была вызвана ощущением исторической неустойчивости империи и династии, значительная часть её была направлена на анализ исторического процесса, выявление исторических закономерностей, осмысление исторических фактов - словом, на систематический поиск в прошлом практических уроков и рецептов на будущее, проя-

вившийся в форме написания разнообразных историй, где основное внимание уделялось не компиляции, а интерпретации[2].

Следует отметить ещё одну важную особенность этого процесса. Характерная для конфуцианства "интериорность" - стремление объяснять состояние любой системы по возможности только факторами, внутренними для данной системы (удачи и неудачи человека в нём самом, удачи и неудачи государства в нём самом) - подверглась в то время интенсивной стимуляции. Её стимулировал, в первую очередь, сам сунский "индивидуализм", всплески которого характерны вообще для обществ, где экономическое благосостояние и политическая, интеллектуальная, художественная активность становятся доступны не только давно сформировавшимся и привыкшим к своему статусу верхам, но и тем, кто самостоятельно и целеустремлённо прорастает снизу. Не последнюю роль в развитии представлений о значительности роли индивидуума сыграло и воздействие буддийской культуры. "Буддизм... объединяло единое направление, стремление к изменению, преображению человека... Конфуцианство, загипнотизированное загадкой "совершенномудрого", оказалось неподготовленным к этому сдвигу в общественном сознании. Оно никак не могло сосредоточиться на обычном человеке. Иное дело буддизм. Китайская буддийская мысль поставила в центр своей проблематики конкретного человека" [5, 286-287]. В этих условиях открылась широкая возможность для таких интерпретаций истории, в которых роль отдельной личности объявлялась существенной - значительно более существенной, нежели прежде - для исторического процесса. "...Если в древности ведущей темой в трактовке решения проблем общества была определяющая их зависимость от Неба, то в средневековье акцент несколько сместился в сторону творчества самого правителя, человеческой деятельности" [3, 234]. При этом соотношение позитивного и негативного её воздействия на исторический процесс оценивалось в рамках изначальных этических представлений конфуцианства, а вера в возможность этического совершенствования человеческой личности наводила на мысль о возможнсти оптимизации такого воздействия.

Естественно, однако, что эти общие факторы сказывались на разных людях по-разному: различными были выводы, к которым эти люди приходили, различными были и концепции, выстраиваемые на основе этих выводов.

Одним из наиболее интересных мыслителей "первой волны" неоконфуцианства был замечательный историк, литератор и политический деятель Оуян Сю (1007-1070). Происхождение[3] и склад ума[4] сделали его воззрения весьма своеобразными и, в

определённом смысле, весьма радикальными. Во всяком случае, реализм и практицизм его воззрений, в том числе его исторической концепции, были выше, чем у кого-либо из его современников. "Учёные искали встреч с ним, но в разговорах с ними Оуян не касался литературных сочинений, а беседовал лишь о делах управления. Он считал, что литературные труды созданы лишь для украшения, в то время как политические дела касаются других явлений", - отмечается в "Сун шу" (цит.по: [2, 142]). К философским абстракциям он, по-видимому, не проявлял никакого интереса, так как не видел никакой возможности для их применения в социальной практике. Например, он открыто издевался над бессмысленными, по его мнению, спорами относительно того, хороша или плоха изначальная природа человека - тем более, как отмечал он, в трудах Конфуция эта проблема вообще не рассматривается. "Чтобы быть цзюньцзы необходимо лишь самосовершенствование и умение управлять людьми, - писал он сам. - Поэтому нет необходимости определять, хороша или плоха природа человека. Если природа человека хороша, самосовершенствование, как и умение управлять людьми, всё равно необходимы. Если она плоха, эти требования ещё более настоятельны" (цит.по: [15, 96]). Историческое мышление рассматривалось как один из существенных компонентов самосовершенствования и умения управлять людьми, но "...многие события произошли очень давно и с тех пор стали совсем неясными. Однако в действительности для нас несущественно их знать. Пренебрежение ими не помешает стать цзюньцзы. Надо схватывать основное без обязательного понимания второстепенных деталей" (цит.по: [15, 90]).

Как явствует из уже цитировавшейся здесь монографии Джеймса Лю, крупнейшего специалиста по внутриполитическим проблемам северосунского Китая, подходу Оуян Сю к историографии были присущи черты, которые, на первый взгляд, кажутся несовместимыми. С одной стороны, он чрезвычайно высоко ценил историческую науку и достоверность содержащихся в ней сведений. Доказательность была для него вопросом номер один. Заботясь о будущих исследователях, он одним из первых (если не первым) начал фиксировать и систематизировать надписи, сохранившиеся на предметах старины, древних стелах, в заброшенных храмах. Работая в императорской библиотеке (в 1034-1936 гг. он составлял общий каталог библиотеки и впервые ввел аннотирование) он столкнулся с рядом явлений, которые, на его взгляд, затрудняли работу исторического бюро и, не колеблясь, подал трону рискованный доклад, где подчас требовал вещей просто немыслимых. "Исто-

рики, желающие сделать записи более полными, не могут этого сделать" (цит.по: [15, 103]), - жаловался он, поскольку в записи попадают только награды, наказания и аудиенции, а никакие дискуссионные вопросы не фиксируются. Кроме того, черновики, из которых в официальные записи входит далеко не всё, всегда уничтожаются. И уж окончательно дело осложняется тем, что историки зачастую опасаются делать некоторые записи, так как затем документы просматриваются императором. Оуян Сю предлагал ряд мер и, в частности (опять-таки ссылаясь на якобы существовавшую в древности образцовую практику), просил положить конец редактированию императорами записей о делах их собственных царствований, чтобы историки могли быть вполне искренними и объективными. Последнее предложение, разумеется, не было осуществлено и не могло быть осуществлено - но даже на то, чтобы во имя исторической достоверности решиться высказать его, очевидно, требовалось чрезвычайно серьезное отношение к вопросу. Таким образом, уважение Оуян Сю к факту, к исходному материалу, было огромным. С другой стороны, будучи во время работы над официальной историей Тан ответственным за "Основные записи" и "Описания", он не включил в текст многие факты даже из тех, что упоминались в "Старой истории Тан". Некоторые же танские документы он вообще переписывал по-своему (или выпускал совсем) просто потому, что ему не нравился их литературный стиль. Таким образом, неуважение к факту тоже было немалым.

Противоречие это, конечно, кажущееся. Дело, видимо, в том, что обилие и достоверность исходного материала были необходимы Оуян Сю лишь на первом этапе работы - на этапе отбора. Чем шире и надёжнее исходный материал, тем больше возможности для аргументированного изложения событий в свете собственных убеждений. Доказательность же понималась как максимально доказательное проведение собственной концепции. На завершающем этапе, когда конструирование доктрины и её фактологического фундамента заканчивалось, "ненужный", т. е. не применённый при строительстве этого фундамента материал отметался, и оставалось лишь то, что могло служить исторической иллюстрацией политической идеи. Понятно, что, чем обильнее исходный хаос фактов, тем большее их количество может быть отфильтровано историком в своих целях и тем более многоплановой и впечатляющей будет создаваемая им иллюстрация. Не случайно Оуян Сю превыше всего из классических сочинений ценил "Чунь цю" за лаконизм и концептуальную строгость[5] и порицал Сыма Цяня за то, что тот вводил в

текст все версии, которые ему удавалось собрать, а не отбирал какую-либо одну из них[6] [15, 101].

Этот подход, конечно, следует учитывать при оценке идей Оуян Сю. Этого человека интересовала не столько история сама по себе, сколько концепция истории - концепция, которая по определению, по самому своему предназначению должна была быть политической концепцией, пригодной для практического применения. Установка Оуян Сю требовала не одних только характеристик исторических персонажей[7] в рамках морального стандарта. Описание тщательно подобранных действий и последствий действий каждого из характеризуемых должно было создавать совокупность примеров, однозначно предписывающих для любого типа исторических ситуаций оптимальное, конкретное политическое поведение и в случае иного поведения грозящих всегда возможным династийным крахом. Исторический процесс превращался, таким образом, в непрерывное взаимодействие следующих одна за другой политических акций императорского правительства и вызываемых каждой из них последствий, причём последствия эти могли колебаться в самом широком спектре - от триумфальных до фатальных. Или - другими словами - в чередование состояний правительства, вызванных свойствами и действиями самого правительства. Такая картина мира была не новой, но Оуян Сю стремился превратить её из именно картины в табло, на котором автоматически высвечивались бы короткие, сухие ответы на любой государственный вопрос. Крайний прагматизм такой концепции сочетался с её крайней интериорностью и в определённом смысле усиливал ее. Действительно, подход, согласно которому удачи и неудачи государства заключаются лишь в нём самом, а точнее, в тех, кто им управляет, явно предполагает усиление ответственности управляющих за удачи и неудачи. Но сознательное стремление усилить их ответственность (а только такое стремление и может иметь дидактика, заманивающая династийной стабилизацией и запугивающая династийной катастрофой)[8], в свою очередь, апеллирует к подходу "удачи и неудачи государства в нём самом", более или менее сознательно стараясь свести к минимуму значение всех внешних факторов. Психологические же особенности Оуян Сю (насколько можно теперь о них догадываться) - обострённая совестливость и обострённое стремление к справедливости в самом элементарном смысле этого слова, помноженные на практичность, "приземленность" - ещё больше усиливали проповедническую страстность и жёсткую установку на достижение немедленного результата.

Анализу представлений Оуян Сю об истории Джеймс Лю уделил в своей монографии менее двух страниц и провёл его на материале "Истории Пяти династий", написанной Оуян Сю частным порядком, в ссылке, и уже после его смерти изданной в статусе официальной истории. Однако в "Основных записях" "Новой истории Тан" (1060) есть тексты, в которых крайне сжато (что, конечно, сильно затрудняет исследование), но чрезвычайно богато по мысли (что тоже не очень способствует легкому проникновению в смысл), в косвенной форме изложены взгляды Оуян Сю на исторический процесс.

Речь идёт о так называемых *цзанях* - "итоговых характеристиках", которыми завершается каждая из десяти цзюаней "Основных записей". Объём цзаней колеблется от 11 до 4 строк иероглифического теста по 30 иероглифов в строке; обычно цзань насчитывает 7-8 строк. Формально итоговые характеристики посвящены оценке того (или тех) из танских государей, чья деятельность описывалась в тексте соответствующей цзюани. Однако фактически они содержат многие соображения по поводу истории в целом, начиная со времени Ся. Характеризуя деятельность танских императоров в общеисторическом контексте, Оуян Сю зачастую уделяет больше внимания самому контексту, что даёт ему возможность выделить основные исторические тенденции и, кроме того, неявно указать на значимость причин и следствий, определивших судьбу Тан, и для современной ему сунской династии.

Прежде всего Оуян Сю проверяет на исторических примерах господствовавшую схему легитимного наделения властью, которое, согласно официальной доктрине, только и могло обеспечить процветание династии и государства.

Классическая схема сложилась ещё в глубокой древности. Вкратце она может быть сформулирована следующим образом. Мир устроен так, что породившее людей Небо вверяет повседневную заботу о них одному из них. Для осуществления этой функции оно выбирает самого достойного. "Оно (Небо - *В. Р.*) назначает наиболее достойного среди людей правителем, и он называется Сыном Неба, являясь зримым символом Неба и управляя людьми согласно воле Неба. Таким образом, Сын Неба получает процветание (награду) или бедствия (наказание) в соответствии с его повиновением или неповиновением... Мудрость Неба есть мудрость людей в смысле оценки достоинств правителя, и награды и наказания Неба есть награды и наказания, производимые людьми. ...Согласно этой теории - задача императора быть помощником Неба, проводником воли Неба на Земле, осуществляющим доброе отношение Неба к людям.

Отсюда, с одной стороны, оправдание повиновения воле императора, как небесной воле, а с другой - оправдание восстаний против того, кто навлёк на себя гнев Неба" [14, 83-84]. Число достойных в каждый данный момент не может превышать единицы. Избрание достойного происходит не автоматически. Претендент должен продемонстрировать свою пригодность целым рядом действий, которые засвидетельствуют перед Небом адекватность его внутренних качеств его будущей функции - не столько формализуя их, сколько организовывая должным образом. Совокупность предельно достойных - максимально интенсивных и максимально организованных - внутренних качеств (сыновней почтительности, человеколюбия, просветлённости, грозности, уступчивости и т.д.), обеспечивавшая пригодность претендента, именовалась *дэ* (силой *дэ*, благой силой или благой потенцией *дэ*) [9, 20].

В ответ на демонстрацию Небо "усыновляло" претендента вне зависимости от его статуса и рода, только в зависимости от мощности *дэ* [9, 23]. Контакт с Небом обеспечивал носителю достаточной *дэ* получение Небесного Мандата, что и давало ему право на обладание империей. Утрата *дэ* влекла за собой прекращение контакта с Небом и гибель государства и монарха. Сила *дэ* династии зависела от движения *дэ* по династийной цепи. С этой точки зрения, смена династий есть процесс возникновения, накопления, поддержания и растраты (в ходе мироустроительной деятельности правителей) родового запаса силы *дэ* [9, 25-26]. Основоположники династий, впервые в роду получившие Мандат, по определению являлись носителями значительной дозы, которую они затем передавали продолжателям. "Основоположники, в силу самой исторической задачи, выпавшей на их долю, были одновременно и главными накопителями *дэ*" [9, 27]. Это в значительной степени снимало ответственность с любого из продолжателей, ибо при таком подходе "слабость одного звена стала вполне допустимой" [9, 28]. Суммарный контакт династии с Небесным Мандатом в такой ситуации не разрывался.

Небесный Мандат рассматривался, по-видимому, как один из атрибутов Неба. Он был единым и нерасчленимым, а процесс его нисхождения в мир людей - непрерывным и постоянным. Встречный процесс накопления силы *дэ* внизу, безусловно, являлся прерывным, но чтобы произошло слияние Мандата и *дэ*, доза *дэ* должна была достигнуть, очевидно, также некоей определенной величины. Процесс взаимодействия этих двух сущностей выглядел как процесс взаимодействия двух констант, а между тем в результате он давал переменную - династии различной степени устроения и различной

длительности. Для прагматичного, критического ума Оуян Сю было очевидно, что в процесс вторгался некий третий, переменный фактор.

Тем не менее, столь же очевидно ему было, что этот третий фактор локализован там же, где и второй, и ни в коем случае не может быть внешним по отношению к источнику мироустроения. На все десять цзаней есть лишь две фразы, из которых явствует, что мир не исчерпывается императорским двором и однозначно зависимой от его состояния сферой. Во-первых, в качестве одного из примеров поведения, характерного для владык средних способностей, упоминается: "Утруждал солдат на окраинах" [12, 38; цз. 2]. Во-вторых, имеет место иероглиф *вай* (外), стоящий в опозиции к *нэй* (內), что, конечно, означает "внешнее" и "внутреннее" по отношению к императорскому двору: "Снаружи беды уже вполне разразились, а внутри не было мудрых помощников" [12, 97; цз. 10]. Зато указывается прямо: "Императорский двор есть источник состояния Поднебесной, правитель людей есть источник состояния императорского двора..." [12, 92; цз. 9]. Очевидно, что история его страны для Оуян Сю являлась историей мира - во всяком случае, всего достойного внимания мира. То, что возникало за пределами влияния мироустроительного фактора, находящегося в центре страны, не обладало и не должно было - а потому и не могло - обладать никаким влиянием на центр и на страну.

Эта позиция вполне соответствует классической схеме "...мифологических (доконфуцианских по своему происхождению) взглядов о божественной природе императорской власти..." [7, 82], исследованной и описанной в ряде работ А. С. Мартыновым. Согласно ей, воздействие центра (императора) в идеальном случае должно было охватывать весь мир, причём не только мир собственно людей, но и мир природы (к нему иногда причислялись и те люди, которые в силу бедности или полного отсутствия этической регламентации сознания не вполне являлись людьми). Способность приводить последних в этическое состояние, выражавшееся в их более или менее добровольном подчинении центру, рассматривалась как один из важнейших признаков легитимности центра и его дееспособности, то есть наличия в нем достаточной дозы *дэ*. При таком подходе история заслуживающего внимания мира не могла быть ничем, кроме как историей изменений состояния центра и обусловленных ими изменений состояния окружающей центр стихии. Как отправная точка эта доктрина вполне отвечала и целям Оуян Сю, и даже если бы у него была возможность, не взламывая рамок взрастившей его культуры и не ставя себя совершенно вне её потока, принять

какую-либо иную, принципиально отличную от данной, ему вряд ли бы это понадобилось.

Итак, переменный фактор заключён в правителе. Судьбу династии определяют лишь члены династии. Для Оуян Сю эта точка зрения не была искусственно сформулированной аксиомой, предназначенной для последующего создания на её основе тех или иных политических и этических построений - скорее она ощущалась как вошедшее в плоть и кровь, уже ставшее иррациональным и неизбежным чувство социальной ответственности, настоятельно требовавшее от мыслителя изыскивать оптимальный способ для претворения его в жизнь.

Чем же отличаются правители друг от друга, и чем отличаются совокупности правителей одной династии от совокупности правителей другой?

Строго говоря - всем. Согласно классической схеме, "государство оказывалось тождественным упорядоченному миру, государственная же власть - мироустроению, а переход её из одних рук в другие приобретал форму гибели старого и возникновения нового мира" [7, 73]. Посвящённые воцарениям династий ритуальные тексты описывают моменты воцарений не просто как упорядочивание, а как рождение мира. Для того, чтобы приступить к строению мира, надлежало прежде его породить. Так, описание вступления на императорский престол Цао Пи и основания династии Вэй в 220 г. буквально пронизано идеей и ощущением обретения материальным миром новых качеств и новой космической силы: "Звезды засияли ещё ярче, солнце и луна удвоили свое сияние, ...среди трав и деревьев выросли чудесные растения" (цит.по: [8]; см. также "Сун шу", цз. 22, л. 24а).

Однако подобные констатации мало что давали для выяснения причин, обусловливавших различия династийных судеб. Оуян Сю нужны были не только общие утверждения, гарантировавшие независимость состояния одной династии от состояния другой, а выявление, так сказать, патогенных особенностей династийного функционирования и оперативных средств их ликвидации или, хотя бы, нейтрализации.

Уже вторая фраза первой цзани содержит намёк на разгадку. "Начиная с потомков дома Ся и далее началась передача власти от поколения к поколению, а поскольку бывали и мудрые /представители рода/, и отличные от них, династии по числу поколений бывали и короткими и длинными" [12, 31; цз.1].

Но мудрость - довольно абстрактное понятие и довольно случайное везение. Её трудно воспитать, а отдавать династийную

судьбу на волю случая - слишком большая роскошь. Следовало бы, прежде всего, проанализировать историю с целью поиска таких факторов, таких механизмов, действие которых было бы противоположно губительному действию дисперсии способностей правителей - поиска, который, если он увенчается успехом, должен дать дополнительные возможности для стабилизации положенния династии и империи.

Как уже говорилось выше, основным фактором, компенсирующим личную слабость (недостаток *дэ*) того или иного правителя, традиционно считалось предварительное накопление *дэ*. На исторических моделях (периоды Ся, Шан и Чжоу) Оуян Сю непредвзято разбирает реальную действенность этого механизма. Воцарение каждой из упомянутых династий официальная доктрина рассматривала как образцовый вариант подобного акта. Для концепции Оуян Сю чрезвычайно важно, что, с одной стороны, правильное начало явно создавало благоприятные предпосылки для благополучного продолжения, но, с другой, что внутри ряда абсолютно правильных начал существуют большие различия между абсолютно идеальным вариантом и просто оптимальными вариантами[9] и что, следовательно, связь между началом и продолжением не так проста и однозначна, как это принято было думать. "Рассуждавшие об этом, - пишет Оуян Сю, - указывали на то, что род Чжоу, начиная от Хоу-цзи и до Вэнь-вана и У-вана, накапливал заслуги и человеколюбие. Это шло издавна, поэтому династия Чжоу была по числу поколений чрезвычайно длинной. Тогда рассмотрим исходные поколения. Роды Ся, Шан и Чжоу все произошли от Жёлтого императора[10]. Члены рода Ся в промежутке до Гуня и члены рода Шан в промежутке от Се вплоть до Чэн-тана жили столь тихо, что о них никто не слышал. В этом они отличаются от того, как возвышался род Чжоу" [12, 31; цз. 1].

Такая концепция вполне понятна, в ней есть определенная логика. Судьба рода до момента овладения Поднебесной прямо воздействует на его судьбу после воцарения. Если подвиг воцарения (功) есть ситуационная реализация *дэ* [9, 26], то и заслуги (功), и человеколюбие (仁) тоже могут быть поняты как следствия срабатывания *дэ* в двух наиболее важных сферах практической политики и практической идеологии. Стабильность срабатывания до воцарения, по идее, свидетельствует о том, что всплеск этих качеств в основателе династии - тот всплеск, который обеспечил ему и его роду слияние с небесным Мандатом - не случаен, и о том, что примерно такая же стабильность может ожидаться и в дальнейшем.

Однако историческая реальность явно не подтверждает такой концепции.

"Да и династия Хань тоже возникла от волостного начальника, окружённого бежавшими от трудовой повинности[11], - приводит Оуян Сю следующий пример. - Таковы возвышения этих династий, обеспечившие им всем обладание Поднебесной на несколько сот лет. Говоря из этого, разве можно понять Небесный Мандат?" [12, 31; цз. 1].

Значит, предварительное накопление мало что объясняет. Степень его может быть совершенно различной - четыре наиболее мощные династии прошлого, в сущности, демонстрируют четыре различные степени, не сопоставимые одна с другой - но последующий ход событий оказывается однотипным. Это накопление является, конечно, идеальным вариантом, но совершенно исключительным. Да, строго говоря, и не очень нужным, поскольку, как показывают примеры, воцарения, качественно различные по уровню предварительного накопления, обеспечили четырём династиям качественно сходные судьбы. На степень слияния основателей с Небесным Мандатом предварительное накопление явно не влияет.

Более того, оно не влияет, как бы это парадоксально ни звучало, и на степень дисперсии способностей продолжателей. Объективно рассмотренная историческая практика доказывает это неопровержимо. "О, далеко не при каждом поколении появляются правители, добивающиеся устроения! - сетует Оуян Сю. - Юй получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 16 ванам /его рода/, а Шао-кан (шестой правитель Ся, восстановивший род на престоле после многих лет узурпации Хань Чжо - *В. Р.*) осуществил великое дело "возвышения в середине". Чэн Тан получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 28 ванам /его рода/, а особенно процветали, пожалуй, лишь Три цзуна (Тай-цзя, Тай-у и У-дин - *В. Р.*). У-ван получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 36 ванам /его рода/. Однако, кроме как об устроении Чэна и Кана (Чэн-ван и Кан-ван, второй и третий правители Чжоу, при которых государство особенно процветало - *В. Р.*) и о подвиге Сюань (Сюань-вана - *В. Р.*), об остальном нечего сказать... За три эпохи, длившиеся свыше 1700 лет, осуществилось свыше 70 передач власти от правителя к правителю, а тех, кто заметен последующим поколениям, среди них 6-7 и только. Увы! Можно сказать, что трудно этого добиться!" [12, 38; цз. 2]. Статистический анализ убедительно показывает, что разброс способностей государей один и тот же и у династии, демонстрирующей высокий уровень предварительного накопления, и у династий, у которых

такое накопление практически отсутствует, причём процент по-настоящему способных, достойных своего уникального положения государей в равной мере исчезающе мал.

В этом смысле и Танская династия далека от идеала. "Жившие во времена Чжоу (имеется в виду Северная Чжоу: 557-581 - *В. Р.*) и Суй поколения рода Тан хотя и были знатными, однако постепенности накопления заслуг и человеколюбия, о котором мы говорили, не было" [12, 31; цз. 1], - категорически высказывается Оуян Сю. "Род Тан получил Поднебесную и передавал её из поколения в поколение 20 раз, а как-то охарактеризовать можно лишь трёх правителей, причём и у Сюань-цзуна, и у Сянь-цзуна завершение было неудачным" [12, 38; цз. 2], - пишет он далее, имея в виду, что из двух десятков правителей Тан лишь Тай-цзун, Сюань-цзун и Сянь-цзун ярко и значимо проявили себя и действительно оказали мощное трансформирующее воздействие на окружающий мир, да и то второй из них вынужден был в конце концов бежать от мятежа и отречься от престола, а третий "на завершающем этапе царствования доверился неподходящим людям и... попал в страшную беду" [12, 78; цз. 7].

Следовательно, как с точки зрения уровня предварительного накопления, обеспечивавшего, согласно господствовавшим воззрениям, тот начальный импульс, который был жизненно необходим для благоприятного продолжения, так и с точки зрения уровня разброса способностей продолжателей, Тан, строго теоретически говоря, является не слишком заманчивым вариантом. Но на самом-то деле она есть вариант, достойный всяческого подражания. "Хотя при ней было и упорядочение, был и хаос, бывало и пресечение, и измельчание, однако династия владела Поднебесной около 300 лет, что можно называть процветанием!" [12, 31; цз. 1], - указывает Оуян Сю, характеризуя период Тан в целом. А далее, касаясь конкретных императоров танской династии, Оуян Сю не раз подчеркивает, несмотря на исключительную сжатость текста, их достижения, успехи, достоинства, вполне сопоставимые с максимально возможными в рамках идеальной схемы, но, с точки зрения этой схемы, в сущности, необъяснимые, неуместные ни по уровню предварительного накопления, ни по уровню общих способностей, добродетелей того или иного индивидуального монарха. "Он (Тай-цзун - *В. Р.*) устранил суйский хаос, что сравнимо с достижениями Чэн-тана и У-вана, и достиг совершенства устроения, приближающегося к устроению Чэна и Кана" [12, 38; цз. 2]. "В годы Кай-юань почти достигли Великого Успокоения. О, какое было процветание!" [12, 60; цз. 5]. "С того момента... непокорные военные правители все захо-

тели раскаяться в ошибках и последовать верному пути. Так что в то время (правления Сянь-цзуна - *В. Р.*) танский авторитет почти восстановился" [12, 78; цз. 7]. "...В начале годов Тай-хэ дела управления государством упорядочились и могут быть названы размеренными" [12, 84-85; цз. 8]. "...У-цзун... совершил подвиги..." (там же). С другой стороны, характеризуя Тай-цзуна, Оуян Сю прямо указывает на то, что способности даже у столь великолепного владыки проявляются в разных сферах деятельности не с одинаковым великолепием. "Великолепен был пыл Тай-цзуна! ...В нем, как испокон веков, подвиг *гун* и сила *дэ* процветали, сочетаясь друг с другом, чего со времени Хань до той поры никогда не бывало. Что же касается его увлечения любовными делами, утверждения буддизма, стремления к возвеличиванию и поиска радости в заслугах, утруждения солдат на окраинах - это то, что обычно делается средними талантами и посредственными владыками" [12, 38; цз. 2]. "Мудрости Тай-цзуна не достало, чтобы разобраться в сыновьях. Лишив прав истинного наследника, он не смог сориентироваться и принять правильное решение и назначил глупого подростка" [12, 44; цз. 3]. В форме, выглядящей чрезвычайно тактичной для нас, но, вероятнее всего, весьма хлёсткой по тогдашним меркам, Оуян Сю даже позволяет себе теоретически дезавуировать попытки замалчивания слабых сторон в целом сильного правителя и указать на необходимость чёткого разграничения его успехов и ошибок и предъявления повышенных требований именно к тем, кто по уровню своих дарований "мог", но в том или ином конкретном случае "не сумел", "не дотянул": "Принцип Чунь цю - возлагать ответственность именно на мудрых. Вот почему нет никого, кто не вздыхал бы по поводу желания благородных мужей последующих эпох восполнить человеческое совершенство" [12, 38; цз. 2]. Все это означает, что степень такого слияния с Небесным Мандатом зависит лишь от личной дозы *дэ* правителя и практических способностей её реализации, что, безусловно, повышает его ответственность за всё, что было при нём.

А после него?

"Рассмотрим их (династий - *В. Р.*) конец и начало, упорядочение и хаос. Принимая во внимание, что подвиг и *дэ* основателей бывали обильными, а бывали и скудными, посредством чего мог поддерживаться их политический и гражданский порядок? Ведь последующие поколения либо мало-помалу приходили к процветанию и славе, либо внезапно приходили к беспорядку и хаосу, либо постепенно приходили к упадку и застою, либо оказывались в состоянии напрячься и воспрянуть вновь, либо, отдавшись на волю тече-

ния дел, скатывались к неспособности выстоять. Хотя всякий раз это происходило в связи с обстоятельствами, однако имевшие *дэ* возвышались, не имевшие - пресекались. Разве не Небесный Мандат, о котором мы говорили, обычно не являя своих знаков, тем не менее побуждает владеющих государством, твёрдо опираясь на себя, прилагать усилия?" [12, 31; цз. 1].

Из этой фразы следует, во-первых, что, опять-таки, вне зависимости от силы начального импульса все династии колеблются в одинаковом спектре состояний, определяющихся не предшествующим, а текущим наличием *дэ* в центре. Во-вторых, что, опять-таки, внешний мир рассматривается лишь как пассивный фон, но фон, обладающий какими-то пока загадочными "обстоятельствами" и в связи с ними облегчающий или затрудняющий своим состоянием деятельность центра, более или менее восприимчивый к воздействию центра, хотя и никоим образом, никаким своим состоянием не способный сам по себе воздействовать на центр фатально - в принципе любая внешняя беда может быть парирована соответствующей дозой *дэ* внутри. Исходя из этой фразы, термин *ю дэ* (有德) - "иметь *дэ*" - следует понимать не просто как "иметь *дэ*", а как "иметь ту дозу *дэ*", которая требуется в данной ситуации, при данных "обстоятельствах", то есть не как характеристику статического состояния, а как констатацию сложившегося в данный момент перевеса центра в динамическом взаимодействии. Небесный же Мандат трактуется не как сила, оправдывающая и направляющая правителя, а как сила, стимулирующая его личную инициативу, его личные возможности и его личные практические действия ("твёрдо опираясь на себя, прилагать усилия"), что, в общем, вяжется с традиционной доктриной, но все же значительно меняет в ней акценты.

Следовательно, переменный фактор имеет своим источником колебания уровня индивидуальной *дэ* и её претворения между неким минимумом, обеспечивающим слияние с Мандатом и получение небесной стимуляции, и неким максимумом, обеспечивающим успешную мироустроительную деятельность при любых мыслимых катастрофах. Династийная *дэ* становится дискретной, что с традиционной доктриной уже не вяжется. Разрывы пролегают не только по моментам воцарения династий, но и по всем моментам смен на престоле, а в практическом отношении, в отношении актуализации внутренней потенции - возможно, даже по всем моментам переходов от одного решаемого монархом вопроса к другому. Нельзя обольщаться, нельзя надеяться на благой запас, который делает допустимыми собственную слабость

и собственное нерадение каждого данного монарха. Нельзя обольщаться даже сознанием достаточности личного благого запаса; в каждом шаге, в каждом поступке правителя он должен быть реализован в полной мере, с максимальным усилием воли и интеллекта, равномерно, без предпочтения какой-то одной стороны деятельности и пренебрежения какой-то другой. Не исключено, что в концепцию прагматичного конфуцианца именно таким образом проникла древняя идея, согласно которой сознание правителя находится в неподвижном центре вращающегося круга и потому воспринимает мир во всем его равномерном и равноудаленном единстве, без предпочтений и даже без вычленений. В своё время Чжуан-цзы высказывался в том смысле, что "различать - это создавать; но создавать - это разрушать" [13, 112-114]. Преломилось ли это существенное для китайской культуры положение в мыслях Оуян Сю бессознательно, или он сознательно пытался его парировать? Во всяком случае, характеристика личных способностей Тай-цзуна даёт основания думать, что Оуян Сю считал весьма важным для правителя неразличающее создавание, то есть деятельность, не разорванную на стороны и аспекты, постоянно и предельно напрягающую все способности его духа.

Таков второй краеугольный камень разработанной Оуян Сю концепции истории. Первая, наиболее традиционная часть её, констатировала, что единственным исходным пунктом исторического движения является центр. Вторая часть доказывала, что, так сказать, "локомотивом истории" являются скачкообразные изменения возможностей центра, каждое из которых самостоятельно улучшает или ухудшает состояние окружающей центр стихии - или, другими словами, прямой и непосредственный баланс текущего состояния центра и текущего состояния его окружения.

В начале мы уже останавливались на том, что доктрина истории всегда - и в данном случае тоже - являлась увещеванием правителю. Это положение подробно разбирает в своей монографии и З. Г. Лапина, отмечая, например: "Все аспекты политической деятельности оказывались приспособленными к особе правителя, для которого и создавалась целая система творческих побуждений к действию и практических методов её осуществления" [3, 237]. Однако подход Оуян Сю открывал совершенно новые возможности для указания и на тот кнут, и на тот пряник, которые сулит правителю история. В свете вышеизложенного первая фраза первой цзани, которая, собственно, открывает весь текст, оказывается совсем не вариацией традиционной доктрины, как могло показаться на первый взгляд.

"С древности не становился истинным государем тот из получивших Небесный Мандат правителей, кто не имел /необходимой в данный момент дозы/ *дэ*" [12, 31; цз. 1].

Это ударная и, видимо, весьма крамольная[12] теорема, которую Оуян Сю сжато, но убедительно доказывает на протяжении первой и второй цзаней. Из неё следует, что Небесный Мандат, то есть управление Поднебесной, может выпадать на долю тех государей, которые по сути своих качеств, по уровню своей *дэ* не обеспечивают должного слияния с ним. Такая ситуация предоставляет любой, даже незначительной внешней беде все возможности для уничтожения династии. Спектр возможных ситуаций в динамическом взаимодействии центра и окружения, следовательно, расширяется и начинает закономерно включать в себя ситуацию фатального бессилия центра, когда последний оказывается в полной власти окраинных сил и обстоятельств и остаётся центром, в сущности, лишь в формальном, рутинно-организационном плане.

В первую очередь речь идёт, очевидно, о продолжателях. Действительно, они лишь наследуют Небесный Мандат, и для того, чтобы отсутствие должного слияния с ним стало очевидным, необходимо, помимо знамений, в которые Оуян Сю не очень-то верил ("...обычно не являя своих знаков..."), некоторое внешнее воздействие. Если это воздействие запаздывает, то реально не функционирующий центр ещё может оставаться центром формальным. Достигнутое предшественниками устроение, при отсутствии разрушительных внешних воздействий, некоторое время способно функционировать как бы по инерции, даже если правитель не стимулирует его своей *дэ*. Но "истинным государем" (王) такой правитель (君) не становится, что сказывается на общей обстановке в Поднебесной крайне неблагоприятно. Инерционное устроение медленно деградирует и способно существовать лишь до первого серьёзного толчка.

Однако Оуян Сю в своих построениях идёт ещё дальше и вовлекает в сферу анализа даже основателей. "Чем отличается возвышение Гао-цзу от таких, когда поднимаются под влиянием момента? ...Разве не пресытились люди суйским хаосом и /потому/ восприняли разлив *дэ*, а унаследовавшие устроение Тай-цзуна и законы его политического и гражданского порядка последующие поколения, имея их для того, чтобы опереться, смогли увековечить свой Небесный Мандат?" [12, 31].

Следует помнить, что периоду Сун предшествовал период Пяти династий, когда Поздняя Лян (907-923), Поздняя Тан (923-926), Поздняя Цзинь (936-946), Поздняя Хань (947-950) и Поздняя Чжоу (951-960) пять раз подряд продемонстрировали, что овладеть - вер-

нее, стать - центром может отнюдь не тот, кто способен успешно функционировать в качестве центра. За 53 года по престолу скользнуло 13 правителей, и ни один из них не сумел стать истинным государем. Подвиг основания династии повторялся пятикратно, но очевидно, что Небесный Мандат не осенил ни одного из основателей, ибо вслед за воцарением не возникало главного, что свидетельствует о получении Мандата - устроения.

Только этим историческим опытом, по всей вероятности, и можно объяснить, что Оуян Сю решился на подобное умозаключение.

Действительно, если считать доказанным, что в момент дефицита *дэ* центр оказывается во власти обстоятельств даже в те периоды, когда формально порядок в империи ещё сохраняется, то это же утверждение ещё с большим основанием можно отнести к тем периодам, когда империи нет или в империи - хаос. Дискретность династийной *дэ* и объясняемый ею факт наличия провальных звеньев в цепи передачи престола теоретически делают вероятным и вариант наличия провального звена в самом начале. Начальное звено не играет, как показывает практика, никакой особой роли, качественно отличной от роли последующих звеньев. Практическое рассмотрение первых лет Тан убеждает, что новый центр возник только благодаря внешним обстоятельствам, в значительной степени случайно (люди пресытились суйским хаосом, а Ли Юань был лишь одним из тех, кто поднялся под влиянием момента). Танский Гао-цзу овладел центром потому, что в данный момент не существовало достойного претендента, но истинным государем он не стал. Этого добился лишь Тай-цзун, поскольку личная доза *дэ* у него была достаточной. Он обеспечил слияние рода с Небесным Мандатом и в то же время создал такие основы государственного управления, что многочисленные впоследствии появлявшиеся провальные звенья "имели, на что опереться", чтобы продлить слияние.

Пример Тай-цзуна - обнадёживающий и, в определённом смысле, заманчивый, соблазнительный пример. Он неопровержимо доказывает реальную возможность создания прекрасно функционирующего центра непосредственно после слабого звена, причём в ситуации экстремальной - когда слабое звено было в цепи первым и овладение центром, с точки зрения космической, никоим образом не являлось подвигом воцарения, ибо не было подтверждено получением Мандата.

Воцарение ещё не обеспечивает Мандата. Устроение обеспечивает Мандат. Концепция Оуян Сю не только возлагает всю пол-

ноту ответственности за текущую ситуацию на правящего в данный момент монарха - она и стимулирует его инициативу, акцентируя тот момент, что в любой ситуации, вне зависимости от предшественников, достижение устроения в империи является в принципе возможным и достаточным для возобновления даже утраченного слияния с Мандатом, а, следовательно, и для получения права и увеличения перспектив личной инициативы[13].

Каждый правитель своими личными качествами и действиями подтверждает - или возобновляет - слияние с Мандатом. Перед каждым, по сути дела, стоит та же альтернатива, что и перед любым из основателей: добиться (или хотя бы поддерживать) устроения и тем доказать своё право на престол или оказаться в положении узурпатора, который может поддерживать свое пребывание на престоле лишь искусственными, насильственными мерами, и лишь до первого серьёзного испытания. К последним Оуян Сю непримиримо суров. Как явствует из последующих цзаней, лучшее, что может сделать такой узурпатор - это либо отречься в пользу сына, либо поскорее умереть. "...Жуй-цзун (отдавший престол сыну - *В. Р.*), превыше всего почтив и с трепетом восприняв небесное веление, исходил из искренности" [12, 68; цз. 6]. "Глупые подростки Му и Цзин утратили *дэ*, но благодаря тому, что их пребывание на престоле было недолгим, Поднебесная не успела пострадать от хаоса" [12, 84; цз. 8]. Это говорится напрямую. И, хотя речь идёт о государях предшествовавшей династии, в смелости автору "Основных записей" не откажешь. Его более чем не сакральное - скорее, функциональное - отношение к мироустроителям очевидно.

Итак, по Оуян Сю династийная *дэ* - дискретна. Она дробится на независимые друг от друга индивидуальные *дэ* монархов, а последние, возможно, в свою очередь - на ситуационные проявления *дэ* в различных сферах деятельности.

К сожалению, однако, не дискретно положение дел в Поднебесной. Лишь воцарение новой династии обновляло весь мир и начинало его движение от некоей начальной точки отсчёта[14]. Воцарение любого нового продолжателя само по себе этого сделать не могло, оно обновляло только центр, но заставало окружающий мир таким, каким он стал к моменту смерти или ухода с престола предшествующего члена династии. Новый государь с первого же момента правления получал в наследство в качестве оппозиции себе мир, несущий отпечаток удач и неудач всех ранее царствовавших членов его рода, в том числе даже казавшихся локальными и незначимыми, неудач в целом более чем удачливых правителей, таких, как Тай-цзун. Таким образом, Оуян Сю положительно отвечает на воп-

рос, сформулированный нами несколько ранее - каждый монарх ответственен безраздельно не только за то, что происходит при нём, но и за то, что будет происходить после него.

"Увы! Чтобы маленькие люди оказались в состоянии погубить государство, не обязательно, чтобы правители и владыки были глупыми и невежественными" [12, 78; цз. 7], - пишет Оуян Сю и затем несколько раз варьирует эту мысль, которая, видимо, казалась ему особенно важной и особенно горькой. "Согласно принципам "Чунь цю", если правитель убит, а злодей не понёс наказания, государство несёт за это глубокую ответственность..." [12, 84; цз. 8]. "Он обладал человеколюбием, но был нерешителен, и к нему перешли беды отца и старшего брата - искривляющая все правильное власть евнухов... Это явилось причиной его затруднений в конце" [12, 85; цз. 8]. "Издревле отнюдь не все правители гибнувших государств были глупыми, заурядными, жестокими и невыносимыми. Беды и хаос постоянно накапливались, а общее положение уже изменилось к худшему. ...Поэтому, хотя имелись и мудрые, и смелые, возможности действовать не было. Можно назвать это настоящим несчастьем!" [12, 97; цз. 10].

Идея накопления, таким образом, у Оуян Сю принимает диаметрально противоположный традиционному характер. Если в некоторых приведённых выше цитатах упоминаются конкретные беды, переходящие от одного государя к другому, то в последней прямо указывается на существование в мире процесса накопления бед и хаоса.

Дело в том, что Поднебесная сама по себе имеет тенденцию к дезорганизации, к утрате структуры. Только упорядочивающее влияние центра препятствует этому процессу, иногда - при высоких дозах *дэ* - будучи в состоянии поднимать всю систему на более высокие уровни организации, чаще - лишь не позволяя системе терять структуру, поддерживая её на прежнем уровне[15]. Состояние "наличия *дэ*" (*ю дэ*) - охватывает оба эти варианта - и вариант преобладания структурообразующей тенденции, и вариант взаимного уравновешивания тенденций. Состояние "утраты *дэ*", "отсутствия *дэ*" ещё не означает, что государь начисто лишен всех должных достоинств, но означает, что уровень дезорганизации, на который опустилась Поднебесная, превышает его возможности и что, следовательно, тенденция к дезорганизации в период его правления оказывается более мощной, чем его благое воздействие на окружающий мир, и, что особенно важно, продолжает нарастать. Ситуация может сложиться так, что этот государь не успеет привести империю к катастрофе сразу, но то, что его преемник столкнётся с

менее благоприятной внешней средой, чем пришлось некогда столкнуться ему самому - это несомненно. Даже для того, чтобы сбалансировать систему (не говоря уже о прогрессивном воздействии) этому преемнику надлежало бы иметь более значительную дозу *дэ*, чем требовалось в начале царствования для осуществления той же задачи его предшественнику. Если он не обладает этой дозой, Поднебесная продолжит свое соскальзывание к хаосу. Постепенно противоборство организующего влияния и дезорганизующей тенденции оказывается во всё более невыгодном для центра положении. Может случиться так, что вполне исправно функционирующий центр, мощности которого в другое время с избытком хватило бы для осуществления его задач, оказывается не в состоянии овладеть ситуацией. Именно это, по мнению Оуян Сю, и произошло, например, в конце Тан. Процесс распада структуры зашёл уже настолько далеко, что произошло безоговорочное изъятие Небесного Мандата. "В годы Цянь-фу (874-879, годы подъёма восстания Хуан Чао - *В. Р.*) ежегодно происходили сильные засухи и большие нашествия саранчи. Народ скорбел, злодеяния возросли. Не потому ли этот хаос оказалось невозможно устранить и перенести, что Небо и люди объединились?" [12, 92; цз. 9]. И хотя, по мнению Оуян Сю, последний император Тан "по своим человеческим качествам был разумным и одарённым" [12, 97; цз. 10], сложившийся баланс был уже настолько не в его пользу, что о восстановлении слияния нечего было и говорить, и, "хотя имелись и мудрые, и смелые, возможности действовать не было". Более того, хаос оказался настолько интенсивен, что на протяжении полувека впоследствии не появлялось человека, который своими личными достоинствами и интенсивностью своего благого влияния на мир смог бы уравновесить столь долго нараставшую дезорганизацию. "Начиная же с момента гибели Тан наследие её зла и остаток её жестокости ещё и в период Пяти династий, в течение 50 с лишним лет, вызывали раскол Поднебесной, великий распад и предельный хаос... Разве следы, оставленные её (Тан - *В. Р.*) бедами и хаосом, постепенно накапливались на протяжении одного утра и одного вечера?" [12, 97; цз. 19].

Следовательно, говоря более строго, переменный фактор, имеющий, как мы выяснили раньше, источником колебания уровня индивидуальной *дэ*, заключается в соотношении организующего влияния и дезорганизующей тенденции. Третья часть концепции Оуян Сю состояла в том, что, хотя разные состояния центра непосредственно не связаны одно с другим, опосредованно они связаны - именно через вызываемые каждым из них трансформации внешнего мира и возникающие в нём вследствие этих трансформаций "об-

стоятельства", в связи с которыми "имевшие *дэ* возвышались, не имевшие - пресекались". Одно состояние центра не влияет непосредственно на другое, каждое из них спонтанно - но они влияют друг на друга через достигнутую каждым из них степень устроения, или допущенную степень распада. Наследуется не благой запас внутри, но состояние дел вовне. Основным противоречием, обусловливавшим историческое движение, было для Оуян Сю противостояние индивидуальной силы *дэ* каждого данного монарха и результирующей предыдущие противостояния ситуации в мире, с которой данному монарху приходилось сталкиваться.

Эта концепция носила явно морализаторский, дидактический характер. Она освобождала монарха от ответственности за все, что было до него, но взваливала на его плечи всё бремя ответственности за грядущие и, тем более, за текущие события. Она оставляла его один на один с миром без всякой подстраховки из прошлого и из будущего. Она доказывала недопустимость слабых звеньев в цепи наследования власти. Вполне объясняя эмпирический материал, эта концепция существенным образом модифицировала официальную доктрину, поскольку делала упор на личных качествах монарха и его личном поведении, объявляя все другие факторы, традиционно считавшиеся существенными для династийной судьбы, малосущественными или вовсе не существенными. Столь экстремистский взгляд на вещи даже неоконфуцианство воспринять не могло. Ни признания, ни развития он не получил.

Примечания

1. Джеймс Лю выделяет следующие характеристики: вера в фундаментальную важность этики и в необходимость подчиняться моральным инструкциям древних тектов буквально; вера в необходимость приложения максимальных усилий для восстановления Золотого Века - утопии, реконструированной по идеальным принципам классиков; историческая заинтересованность; гуманизм, то есть большой интерес к человеческой природе, к человеческим возможностям и человеческой ограниченности, к возможностям самоусовершенствования [15, 18].
2. "История изучалась, чтобы увидеть, как и почему общество деградировало, с тем, чтобы деградация могла быть прекращена и могли быть найдены способы, посредством которых общество могло быть изменено к лучшему" [15, 19].
3. Он родился в Лулине (Цзянси) в семье мелкого чиновника, умершего, когда Оуян Сю было 4 года. Семья была настолько бедна, что Оуян Сю, как отмечено в "Сун шу", приходилось учить иероглифы, чертя их на песке стебельком тростника [2, 141-142].
4. "Во главе подхода Оуян Сю... стояла концепция *ли* - ... рационального принципа миропорядка. Рациональное, по Оуян Сю, должно было удовлетворять трем критериям: оно должно без напряжения пониматься, оно должно быть применимо на практике, оно должно согласовываться с нормальными чувствами людей..." [15, 92]. "Оуян был ориентирован прагматически и никогда всерьёз не интересовался абстрактными теориями..." [15, 114].

5. В анализируемом здесь тексте не раз встречаются ссылки на "Чунь цю" как на идеальный вариант исторического труда, лишённый всяких недостатков, полностью вскрывший механику исторического процесса, дающий абсолютный эталон на будущее и являющийся идейной и методологической основой работы самого автора "Основных записей" "Новой истории Тан".

6. В свою очередь, и сам Оуян Сю подвергался критике за свой прямо противоположный подход. "Хотя его техникой и стилем восхищались историки последующих веков, страстные моральные оценки тех людей, деятельность которых он изучал, обычно воспринимались как чрезмерные. Чжан Сюэ-чэн отмечал, что Оуян зашел слишком далеко в дидактическом отношении к истории" [15, 110].

7. "В основе дидактической интерпретации лежал принцип похвал и порицаний, установленный "Чунь цю". На протяжении веков историки придерживались той идеи, что их предназначение обязывает их поддерживать политическую моральность справедливой оценкой исторических фигур. Однако Оуян был первым историком, применившим эту идею систематически" [15, 109].

8. "Принцип "Чунь цю" - возлагать ответственность именно на мудрых" [12, 38; цз. 2], - указывал сам Оуян Сю.

9. Идеалом из идеалов всегда считалось Чжоу. Отношение Оуян Сю к идеалу было, по-видимому, несколько двойственным. С одной стороны, и традиционно, и личностно (как теоретик и практик неоконфуцианства) он преклонялся перед чжоускими образцами. Это явствует и из текста цзаней, и из других его произведений (см. например, доклад "Давние Пороки": "Таковы были законы в период трех династий (Ся, Шан и Чжоу - *В. Р.*), но самые совершенные из них были в Чжоу" (цит. по: [1, 90]). С другой стороны, как реалист, он понимал, что в некоторых аспектах опыт Чжоу уже совершенно неприменим именно в силу его исключительности. Оуян Сю ориентировал свой анализ на династии, сопоставимые с Сун, главным образом, на Тан. Это не было его исключительной чертой или присущим лишь ему специфическим подходом - скорее, нужно говорить о методе, разрабатывавшемся сразу целым рядом мыслителей, согласно которому мировоззренческая аргументация проводилась на материале легендарной древности, с привлечением морального авторитета последней, а конкретные выводы и предложения делались на материале более близких, но реально авторитетных своими достижениями династий. З. Г. Лапина отмечает, например, что аналогичный подход, который она называет сочетанием "далекого идеала - близкого идеала", был свойственен и другому крупнейшему мыслителю, современному Оуян Сю - Ли Гоу. Для того в качестве "близкого идеала" выступала Ханьская династия. "Подобная трактовка проблемы возрождения древних установлений характерна и для Ли Гоу. При такой постановке вопроса древний идеал незаметно отходил на задний план и главным становилась деятельность династии Хань - хранительницы заветов древних и их установлений. ...Размытость и неуловимость этого дальнего идеала - с одной стороны, создание идеала более близкого и подвижность методов его достижения - с другой, способствовали достаточно вольной трактовке прошлого в средние века, при сохранении основного русла конфуцианской традиции в целях выработки практической политики" [3, 228-232]. Однако Оуян Сю пользовался более близким и более эмоционально воспринимаемым опытом Тан, что давало ему возможность для более критического и более морализующего осмысления "близкого идеала".

10. Действительно, согласно "Историческим запискам", все три рода произошли от Хуан-ди - Жёлтого императора - первого из пятёрки образцовых правителей (Хуанди; его внук по одной линии Чжуань-сюнь; его правнук по другой линии Ку; сын Ку - Яо; потомок Чжуань-сюня по одной из линий Шунь), предшествовавших установлению передачи власти по наследству при Ся. Основоположник Ся, усмиривший потоп великий Юй, был потомком Чжуань-сюня по другой, нежели Шунь, линии. Отцом его был Гунь, безуспешно боровшийся с потопом. По Сыма Цяню, правда, Гунь был сыном Чжуань-сюня, но, согласно "Бамбуковым анналам", между Чжуань-сюнем и Гунем сменилось 30 или почти 30 безвестных поколений рода [11, т. 1, 250, ком. 133]. Основатель рода Шан Се - происходил от Ку по одной линии, а основатель рода Чжоу - Хоу-цзи - от него же по другой. Все три основателя - Юй,

Се и Хоу-цзи - занимали при Шуне высокие посты. Но ряд безвестных поколений между Чжуань-сюнем и Гунем, равно как между Се и Чэн-таном (основателем правящей династии Шан) тяжким грузом лежал на родах Ся и Шан, в то время как род Чжоу дал много известных деятелей ещё до утверждения в качестве правящей династии - таких, как Бу-ку, Гун-лю, Гу-гун, Дань-фу [11, т. 1, 133-148].

11. Имеется в виду инцидент, когда Лю Бан, будущий основатель Хань, а пока ещё волостной начальник (*тинчжан*) сопровождал группу присланных на принудительные работы. Группа отклонилась от маршрута, а в лесу дорогу ей загородила огромная змея. Лю Бан разрубил её своим мечом и освободил путь. Впоследствии оказалось, что змея эта олицетворяла потомков дома Цинь. Именно с этого момента над Лю Баном стали наблюдаться присущие императору испарения [4, т. 2, 160, 414]. Инцидент этот считался настолько важным, что впоследствии и эмблема Лю Бана - императора, и его меч получили название "Дуань шэ" - "Разрубленная змея".

12. Радикальность воззрений и мужественная бескомпромиссность при их высказывании были вообще, по-видимому, свойственны Оуян Сю. Стоит вспомнить, хотя бы, его доклад "Суждение о группировках", где он выступил против запрета на создание единомышленниками политических объединений - запрета, который конфуцианство пронесло как один из своих основных принципов через все века своего существования (см.: [1, 87-89]).

13. Справедливости ради следует отметить, что в тексте цзаней есть одна фраза, которая может быть истолкована как нарушающая стройность излагаемой здесь реконструкци дискретной теории *дэ*. А именно: "Оставленные в наследие устроением Тай-цзуна *дэ* и пыл в людях были ещё недавними, но уже почти пресеклись" [12, 44; цз.3]. Однако противоречие здесь, скорее, кажущееся. Имеются в виду качества, которые воспитал в своих приближенных Тай-цзун, то есть именно, если так можно выразиться, элементы инерционного устроения, "инерционная *дэ*" и "инерционный пыл" - присущие устроению, но не сменившему Тай-цзуна устроителю. Устроитель же, поскольку лишь он обладает правом и возможностью инициативы, находится вне устроения, и, не получая в наследство ничего, опирается лишь на индивидуальную *дэ*, которая не имеет к *дэ* предшественника никакого отношения.

14. Вот почему при переводе терминов "Чжоу", "Тан" и т.д. приходится добавлять то слово "род", то слово "династия", то слово "государство", то слово "период". Следовало бы, видимо, писать "мир Чжоу", "мир Тан" (или даже "родовой мир"), если бы такой перевод, во-первых, не был чересчур претенциозным, и, во-вторых, не требовал дополнительных разъяснений, мало что говоря сам по себе.

15. Анализируя в последующих цзанях деятельность индивидуальных государей Тан, Оуян Сю показывает, что статистически определяющим является именно этот тип "средних владык", и что именно от того, насколько удастся организовать их поведение, в наибольшей степени зависит судьба династии. Как общий анализ подразумевал общие рекомендации, так конкретный анализ в неявной форме содержал, в свою очередь, конкретные предписания.

Литература

1. Лапина З. Г. Доклады Оуян Сю как источник для характеристики его политических взглядов. - Китай: история, культура и историография. М., 1977.

2. Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.

3. Лапина З. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985.

4. Малявин В. В. (Рец. на:) Стужина Э. П. Китайский город, XI-XIII вв. М., 1979.

5. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1936-1101) и Чжу Си (1130-1200). - Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

6. Мартынов А. С. (Рец. на:) Завадская Е. Б. Мудрое вдохновение Ми Фу (1052-1107). М., 1983. - "Народы Азии и Африки", 1985, N 2.

7. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных фунциях власти китайских императоров в официальной традиции. - "Народы Азии и Африки". 1972, N 5.
8. Мартынов А. С. Принятие императорских сроков (рукопись).
9. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. М., 1978.
10. Стужина Э. П. Китайский город, XI-XII вв. М., 1979.
11. Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1972, 1975. Т. 1-2.
12. Синь Тан шу (Новая история Тан). В сер.: "Сы бу бэй яо" ("Избранные произведения по четырём разделам литературы"). Т. 75. Шанхай, 1936.
13. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy. New York, 1958.
14. Kim Hyung Il. A Study of Fundamental Legal Concepts in Traditional Chinese Thought. 1966. M/f.
15. Liu James T. C. Ou-yang Hsiu, an Eleventh-Century Neo-Confucianist. Stanford, California, 1967.

V. Rybakov.
Ou-yang Hsiu's Conception of the Historical Process.

李把克。歐陽修之歷史過程的概念。

The article is based on the analysis of the translation of co-called "tsans" - "final charachteristisyics" from "Basic Notices" of the "New History of T'ang". In a brief, concentrated manner the author of the "New History" - the famous Song philosopher Ou-yang Hsiu - exposed there his ideas about reasons and consequences in history, about the nature of different political conditions in the Empire and in the world. These ideas, although being traditional in principle, transformed orthodox view in many important points, so that even Neo-Confucianism couldn't adopt them. The key-stone of the Ou-yang Hsiu's theory was a concept of a full personal responsibility of a ruler for the political events, contemporary to him.

А Р Х И В

Из личного архива В. А. Вельгуса

В огромном - по своему объёму и жанровому разнообразию - наследии великого китайского писателя Лу Синя (1881-1936) значительное место занимает публицистика. В период китайской революции 1924-1927 гг. она была основным оружием писателя в борьбе с контрреволюционными силами. В особенности, это относится к 1926-1927 гг., когда кровавые события в Пекине, разгул реакции на севере Китая вынудили Лу Синя покинуть Пекин и переехать на революционный юг (Сямэнь, Гуанчжоу, Шанхай).

Публицистические произведения были собраны Лу Синем в отдельные сборники "Могила" и "Горячий ветер" (1925); "Блуждания" и "Под роскошным балдахином" (1926); "Вот и всё" (而已集) - сборник публицистических статей за 1927 г. (издан в 1928 г.) и другие.

Публикуемые ниже в переводе В. А. Вельгуса заметки Лу Синя "О том, о сём" (в оригинале: "Сяо цза гань" 小雜感) вошли в собрание "Вот и всё". Это собрание, как и прочие, поражает жанровым многообразием публицистики Лу Синя: статьи, предисловия, послесловия, заметки общественно-политического и литературно-критического характера, отклики на те или иные события.

Интересно, что избранное из ранних публицистических собраний Лу Синя было опубликовано в свое время под названием "Различные впечатления" (или: "Различные чувства", "Различные мысли" - "Цза гань" 雜感), - то есть под тем самым названием, которым Лу Синь озаглавил некоторые свои публицистические заметки и которое, на наш взгляд, наиболее кратко и точно отражает суть его публицистики. Составителем первого такого сборника и автором обстоятельного предисловия к нему был известный писатель, революционер и близкий друг Лу Синя - Цюй Цю-бай (1899-1935). Этот сборник впервые был издан в 1933 г.[1]; второй сборник под одноимённым названием, скорее всего, был издан в 1937 г.[2]

Следует иметь в виду, что заметки "О том, о сём" датированы сентябрём 1927 г. В это тяжелое время, откликаясь на те или иные события, на судьбы людей, Лу Синь сплошь и рядом писал эзоповым языком, прибегая к иносказаниям, намёкам, литературным реминисценциям. К этому его вынуждали пролитическая обстановка тех лет, разгул реакции, политические преследования, подцензурная печать. Подобные заметки Лу Синя всегда требовали соответствующей подготовки читателя для полного их восприятия. Тем более это относится к нашему времени, когда прошло

[1] В нашем распоряжении был сборник "Избранное из "Различных впечатлений" Лу Синя". Составление и предисловие Цюй Цю-бая; Шанхай, 1952. После 1933 года сборник переиздавался в 1950, 1951 и четырежды в 1952 г. Материал в сборнике дан в хронологическом порядке.

[2] Лу Синь. Собрание "Различных впечатлений". Сборник, которым мы располагали, не имел ни титула, ни колофона. Сборник предваряется краткой биографией Лу Синя. Судя по содержанию биографии и некоторым другим косвенным данным, сборник, скорее всего, был издан в 1937 г.

почти семьдесят лет с момента их написания. Неудивительно поэтому, что публикуемый перевод заметок Лу Синя, уложившийся в рукописи на трёх с половиной машинописных страницах, потребовал от переводчика двух страниц развёрнутого комментария[3].

И. Э. Циперович

ЛУ СИНЬ

О том, о сём.

Пчелы жалят и гибнут; "учёные псы"[1] кусают и благоденствуют.
В этом их отличие.

Джон Стюарт Милль[2] говорил,что при самодержавии люди склонны иронизировать.
Он не знал, что при республике они вынуждены молчать.

Если идти на фронт, то лучше всего врачом; если служить революции, то лучше всего в тылу; если убивать, то лучше всего быть палачом. Слава героя - и никакого риска.

В беседе с известным учёным делай вид, будто чего-то не понял. Если мало в чем разбираешься, вызываешь пренебрежение, много - становишься неприятен. Если раз-другой чего-то не поймешь - приятно обоим.

Всем известно,что офицерской саблей[3] гонят в бой солдат; но никто почему-то не представляет себе, что той же саблей можно гонять литераторов.

---

[3] Перевод В.А.Вельгуса выполнен по: Лу Синь. Полное собрание сочинений (Лу Синь цюань цзи). Пекин, Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ. 1956. Т. 3, с.396-399.

Речь... Ещё речь...

Жаль только, что оратор не объясняет, почему одна противоречит другой, и не говорит, верит ли он сам в свои слова[4].

Богатые и влиятельные умники объявляют иные из своих деяний и взглядов похороненными прошедшей ночью.

Глупцам же бедным и в самом деле приходится порою хоронить всё вместе со вчерашним днем[5].

Тот, кто прежде жил в роскоши, ратует за возвращение к древности; тот, кто живёт в роскоши ныне, ратует за сохранение существующего порядка; тот, кто никогда не жил в роскоши, хочет перемен.

В основном, это так. В основном.

Правда, иные сторонники старины, говоря о древности, подразумевают времена, которые хорошо помнят, а не эпоху двух-трёхтысячелетней давности.

В женщине есть природа матери, есть природа дочери, но нет природы жены.

Роль жены насильно навязана ей. Это смешение природы матери с природой дочери.

Будьте всегда осторожны!

Разбойнику остерегаться нечего: поступит вопреки обыкновению - сочтут порядочным чяеловеком. Порядочный человек должен быть постоянно настороже: поступит он в чём не так - разбойник.

Внизу стонет тяжело больной, наверху громко хохочут; напротив убаюкивают плачущего ребенка; рядом завели граммофон; где-то стучат игральными костями; женщина в лодке оплакивает умершую мать.

У кого-то свои радости, у кого-то своё горе; а я всё это сейчас[6] воспринимаю лишь как раздражающие меня крики и гвалт.

Человека в лохмотьях болонка непременно облает, и не всегда по наущению хозяина.

Болонки зачастую бывают нетерпимее своих хозяев.

В конце концов дойдет, наверное, до того, что запретят выходить в латаной одежде, а кто появится в таком виде - тот коммунист[7].

Революция, контрреволюция, вообще никакой революции.

Революционеры убиты контрреволюционерами, контрреволюционеры убиты революционерами. Непричастные к революции приняты за революционеров и убиты контрреволюционерами или приняты за контрреволюционеров и убиты революционерами, а то во-

обще ни за кого не приняты и убиты революционерами или контр-революционерами.

Революция, р-революция, р-р-революцюия, ры-ры-ры-ры...

Когда человека одолевает тоска, она может побудить его к творчеству. Если желания человека полностью удовлетворены, он не творит. Его уже ни к чему не влечёт, и ничего он не любит.

Корни же творчества всегда в любви.

Ян Чжу[8] ничего не писал, ничего после себя не оставил.

Хотя к творчеству прибегают, чтобы выразить свои чувства и мысли, но всё-таки хочется, чтобы тебя читали.

Творчество по своей природе общественно.

Однако порой нас удовлетворяет, если написанное прочтёт и один человек - друг, любимая.

Сплошь и рядом не терпят буддийских монахов и монахинь, не терпят мусульман, христиан; однако никаких таких чувств не питают к даосам.

Понимающим, в чем тут дело, понятно многое в Китае[9].

Даже человека, решившего покончить с собой, может остановить страх перед бушующим океаном, а жарким летом - мысль, что труп твой быстро разложится.

Но бывает, что кончают с собой приятной осенью ночью, даже глядя на спокойный прозрачный пруд.

Все, казнённые властями - "виновны".

Лю Бан, упразднив жестокие законы циньских правителей, "установил со старейшинами три статьи уговора"[10].

Но впоследствии - снова казни целых семейств и родов, снова запреты хранить книги - собственно, те же циньские законы.

Одним лишь словом пустым оказались "три статьи уговора".

Стоит увидеть женщину в платье с короткими рукавами, как сразу же представляются гладкие плечи, обнаженное тело, рисуются любовные услады, разврат, возникает мысль о незаконнорожденных детях.

Только в этом направлении воображение некоторых китайцев способно совершать такие скачки.

24 сентября (1927 г.).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Так во времена Лу Синя называли циников древней Греции. Являясь переводом с греческого, это выражение воспринималось в то время как "собаки-начётчики", "псы-учёные".

2. Джон Стюарт Милль - английский философ-позитивист (1806-1873).

3. Буквально: "сабля для командования".

4. Здесь, как и в следующем афоризме Лу Синя, содержится намёк на некоторых руководящих деятелей Гоминьдана, которые после правительственного политического переворота 12 апреля 1927 г. (разоружение рабочих в Шанхае и других городах, начало репрессий против китайских коммунистов, разрыв единого фронта КПК и Гоминьдана) резко изменили свою ориентацию и выступили, вопреки политической линии Сунь Ят-сэна, против союза с рабочими и крестьянами, союза с коммунистами и дружбы с СССР.

5. Здесь подразумеваются патриоты, коммунисты, для которых изменение политики гоминьдановских верхов, поддерживаемых буржуазией (см. предыдущее примечание), означало конец их прежней деятельности, конец достигнутым демократическим завоеваниям в стране.

6. Подразумевается период антидемократических выступлений и контрреволюционного террора в стране.

7. Ходить в латаной одежде в будние дни было в народе явлением довольно обычным, не вызывавшим какой-то отрицательной реакции.

8. Ян Чжу (прибл. IV в. до н. э.) - китайский философ, учивший следовать естественному течению жизни и заботится лишь о собственном благополучии - "всё для себя". "Он и волоса не вырвет у себя ради блага Поднебесной," - говорил о нём древний китайский философ Мэн-цзы.

9. Лу Синь здесь иронизирует главным образом над определёнными кругами китайской знати и буржуазной интеллигенции, для которых была приемлема именно даосская религия с ее эклектизмом, отсутствием чётких догматов, широкой терпимостью, граничащей с беспринципностью, со всей её магией, заклинаниями и прочим шарлатанством. Привлекательной стороной в даосизме был также принцип "недеяния", отмежевания от мирских дел.

10. Цинь Ши-хуан-ди, первый император династии Цинь (221-206 гг. до н. э.), при создании централизованной власти и проведении ряда реформ беспощадно расправлялся с оппозицией старой землевладельческой знати и идеологов конфуцианства. В числе прочих, им был введён закон, запрещавший частным лицам хранить и толковать канонические книги. После его смерти на престол вступил его сын - Эр Ши-хуан-ди, правление которого отличалось крайней жестокостью. В 206 г. до н.э., когда армия Лю Бана, основателя династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н. э.), заняла Сяньян, столицу циньской империи, Лю Бан созвал старейшин области и заявил, что его цель - освободить народ от деспотического режима циньского правления и упразднить жестокие законы, введённые циньскими правителями. При этом Лю Бан провозгласил так называемые "Три статьи уговора со старейшинами": 1. За убийство - смерть; 2. За нанесение ранения и за грабеж - надлежащий ответ и возмещение; 3. Отмена всех жестоких законоуложений циньской династии.

Китайский дон Кихот: различные оценки образа Бо-и*

В. А. Рубин

Введение

В китайской литературе есть образ, сопоставимый с Дон Кихотом в европейской литературе. Это образ Бо-и. Подобно Дон Кихоту, он был вдохновлён высокими идеалами и потерпел поражение, пытаясь претворить их в жизнь.

---

* Настоящая публикация продолжает начатый А. И. Кобзевым (см. журнал "Восток", 1991, N 1-2; XXIII научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1991, ч. 1; сб. "Личность в традиционном Китае". М., 1992) выпуск в свет не издававшихся на родине трудов известного синолога В. А. Рубина (1923-1981), вынужденного в связи со своей диссидентской деятельностью покинуть нашу страну в 1976 г. и с тех пор подвергавшегося замалчиванию в отечественной литературе.

Перевод с английского выполнен В. И. Россманом по изданию: V. Rubin. A Chinese Don Quixote: Changing Attitudes to Po-i's Image. - Confucianism. The Dynamics of Tradition. Ed. by I. Eber. N.-Y., L., 1986, pp. 155-211.

В предисловии издателя книги, Ирэн Эбер, говорится: "14-16 марта 1983 года под эгидой Исследовательского института развития мира Гарри С. Трумэна и Еврейского университета в Иерусалиме состоялся коллоквиум на тему "Конфуцианство: динамика традиции", посвящённый памяти Виталия Рубина. Исследование конфуцианства и его меняющегося места в китайской истории осуществлялось зарубежными и израильскими участниками в широком философском контексте. В настоящее издание входят семь статей, представленных на коллоквиум, и неоконченная статья Виталия Рубина, над которой он работал накануне своей внезапной трагической смерти.

Друзьям Виталия и его жены Инны хорошо известны перипетии их борьбы за выезд из Советской России в первой половине 70-х годов. Положение Виталия привлекло к себе внимание международного академического сообщества в середине 1972 года, после того, как чета Рубиных получила отказ в иммиграционной визе на выезд в Израиль и, особенно, после публикации 5 октября 1972 г. в "New York Review of Book's" его открытого письма "Должен ли учёный быть гуманистом?" Для того, чтобы в конце концов Рубины получили разрешение на выезд из России в июне 1976 г., потребовалось около четырёх лет борьбы и содействие зарубежных учёных.

Они поселились в Иерусалиме, где Виталий страстно отдался своей новой работе профессора Иерусалимского университета. Они с Инной были счастливы, их адаптация к новой жизни, к условиям новой страны и новым обязанностям прошла с необычайной легкостью. То был успех, достигнутый ценой трудной борьбы и болезненного ожидания. Безвременная смерть Виталия в 1981 г. глубоко потрясла всех тех, кто знал его мечты после 1976 года. Планируя коллоквиум, организаторы попытались отразить в его работе некоторые наиболее важные темы, вдохновлявшие работу Рубина над конфуцианством, как в Советском Союзе, так и в Израиле, а также тот широкий круг вопросов, который, по меткому определению Ду Вэй-мина, был назван "конфуцианским проектом" (*А. К.*)

Подобно тому, как Дон Кихот в европейской литературе служит воплощением непрактичного иедалиста, чьи прекраснодушные мечты разбиваются при столкновении с действительностью, так и в древнекитайской литературе Бо-и символизирует образец чистого человека, предпочитающего смерть отказу от своих идеалов. Но в это же время нельзя не заметить тех черт этого образа, которые отличают его от Дон Кихота.

Если Дон Кихот руководствуется кодексом рыцарской чести, в котором предпочтение отдается любви и верности прекрасной даме, то основные принципы Бо-и - это сыновняя почтительность и верность государю. Наконец, в то время как Сервантес представляет образ Дон Кихота с изрядной долей иронии, первоисточники, в которых идет речь о Бо-и, лишены всякого намёка на ироничность.

Различные подходы к образу Дон Кихота, существовавшие в Европе, дают нам возможность понять некоторые существенные особенности интелдектуальной истории Запада последних пяти столетий. Не менее соблазнительным для понимания интеллектуальной истории древнего Китая является обращение к генеалогии и различным интерпретациям образа Бо-и. Учитывая тот факт, что на протяжении всей истории Китая эта интерпретация менялась, в данной работе я ограничусь лишь теми трактовками, которые имели место в древнекитайской литературе (до эпохи Хань включительно).

История Бо-и

Время жизни Бо-и относится к периоду свержения династии Инь династией Чжоу, т. е. приблизительно к XI в. до н. э. Однако первое связаное изложение его истории принадлежит кисти Сыма Цяня, который в "Записках историка" ("Ши цзи") открывает самый обширный раздел "Монографии" (Ле чжуань"), его биографией.

Поскольку эта глава (цзюань 61) представляет собой исключительный интерес как с точки зрения фактической канвы событий, связанных с Бо-и, так и с точки зрения интерпретации его образа, видимо, целесообразно привести полный её перевод[1].

> "Хотя учение включает в себя множество разнообразных книг и записей, тем не менее их надёжность должна быть проверяема на основе Шести классиков. Несмотря на недостатки "Шу цзина" и "Ши цзина", кое-что из культуры (*вэнь*) периода династий Юй и Ся нам доступно. Когда Яо решил снять с себя обязанности, он уступил

трон Юйскому Шуню. Когда Шунь в свою очередь уступил трон Юю, все его родственники и придворные сановники высказались в его пользу, и ему было дано царствование на испытательный срок. По прошествии десяти лет выполнения им этих обязанностей, свидетельствующего о его достижениях и способности, управление в конечном счете было предоставлено ему по этому принципу. Это говорит о том, что Поднебесная представляет собой тяжёлый сосуд[2], великое наследие правителя и что её передача - дело большой сложности. Однако некоторые люди утверждают, что Яо пытался уступить трон Сюй Ю, но тот устыдился, не принял этого и удалился в уединение (*инь*)[3]. Во времена династии Ся подобные истории случились с Бянь Суем и У Гуаном. Почему же деяния этих людей снискали похвалу?

Великий историк говорит по этому поводу: "Поднявшись на гору Ци, я обнаружил то, что называется могилой Сюй Ю. Конфуций восхвалял древних людей, воплощавших в своём поведении гуманность, мудрость и добродетель, особенно выделяя среди них уского Тай-бо[4] и Бо-и. Я слышал, что Сюй Ю и У Гуан были людьми высокой справедливости, и уже в классических книгах появляется недвусмысленная ссылка на них. Почему бы это?"

Конфуций сказал: "Бо-и и Шу-ци никогда не испытывали в душе озлобленности. Чувство обиды[5] было присуще им лишь в слабой степени. Взыскуя гуманности, они обрели её: зачем им раскаиваться?"[6]

Я в значительной степени впечатлён духом Бо-и, но когда я обращаюсь к песне, которая приписывается ему, я нахожу её странной[7].

Притча (*чжуань*) об этих людях утверждает, что Бо-и и Шу-ци были двумя сыновьями правителя Гучжу. Их отец хотел сделать Шу-ци своим преемником, но когда он умер, Шу-ци уступил трон в пользу Бо-и. Бо-и сказал, что то была воля отца /чтобы Шу-ци наследовал трон/ и покинул царство. Шу-ци поступил точно так же, не желая становиться правителем, и народ царства поставил правителем его второго сына. В это время Бо-и и Шу-ци прослышали, что Чан, Повелитель Запада, великолепно знает, как ухаживать за стариками и решили последовать за ним[8]. Но когда они пришли, обнаружили, что Правитель Запада умер, его сын У-ван унаследовал власть своего отца, удостоенного титула Вэнь-вана и направился на Восток, чтобы напасть на /иньского правителя/ Чжоу /-синя/. Бо-и и Шу-ци, уцепившись за поводья коня /У-вана/, увещевали его такими словами: "Траур по твоему отцу ещё не завершился, а ты уже взялся за щит и копьё. Может ли такое поведение называться сыновней почтительностью (*сяо*)? Ты, подданный, ищешь смерти правителя? Это ли называется гуманностью?" Окружающая свита хотела расправить-

ся с ними, но Тай-гун сказал: "Это справедливые люди", - и отпустил их невредимыми.

После этого У-ван умиротворил Инь, и Поднебесная приняла Чжоу как правящую династию. Но Бо-и и Шу-ци были полны негодования и сочли нечестным питание зерном /династии Чжоу/. Они скрылись на горе Шоуян, где пытались поддерживать свое существование, собирая папоротник для еды. Будучи на грани "голодной смерти, они сочинили песню:

"Всходя на западную гору,
Мы папоротник рвём на ней.
Тиран (*бао*) сменяется тираном,
Вины своей не видя в том.
Где ж Вы, взятые государи -
Шэнь-нун и Юй, и Ся[9]?
Кого держаться нам теперь?
Увы! Погибнуть суждено,
Коль нить исчерпана судьбы."

Они умерли от голода на горе Шоуян. Когда мы рассматриваем это, обнаруживаем мы озлобление или нет?"

Так завершается история о двух братьях. В дополнение Сыма Цянь предлагает своё истолкование, далеко выходящее за пределы этого частного случая и касающееся проблемы, которая может быть сформулирована как страдание праведника. О взглядах Сыма Цяня речь пойдёт ниже, в главе "Несправедливость Неба". Здесь же я хотел бы поставить вопрос, который, хотя и не имеет центрального значения для нашего исследования, однако не лишен определённого интереса: в какой мере то, что рассказано Сыма Цянем, основано на исторических фактах?

В работе Ли Цзи, в которой наиболее подробно анализируется история двух братьев в современной синологии, общее содержание биографии Бо-и принимается фактически обоснованным. Но автор выражает некоторые сомнения в исторической точности сообщаемых Сымя Цянем сведений[10]. Ли Цзи видит в братьях самых ранних китайских отшельников, чей "выбор горного уединения был жестом нонконформизма и неповиновения"[11].

Можно ли согласиться с этим мнением?

Необходимо обратить внимание на один знаменательный факт: хотя эпоха свержения династии Инь и установления Чжоу является основным сюжетом "Книги документов" ("Шу цзин") и

фактически все наши сведения о событиях и людях этого времени почерпнуты из этой книги, мы не находим в ней ни слова о Бо-и. Сыма Цянь намекает на это упущение, когда выражает свое удивление тем, что "в классических книгах нет даже малейшего намёка на таких людей, выражающих высшую справедливость, как Сюй Ю и У Гуан". Несмотря на осознание этого и несмотря на тот факт, что оба указанных человека упоминаются в "Чжуан-цзы", у Сыма Цяня нет биографии ни Сюй Ю, ни у У Гуана. Таким образом, знаменательно, что полная биография Бо-и наличествует в "Записках" и это описание его жизни открывает собой целый раздел монументального труда. Я должен констатировать, что это один из редких случаев, когда мы совершенно не знаем источников древней истории, рассказанной Сыма Цянем.

Безусловно, данное соображение не может быть достаточным основанием для решения вопроса об исторической обоснованности сообщаемых историком сведений. Если поставить вопрос о том, существовали ли Бо-и и Шу-ци во времена чжоуского завоевания, то, учитывая факт неоднократных упоминаний о них в произведениях древней китайской литературы, нужно дать положительный ответ. Возможно, профессор Кайдзука Сигэки прав, утверждая, что "...вся легенда является античжоуской по своей направленности и отражает сопротивление варварских племён, которые первоначально захватили область княжества Ци, нашествию с Запада"[12].

Однако, с точки зрения интеллектуальной истории гораздо более важным представляется вопрос о том, действительно ли можно считать Бо-и и Шу-ци первыми отшельниками, для которых уход был выражением нонконформизма. Другими словами, проблема состоит не столько в том, что на самом деле произошло, сколько в том, какова была мотивация действующих лиц.

Мне представляется, что на этот последний вопрос можно ответить. Согласно рассказу Сыма Цяня, резкий протест братьев против поведения У-вана связан с тем, что подобное поведение шло вразрез с двумя основными качествами, которые приписывались хорошему правителю: сыновней почтительностью (*сяо*) и гуманностью (*жэнь*). Однако мы должны разрешить вопрос, существовали ли представления об этих добродетелях в то время, когда жили братья.

Категория *сяо*, по-видимому, существовала уже в эпоху Инь. Карлгрен отмечает, что этот иероглиф встречается в "Книге поэзии" ("Ши цзин") и можно проследить его происхождение уже от первоначальной формы, которая фиксируется как в иньских надписях, так и на чжоуских бронзовых сосудах. "В его начертании на-

личествуют два элемента: "старый" вверху и "ребёнок" внизу"[13]. С происхождением второго иероглифа, *жэнь*, дело обстоит иначе. В иньских надписях его ещё нет, а впервые он появляется в "Ши цзине", имея значение "благой, добрый"[14]. Общеизвестно, что этот термин был введён в китайскую философию Конфуцием для обозначения высшей и одновременно всеобъемлющей добродетели. Чэнь Юн-цзе в статье, специально посвящённой эволюции этого понятия, отмечает: "Слово *жэнь* не обнаружено на гадательных костях. Оно лишь изредка встречается в доконфуцианских текстах и во всех этих случаях обозначает особую добродетель - доброту, или, более конкретно, доброту правителя по отношению к своим подданным"[15].

Позднее появление термина *жэнь* и ограниченность его значения вселяют сомнения относительно ключевого эпизода истории Бо-и и Шу-ци. Даже не говоря о неадекватности иероглифа *жэнь* ситуации, описанной Сымя Цянем, представляется маловероятным, чтобы мотивом отказа братьев служить У-вану было его несоответствие тому идеалу правителя, которого в их время ещё не существовало. И даже если предположить, что такой отказ действительно имел место, его основания могли быть самыми разными: только в позднейших истолкованиях он мог обрести форму, типичную для нонконформиста.

Прецеденты конфуцианстkого протеста

Сохранение в истории имен Бо-и и Шу-ци, несомненно, связано с тем восхищением, которое выражал в связи с их поведением Конфуций. На этот факт указывает и Сыма Цянь, отмечая, что "благодаря Конфуцию Бо-и стал ещё более известным"[16]. Как же можно объяснить такое пристрастие Конфуция к братьям?

В "Лунь юе" Конфуций упоминает Бо-и и Шу-ци четыре раза, т.е. вдвое чаще, чем Вэнь-вана, который в одном случае выступает как воплощение *вэнь*[17], и столь же часто, как своего любимого героя Чжоу-гуна[18]. Ещё более значимо особое внимание Конфуция к поведению братьев в свете того факта, что он идентифицировал себя с Чжоуской династией: "Культура Чжоу блистательна... Я следую Чжоу (*у цун Чжоу*)"[19]. Он утверждал также, что добродетель дома Чжоу может быть названа высочайшей"[20], и его ученик Цзы-гун усмотрел в "Пути Вэнь-вана и У-вана (*Вэнь У чжи дао*)" начало учения Конфуция[21].

Факт самоидентификации Конфуция с династией Чжоу приобретает ещё большее значение в связи с тем, что свержение династии Инь послужило демонстрацией важнейшей морально-исторической концепции доконфуцианской идеологии, концепции Небесного Мандата (*тянь мин*). Согласно ей, правитель, не выполняющий своих религиозных и моральных обязанностей и пренебрегающий долгом по отношению к народу, утрачивает право на управление, и оно передаётся Небом основателю следующей династии, пользующемуся любовью и поддержкой народа. Мы находим эту концепцию в речах Чжоу-гуна, сохранившихся в "Шу цзине". Можно предположить, что пиетет Конфуция перед Чжоу-гуном вызван не только его безукоризненным поведением, но и первенством в провозглашении учения, продолжателем которого ощущал себя китайский мудрец.

Но в какой степени Конфуций был продолжателем? Ответ на этот вопрос связан с обращением к проблеме соотношения в его учении элементов консерватизма и новаторства. Характерной чертой теории Конфуция является фундаментальный консерватизм: он неоднократно называет своё время периодом вырождения, "утраты Дао в Поднебесной", потери власти сыном Неба (*Тянь цзы*), периодом, когда ведение церемониями, музыкой и военными походами находится в руках удельных правителей (*чжухоу*) или даже их сановников (*дафу*)[23]. Этот же консерватизм обнаруживается и в самоаттестации Конфуция как "передатчика, а не творца"[24], роль которого сводится лишь к сохранению учения Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Подобная самооценка, несомненно, способствовала тому, что термин, обозначающий в китайском языке конфуцианство (*жу цзяо*), никак не связан с именем Конфуция.

Тем не менее, не вызывает сомнений, что, использовав некоторые традиционные элементы, Конфуций внёс революционные изменения в китайскую идеологию[25]. Среди наиболее занчимых из этих нововведений - новая интерпретация термина *цзюньцзы*, который в доконфуциевой литературе обозначал аристократа или царского сына, а в "Лунь юе" стал обозначать благородного мужа, гармонически сочетающего в себе знание культурных традиций и моральное совершенство. *Цзюньцзы* - автономная личность, духовный уровень которой даёт ей право выбирать свой собственный путь поведения. Эта его определяющая черта сформулирована в известном высказывании Конфуция: "Благородный муж не есть орудие (*ци*)"[26].

В политической сфере *цзюньцзы* выражает свое автономное поведение, решая главный вопрос, касающийся господства Дао в

мире. Соответственно, он выбирает, следует ли ему принять участие в управлении, или, уклонившись от него, скрыться в неизвестности[27]. Если же, будучи советником, *цзюньцзы* убеждается в том, что его советы не принимаются во внимание и правитель нарушает установившиеся традиции и моральные нормы, он должен выразить свой протест уходом с должности, предпочесть бедность и низкое положение - службе неправедному правителю. Уход со службы является наиболее красноречивым выражением независимости *цзюньцзы* и его права на несогласие. В главе XVIII "Лунь юя" приводится множество случаев ухода как достойной формы протеста неправедному правлению[28]. Появление в "Лунь юе" Бои-и и Шу-ци есть, на наш взгляд, интересный пример собственной попытки Конфуция разрешить противоречие между прокламируемой им традиционностью и новизной выдвинутого им идеала *цзюньцзы* как автономной личности. Превознося Бо-и и Шу-ци, Конфуций утверждает, что "новаторски" проповедуемое им моральное право на протест через уход со службы существовало ещё с начала династии Чжоу, будучи воплощенным в поступках Бо-и и Шу-ци. В то же время Конфуций совершенно игнорирует те взгляды братьев, которые находились в противоречии с его собственной оценкой событий, имевших место в начале династии Чжоу. Чем же объяснить это обстоятельство? Мне представляется, что подобную позицию можно вывести из свойственного Конфуцию (и, в значительной мере, его последователям) предпочтения дел словам. Более того, конфуцианцы всегда подчёркивали, что как в воспитании, так и в реальной практике основным методом убеждения являются не слова, а личный пример. Отвечая на вопрос о правильном уравнении, Конфуций говорит: "Если ты выступаешь образцом правильности, то кто посмеет отклониться от него?"[29] Другой ответ на аналогичный вопрос содержится в следующем предписании: "Пусть правитель будет правителем, подданный - подданным, отец - отцом, сын - сыном"[30]. Ещё более чётко предпочтение дел словам выражено в тех главах, где Конфуций говорит о поведении *цзюньцзы*: "Он сначала действует, а потом говорит (*сянь син ци янь*), и говорит согласно своим деяниям"[31]. Конфуций подчёркивает, что *цзюньцзы* "хочет быть неторопливым в словах (*янь*), но усердным в делах (*син*)"[32] и "бывает пристыжен, если его слова превосходят дела"[33] Все эти утверждения показывают, что оценка поведения братьев, как несравненно превосходящего их слова, соответствовала общему подходу Конфуция при сравнении ценности дел и слов в определении значимости человеческой личности.

Наиболее важная причина, по которой Конфуций восхваляет Бо-и и Шу-ци, указывается в следующем приписываемом ему высказывании:

> "Когда они видят то, что является добром, они не отступают от него, будто страшась, что оно ускользнет от них. Так же как при виде кипящей воды руки избегают прикосновения к ней, они при виде того, что не является добром, уклоняются от него - я видел подобных людей, мне доводилось слышать подобные высказывания.
>
> Жизнью в уединении они взыскуют осуществления своих благородных целей, справедливыми деяниями они распространяют влияние своего пути (*инь цзюй и цю ци чжи, син ии да ци дао*) - я слышал такие речи, но я никогда не видел таких людей. Князь Цзин из Ци имел тысячи лошадей, но в день его смерти люди не смогли припомнить ни одной его добродетели[34]. Бо-и и Шу-ци голодали у подножия горы Шоуян, и люди до сего дня восхваляют их. Не проясняет ли это высказывание предыдущего?"[35]

Отсюда ясно, что Конфуций восхищался поведением Бо-и и Шу-ци потому, что они видели осуществление своих благородных целей не посредством карьеры при неправедном правителе, но посредством жизни в уединении. Получается, что хотя люди эти, верные своим идеалам, ушли в безвестность, парадоксальным образом именно этот уход сделал возможным их неизменное влияние[36]. Последнее предложение отрывка наталкивает на мысль, что слава братьев была результатом не только их бескомпромиссного отказа служить правителю, попирающему основы морали, но и трагического исхода их проекта. В словах Конфуция звучит предпочтение посмертной славы прижизненным богатствам и почестям.

Очень созвучно вышеприведённому тексту другое высказывание Конфуция, где говорится о том, что братья "отказались поступиться своими благородными целями и посрамить себя" (*бу жу ци шэнь*)[37]. Отказ "посрамить себя" компромиссом с неправедным правителем подчёркивает присущие братьям моральную чистоту и чувство собственного достоинства. Чрезвычайный интерес представляет и ответ Конфуция на вопрос одного из его учеников: "Что за людьми были Бо-и и Шу-ци?" Учитель сказал: "Они были достойными людьми древности". "Роптали ли они?" Учитель сказал: "Взыскуя гуманность, они обрели её (*цю жэнь эр дэ жэнь*). Чего же им было роптать?"[38] Слова Конфуция о том, что "Бо-и и Шу-ци не помнили прежнего зла"[39], дополняют этот отрывок.

Отличительной особенностью этих текстов является безоблачно-оптимистический подход Конфуция к истории братьев. Как мы видим из содержания переданной Сыма Цянем истории, братья надеялись встретить правителя, который был бы близок их моральному идеалу. Но встреча с У-ваном стала для них тяжким разочарованием, что и послужило причиной их ухода и последующей гибели. Но как же объяснить тот факт, что, по мнению Конфуция, "...они не только добились своей цели, но даже и не имели повода роптать"? Здесь мы подходим к одной из глубинных и чрезвычайно существенных особенностей конфуцианства. Приведённые тексты не оставляют сомнений в том, что сохранение моральной чистоты рассматривалось Конфуцием не только как средство для "распространения Пути", но и как цель, не менее существенная, чем служение обществу[40]. Но если сохранение внутренней цельности, честности и чистоты является не менее важным достижением по сравнению с моральным преобразованием общества, то братья действительно добились своей цели и слова "взыскуя гуманность, обрели её", - совершенно понятны. Как мы видели, Конфуций отвергает мнение, согласно которому братья роптали на свою судьбу. Этот ответ характерен для его позиции, отрицающей трагическую сторону жизни. Здесь нельзя не подчеркнуть её глубокого расхождения с позицией авторов Ветхого Завета, для которых, как известно, факт страданий праведника составлял одну из центральных проблем, загадку, которая постоянно не давала им покоя. Очевидно, для монотеизма с его пламенной верой в справедливого Бога-творца, страдание праведника было вопросом гораздо более актуальным, чем для гуманистического учения. Конфуцианцы считали и отсутствие Дао в мире лишь жизненной данностью, которую необходимо принимать во внимание. Отсутствие Дао даёт возможность проявления в неблагоприятных обстоятельствах твёрдости, моральной стойкости и внутренней силы. "*Цзюньцзы* знает заранее, что Путь не господствует (*дао чжи бу син*)"[41].

Нам остаётся ответить на вопрос о причинах того, почему Конфуций явно предпочитает Бо-и и Шу-ци трём приближенным последнего иньского правителя Чжоу/-синя/, протестовавшим против его злодеяний: Би-ганю, Вэй-цзы и Цзи-цзы. Конфуций называет их "тремя гуманными людьми Инь"[42], но этим и ограничивается. Очевидно, в истории Бо-и и Шу-ци было нечто такое, что особенно привлекало Конфуция, и чего не было в историях упомянутых трёх "гуманных людей" конца династии Инь. Согласно имеющимся в "Шу цзине" сведениям, все они сопротивлялись

действиям Чжоу-синя, но их протест не повлиял на него. В результате Вэй-цзы бежал, Цзи-цзы стал симулировать сумасшествие и был обращён в раба, а Би-гань, заявивший, что подданный должен бороться, не страшась смерти, был казнён Чжоу-синем[43].

Можно с уверенностью сказать, что если бы образ кого-либо из этих трёх "гуманных людей" соответствовал идеалу *цзюньцзы* Конфуция, последнему не было бы необходимости прибегать в поисках прецедента к фигурам мелких провинциальных правителей, имена которых не упоминаются в классических книгах. Согласно Конфуцию, образ *цзюньцзы* предлагал представление о собственном достоинстве и, таким образом, его уход был не бегством с целью спасения своей жизни, но актом, призванным выразить протест. Поэтому бегство Вэй-цзы не могло стать прецедентом конфуцианского протеста. Ещё менее могла соответствовать ему симуляция сумасшествия, предпринятая Цзи-цзы.

Но каковы причины, по которым Конфуций предпочёл Бо-и и Шу-ци Би-ганю, мужественному человеку, который пожертвовал собой? Об этом можно только догадываться. Я думаю, что причина здесь состоит в том, что хотя Конфуций не мог открыто высказать свое неодобрение действиям Би-ганя, путь протеста, избранный им, не был классическим путём протеста, присущим благородному мужу. Впоследствии Мэн-цзы сформулировал правило, согласно которому дающий советы, к которым не прислушиваются, должен уйти, как неспособный должным образом исполнять свою службу[44]. В "Лунь юе" это правило ещё не сформулировано, но и приводимые Конфуцием примеры ухода, а также тот факт, что почти вся 17-ая глава "Лунь юя" является перечислением прецедентов ухода, указывают, что именно такой путь рассматривался китайским мудрецом и его учениками в качестве наиболее достойной формы протеста.

Не исключено, что на решение Конфуция выбрать именно Бо-и и Шу-ци как олицетворяющих характерное для *цзюньцзы* поведение, повлияло и ещё одно соображение. Судя по "Лунь юю", *цзюньцзы* мыслился Конфуцием в образе советника, пользующегося уважением, доверием и авторитетом у правителя не в силу родственных отношений, а исключительно благодаря моральному и интеллектуальному превосходству. Между тем, трое "гуманных людей" были родственниками Чжоу-синя. Этот факт придавал особый привкус их взаимоотношениям с тираном, что Конфуций не мог игнорировать.

Отсутствие в "Шу Цзине" персонажей, поведение которых соответствует идеалу *цзюньцзы*, является ещё одним указанием на

то, что творцом этого идеального образа был Конфуций. Природа личных отношений, которые описаны в "Шу цзине", показывает, что до Конфуция этот образ не существовал.

Поэтому в поисках прецедента характерного для *цзюньцзы* независимого и достойного поведения Конфуцию, пришлось обратиться к фигурам, которые до этого в классической истории не упоминались. Это облегчило ему задачу интерпретации их действий в том духе, который соответствовал его представлениям о *цзюньцзы*, но не был свойствен общественному сознанию эпохи, к которой их относила историческая легенда.

Воплощение чистоты (Мэн-цзы)

Восхищённое отношение Конфуция к Бо-и и Шу-ци исходило из того, что он видел в них пример независимого поведения *цзюньцзы*. Однако Мэн-цзы не было необходимости искать прецеденты конфуцианского поведения, ибо у него был пример Конфуция, перед величием которого отступали все остальные мудрецы. Перед Мэн-цзы стояла задача защитить учение Конфуция от критики, которой оно подвергалось, а также обосновать его и дополнить тем, что самим Конфуцием не было разработано. Вклад Мэн-цзы в разработку концепции человеческой природы общеизвестен. Однако ему также принадлежит заслуга в развитии и систематизации жизненно важной для конфуцианцев проблемы взаимоотношений *цзюньцзы* и власти. Разработка этого вопроса связана с именем Бо-и, который выступает у Мэн-цзы воплощением чистоты - одной из важнейших сторон конфуцианской личности. Мэн-цзы сказал:

> "Бо-и никогда не обратил бы свой взгляд на непристойное зрелище, никогда не допустил бы до своих ушей непристойный звук. Он не служил бы правителю, которого не почитал, не управлял бы народом, которого не уважал. Он продвигался по службе во времена порядка и уходил бы в отставку во времена смуты (*чжи цзэ цзинь, луань цзэ туй*). Он не смог бы остаться там, где дурное правительство и порочный народ. Иметь дело с простолюдином было бы для него равнозначно сидению в придворной шапке и мантии посреди грязи и нечистот. В период Чжоу он удалился к берегам Северного моря в ожидании того дня, когда Поднебесная вновь очистится. С этих пор, услышав о характере (*фэн*) Бо-и, испорченный человек становится непорочным, безвольный - обретает решимость (*вань-фу лянь, но-фу ю ли чжи*)"[45].

Далее Мэн-цзы отмечает, что в отличие от Бо-и, И-инь исходил из следующего принципа: "Почему бы мне не послужить правителю, действий которого я не одобряю, и не управлять людьми, к которым я не испытываю симпатии?" Он продвигался бы по службе как во времена порядка, так и во времена смуты (*чжи и цзинь, луань и цзинь*), потому что считал себя несущим бремя ответственности за Поднебесную. Люся Хуэй также, подобно И-иню, был согласен служить любому правителю, если при этом он мог бы "действовать в соответствии с Путём". Эти различные подходы к власти сравниваются с подходом Конфуция, который был "из того сорта людей, кто быстро удаляется, когда это должно; задерживается, когда должно уходить /со службы/, когда это должно; и занимает пост, когда это должно". Мэн-цзы сказал:

> "Среди совершенномудрых (*шэн*) Бо-и был непорочным; И-инь - ответственным (*жэнь*); Люся Хуэй - приспосабливающимся (*хэ*); Конфуций - своевременным (*ши*). Конфуций был тем, кто стяжает все благое"[46].

Мы видим, что в трактате "Мэн-цзы" Бо-и выступает как мудрец, олицетворяя чистоту. Пожалуй, об ориентации того или иного конфуцианского мыслителя можно судить по роли, приписываемой им Бо-и. Поэтому не случайно в трактате Сюнь-цзы, которого можно считать правозвестником конфуцианства как государственной идеологии, имя Бо-и не упоминается вообще.

В характеристике Бо-и у Мэн-цзы очевидны две основные особенности: во-первых, резко изменены связанные с ним исторические общества, во-вторых, неоднократно подчёркивается его брезгливость. В рассказе Мэн-цзы не только совершенно исчезает фигура Шу-ци, но и сам Бо-и превращается из человека, протестовавшего против недостойного поведения У-вана, в фигуру политического эмигранта, спасающегося от тиранического правления последнего иньского государя. Я уже отмечал выше, что античжоуская позиция должна была служить камнем преткновения для Конфуция, поэтому нетрудно понять соображения, по которым Мэн-цзы трансформировал фигуру Бо-и. Кроме того, в отличие от Конфуция, Мэн-цзы не стеснялся приспосабливать исторические факты к собственным идеям[47].

Как же объяснить настойчивое подчёркивание Мэн-цзы брезгливости Бо-и? Эта черта упоминается им помимо уже процитированного отрывка в главе II А,9: "Он настолько чурался всего

дурного, что если бы ему пришлось оказаться в обществе простолюдина, косо надевшего шапку, он удалился бы от него, не оглянувшись, будто боясь осквернить ся". По какой же причине в текстах, в целом высоко оценивающих Бо-и, Мэн-цзы подчёркивает черту, которая вряд ли могла вызывать его симпатии? Личное отношение Мэн-цзы к простому народу отличается как раз симпатией и заботой о нём, будучи предельно далеким от брезгливости. Так, Мэн-цзы призывает циского царя Сюань-вана разделять с народом удовольствие, получаемое от музыки[48]. Он провозглашает народ (*минь*) самым благородным элементом, по сравнению с которым даже алтари земли и злаков отходят на второй план[49]. Он цитирует отрывок из "Шу цзина", в котором утверждается мистическая связь между народом и Небом: "Небо видит видением моего народа, Небо слышит слышанием моего народа"[50].

Мне кажется, что подчёркивание Мэн-цзы брезгливости Бо-и отнюдь не случайно. При всей высокой оценке моральной чистоты последнего здесь сказывается понимание его позиции как крайней и ограниченной. Мэн-цзы открыто критикует Бо-и в единственном отрывке: "Бо-и был слишком прямолинеен (*ай*); Люся Хуэй не обладал в достаточной мере чувством собственного достоинства. *Цзюньцзы* избег бы обеих крайностей"[51].

В вышеприведённой характеристике различных мудрецов Мэн-цзы, отмечая, что Конфуций "стяжал вместе все благое", не высказывает прямо предпочтения ни одному из остальных мудрецов. Однако ряд косвенных свидетельств приводит нас к выводу, что "позиция ответственности", свойственная И-иню, была Мэн-цзы ближе, нежели позиция Бо-и. Мэн-цзы подчеркивает, что И-инь понимал свою задачу как обязанность пробуждения народа. "Творя людей, Небо обязало тех, кто первыми достигают понимания, пробуждать тех, кто слаб в понимании... Я буду пробуждать людей средствами этого Пути"[52]. Очень схожий взгляд мы обнаруживаем и в другом отрывке, где Мэн-цзы говорит, что мудрецом является "просто тот, кто первым открывает общий элемент в моём сердце"[53]. Возможно, эта концепция выражает и понимание Мэн-цзы своей собственной задачи.

Еще более существенным является то, что Мэн-цзы, излагая позицию И-иня, вкладывает в его уста идею невозможности безразличного отношения к чужим страданиям. "Он думал, что если среди простых людей Поднебесной найдутся такие, которые не радовались правлению Яо и Шуня, это было бы равнозначно тому; как если бы он сам толкнул их в грязь"[54]. В одном из самых примечательных отрывков Мэн-цзы, где речь идет о падении ребенка в колодец, ска-

зано: "Нет людей, лишённых сердца, чувствительного к страданиям других людей. Такое чувствительное сердце... выразило себя в сострадающем правлении... Сострадающее сердце есть зачаток гуманности"[55]. Кроме того, можно сказать, что чувство ответственности, которое испытывал И-инь, было выражением сострадания, т. е. одного из важнейших качеств, делающего человека человеком.

Соотношение между принципом ответственности и принципом чистоты строится по образцу свойственных китайскому мышлению полярностей; и хотя эти принципы противопоставляются друг другу, они являются в то же время взаимодополняющими[56]. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, как Мэн-цзы характеризует И-иня в уже процитированном отырвке, приводя его в качестве носителя принципа ответственности. Мэн-цзы пишет, что первоначально И-инь "пахал на землях /владения/ Ю-синя и восхищался путем Яо и Шуня. Если что-то противоречило их представлениям о справедливости и их Пути, пусть даже ему была бы дана Поднебесная, он и не подумал бы об этом... Когда Тан отправил посланника с подношениями, дабы пригласить его ко двору, он отказался, и только после того, как Тан отправил посланника в третий раз, он изменил своё решение, сказав: "Вместо того, чтобы оставаться в полях, восхищаясь Путём Яо и Шуня, не лучше ли мне сделать этого правителя подобным Яо и Шуню?"[57]

Как мы видим из этого отрывка, И-инь переходит с позиции "чистоты" на позицию "ответственности", причём такой переход совершается лишь после троекратного приглашения правителя. Однако нельзя сказать, что данный путь является однозначной рекомендацией Мэн-цзы. Вспомним в этой связи, как Мэн-цзы описывает "великого человека" (*да чжан фу*): "Человек живёт в обширном доме Поднебесной, занимает правильную позицию в мире и идет великим путём мира. Когда он достигает своей высшей цели (*дэ чжи*)[58], он осуществляет свои принципы на благо людей; когда это ему не удается, он идет своим путём в одиночестве"[59].

Положение великого человека здесь включает в себя и ответственность, и чистоту.

Мэн-цзы не удовлетворяют ни позция Бо-и, ни позиция И-иня. Обе они, будучи слишком жёсткими, не в состоянии охватить всей сложности реальной жизни. Над ними возвышается Конфуций, который, как отмечает Мэн-цзы, "уходил со службы, когда должно (*кэ*) и поступал на службу, когда это должно"[60]. Данная формула, однако, оставляет открытым вопрос о том, как определить, что "должно", а что нет. Ведь при отсутствии всяких ориентирующих принципов действие при определенных обстоятельствах может вы-

родиться в соглашательство. Мэн-цзы, очевидно, сознававший эту опасность, указывает по этому поводу, что общим элементом, отличающим действия мудреца, является стремление сохранить моральную чистоту и не совершать дурных поступков, даже если они направлены на благо Империи[61].

Формула, которой Мэн-цзы определяет поведение Бо-и ("он продвигался во времена порядка и удалялся во времена смуты"), в конечном счёте, оказалась интегральной частью китайской политической доктрины[62]. В данной формуле мы видим обе полярности (уход, участие), и в этом смысле имеется определённое несоответствие между ней и действительным поведением Бо-и, который к участию в управлении относился отрицательно. Противоположную ситуацию мы находим в формуле, описывающей поведение И-иня: "Он продвигался как во времена порядка, так и во времена смуты". Здесь отмечено только его участие в управлении, хотя описание его характера свидетельствует о том, что на определённом этапе он не хотел участвовать в управлении. Популярности формулы Бо-и способствовало, вероятно, и то, что она соответствовала той "разновидности моральной науки", которая содержалась в "Книге Перемен" ("И цзин"), где и были конкретизированы[63] условия "продвижения" и "ухода", участия и неучастия.

Наряду с образом Бо-и как олицетворением чистоты, мы сталкиваемся в "Мэн-цзы" с противопоставлением его как "доброго человека" разбойнику Чжи, олицетворяющему злодейство[64]. Впервые подобное противопоставление обнаруживается в "Лунь юе", где Бо-и и князь Цзин предстают в качестве противоположностей (XVI, 12). Противопоставление Бо-и и разбойника Чжи встречается также в даосской и легистской литературе[65]. Оно как бы выступает дополнением проводимого на политическом уровне противопоставления тиранов Цзе и Чжоу, с одной стороны, добродетельным правителям Чэн Тану и Вэнь-вану - с другой.

Лучше умереть, чем сносить позор

Если и Конфуций, и Мэн-цзы усматривали наиболее существеный момент истории Бо-и в его решении не служить нечестивому правителю, то в неконфуцианской литературе внимание переносится с вопроса о приемлемости или неприемлемости службы на проблему "быть или не быть". Ни у Конфуция, ни у Мэн-цзы смерть Бо-и не выступает центральным моментом всей легенды. Бо-и умирает из-за своего отказа служить, но, отказываясь служить,

он не намеревается умирать. Иная картина в неконфуцианских трудах, где проблема переходит в сферу обсуждения самопожертвования, например, в "Вёснах и осенях господина Люя" ("Люй ши чунь цю").

В отрывке, озаглавленном "пребывание в одиночестве ("Цзе ли"), говорится:

"Ещё до прихода к власти династии Чжоу в Гучжу жили два рыцаря по имени Бо-и и Шу-ци. Они сказали друг другу: "Мы слышали, что на Западе неожиданно появился вождь, который, видимо, обретёт Путь. Почему бы не попытаться присоединиться к нему?" Они отправились на запад и достигли Чжоу. Когда они подошли к солнечному склону горы Ци, Вэнь-ван уже умер и У-ван занял престол. Здесь они наблюдали добродетель Чжоу. У-ван отправил своего младшего брата Даня к Цзяо Гэ в Сынэй, где они заключили договор (*мэн*), гласивший: "Тебе будут предложены жалованья третьего разряда и должности первого ранга". Договор был написан в трёх экземплярах и скрёплен жертвенной кровью. Каждая сторона получила по экземпляру договора, а один был спрятан в Сынэй. Кроме того, он (У-ван) отправил попечителя Шао-гуна к Вэйцзы Каю, жившему на горе Гунту, чтобы заключить договор, гласивший: "Твой ранг *хоу* будет сохранён для твоих потомков, которые будут придерживаться жертвенного культа Инь и традиции саньлиньской музыки. При этом ты получишь во владение Мэнчжу". Договор был написан в трёх экземплярах и скреплён жертвенной кровью. Каждая сторона получила по экземпляру, а один был спрятан на горе Гунту.

Прослышав об этом, Бо-и и Шу-ци рассмеялись и сказали: "Как странно! Несомненно, это не то, что можно было бы назвать Путём. В древние времена, когда Шэнь-нун владел Поднебесной, он совершал сезонные жертвоприношения с величайшим благоговением, но никогда не молил о личном счастии (*фу*). Свои отношения с людьми он строил на основе преданности и доверия, следил за соблюдением совершенного порядка, не требуя от людей ничего взамен. В правильном устроении вещей он радовался самому правильному устроению вещей, в упорядоченности он радовался самой упорядоченности. Он не пользовался неудачами людей для собственного преуспеяния, не пользовался падением людей для собственного восхождения. Сейчас же /дом/ Чжоу, видя, что /дом/ Инь объят смутой, неожиданно стал демонстрировать свою способность к надлежащему устроению вещей и наведению порядка, почитая тех, кто знает, как плести интриги (*шан моу*), раздавая взятки (*ши хэ*), полагаясь на оружие для утверждения собственного

могущества (*цзу цю эр бао вэй*), кичась жертвоприношениями и подписывая договоры, чтобы произвести впечатление на людей своей правоверностью. Вы используете /договоры/ из Сынэй и Гунту для того, чтобы превозносить свои деяния, вы обнародуете планы[66] на потребу толпе, вы убиваете и нападаете ради собственной наживы и для того, чтобы занять место Инь, сменить тиранию смутой (*и луань и бао*).

Нам доводилось слышать, что благородные мужи древности, жившие во времена порядка (*чжи щи*), не избегали общественной службы, но если они жили во времена смуты, то не пытались удержаться на службе любой ценой[67]. Сейчас в Поднебесной настали темные времена и добродетель /дома/ Чжоу пришла в упадок. Чем осквернять себя, оставаясь с Чжоу, не лучше ли удалиться и, таким образом, сохранить себя незапятнанными!" Вслед за этим два благородных мужа пошли на север к подножию горы Шоуян, где их настигла голодная смерть.

Среди человеческих чувств есть значительные и незначительные. Значительным является полное удовлетворение желаний (*юй цюань*). То, что незначительно, используется для питания того, что значительно. Бо-и и Шу-ци принадлежали к числу тех людей, которые отказались от своего тела и жизни для того, чтобы утвердить свою волю. Это значит, что они решили для себя, что существенно, а что нет"[68].

Текст "Люй ши чунь цю" сильно отличается от версии Сыма Цяня. Если, по мнению Сыма Цяня, причиной разочарования братьев в У-ване было несоответствие его поведения добродетелям сыновней почтительности и гуманности - причём и то, и другое выразилось в его военных действиях против последнего иньского правителя - то здесь оттенок защиты Инь исчезает. Вместо этого появляется совершенно иное соображение, мысль о моральной недопустимости использования испытываемых гибнущей династией затруднений для самовозвеличения. Эта версия не получила признания в последующей литературе, и, как будет показано ниже, китайские авторы принимали фактическую канву событий, связанных с именем Бо-и такой, какой она была описана Сыма Цянем.

Появление конкурирующей версии в "Люй ши чунь цю" объясняется, по-видимому, как историческими условиями, в которых возникала данная книга, так и её общей направленностью. Как отмечает Сяо Гун-цюань, "Люй ши чунь цю", будучи составленной учёными, собранными Люй Бу-вэем, отмечена несомненной антилегистской направленностью и стремлением подорвать основы

традиционной политики государства Цинь[69]. Учитывая этот факт, представляется соблазнительным рассматривать критику действий У-вана, который, заметив, что (дом) Инь впал в состояние хаоса, стремился показать, что он может привести Поднебесную в порядок и не брезгует для этого никакими средствами, как намёк на Чжэна (впоследствии Цинь Ши-хуана), готовившегося к провозглашению себя Сыном Неба.

Само название отрывка, где изложена история братьев, указывает на продолжение идущей от Мэн-цзы традиции усматривать в их поведении воплощение искренности и чистоты. В самом деле, мы видим в нём выдержанное в подобном духе объяснение поведения братьев как боязнь запятнать себя сотрудничеством с Чжоуским правителем. Однако после этого неожиданно появляется новое объяснение. Если первое соображение, связанное с идеей "непорочности поведения" вложено в уста самих братьев, то второе ("полное удовлетворение желаний") явно исходит от авторов сборника и основывается на совершенно иной концепции человека. Эта концепция состоит в том, что идеалом для человека является полное исполнение его желаний. Однако, хотя на первый взгляд такая формулировка наводит на мысль о гедонистической философии в стиле Ян Чжу, тот ракурс, в котором она представлена в "Люй ши чунь цю", придает ей иной характер. В главе под названием "Почтение к жизни" ("Гуй-шэн") сказано:

> "Целостная жизнь (*цюань шэн*) является наилучшей, ущербная жизнь менее предпочтительна, а жизнь, посвящённая служению благородным целям, не взирая на смертельную опасность, ещё менее хороша. Опустошающая жизнь (*по шэн*) является самой низкой. Когда мы говорим о достойной жизни, то имеем в виду целостную жизнь. Так называемая целостная жизнь означает, что все шесть желаний (*лю юй*) получают соответствующее удовлетворение. Ущербная жизнь означает, что шесть желаний удовлетворяются лишь частично... В той жизни, которая была названа опустошающей, ни одно из шести желаний не удовлетворяется соответствующим образом. Человек получает лишь то, что ему ненавистно... то, что позорно. Нет большего позора, чем несправедливость (*бу и*)... Лучше умереть, чем жить опустошающей жизнью"[70].

Таким образом, интерпретация образов Бо-и и Шу-ци в "Люй ши чунь цю" заключается в том, что они, не будучи в состоянии осуществить целостную жизнь", предпочли умереть. Подобный образ действий вызывает одобрение авторов, и мы можем рассматри-

вать их поведение как иллюстрацию изложенной выше теории четырех видов человеческой жизни. Приведённый отрывок представляет чрезвычайно большой интерес и вызывает некоторые вопросы, связанные как с существом концепции человека, выразившейся в оценке решения Бо-и и Шу-ци, так и с вопросом о появлении и развитии в китайской философии теории гедонизма.

Советская "Философская энциклопедия" дает следующее определение гедонизма: это учение, "считающее наслаждение высшим благом, а стремление к наслаждению - принципом поведения"[71]. Хотя в отрывке из "Почитания жизни" не говорится о наслаждении, суть дела от этого не меняется, поскольку, в принципе, удовлетворение всех желаний ничем не отличается от наслаждения. Специфика приведённого отрывка состоит в том, что мы встречаем здесь терминологию, восходящую к гедонистическим идеям Ян Чжу, хотя вывод, к которому приходят авторы "Люй ши чунь цю", никак не согласуется с гедонизмом и по сути дела ему противоречит.

Отметим прежде всего, что сочетание "целостная жизнь" (*цюань шэн*) впервые встречается в этом тексте. Оно отсутствует в главе 7-ой "Ле-цзы", где излагаются взгляды Ян Чжу. Однако именно так формулируются взгляды Ян Чжу в главе 13-ой "Хуайнань-цзы"[72]. Возможность идентификации этой теории с теорией Ян Чжу подтверждается отрывком из "Ле-цзы", где более детально раскрываются его взгляды на удовлетворение желаний. В тексте "Ле-цзы" упоминаются "шесть желаний", такой же набор желаний перечислен в главе "Ян Чжу" из "Ле-цзы":

> "/1/ Уши хотят слышать тоны и звуки. Если лишить их этого, то я утверждаю, что пресечётся слух. /2/ Глаза хотят созерцать женскую красоту. Если лишить их этого, то я утверждаю, что пресечётся зрение. /3/ Нос хочет быть обращённым к орхидеям и пряностям. Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся обоняние. /4/ Рот хочет обсуждать, что истинно и что ложно (*дао чжэ ши фэй*). Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся разум (*чжи*). /5/ Тело хочет находить удовольствие в прекрасной одежде и превосходной пище. Если лишить его этого, то я утверждаю, что пресечётся его хорошее самочувствие. /6/ Воля (*и*) хочет достичь свободы и незанятости. Если лишить её этого, то я утверждаю, что пресечётся её движение (ван)"[73].

Если признать вышеприведённый отрывок аутентичным, то он может считаться весьма существенным аргументом в споре, идущем

вокруг взглядов Ян Чжу. Современные синологи рассматривают трактат "Ле-цзы" в том виде, в котором он до нас дошёл, как компиляцию, относящуюся к III в. н. э., а не к доциньскому периоду, когда жил Ле-цзы[74]. Основываясь на этом предположении, некоторые авторы доказывают, что взгляды Ян Чжу были далеки от гедонизма. Например, Чэнь Юн-цзе, подобно Фэн Ю-ланю рассматривающий Ян Чжу как первого даоса, пишет: "Он не был гедонистом, призывающим людей "наслаждаться жизнью" и удовлетворять свои потребности роскошным жилищем, тонкой одеждой, вкусной пищей и хорошенькими женщинами..., а последователем природы, заинтересованным, главным образом, в том, чтобы "сохранять жизнь, держать в неприкосновеннсоти её сущность и не наносить вещами ущерба нашему существованию"[75].

Эта же точка зрения высказывается Фэн Ю-ланем[76], но наиболее полно она выражена в предисловии А. Ч. Грэхэма к его переводу главы 7-ой "Ле-цзы". Он пишет, что исторический Ян Чжу, живший около 350 г. до н. э., был первым китайским мыслителем, не склонным к участию в борьбе за богатство и власть: "По-видимому, его позиция заключалась в том, что поскольку внешние предметы заменимы, а наше тело - нет, не следует допускать даже малейшего его повреждения... ради внешнего благополучия, даже если речь идет об обретении императорского трона. Поскольку для моралистов, подобных конфуцианцам и моистам, отказ от императорского трона был свидетельством не великодушного безразличия к личной выгоде, а эгоистического отказа от возможности облагодетельствовать Поднебесную, они высмеивали Ян Чжу как человека, который не согласился бы пожертвовать ни одним волоском, даже если речь шла бы о том, чтобы облагодетельствовать целый мир"[77].

Грэхэм полагает, что в "Ле-цзы" наряду с текстами, приписанными Ян Чжу более поздним автором-гедонистом, имеются тексты, восходящие к оригинальному учению Ян Чжу, и их он выделяет курсивом.

Эта точка зрения вызвала возражение В. Бауэра, по мнению которого, гедонизм и индивидуализм возникают уже в древнем Китае. Он пишет, что в отличие от других представителей даосизма, добивавшихся состояния "живого трупа", Ян Чжу стремился к полноте жизни не через её продолжительность, а через интенсификацию. Он открыл Золотое Теперь[78]. Как пишет Бауэр, у нас нет оснований отрицать ту идею, что гедонистический герой существовал уже в IV в. до н. э. Он подчеркивает, что это изменяет всю перспективу человеческой жизни, поскольку надежда на счастье в

будущем, с этой точки зрения, проявляется как отрицание жизни, которая удовлетворяет себя сейчас, в данный момент[79].

Множество различных отрывков из "Люй ши чунь цю" является существенным аргументом в пользу того, что теория жизненного идеала как максимального удовлетворения желаний существовала уже в доциньское время. Для того, чтобы доказать обратное, было бы необходимо опровергнуть аутентичность этого текста - одного из наиболее достоверных китайских источников. Данный вопрос приобретает особый интерес в свете дискуссии о причинах отсталости Китая в конце XIX-начале XX века. Как показывает Бенджамен Шварц, Янь Фу под сильным влиянием европейских теорий (прежде всего Спенсера) пришёл к выводу, что отсталость Китая, в конечном счёте, была результатом того, что китайские мудрецы уже в древности опасностям борьбы за исполнение желаний предпочли гармонию и удовлетворённость минимальным усилием к существованию. "Для мудрецов... перспектива борьбы и конфликта воплощала демоническое начало - решительное зло. Поэтому они отшатывались от актуализации человеческих потенций, предпочитая этому мир, гармонию и порядок при низком уровне человеческих притязаний"[80]. Хотя было бы неправильным заявить, что европейская философия по своей природе гедонистична - в определённой степени она п р е д п о л а г а е т (разрядка наша - *Ред.*) гедонизм, удовлетворение и исполнение желаний. Не случайно в качестве классического текста, свидетельствующего о китайском подходе к проблеме, Шварц цитирует знаменитое место из "Сюнь-цзы", где тот говорит, что неупорядоченное удовлетворение желаний приводит к смуте[81]. И хотя Янь Фу, судя по всему, подчёркивает здесь связь борьбы за существование с эволюцией, он мог также иметь в виду и дилемму, касающуюся положительной или отрицательной оценки желаний и их удовлетворения, иначе говоря, акцент на ограничении или исполнении желаний. В связи с последней интерпретацией Бауэр отметил контраст между Ян Чжу и Сюнь-цзы[82].

Однако вернёмся к рассматриваемому отрывку. Хотя его главной особенностью является нацеленность на удовлетворение желаний, эта нацеленность принадлежит к моральной сфере. Поэтому смерть предпочтительна по сравнению с жизнью, чуждой справедливости. Оценивая данную точку зрения, надо сказать, что даже если позиция Ян Чжу противоречила конфуцианской в конечных выводах, все же они очень близки. В самом деле, если мы обратимся к "шести желаниям", названным Ян Чжу, то увидим, что пять из них предполагают удовлетворение тела и лишь одно, шестое,

относится к внефизической сфере. В тексте "Люй ши чунь цю" однако, сразу за упоминанием удовлетворения желаний говорится, что Бо-и и Шу-ци, понимавшие, что действительно существенно, отказались от своего тела в пользу утверждения своей воли (*и*). Получается, что как раз то "желание", которое у Ян Чжу названо последним, в "Люй ши чунь цю" становится наиболее важным. Интересно отметить, что термин *и*, фигурирующий у Ян Чжу, в "Мэнцзы" не играет особой роли и относится к интеллектуальным, а не к моральным качествам. Поэтому можно предположить, что использование именно этого термина у Ян Чжу связано с сознательным отталкиванием от конфуцианской терминологии. Однако по сути дела в вышеприведённом тексте "Люй ши чунь цю" употребление этого термина неоправданно и может быть объяснено лишь заимствованием из Ян Чжу: концепция, согласно которой самопожертвование осуществляется ради "нейтральной" воли, неправдоподобна. В процитированном выше более общем отрывке, повествующем о четырёх видах жизни, эта неадекватная терминология исправлена, и авторы употребляют конфуцианский термин *и* ("справедливость"). В конфуцианских источниках неоднократно встречается мысль о том, что жизнь предпочтительнее смерти отнюдь не во всех случаях[83]. Особенно близок по своему духу к приведённому тексту "Люй ши чунь цю" отрывок из "Мэнцзы". В нём говорится: "Я хочу жить, и я стремлюсь к справедливости (*и*). Если я не смогу осуществить оба этих желания, я скорее откажусь от жизни, избрав справедливость"[84]. Проведённый анализ приводит нас к выводу о правильности точки зрения Сяо Гун-цюаня, усматривающего в "Вёснах и осенях господина Люя" произведение, написанное с позиций, близких конфуцианству[85]. Такая же оценка дана в "Сы ку цюань шу цзун му ти яо" Чжан Сюэ-чэном[86]. Такой точке зрения противостоит подход Бауэра, который рассматривает эту книгу как "собрание самых различных смешанных форм даосизма"[87].

Глупость самопожертвования

В противоположность тому, что мы видели до сих пор, в древнекитайской литературе имели место не только одобрение и восхищение верностью своим идеалам и смелостью Бо-и и Шу-ци, но и их беспощадная критика. Эта критика осуществлялась с позиций свойственного даосским мыслителям противопоставления природы с её величием, спокойствием и чистотой - человеческим делам с их суетой, своекорыстием и фальшью.

Критику Конфуция и его подхода к задачам человека мы встречаем уже в "Лунь юе", где в 18-ой главе имеются диалоги Конфуция и его ученика Цзы-лу с отшельниками, не верящими в возможность осмысленного социального действия и общественной деятельности, считающими все попытки что-то улучшить в мире делом не только бессмысленным, но и опасным, и призывающими поэтому к уходу из мира. Впоследствии и "социальное отчаяние", и стремление к самосохранению как высшей цели вошли в качестве важнейшего элемента в философию даосизма.

В "Дао дэ цзине", как известно, вообще отсутствуют какие бы то ни было имена и даты и, естественно, нет никаких упоминаний о Бо-и. Однако в другом классическом даосском трактате "Чжуан-цзы" описывается образ идеальной даосской личности, "настоящего человека древности (*гу чжи чжэнь жэнь*)"[88]. Чжуан-цзы рисует здесь образ сверхчеловека, не заботящегося ни о жизни, ни о смерти, лишённого всяких человеческих чувств, "не пользующегося сердцем (*синь*), чтобы отклонить Путь (*дао*), и не прибегающего к помощи человека, чтобы поддержать Небо"[89].

Далее осуществляется очень своеобразное противопоставление даосского мудреца (*чжэньжэнь*) конфуцианскому *цзюньцзы*. Чжуан-цзы приписывает даосскому мудрецу, находящемуся по ту сторону добра и зла, именно конфуцианские качества: "Тот, у кого имеются привязанности, негуманен (*фэй жэнь*)... тот, кто не может объять и пользу и вред, не есть *цзюньцзы*"[90].

Если эта беспомощная попытка доказать, что даосский мудрец вдобавок ко всему обладает ещё й качествами *цзюньцзы*, и может о чём-то свидетельствовать, то лишь о популярности и авторитете, завоеванном конфуцианством и о нежелании даосского философа оттолкнуть свою аудиторию прямым выпадом против гуманности и идеала *цзюньцзы*.

Дальнейшее содержание отрывка ясно показывает смысл того, что хочет сказать здесь Чжуан-цзы. Перечислив имена восьми персонажей, в том числе Бо-и и Шу-ци, Чжуан-цзы заключает: "Все они были рабами, служившими другим людям, радовавшимися радостям других людей, но не умевшими радоваться своей радости"[91]. Вывод Чжуан-цзы совершенно ясен: каждый должен думать лишь о себе, а тот, кто думает о других, предпринимая что-либо, чтобы им помочь, достоин осуждения, ибо таким образом он делается рабом. Трудно найти другую формулировку, столь последовательно отвергающую самые основы нравственности.

Одним из методов, к которым прибегает Чжуан-цзы для дискредитации нравственности, выступает демонстрация ничтожности,

как качественной, так и количественной, человеческих дел и забот. Чжуан-цзы рассказывает о том, как во время осеннего половодья Господин Реки (Хэ-бо) был вне себя от радости, но когда, следуя течению, достиг Северного моря и увидел, насколько оно превосходит реку, он понял, что величие разлившейся реки не может сравниться с величием моря. "Когда прежде я слышал людей, принижавших учение Конфуция и не придававших значения справедливости Бо-и (*цин Бо-и чжи и*), я никогда не доверял им. Однако, теперь, когда мне была явлена ваша безмерность, я понимаю, что не приди я к вашим вратам, быть бы мне посмешищем для мастеров Великого метода (*да фан чжи цзя*)"[92].

В ответ на это бог северного моря говорит о бессмысленности разговора об океане с болотной лягушкой. Далее он с восторгом описывает неизмеримые просторы вселенной, подчёркивая ничтожество человека в сравнении с ними. "Не напоминает ли человек в сравнении с десятью тысячами вещей лишь волос на теле лошади? То, к чему стремились пять императоров; то, за что боролись три царя; то, о чем горюют гуманные люди и над чем трудятся мужи, преисполненные ответственности, - все сводится лишь к этому! Бо-и отказом служить снискал себе славу (*мин*); Конфуций, поведав об этом, выдавал себя за ученого. Но в своей гордыне не подобны ли они тебе, только что возгордившемуся разливом своих вод?"[93]

Поставив Бо-и в один ряд с Конфуцием, Чжуан-цзы выказывает тонкое понимание внутренней близости их друг другу. Оба они выступают провозвестниками морали, мелкой и ничтожной с точки зрения вселенной.

Но, пожалуй, самые язвительные нападки на Бо-и содержатся в том отрывке, где Чжуан-цзы пытается доказать его сходство с разбойником Чжи. Мы уже упоминали о том, что после Мэн-цзы пара героев, Бо-и и Чжи, стала стандартным обозначением двух противоположных типов человека - благородного мужа и злодея. Стремясь показать бессмысленность и несущественность морали и нравственных ограничений, автор "Чжуан-цзы" избирает два этих образа для того, чтобы показать, что, несмотря на их кажущуюся противоположность, в самом существенном они не отличаются друг от друга. Приводя примеры разного рода людей (мелкий человек, рыцарь (*ши*), сановник, мудрец), Чжуан-цзы замечает, что все они стремятся к достижению различных целей, но ради них неизменно жертвуют собой (иероглиф *сюнь* обозначает, как ни странно, и то и другое - жертвование и стяжание), губят свою природу (*син*). Отсюда делается вывод, что "хотя смерть их была различна, их

объединяет то, что оба разрушили свою жизнь и погубили собственную природу"[94].

Здесь чрезвычайно интересно, что парадоксальная мысль о том, что акт самопожертвования также является стремлением к выгоде, вошла в китайский язык и, в определенной степени, в китайское сознание. Эта мысль не только полностью противоречит здравому смыслу (готовность к самопожертвованию является отличительной чертой редких людей, обладающих решимостью и нравственным идеализмом), но и совершенно расходится с конфуцианским подходом, согласно которому стремление к выгоде составляет специфическое качество маленького человека. Иероглиф *сюнь*, означающий одновременно и "жертвовать собой," и "предаваться чему-либо", в своём первоначальном смысле, как отмечает Легг[95], означал "похоронить вместе с мёртвым", т. е. объединиться в смерти, как и в жизни.

По сути дела, ту же самую мысль мы встречаем в другом отрывке, где она вложена в уста разбойника Чжи. В его речи приводится ряд примеров людей, которые высоко превозносятся в мире, не заслуживая этого, ибо они "ради выгоды внесли смятение в свою истинную природу (*чжэнь*)"[96]. Эта первая группа людей включает в себя, главным образом, конфуцианских образцовых правителей, в моральной компрометации которых и заключается цель разбойника Чжи (так, например, о Яо он говорит, что тот был безжалостным отцом, о Шуне - что он был непочтительным сыном и т. д.). За этой первой группой идет вторая, состоящая из людей, пошедших на самопожертвование. Первыми среди них названы Бо-и и Шу-ци. Здесь вывод разбойника Чжи звучит несколько иначе: "Эти... люди подобны освежёванной собаке, свинье, принесённой в жертву наводнению, нищему-попрошайке с милостыней в руке. Всех их соблазнили мечты о славе (*мин*), всем им было присуще легкомысленное отношение к смерти"[97].

От приведённых выше отличается самый подробный отрывок о Бо-и и Шу-ци. Я имею в виду почти полностью воспроизведённый в "Чжуан-цзы" текст, впервые встречающийся в "Люй ши чунь цю". Центральным моментом этого отрывка является не самопожертвование братьев, а их отказ от участия в управлении. Поэтому, в отличие от двух вышеприведённых отрывков, мы обнаруживаем здесь не критику, а одобрение поведения братьев. Интересно обратить внимание на то, как это одобрение сформулировано. Вместо имеющегося в "Люй ши чунь цю" вывода, согласно которому самое важное в жизни - полное удовлетворение желаний, в "Чжуан-цзы" выведено, что "придерживаться возвышенных принципов, быть

щепетильным в отношении своего поведения, довольствоваться лишь собственной волей, не снисходя до службы миру, - таков был идеал двух благородных мужей"[98]. Этот вывод, несомненно, противоречит конфуцианскому подходу. И в этом противоречии можно видеть продолжение проблематики "Лунь юя": нужно ли уходить из мира для того, чтобы не запятнать себя и не скомпрометировать свои принципы, или для того, чтобы не подвергать свою жизнь опасности и не вмешиваться в поток вселенской жизни, который всё равно невозможно изменить.

Как известно, даосская философия сыграла впоследствии огромную роль в развитии китайской поэзии[99]. И хотя образ Бо-и в китайской поэзии заслуживает того, чтобы стать предметом особого исследования, уже сейчас можно отметить, что здесь его самопожертвование встречает осуждение. Так характеризует его Дунфан Шо:

"Средины золотой держаться -
Вот верный способ обретения Пути,
Достойный просвещённого ума.
Видать, недалеки были умом Бо-и с Шу-ци,
Коль смерть голодную нашли на Шоуян-горе.
Люся Хуэй со службы трижды изгнан был:
Он очень горевал, пытаясь сохранить невозмутимость.
Уж лучше деньги получать за службу,
Чем неотёсанным шататься дураком.
Ешь до отвала и гони всех прочь.
Слыви отшельником, но человеком мира будь"[100].

Приводя эти слова, Ли Цзи замечает,что Дунфан Шо, находя поведение Бо-и глупым, тем самым отражает неодаосскую озабоченность сохранением жизни как наиболее важным критерием в оценке любых событий. Поскольку смерть ради идеалов была безрассудством, а полное принятие мира невозможным, компромисс заключался в поиске физического комфорта при сохранении духа неповиновения"[101].

Этого рода компромисс импонировал далеко не всем китайским поэтам и, безусловно, не соответствовал идеям Чжуан-цзы, который решительно отказался быть "оплачиваемым чиновником", поскольку это, по его мнению, угрожало порабощением. Подобное же отрицательное отношение к моральному самопожертвованию мы находим в поэзии Ли Бо:

"В отпущенный срок жизни
человек быть должен радостным.
Зачем, над книгами склонясь,
томиться от желаний тайных,
страдать болезнями?
И нет ли в жизни чего достойнее,
Чем, страдания превозмогая,
принципов пустых держаться?"

С этой точки зрения "яркие приеры моральной прямоты неразумны". Таков смысл строк Ли Бо из другого стихотворения:

"Что заставило их голодать на горе Шуоян,
Все же странные люди - /Бо-/и и /Шу-/ци"[103].

Примечания

1. Сыма Цянь Ши цзи. Пекин, 1955. Цз. 61, с. 1209-1211 (здесь и далее - ШЦ); Частично исправленный автором статьи перевод взят из издания: B. Watson. Ssu-ma. Ch'ien. Grand Historian of China (Здесь и далее - Watson. Ssu-ma Ch'ien). 1958, pp. 187-190.
2. Почти буквальная цитата из 29-ого чжана Лао-цзы ("Дао дэ цзин"): "Поднебесная есть священный сосуд". См.: A. Waley (tr). The Way and Its Power. L., 1977, p. 179.
3. На отказ Сюй Юя от управления государством указывается в гл. 1 "Чжуан-цзы": Чжуан цзы цзи цзе. - Чжу цзы цзи чэн. Пекин, 1957, т. 3: с. 3-4; см.: The Complete Works of Chuang Tzu. Tr. by B. Watson (здесь и далее - Watson. Chuang Tzu. N.-Y., 1968, pp. 32-33).
4. Конфуций восхваляет Тай-бо в "Лунь юе" (VIII, I).
5. "Лунь юй", V, 22.
6. "Лунь юй", VII, 14.
7. Сыма Цянь, видимо, намекает на горечь, слышащуюся в песне, включённой в биографию. Эта горечь противоречит мнению Конфуция, согласно которому братья не роптали на свою судьбу.
8. Формулировка о знании способа ухода за стариками, видимо, заимствована из трактата "Мэн-цзы" (IVA, 13).
9. По мнению Ли Цзи, эти имена появляются здесь в связи с тем, что упоминаемые правители получили трон от предшественников без применения силы. Li Chi. The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature. - "Harvard Journal of Asiatic Studies". Vol. 24 (1962-1963), p. 256, n. 3.
10. Ли Цзи пишет, что "Рассказ о Бо-и и Шу-ци", независимо от того, был ли он фактом истории или лишь легендой (курсив мой - *В. Р.*) во времена Конфуция был широко известен". Там же, p. 236,
11. Там же.
12. Кайдзука Сигэки. Проблема судьбы в историографии Сыма Цяня. - "Чугоку кодай но коноро". Цит. по: Watson Ssu-ma Ch'ien, p. 239, n. 23.
13. B. Carlgren. Grammata Serica Recensa. Stockholm, 1957, Item 1168, pp. 301-302.
14. Там же. Item 388, p. 110.

15. Chan Wing-tsit. The Evolution of Confucian Concept Jen. - "Philisolhy East and West". vol. 4, n 4.
16. ЩЦ. Цз. 61, с. 1211; Watson. Ssu-ma Ch'ien, p. 189.
17. Лунь юй, IX, 5.
18. В тексте "Лунь юя" (VII, 5) Конфуций выражает сожаление в том, что его давно не посещал образ Чжоу-гуна.
19. Лунь юй, II, 14. За исключением специально оговорённых случаев, переводы из "Лунь юя" сделаны Виталием Рубиным.
20. Лунь юй, VII, 20.
21. Лунь юй, XIX, 22.
22. Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton. 1969, p. 6-67.
23. Лунь юй, XVI, 2.
24. Лунь юй, VII, I.
25. Вопрос о том, был ли Конфуций лишь посредующим звеном в передаче древней традиции, или реформатором, автором новой доктрины, начал обсуждаться в Китае ещё во времена ханьской династии, с появлением школы новых текстов и школы старых текстов. В то время как учёные-классики, представлявшие школу старых текстов, утверждали, что Чжоу-гун учредил шесть дисциплин, а Конфуций был только посредником в их передаче, школа новых текстов придерживалась мнения, что Конфуций, будучи составителем "Чунь цю", был создателем новой морально-политической системы. См: Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952, vol. 1, p. 56; Ph. C. Huang. Liang Ch'i- ch'ao and Modern Chinese Liberalism. Seattle, 1972, p. 15. После возрождения традиции школы новых текстов в теории Кан Ю-вэя обсуждение этого вопроса возобновилось. Произвольно манипулируя историческим материалом, Кан Ю-вэй пытался доказать в своей работе тезис, согласно которому Конфуций был революционером. Политическая мотивированность такого вывода в значительной степени компрометирует этот подход. Критику методов Кан Ю-вэя см. в работе: Hsiao Kung-Ch'uan. A History of Chinese Political Thought. Princeton, 1979, vol. 1, pp. 131-132. Однако вопрос о соотношении консервативных и новаторских элементов в учении Конфуция далёк от разрешения. Эта проблема лежит в основе оценки Конфуция в книге: J. R. Levenson, F. Schurmann. China: An Interpretative History. Berkeley, 1969. В главе "Традиционалист как новатор" авторы приводят к парадоксальному выводу, что хотя китайский мудрец и был традиционалистом, "...именно в нём, в своём традиционализме, Конфуций выступил новатором. И, если традиционализм подразумевает предпочтение древнего молодому, не оказываются ли решающие ценности феодализма отвергнутыми?" (с. 53). Таким образом, по мнению авторов, новаторство Конфуция и было его традиционализмом. С этой точкой зрения трудно согласиться, так как она исходит не из анализа источников, а из чисто теоретических соображений, касающихся такого неопределённого и многозначного термина как "феодализм". Весьма интересно резюме сегодняшнего состояния этой проблемы в книге: N. E. Fehl. Rites and Propriety in Literarure and Life. Hong-Kong, 1971. На с. 87 Фэл пишет: "У исторического Конфуция и Конфуция "Лунь юя" было нечто от обоих /вышеуказанных/ подходов, иногда находившихся в напряжённом состоянии".
26. Лунь юй, II, 12.
27. Лунь юй, VIII, 13.
28. Подробно см.: V. Rubin. The Profound Person and Power in Classical Confucianism. - "Proceedings of the Academia Sinica". Taipei, 1981, vol. 8, pp. 339-362.
29. Лунь юй, XII, 17. Проблема роли правителя как примера обсуждается в статье: H. Fingarette. How the Analects Portrays the Ideal of Efficucious Authority. - "Journal of Chinese Philosophy". Vol. 8, N 1 (1981), pp. 29-49.
30. Лунь юй, XII, 11.
31. Лунь юй, IIX, 13.
32. Лунь юй, IV, 24.
33. Лунь юй, XIV, 29.
34. Князь Цзин упоминается в "Лунь юе" ещё дважды. В гл. XII, 11 он говорит с Конфуцием, восхищаясь его формулой "Пусть правитель будет правителем". В гл.

XVIII, 3 он говорит, что будучи человеком преклонных лет, опасается "оказаться" не в состоянии воспользоваться талантами Конфуция: что заставляет последнего покинуть Ци. В своих комментариях Ло называет его "не слишком мудрым правителем" (Confucious. The Analects. Tr. by D. C. Lau. Harmondsworth, 1979, p. 239).

35. Лунь юй, XVI, 11-12. Я считаю эти два параграфа частями единого целого; такой подход позволяет понять параграф 12, относительно которого Легг отмечал, что он "подразумевает соотнесение с чем-то. утраченным" (The Four Books. Tr. by J. Legge. N.-Y., 1966, p. 249). Очевидно, что под людьми, "взыскующими осуществления своих благородных целей", в "Лунь юе" (XVIII, 8) имеются в виду Бо-и и Шуци. Они характеризуются там как "отказавшиеся поступиться своими благородными целями" (*бу сян ци чжи*). Параграфы 11 и 12 воспринимаются как единое целое Лю Бао-нанем (Лунь юй чжоу и. - Цзи чэн. Т. 1, Пекин, 1956, с. 363) и Артуром Уэйли (The Analects of Confucious. Tr. by A. Walley. N.-Y., 1938, p. 207).

36. То, что при определённых обстоятельствах уход в забытие является верным и даже необходимым шагом для достижения успеха (для *цзюньцзы* это равносильно правильному пути) обосновано в комментариях к третьей линии гексаграммы Кунь, что Дж. Блофельд переводит следующим образом: "Сокрытие таланта (или красоты) определяет правильный образ действий. Что же касается принятия на себя общественных функций, то, хотя немедленный успех не может быть достигнут, его конечное осуществление обеспечено" (I Ching: The Chinese Book of Changes. Tr. by J. Blofeld. L., 1976, p. 92). Сходная мысль была высказана Ю. К. Щуцким в его трактовке гексаграммы N 5 Сюй ("Необходимость ждать"). Он пишет: "Творя правду теперь, её реализацию можно предоставить будущему, когда она сама собой проявится". Поэтому на данной ступени существенным является "...обладание правдой", и тогда её "блеск", её очевидность будет развиваться сама собой". (Ю. К. Щуцкий. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960, с. 212).

37. Лунь юй, XVIII, 8.

38. Лунь юй, VII, 14.

39. Лунь юй, V, 22,

40. В гл. XIV, 28 "Лунь юя" сказано: "Лучше всего отойти от своего поколения (*бо ши*)" (Waley. The Analects of Confucious, p. 190). В рамках конфуцианства существуют два наиболее общих подхода к этому вопросу. Согласно первому из них, призыв к политическому действию, для которого самое главное - служение обществу, оказывается вопросом первостепенной значимости. Эта точка зрения была высказана Хао Чжаном, отмечавшим, что, по конфуцианской теории, "...человек не мог быть назван мудрым до тех пор, пока не выполнит свою обязанность служить обществу, каких бы ступеней морального самосовершенствования он ни достиг" (Hao Chang. Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907. Cambridge, 1971, pp. 8-9).

Нечто подобное утверждает Джулия Цинь: "По учению Конфуция, самосовершенствование является не столько целью самой по себе, сколько предпосылкой для службы другим. Конфуцианец - это человек *для других* (курсив автора - *В. Р.;* J. Ching. Confucianism and Christianity. Tokyo, 1978, p. 88). Хотя эти авторы и утверждают, что конфуцианство одобрительно относится к самосовершенствованию, они рассматривают его как ценность второго порядка по сравнению с обязанностью активно участвовать в управлении и таким путём служить обществу. Наряду с подобным подходом, подчёркивающим примат "внешней" части известной двуединой формулы "мудрость внутри и царственность снаружи" (*нэй шэн ван ван*) (Чжуанцзы цзи цзе, гл. 33. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 216; Watson. Chuang Tzu, p. 364), среди современных конфуцианцев существует и другой, усматривающий суть конфуцианской традиции в понятии самосовершенствования.

Моу Цзун-сань интерпретирует конфуцианство как "религию морального совершенствования" (Моу Цзун-сань. Синь ти юй синь ю ти (Сущность сердца и сущность /человеческой/ природы). - Цит. по: Hao Chang. New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China. - The Limits of Change, p. 291). Тан Цзюнь-и также настаивает,что ключевое понятие конфуцианской этики - "исследование в самом себе" (T'ang Chun-i. The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy. - The Chinese Mind. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1967, pp. 192-194).

Необходимо отметить и третий подход, предполагающий равноценность обеих этих целей для конфуцианской доктрины. Бенджамин Шварц рассматривает их как полярности конфуцианского мышления, отмечая, что "...в течение столетий ...некоторые предпочитали ...один полюс другому, не взирая на их номинальную равнозначность" (B. I. Schwartz. Some Polarities in Confucian Thought. - Confucianism in Action. Ed. by S. Nivison & A. F. Wright. Stanford, 1959, p. 52). Фредерик Моут отмечает, что несмотря на то, что конфуцианство обычно ассоциируется с участием в управлении и службой обществу, "...в действительности в нём представлены два равнозначных аспекта ...один из которых санкционирует уход из общественной жизни, а другой - службу обществу при определённых условиях" (F. W. Mote. Confucian Eremitism in the Yuan Period. - The Confucian Persuasion. Ed. by A. F. Wright. Stanford, 1960, p. 206).

41. Лунь юй, XVIII, 7.
42. Лунь юй, XVIII, 1.
43. Шан шу (Книга документов). - Ши сань цзин. Тайбэй, 1961, с. 14-15, 16-17, 19-21.
44. Мэн-цзы, IIБ, 5. Кроме оговорённых случаев, переводы из "Мэн-цзы" принадлежат В. А. Рубину.
45. Мэн-цзы, VБ, 1.
46. Мэн-цзы, VБ, 1.
47. В комментариях Цзяо Сюня (1763-1820) даётся интересное объяснение противоречия между, в целом, приемлемой биографией Бо-и, представленной Сыма-Цянем, и образом Бо-и у Мэн-цзы. Цзяо Сюнь пишет:

> "Я думаю, что если Бо-и жил во времена /тирана/ Чжоу /-синя/, он должен был знать о его преступлениях. Невозможно предположить, чтобы праведник мог помогать злодею.
>
> Не обладая достаточным весом (*фэй кэ и ли чжэн*), живя в далёком маленьком государстве, даже если бы он захотел как-то воздействовать на тирана, то это было бы не в его силах. Он исполнял свои обязанности и платил налоги, хотя и был унижен этим.
>
> Несомненно, в своём сердце он долго вынашивал мечту об уходе (*ни*), но не мог допустить этого /очевидно 忍言 здесь надо понимать как 認言 ("допустить")/.
>
> Поэтому он служил до конца под тем предлогом, что мандат на правление своими владениями был пожалован ему предками. Так как Шу-ци стремился к тем же идеалам, что и его брат, Мэн-цзы вообще не упоминает его. Когда Мэн-цзы говорит, что он "ждал нового очищения Поднебесной", то имеет в виду, что /Бо-/и думал только о том, как бы избежать преступлений Чжоу-синя, не испытывая надежды на его исправление увещеваниями... а пытаясь исправить У-вана" (Мэн-цзы чжан и. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 1, с. 395).

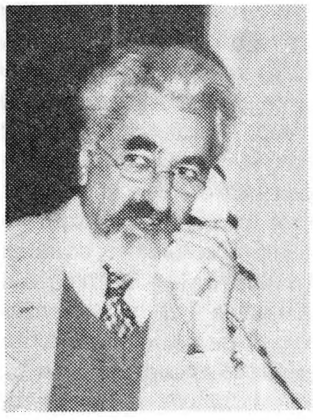
Для того, чтобы придать версии Мэн-цзы больше правдоподобия, Цзяо Сюнь трактует отношение Бо-и к тирании таким образом, что можно сделать вывод, будто Бо-и был диссидентом и внутренним эмигрантом. Однако тот факт, что Бо-и упрекал У-вана за его неповиновение, противоречит попыткам Цзяо Сюня вернуть доверие к историческим экскурсам Мэн-цзы. Если бы портрет Бо-и сделанный Цзяо Сюнем, был точен, Бо-и не мог бы критиковать У-вана.

48. Мэн-цзы, IБ, 1.
49. Мэн-цзы, VIIБ, 14.
50. Мэн-цзы, VA, 5.
51. Мэн-цзы, IIA, 9.
52. Мэн-цзы, VБ, 1.
53. Мэн-цзы, VIA, 7.
54. Мэн-цзы, VБ, 1.
55. Мэн-цзы, IIA, 6.
56. B. I. Schwartz. Some Polarities of Confucian Thought, pp. 51-52.

57. Мэн-цзы, VA, 7.
58. Как правило, иероглиф "чжи" не является нейтральным в конфуцианских текстах, обладая сильно выраженным положительным значением. Поэтому я не могу согласиться с его переводом ни Д. Л., ни Добсоном как "амбиция". См.: Mencius. Tr. by D. C. Lau, L., 1970, p. 107; Mencius: A New Translation, annotated and arranged by W. A. C. H. Dobson. Toronto, 1963, p. 125. Не могу я согласиться и с переводом Легга - "желание служить". См.: The Works of Mencius. Tr. by Legge. N.-Y., 1970, p. 265.
59. Мэн-цзы, IIIБ, 2.
60. Мэн-цзы, IIA, 2.
61. Мэн-цзы, IIA, 2.
62. См., например, название седьмой книги конфуцианской антологии XII в. "Цзинь сылу цзи чжу" - "Служить или не служить в правительстве. Продвижение и уход" (*цзинь туй*). Издание "Сы бу бэй яо". - Reflections on Things at Hand. Tr. by Chan Wing-tsit. 1967, p. 183. Выражение "*цзинь туй*" в значении "продвигаться и уходить" вошло в китайский язык.
63. Wm. T. de Bary (ed). Self and Society in Ming Thought. N.-Y., 1970, p. 18.
64. Мэн-цзы, IIIB, 10.
65. The Book of Lord Shang. Tr. by J. J. L. Duyvendak. Chicago, 1963, p. 288.
66. Согласно комментарию Гао Ю, здесь имеется в виду видение, в котором содержалось предсказание уничтожения династии Инь У-ваном. Это видение упоминалось и в одной из впоследствии утраченных частей "Шу цзина". См.: Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 120.
67. Это парафраз ранее цитированной формулы Мэн-цзы, описывающей поведение Бо-и.
68. Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 119-120. См. немецкий перевод Р. Вильхельма (R. Wilhelm. Frühling und Herbst des Lu Bu We. Jena, 1928, c. 149-151. Текст "Люй ши чунь цю" в значительной степени совпадает с текстом из гл. 28 "Чжуан-цзы", перевод которой я заимствовал у Б. Уотсона (Watson. Chuang Tzu, pp. 321-322). Как доказывает А. И. Грэхэм, текст "Чжуан-цзы" был написан позже "Люй ши чунь цю" (A. C. Graham. How much of Chuang Tzu did Chuang Tzu write? - "Journal of the American Academy of Religion". 1979, vol. 47, N 3, p. 481). Следовательно, цитированный текст послужил источником для авторов "Чжуан-цзы".
69. Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought, pp. 559-560. Сяо соглашается со взглядами Цянь Му, что книга должна была послужить идеологическим обоснованием для будущей узурпации власти Люй Бу-вэем. Однако мы обнаруживаем острую критику легистских методов в других древнекитайских памятниках, начиная с IV в. до н. э. Таким образом, гипотеза подготовки coup d'etat кажется нам излишней и недостаточной для объяснения идей, выдвинутых в книге.
70. Люй ши чунь цю. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 6, с. 15; см. перевод: Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought, p. 561.
71. Философская энциклопедия. М., 1970, т. 1, с. 338-339.
72. Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1, p.134.
73. Ле-цзы чжу. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 79; перевод исправлен по изданию: A. C. Graham (tr.) The Book of Lieh-tzu. L., 1960, p. 142.
74. См.: A. C. Graham. The Date and Composition of Lieh-tzu. - "Asia Major". 1961, vol. 8, N 5, pp. 139-198.
75. Chang Wing-tsit. The Story of Chinese Philosophy. - The Chinese Mind. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1967, p. 39.
76. Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1, pp. 140-141.
77. A. C. Graham. The Book of Lieh-tzu, pp. 135-136.
78. W. Bauer. China und die Hoffnung auf Glück. Munchen, 1971, c. 79.
79. Ibidem, c. 80-81.
80. B. I. Schwartz. In Search of Welth and Power, p. 55.
81. Ibidem, p. 54. Это центральная идея Сюнь-цзы выражена в нескольких отрывках его трактата. См., например, начало гл. 19: Hsun-tzu. Basic Writings. Tr. by B. Watson, 1963, p. 89.
82. W. Bauer. Die Hoffnung auf Glück, c. 93.

83. Лунь юй, XV, 8.
84. Мэн-цзы, VIA, 10.
85. Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought., p. 563.
86. Чжан Синь-чжэн. Вэй шу тун као. Т. 2, с. 1015.
87. Bauer. Die Hoffning auf Gluck, c. 167-168.
88. Чжуан-цзы цзи ши. - Чжу цзы цзи чэн. Т. 3, с. 103-104; Watson. Chuang Tzu, p. 78.
89. Там же.
90. Чжуан-цзы цзи ши, с. 105; Watson. Chuang Tzu, p. 78.
91. Чжуан-цзы цзи ши, с. 105. На странице 79, в примечании N 3, Уотсон пишет, что все вышеупомянутые пытались "...либо изменить поведение других, либо продемонстрировать собственную моральную чистоту. Все они или были убиты, или покончили жизнь самоубийством".
92. Чжуан-цзы цзи ши, с. 248; Watson, Chuang Tzu, p. 175.
93. Там же, с. 251; Ibidem, p. 177.
94. Там же, с. 146-147; Ibidem, p. 102.
95. The Works of Mencius. Tr. by J. Legge, pp. 474-475, примечание к VIIA, 42.
96. Чжуан-цзы цзи ши, с. 430; Watson. Chuang Tzu, p. 329.
97. Там же, с. 431; Ibidem, p. 330.
98. Там же, с. 426; Ibidem, p. 322.
99. См. предисловие А. Купера: Li Po and Tu Fu. Tr. by A. Cooper. L., 1976. См. также: В. М. Алексеев. Китайская поэма о поэте: стансы Сыкун Ту (837-908). Пг., 1916.
100. Цит. по: Li Chi. The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature, p. 242.
101. Ibidem.
102. См.: J. J. Y. Liu. The Chinese Knight Errant. Chicago, 1967, p. 66.
103. Ibidem, p. 165.

PERSONALIA



Борису Львовичу Рифтину

исполнилось 60 лет

Не юбилейте - взывал Маяковский, но, как показало недавнее прошлое, услышан не был. Теперь мы всё чаще впадаем в другую, ничуть не лучшую крайность и в сутолоке нелёгких дней забываем о датах наших коллег - забываем о них самих, нарушая узы научного братства. Незамеченными - неотмеченными прошли уже многие юбилейные даты наших ведущих синологов, и не дай Бог, чтобы эта тенденция перешла в традицию. В нарушение - пресечение нелепой этой забывчивости публикуем к юбилею - 60-летию замечательного китаиста-труженика члена-корреспондента Российской Академии Наук **Бориса Львовича Рифтина** его библиографию, подготовленную сотрудницей ИМЛИ Е. Д. Лебедевой.

Список научных трудов, к тому же длиной в целый печатный лист, говорит об учёном лучше всяких речей. Нам остаётся лишь обратить внимание читателя на основные, как мы считаем, направления исследований и деятельности Б. Л. Рифтина, в которых проявился принципиально новый подход к главному предмету его научного внимания - китайскому фольклору.

Первые же работы Б. Л. Рифтина были посвящены разработке теории и методики фольклорного анализа, освоению которых в университетские годы немало способствовали занятия у всемирно известного фольклориста В. Я. Проппа, счастливо дополнившие намеченную в лекциях академика В. М. Алексеева линию изучения китайского фольклора как части народного быта. Статья "Китайские пословицы как материал для изучения народного мировоззрения" и монография "Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре" содержали и первое в русской синологии описание многих важных жанров китайского фольклора, и постановку таких общих теоретических вопросов, как специфика разработки сюжета в разных жанрах фольклора, эволюция и сохранность сюжета на протяжении столетий.

Монография - "Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии "Троецарствия")", изданная в 1970 г. и защищённая в качестве докторской диссертации, посвящена проблеме взаимодействия классического китайского романа с фольклором. Пристальное изучение устных и письменных вариантов знаменитого исторического романа XIV в. позволило Б. Л. Рифтину поставить такие литературо-

ведческие вопросы как метод средневекового китайского писателя, принципы устного сказа, свобода импровизации у китайских народных рассказчиков. Изучение эпических мотивов в китайской литературе показало, что, несмотря на отсутствие собственно героического эпоса в творчестве народных сказителей, в народных книгах, драме и книжных эпопеях обнаруживается множество фольклорных мотивов, аналогичных мотивам эпического творчества других народов мира - от Центральной Азии до Западной Европы. Работа Б. Л. Рифтина об эпических мотивах в расширенном и переработанном виде издана ныне в Шанхае на китайском языке.

В книге "От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе" (М., 1979) Б. Л. Рифтин исследует портреты мифологических героев от первопредков - Фу-си и Нюй-ва - до героев народных книг и книжных эпопей, прослеживая таким путём движение образа от зооморфного к зооантропоморфному и целиком антропоморфному и показывая условность и символичность портрета в древней и средневековой литературе.

В круг интересов Б. Л. Рифтина вошли и своеобразные восточно-монгольские эпические сказы *бэнсэн улигэр* - "книжные сказания", представляющие собой переложение китайских романов и эпопей. В 1972 г. Б. Л. Рифтин собрал в Монголии с помощью местных учёных уникальный материал о бытовании китайских романов и на основе своих полевых записей написал целую серию статей, опубликованных затем в России, Германии и Китае.

Б. Л. Рифтин давно зарекомендовал себя как переводчик-исследователь китайских сказок. "Гослитиздатом" выпущены в его переводах три сборника, а в настоящее время готовится большой том, в который входят сказки не только самих китайцев, но и других народов Китая (мяо, хуэй, синьцзянских казахов и др.). Сборник дунганских сказок и преданий в виде научного издания (М., 1977), подготовленный Б. Л. Рифтиным в содружестве с дунганскими учёными М. Хасановым и И. Юсуповым, содержит анализ более семидесяти сюжетов в сопоставлении их со сказками китайцев, монголов, японцев, корейцев, тюркских народов, а в отдельных случаях и народов Европы. В настоящее время готовится издание сборника "Дунганские сказки" в Лейпциге. Вышедший в 1988 г. в Пекине "Сборник статей по китайской мифологии и сказкам" получил самые положительные отклики в китайской прессе и ныне переиздан на Тайване. Десять печатных листов по китайской мифологии явились вкладом Б. Л. Рифтина в двухтомную энциклопедию "Мифы народов мира", авторский коллектив которой - в том числе, и Б. Л. Рифтин - удостоен Государственной премии СССР.

Широкий круг интересов Б. Л. Рифтина не замыкается на фольклоре. Целый сборник (23 а. л.) его работ о классической прозе Дальнего Востока: Китая, Кореи, Вьетнама, Монголии выходит в настоящее время в Нанкине. Русское и немецкое издания классического романа "Цветы сливы в золотой вазе, или Цзинь, Пин, Мэй" вышли с его статьями-предисловиями. Статья Б. Л. Рифтина о творчестве современного талантливого тяньцзинского прозаика Фэн Цзи-цая, опубликованная в 1984 г., была сразу же переведена в Германии и Китае. Два подготовленных им сборника - "Современные китайские повести" (М., 1985) и "Фэн Цзи-цай. Рассказы и повести" (М., 1987) впервые познакомили нас с творчеством китайских прозаиков нового поколения.

Б.Л.Рифтину исполнилось 60 лет

По предложению Пекинской библиотеки Б. Л. Рифтиным написана работа "Изучение китайской классики в СССР: проза и драма" (Пекин, 1987), в которой обстоятельно рассказано обо всех наших исследованиях китайской классики. Ныне книга переиздана на Тайване. Пропаганде нашей синологии посвящены и многократные его выступления в США (Чикаго, Висконсин, Филадельфия), Гонконге, Тайване, Германии, Чехословакии, Вьетнаме, Монголии, Южной Корее.

Наследуя и продолжая научные установки своих учителей В. М. Алексеева и В. В. Петрова, Б. Л. Рифтин уделяет строжайшее внимание библиографической работе - и не только для своих исследований. Вышедшее под его редакцией и с его послесловием издание книги Юань Кэ "Мифы древнего Китая" (М., 1965) получило благодаря Б. Л. Рифтину первую, по синологическому счёту, библиографию по китайской мифологии. К сборнику В. М. Алексеева "Китайская народная картина" (М., 1966), в издании которого Б. Л. Рифтин также принял самое активное участие, а именно, в составленных им комментариях, учтена вся новейшая литература по китайскому лубку (См. также бибиографию, идущую ниже. A propos, ни в Китае, ни на Западе библиографии по китайской народной картине до сих пор нет).

Особо следует отметить редкий организаторский талант Б. Л. Рифтина, что со всей наглядностью проявилось в налаживании совместных российско-китайских изданий. Первой ласточкой было издание рукописи "Сна в красном тереме", а в 1991 г. в Пекине вышел поистине уникальынй альбом (в китайском и русском варианте) - "Редкие китайские народные картины из советских собраний", в создание которого Б. Л. Рифтин вложил исключительно много сил, энергии и времени. Продолжая сотрудничество с издательствами КНР, Б. Л. Рифтин связал Шанхайское издательство древних книг с Санкт-Петербургским филиалом ИВ РАН для совместного издания Дуньхуанского фонда. Известен ещё один интереснейший проект Б. Л. Рифтина, - для осуществления которого объединятся Музей истории религий, Россия, Санкт-Петербург и Центр по изучению китайской народной религии, КНР, Тяньцзинь; речь идёт об издании альбома лубочных икон из музейных собраний Санкт-Петербурга.

В последние годы определилось новое - тайваньское - направление в трудах и деятельности Б. Л. Рифтина (его усилиями создана и утверждена ОЛЯ группа содействия развитию научных и культурных связей России с Тайванем и Гонконгом). Будучи приглашён в 1991 г. Даньцзянским университетом, Б. Л. Рифтин подготовил большую лекцию "Материалы по Тайваню и изучение Тайваня в СССР", которая была издана там в конце того же года. Оказавшись на Тайване, Б. Л. Рифтин решил проехать по следам Н. А. Невского и побывал в горах Алишань у народа *цоу*, обследованного Невским в 1927 г. Когда представители немногочисленной интеллигенции цоу узнали, что Невский еще в 27-ом году составил цоу-русский словарь, они убедили Б. Л. Рифтина перевести словарь, превратить его в цоу-китайский, так как другого словаря языка цоу до сих пор не существует. Работа была выполнена совместно с молодым исследователем фольклора цоу, представителем цоу Пу Чжун-чэном. Словарь и переведённая в Москве профессором Бай Сы-хуном монография Н. А. Невского о языке цоу должны выйти в Тайбее в этом году.

В настоящее время Б. Л. Рифтин находится на Тайване по приглашению университета Цинхуа для руководства научной программой собирания и сравнительного изучения фольклора аборигенов Тайваня, а также для чтения курсов лекций. При этом Б. Л. Рифтин уже начал планомерный сбор чрезвычайно архаического фольклора народа *бунун*, живущего в горах Тайваня, и готовит сборник мифов и сказок бунун - первое собрание такого рода.

Остается пожелать Борису Львовичу продолжения его многоплановой творческой деятельности и осуществления задуманных им увлекательных научных планов - на благо нашего и мирового востоковедения.

Л. Н. Меньшиков
Е. А. Серебряков
М. В. Баньковская
Н. В. Ивочкина
И. А. Алимов
С. Н. Сухачёв

Список основных научных трудов члена-корреспондента РАН Б. Л. Рифтина

сост. Е. Д. Лебедева
(Библиотека Института
мировой литературы
им. А. М. Горького
РАН)

1952

Новые герои китайской литературы: [Рец. на кн.: Юань Цзин и Кун Цзюэ. Повесть о новых героях. М., 1952]. - "Новый мир". 1952, N 10, с. 253-255. В соавт. с В. Семановым.

1955

О современной китайской детской литературе. - О литературе для детей. Л., 1955, с. 171-199.

1956

Новые материалы по традиционной дунганской народной песне. - "Советское востоковедение". 1956, N 5, с. 118-129.

1957

О чертах национальной специфики китайских народных сказок. - О литературе для детей. Л., 1957, с. 239-265. Пер. на япон. яз.: "Минва". Токио, 1959, N 4.

Собирание и изучение фольклора в Китае. - "Вопросы литературы". 1957, N 5, с. 207-210.

1958

Из дунганских исторических сказаний: "Сказание о Хань Сине". - "Краткие сообщения Института востоковедения". М., 1958, N 27, с. 17-22.

О дунганских исторических сказаниях. - "Краткие сообщения Института этнографии". М., 1958, т. 29, с. 95-98.

1959

Творчество Лю Бай-юя. - "Писатели стран народной демократии". М., 1959, вып. 3, с. 72-103. В соавт. с Н. Балашовым.

1960

Из истории культурных связей Средней Азии и Китая: (II в. до н. э -- VIII в. н. э.). - "Проблемы востоковедения". 1960, N 5, с. 119-132.

Китайские пословицы как материал для изучения народного мировоззрения. - "Советская этнография". 1960, N 4, с. 105-120.

Современная китайская фольклористика. - "Советская этнография". 1960, N 1, с. 38-59.

1961

Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре (Отв. ред. Е. М. Мелетинский). АН СССР. Институт мировой литературы им. А. М. Горького. М., Изд. вост. лит., 1961, 246 с. Рец.: Желоховцев А. Н. - "Народы Азии и Африки". 1961, N 2, с. 211-213; Лисевич И. С. Интересное исследование китайского фольклора. - "Вопросы литературы". 1961, N 11, с. 224-227; Белоусов Р. - "Новый мир". 1961, N 12, с. 240; Sollohub A. - "East and West". Rome, 1961. Vol. 12, N 2-3, p. 215-217; Ма Чан-и - "Минцзянь вэньсюэ." Пекин, 1961, N 6, с. 100; Hrdličkova V. - "Archiv orientální". Pr., 1965, t. 33, N 1., s. 159-160; Ма Чан-и. Гуаньюй Ли Фуцин Мэн Цзян-нюй яньцзю чжуаньчжо-ды гайшу. (Об исследовании Рифтина о Мэн Цзян-нюй). - Мэн Цзян-нюй гуши луньвэнь цзи (Сб. статей о "Сказании о Мэн Цзян-нюй"). Пекин, 1984, с. 180-200.

Некоторые вопросы изучения китайско-корейских литературных связей эпохи феодализма. - Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур: материалы дискус. 11-15 января 1960 г. М., 1961, с. 407-411.

[Рец. на кн.: Очерки общей этнографии: Зарубежная Азия. М., 1959]. - "Советская этнография". 1961, N 2, с. 148-151.

[Рец. на кн.: Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960]. - "Народы Азии и Африки". 1961, N 4, с. 218-222. В соавт. с Е. М. Медведевым; Пер. на кит. яз.: "Чжунвай гуаньси ши и цун" (Переводные материалы по истории китайско-зарубежных связей). Шанхай, 1984, вып. 1, с. 272-281.

1963

Китайская народная новелла. - "Иностранная литература". 1963, N 5, с. 265-267.

[Рец. на кн.: Ли Ши-юй. Сводный каталог "драгоценных свитков", 1961]. - "Народы Азии и Африки". 1963, N 1, с. 216-220. В соавт. с Л. Казаковой и Э. Стуловой.

1964

Проблемы развития исторического сказа китайцев. М.: Наука, 1964, 10 с. (VII Междунар. конгресс антропол. и этногр. наук. Москва, авг. 1964 г.). То же, в пер. на англ. яз.

Неизвестный список романа "Сон в красном тереме". - "Народы Азии и Африки". 1964, N 5, с. 121-128. В соавт. с Л. Н. Меньшиковым; пер. на япон. яз.:"Дайан", 1965, N 1; Мэй Син бунгаку гэнго кэнкюкай кайхо. 1965, N 7, с. 1-17, пер. на кит. яз.: "Хун лоу мэн" баньбэнь луньцун. (Сб. ст. об изданиях "Сна в красном тереме"). Нанкин, 1967, с. 352-356; "Хунсюэ шицзе" (Мир романа "Сон в красном тереме"). Пекин, 1984, с. 244-260; "Хун лоу мэн" сюэкань" (Изучение "Сна в красном тереме"). Пекин, 1986, вып. 3, с. 7-27.

Предисловие. - Лим Чже. Мышь под судом. М., 1964, с. 3-12.

[Рец. на кн.: Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза: статьи и сообщения. М., 1963]. - "Народы Азии и Африки". 1964, N 1, с. 202-206. В соавт. с Ю. Э. Брегелем.

[Рец. на кн.: Савада Мицуо. Исследование о баоцзюанях. 1963]. - "Народы Азии и Африки". 1964, N 3, с. 201-202.

Теория китайской драмы: (XII. - начало XVII вв.). - Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964, с. 131-160.

1965

В поисках редких рукописей и ксилографов. - "Народы Азии и Африки". 1965, N 3, с. 243-247.

Изучение китайской мифологии и книга профессора Юань Кэ. - Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 449-477. Пер. на япон. яз.: "Бунгаку". Токио, 1970, N 2. Пер. на кит. яз.: "Чжунго вэньсюэ дунтай", Пекин, 1981, N 22.

Устный сказ в Китае и новаторство Хань Ци-сяна: (40-е годы). - Национальные традиции и генезис социалистического реализма. М., 1965, с. 564-580.

1966

Дополнения к каталогам китайских литературных жанров: (По данным крупнейших библиотек СССР). - "Народы Азии и Африки". 1966, N 1, с. 204-222.

Предисловие. - Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966, с. 5-14. В соавт. с М. Л. Рудовой.

[Рец. на кн.: Чэн И-чжун. Сунские и юаньские хуабэни. Пекин, 1964]. - "Народы Азии и Африки". 1966, N 4, с. 256-258. В соавт. с А. Н. Желоховцевым.

1967

"Жизнеописание Сына Неба Му" как литературный памятник. - Историко-филологические исследования. М., 1967, с. 350-357. Пер. на кит. яз.: "Хэйлунцзян миньцзянь вэньсюэ". (Фольклор провинции Хэйлунцзян). Харбин, 1983, вып. 8, с. 367-378; "Миньцзянь вэньсюэ"(Народная литература). Пекин, 1985, N 10, с. 35-39.

Устная и письменная литература советских дунган. - Очерки истории советских дунган. Фрунзе, 1967, с. 256-269.

1969

Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае: (устные и книжные версии "Троецарствия"): автореф. дис. д-ра филол. наук. АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1969, 31 с.

Зарождение и развитие классической вьетнамской новеллы. - Повелитель демонов ночи. М., 1969, с. 195-214.

Литературное произведение и его народные варианты. - Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 324-332.

Метод в средневековой литературе Востока. - "Вопросы литературы". 1969, N 6, с. 75-93. Пер. на кит. яз.: "Вэньсюэ яньцзю цанькао". 1986, N 8, с. 30-36.

О художественной структуре китайского устного прозаического сказа. - "Народы Азии и Африки." 1969, N 1, с. 87-106.

"Пинхуа о походе У-вана против Чжоу Синя" как образец китайской народной книги. - Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969, с. 104-117.

[Рец.на кн.: Gimm M. Das Yüeh-fu tsa-lu Tuan An-chien: Studien zur Geschichte von Musik, Schauspiel und Tanz in der T'ang-Dinastie. Wiesbaden, 1966; Martin H. Li Li-Weng über das Theater: Eine chinesische Dramaturgie des siebzehnten Jahrhunderts. Heidelberg, 1966]. - "Народы Азии и Африки". 1969, N 2, с. 219-222.

1970

Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае: (Устные и книжные версии "Троецарствия") (Отв. ред. Е. М. Мелетинский). АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., Наука, 1970, 482 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). Рец.: Желоховцев А. Н. - "Народы Азии и Африки". 1972, N 4, с. 186-189; Doležalova-Velingerova M. - "Chinoperl papers". 1974, N 4, p. 53-58.

О специфике словесных образов китайского прозаического сказа. - Теоретические проблемы изучения Литератур Дальнего Востока. М., 1970, с. 88-94.

От народной песни к индивидуальной лирике: [Рец. на кн.: Лисевич И. С. Древняя китайская поэзия и народная песня. М., 1969]. - "Вопросы литературы". 1970, N 10, с. 213-216.

1972

В. М. Алексеев как собиратель китайского фольклора. - Литература и культура Китая. М., 1972, с. 82-93.

Герои и сюжеты китайских сказок. - Китайские народные сказки. М., 1972, с. 5-24.

Поэт и новеллист Ким Си Сып. - Ким Си Сып. Новые рассказы, услышанные на горе Золотой Черепахи. М., 1972, с. 126-145. В соавт. с К. Монголовым.

1973

Литература древнего Китая. - Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 251-260.

Организация повествования в народных книгах (пинхуа). - Изучение китайской литературы в СССР. М., 1963, с. 112-120.

1974

Из корейского фольклора. - "Восточный альманах". М.,1974, вып.2, с. 563-566.

К изучению внутрирегиональных закономерностей и взаимосвязей: (литературы Дальнего Востока в XVII в.). - Историко-филологические исследования: Сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974, с. 89-103.

Китайский сатирик Лао Шэ. - Лао Шэ. Серп луны. Киев, 1974, с. 5-14. На укр. яз.

Корейские повести XVII-XIX веков. - Роза и Алый Лотос: Корейские повести (XVII-XIX вв.). М., 1974, с. 362-377.

Сказитель Ши Юй-кунь и его истории о мудром судье Бао и храбрых защитниках справедливости. - Ши Юй-кунь. Трое храбрых, пятеро справедливых. М., 1974, с. 5-18. Пер. на кит. яз.: "Цюйи ишу луньцун". Пекин, 1982, N 3, с. 83-92.

Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения). - Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 9-116. Пер. на вьетнам. яз.: Tạp chí' văn học. Ханой, 1974, N 2, с. 107-123.

1975

Классическая проза Дальнего Востока. Китайская проза. - Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975, с. 5-18; 21-36.

1976

Новые материалы по монгольскому фольклору. - "Народы Азии и Африки". 1976, N 2, с. 135-147. В соавт. с С. Ю. Неклюдовым.

1977

Знаковый характер словесного портрета персонажа в китайской классической литературе. - Семиотика и художественное творчество. М., 1977, с. 265-292. Пер. на венг. яз.: Szemiotika és művészet. Bud., 1979, old. 190-209.

Ланьлинский насмешник и его роман "Цзинь, Пин, Мэй. - Цветы сливы в золотой вазе или Цзинь, Пин, Мэй. М., 1977, т. 1, с. 3-21; То же: М., 1986, т. 1, с. 3-24. Пер. на кит. яз.: "Вэньи лилунь яньцзю" (Исследования по лит. теории). Шанхай, 1986, N 4, с. 80-84; "Цзинь, Пин, Мэй" цзыляо хуэйбянь. (Собрание материалов по "Цзинь, Пин, Мэй") Хэфэй, 1986, с. 499-51; Гоцзи "Цзинь, пин, мэй" яньцзю цзикань (Сборник международных исследований "Цзинь, Пин, Мэй"). Чэнду, 1990, с. 1-22. Рец.: Ян Ши-и. Сулянь дуй "Цзинь, Пин, Мэй"ды яньцзю гайкуан (Краткий очерк изучения "Цзинь, Пин, Мэй" в Советском Союзе). - "Чжунго бицзяо вэньсюэ". Пекин, 1990, N 2, с. 28-32.

Источники и анализ сюжетов дунганских сказок. - Дунганские народные сказки и предания. М., 1977, с. 403-505. Рец.: Решетов А. М. - "Народы Азии и Африки". 1980, N 6, с. 202-206; Uther H.-J. - "Fabula". B., N.-Y., 1981, Bd. 22, H. 3-4, S. 365-366.

Художественный мир дунганской сказки. - Дунганские народные сказки и предания. М., 1977, с. 5-31. В соавт. с М. Хасановым. Пер. на кит. яз.: "Миньцзянь вэньсюэ яньцзю". Баодин, 1986, N 2, с. 88-96.

1978

Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. - Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978, с. 34-39. То же: "Страны и народы Востока". М., 1982, вып. 23, с. 102-109.

Проблемы стиля китайского книжного эпоса. - Памятники книжного эпоса. М., 1978, с. 162-189.

1979

От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе (Отв. ред. С. Ю. Неклюдов). АН СССР. Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. М.: Наука, 1979, 360 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). Рец.: Серебряков Е. А. - "Народы Азии и Африки". 1980, N 2, с. 221-226; Евсюков В. В. - Изв. Сиб. отд-ния АН СССР. 1980, N 6. - Сер. обществ. наук, вып. 2, с. 159-160; Спешнев Н. А. Эволюция образа в китайской классике. - "Проблемы Дальнего Востока". 1980, N 3, с. 199-202; Лу Хай-мин - "Вэньи лилунь яньцзю". Шанхай, 1980, N 3, с. 60. На кит. яз.; Сорокин В. От героев сказаний к литературным образам. - "Вопросы литературы". 1981, N 12, с. 272-278. То же: "Kunst und Literatur". B., 1982, H. 6, S. 657-661; Galik M. - "Asian and African studies". Br., 1981. Vol. 17,

p. 201-209; Behrsing S. - "Orientalistische Literaturzeitung". B., 1982. Jr. 77, H. 3, Sp. 301-303.

Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей. - Die mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. Wiesbaden, 1979, с. 52-59. Парал. текст на нем. яз., с. 44-52 ("Asiatische Forschungen". Bd. 68).

Мифо-эпический каталог как жанр восточномонгольского фольклора. - П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М., 1979, ч. 2, с. 105-123. В соавт. с С. Ю. Неклюдовым.

Фундаментальное исследование юаньской драмы: [Рец. на кн.: Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма XII-XIV вв. М., 1979]. - "Проблемы Дальнего Востока". 1979, N 4, с. 179-182. Пер. на англ. яз.: Chinese Literature: Essays. Articles. Reviews. 1982, vol. 4, N 1, p. 104-108.

1980

Китайская мифология. - Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980, т. 1, с. 652-662. То же: изд. 2. М., 1987, т. 1, с. 652-662; изд. 3. М., 1991, т. 1, с. 652-662. Пер. на кит. яз.: "Миньцзянь вэньсюэ луньтань". Пекин, 1982, N 2, с. 47-52. Пер. на венг. яз.: Mitológiai Enciklopédia. Bud., 1988, old. 387-456.

Отрывок из китайского романа "Хау-Цю-джуань", т. е. "Беспримерный брак" [Статья и комментарий]. - Северные цветы на 1832 год. М., 1980, с. 344-349.

Становление китайского романа. - Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., 1980, с. 151-178.

У истоков корейской словесности. - Корейские предания и легенды. М., 1980, с. 5-34.

"Удивительные истории из кабинета Ляо" и их автор. - Пу Сун-лин. Монахи-волшебники. Киев, 1980, с. 5-21. На укр. яз.

1981

Монгольские переводы старинных китайских романов и повестей. - Литературные связи Монголии. М., 1981, с. 234-279. В соавт. с В. И. Семановым.

[Рец. на кн.: Указатель периодических изданий на китайском языке в фондах библиотек Москвы и Ленинграда. М., 1979]. - "Народы Азии и Африки". 1981, N 2, с. 239-242.

Сказ бэнсэн улигэр и проблема литературно-фольклорных взаимосвязей. - Литературные связи Монголии. М., 1981, с. 280-314. В соавт. с Д. Цэрэнсодномом.

Der Erzähler D.Cend aus Ulan-Bator und sein Repertoire: (Probleme literarisch-folkloristischer Beziehungen). - Fragen der mongolischen Heldendichtung. Wiesbaden, 1981, т. 1, с. 132-155. ("Asiatische Forschungen". Bd. 72).

1982

"Езда в незнаемое": [Рец. на кн.: Осипов Ю. М. Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980]. - "Вопросы литературы". 1982, N 7, с. 254-259.

Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей: (Магтал коню и всаднику). - Фольклор: Поэтика и традиция. М., 1982, с. 70-92.

"Император Ле - объединитель страны" и традиции дальневосточного романа. - Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982, с. 110-138. Пер. на вьетнам. яз.: "Tạp chí' văn học". Ханой, 1984, N 2, с. 31-41.

Проблемы изучения биографии исполнителей сказов бэнсэн улигер. - Fragen der mongolischen Heldendichtung. Wiesbaden, 1982, т. 2, с. 127-137. Парал. текст на нем. яз., с. 116-126 ("Asiatische Forschungen". Bd. 73). Пер. на кит. яз.: "Бэньцзы

улигер" яньчанчжэ шэнгин яньцзю. (К изучению биографии исполнителей бэнсэн улигер). - "Миньцзу вэньсюэ яньцзю". Пекин, 1989, N 3, с. 88-93. Подписано: Ли Фу-цин.

[Рец. на кн.: Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле, изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э. С. Стуловой. М., 1979]. - "Народы Азии и Африки". 1982, N 1, с. 200-206.

1983

Китайская народная мифология в трудах В. М. Алексеева. - Традиционная культура Китая. М., 1983, с. 68-74.

Неизвестный сюжет восточномонгольского сказа. - Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag. Wiesbaden, 1983, с. 286-292.

Новеллы и повести эпохи Сун. - Нефритовая Гуаньинь. Киев, 1983, с. 5-28. На укр. яз.

Принцип аналогии в образной структуре средневековой китайской книжной эпопеи. - Восточная поэтика: Специфика художественного образа. М., 1983, с. 121-138.

[Рец. на кн.: Enzyklopädie des Märchens Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd.1-3. B., N.-Y., 1977-1981]. - "Народы Азии и Африки". 1983, N 3, с. 191-197.

[Рец. на кн.: Kuhn F. Lebensbeschreibung und Bibliographie seiner Werke. Wiesbaden, 1980]. - "Народы Азии и Африки". 1983, N 5, с. 208-210.

Русский китаевед Дэ-мин, его "Поездка в Китай" и перевод из "Сна в Красном тереме". - "Народы Азии и Африки". 1983, N 6, с. 78-87. В соавт. с В. Э. Боградом. Пер. на кит. яз.: "Хун лоу мэн" яньцзю цзикань". (Сборник исследований "Сна в красном тереме"). Шанхай, 1986, вып. 13, с. 335-354.

Старинные китайские романы в собрании синологической библиотеки. - Синологическая библиотека. - источниковедческая база советского китаеведения. М., 1983, с. 45-84.

У истоков монгольского романа. - "Восточный альманах". М., 1983, вып. 11, с. 264-280. Пер. на кит. яз. Отд. изд.: Мэнгу чанпянь сяошо-чжи юань. (У истоков монгольского романа). Инчжаннаси яньцзюхуйэ бяньин (Издание об-ва изучения Инжаннаша). - [Хух-Хото], 1985, 19 с. Подписано: Ли Фу-цин; То же: "Миньцзю вэньсюэ яньцзю". Пекин, 1987, N 1, с. 27-33.

1984

Китайская литература: Сюжетная проза. - История всемирной литературы: в девяти томах. М., 1984, т. 2, с. 110-116.

Преобразование заимствованных сюжетов и образов: (По новым записям от уланбаторского сказителя Д. Цэнда). - Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984, с. 149-168.

Синьцзянская версия монгольской эпической поэмы о Хонгоре. - "Джангар" и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М., 1980, с. 28-34. Пер. на кит. яз.: "Миньцзу вэньсюэ ицун". (Собрание переводов по национальным литературам). Пекин, 1984, вып. 2, с. 92-100.

Сулянь дуй Чжунго гу шэньхуады яньцзю. (Изучение древнекитайской мифологии в СССР). - "Вэньсюэ яньцзю дунтай". Пекин, 1984, N 7, с. 34-36; N 11, с. 28-37. Подписано: Ли Фу-цин.

"Троецарствие" и его автор. - Ло Гуань-чжун. - Троецарствие. М., 1984, с. 3-20. Пер. на кит. яз.: "Саньго яньи" сюэкань. (Изучение "Троецарствия"). Чэнду, 1986, вып. 2, с. 355-367.

Тяньцзинские встречи. 1981: (С необходимыми комментариями к ним). - "Вопросы литературы". 1984, N 1, с. 96-129. Пер. на кит. яз. фрагмента статьи, под

загл.: Современный китайский писатель Фэн Цзи-цай о русской и советской литературе. - "Эсу вэньсюэ". 1984, N 6, с. 92-93; то же: "Вайго вэньсюэ дунтай". Пекин, 1984, N 7, с. 46-52; то же: "Kunst und Literatur". B., 1984, Jg. 32, H. 4, S. 484-502.

Nachwort. Über die chinesische Buchgraphik und die Illustrationen zum Roman "Djin Ping Meh". - "Kin Ping Meh" oder Die Abenteuerliche Geschichte von Hsi Men und seinen sechs Frauen. Lpz. u. Weimar, 1984; S. 485-503; 507-522. То же в изд.: Lpz. u. Weimar, 1988, S. 485-503; 507-522.

1985

Введение [к разделу: Литературы Восточной и Юго-Восточной Азии]. Китайская литература: Повествовательная проза. - История всемирной литературы: в девяти томах. М., 1985, т. 3, с. 629-631; 639-647.

Жанрово-композиционные особенности первых монгольских романов. - Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985, с. 168-195.

О современной китайской повести и её авторах. - Средний возраст. М., 1985, с. 3-22. Пер. на кит. яз..: Вэньсюэ цзыю тань. Тяньцзинь, 1986, N 2, с. 155-160.

Описание женщины-богатырши в восточномонгольском эпосе. - Fragen der mongolischen Heldendichtung. Wiesbaden, 1985, т. 3, с. 162-205. Парал. текст на нем. яз., с. 125-161 ("Asiatische Forschungen". Bd. 91).

1986

Ленингэлэ цан чаобэнь "Шитоу цзи"ды фасянь цзи ци ии. (Находка ленинградского списка "Записок о камне" и его значение). - "Шитоу цзи" ("Записки о камне", факсим. изд. рукописи). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986, т. 1, с. 5-26. В соавт. с Л. Н. Меньшиковым.

"Хун лоу мэн" няньхуа цзай Сулянь. (Лубки с сюжетами из "Сна в красном тереме" в СССР). - "Мэйшу яньцзю". Пекин, 1986, N 2, с. 62-69. Подписано: Ли Фу-цин.

Чжунго дандай вэньсюэчжунды чуаньтун чэнфэнь (Традиционные элементы в современной китайской литературе). - Чжунго дандай вэньсюэ гоцзи таолуньхуэй (Международная конференция по современной китайской литературе). Шанхай: Союз кит. писателей, 1986, с. 1-3. Подписано: Ли Фу-цин. То же: "Вэнь и бао". 1986, 29 февр. (сокр. пер.); Дандай вэньи таньсо. Фучжоу, 1987, с. 50-55.

1987

Чжунго гудянь вэньсюэ яньцзю цзай Сулянь (Изучение китайской классической литературы в СССР (проза, драма). Пекин: Шуму вэньсянь чубаньшэ, 1987, 156 с. Автор указ.: Ли Фу-цин. То же: Тайбэй: Сюэшэн шуцзюй, 1991, 162 с. Рец.: Кан Вэнь. Сян Нин туйцзянь "Чжунго гудянь вэньсюэ яньцзю цзай Сулянь" (Рекомендую Вам книгу "Изучение китайской классической литературы в СССР). - "Жэньминь жибао" (Хайвай бань). Пекин, 1987, 9 окт.; Захарова Н. В. Издано в КНР: советские синологи о китайской литературе. - "Проблемы Дальнего Востока". 1990, N 2, с. 231-234.

Из восточномонгольских эпических сказаний: (Сказания о династии Тан). - Fragen der mongolischen Heldendichtung. Wiesbaden, 1987, т. 4, с. 160-179. Парал. текст на нем. яз., с. 167-168 ("Asiatische Forschungen". Bd. 101).

О китайской мифологии в связи с книгой профессора Юань Кэ. Библиография по древнекитайской мифологии. - Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987, с. 378-477; 478-506. Рец.: Bäcker J. - "Fabula". B., N.-Y., 1991. Bd. 32, H. 4, S. 323-326.

[Статьи, опубл. в кн.: История всемирной литературы: в девяти томах. М., 1987, т. 4]: Введение [в соавт. с Ю. Б. Виппером], с. 7-15; Введение [к разделу: Литературы Восточной, Юго-Восточной и Центральной Азии], с. 472-478; Китайская литература: Повествовательная проза. Жанры простонародной литературы. Драматургия, с. 486-497; 497-498, 499-504; Заключение [в соавт. с Ю. Б. Виппером], с. 576-579.

Три темы в творчестве Фэн Цзи-цая. - Фэн Цзи-цай. Повести и рассказы. М., 1987, с. 6-15.

Чжунго хо шэньхуа бицзяо яньцзю (Сравнительное изучение китайских мифов в живом бытовании). - "Миньцзянь вэньсюэ яньцзю". Баодин, 1987, N 1-2, с. 73-83. Подписано: Ли Фу-цин.

Mongolian Translations of Old Chinese Novels and Stories. - A Tentative Bibliographic Survey. - Literary migrations: Traditional Chinese fiction in Asia (17-20th centuries). Beijing, 1987, p. 213-262. Пер. на кит. яз..: Чжунго гудянь сяошоды мэньвэнь ибэнь - чаншисин вэньсянь цзуншу (Монгольские переводы китайской классической прозы - опыт сводного описания источников). - Чжунго чуаньтун сяошо цзай Ячжоу (Традиционные китайские романы в Азии). Пекин, 1989, с. 99-129. Подписано: Булисы Ли Фу-цин.

1988

Чжунго шэньхуа гуши луньцзи (Сборник статей о китайской мифологии и сказках). Пекин: Чжунго миньцзянь вэньи чубаньшэ, 1988, 311 с. Автор указ.: Ли Фу-цин. То же: Тайбэй: Сюэшен шуцзюй, 1991, 362 с. Из содерж.: Библиография трудов Б. Л. Рифтина (1951-1987). Пекин, 1988, с. 294-309; Тайбэй, 1991, с. 341-359. Рец.: Фэн Чуань. Миньяньхуэй таолунь Баолисы Ли Фу-цин чжо "Чжунго шэньхуа гуши луньцзи". (Общество изучения фольклора обсуждает книгу Бориса Рифтина "Сборник статей по мифологии и сказкам Китая"). - "Гуанмин жибао". Пекин, 1988, 5 авг.; Ци Цай. Чжунсу лянго сюэчжэ цзяоло дуйхуады чэнго. (Результат диалога учёных двух стран). - "Вэнь и бао". 1988, 20 авг.; Юань Кэ. Цуй тао сян циньды гу пин (Склеенная из осколков древняя ваза) . - "Цзинь вань бао". 1988, 13 сент.; Тао Сы-янь. Ли Фу-цин юй Чжунго шэньхуа. (Рифтин и китайская мифология). - "Сянту бао". 1989, N 1 (151); "Вэньсюэ бао". 1989, 2 февр.; Захарова Н. В. Издано в КНР: советские синологи о китайской литературе. - "Проблемы Дальнего Востока", 1990, N 2, с. 231-234; Лю Шоу-хуа. Ду Ли Фу-цин бошиды "Чжунго шэньхуа гуши луньцзи" (Читая книгу доктора Рифтина "Сборник статей о китайской мифологии и сказках"). - "Миньцзянь вэньсюэ луньтань". Пекин, 1990, N 5, с. 91-93; Гуаньюй "Чжунго шэньхуа гуши луньцзи" ды таолунь: Ли Фу-цин чжи Лю Шоу-хуа. Да Ли Фу-цин. (Дискуссия о "Сборнике статей о китайской мифологии и сказках". Рифтин Б. Письмо к Лю Шоу-хуа. Ответ Ли Фу-цину). - "Миньцзянь вэньсюэ луньтань". Пекин, 1991, N 4, с. 90-91; 92-93, 96.

Время не прошло даром: Заметки китаеведа. - "Детская литература", 1988, N 6, с. 8-12.

Древнекитайская мифология и средневековая повествовательная традиция. - Роль фольклора в развитии литератур Юго-Восточной и восточной Азии. М., 1988, с. 14-47.

Китайская мифология в Юго-Восточной Азии. - "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: (Алексеевские чтения)". М., 1988, ч. 2, с. 230-239.

"Саньго яньи" буи: (Дополнения к [разделу] "Троецарствие"). - Ван Ли-на. Чжунго гудянь сяошо сицюй минчжу цзай говай. (Китайская классическая проза и драма за границей). Шанхай, 1988, с. 46-53. Подписано: Ли Фу-цин.

Уникальные издания китайской прозы в Королевской библиотеке в Копенгагене. - "Известия АН СССР". Сер. лит. и яз. 1988, т. 47, N 5, с. 444-453.

Цзай Юэнань цайлуды Нюй-ва синь цзыляо (Новые материалы о Нюй-ва, собранные во Вьетнаме). - "Миньцзянь вэньсюэ луньтань". Пекин, 1988, N 3, с. 11-

14. Подписано: Ли Фу-цин. Пер. на вьетнам. яз.: "Vǎn hóa dân gian". Ханой, 1991, N 4, с. 73-77.

1989

"Ляо Чжай чжи и" вайвэнь ибэнь буи: (Дополнения к библиографии переводов "Удивительных историй из кабинета Ляо" на иностранные языки). - "Вэньсюэ ичань". 1989, N 1, с. 127-132. В соавт. с Ван Ли-на. Подписано: Ли Фу-цин, Ван Ли-на.

"Саньго яньи" ды жэньу мяосе юаньцзэ (Принципы описания персонажей в романе "Троецарствие"). - "Вэньсюэ яньцзю цункань" (Исследование литературы). Шанхай, 1989, вып. 4, с. 332-353. Подписано: Ли Фу-цин.

Der russische Sinologe Alekseev und seine Chinareisen (В соавт. с М. В. Баньковской). Statt eines Nachwortes. Verzeichnis der Abbildungen und Bildanmerkungen. - Alekseev V. M. China in Jahre 1907: Ein Reisetagebuch. Lpz. u. Weimar, 1989, S. 389-418; 419-423; 424-431.

1990

Лунь усы шициды чжунго гэяосюэ яньцзю (Об изучении китайских народных песен в период 4 мая [1919 г.]. - "Цзянхай сюэкань". Нанкин, 1990, N 1, с. 171-173. Подписано: Ли Фу-цин.

1990 нянь чжунго миньцзянь няньхуады синь фасянь (Новые находки китайских народных картин в 1990 г.). - "Миньцзянь вэньсюэ лунтань". Пекин, 1990, N 5, с. 4-10. Подписано: Ли Фу-цин.

Чжунгоды няньхуа (Китайские новогодние картины). - "Миньцзянь вэньюсэ луньтань". Пекин, 1990, N 2, с. 93-94. Подписано: Ли Фу-цин.

Чжунго няньхуа цзи ци Эго шоуцанчжэ (Китайские лубки и их русские собиратели). - "Миньцзянь вэньсюэ луньтань". Пекин, 1990, N 1, с. 6-14. Подписано: Ли Фу-цин.

1991

Редкие китайские народные картины из советских собраний. Л., Аврора; Пекин. Нар. искусство, 1991, 46 с. + 1-206 с. илл. с текстом. То же на кит. яз.: Пекин, 1989, 33 с. + 1-206 с. илл. с текстом. В соавт. с Ван Шу-цунем и Лю Юй-шанем. Рец.: Сорокин В. С. Ценителям прекрасного. - "Проблемы Дальнего Востока", 1991, N 3, с. 223-225.

Сулянь соцан гуаньюй Тайваньды цзыляо цзи Тайвань яньцзюды цинкуан (Материалы по Тайваню и изучение Тайваня в СССР). Тайбэй: Изд-во Даньцзянского ун-та, 1991, 68 с. Автор указ.: Ли Фу-цин.

Чжунго сяндай вэньсюэ цзай Сулянь (Современная китайская литература в СССР). Тайбэй: Изд-во Даньцзянского ун-та, 1991, 14 с. Автор указ.: Ли Фу-цин.

Алишань 1927: Ивэй Сулянь сюэчжэды цзоуюй сюньцзи (Горы Алишань в 1927 году: По следам советского учёного - исследователя языка цоу [О Н. А. Невском]): ч. 1-5. - "Миньчжун жибао". Тайбэй, 1991, 31 июля - 5 авг. Подписано: Ли Фу-цин.

Ди игэ цун Эго лай дяоча Тайваньды жэнь (Первый человек из России, приехавший для обследвоания Тайваня (О А. Молтрехте). - "Цзыли цзаобао". Тайбэй, 1991, 2 июня. Прилож., с. 19; 3 июня. Прилож., с. 19; 5 июня. Прилож., с. 19. Подписано: Ли Фу-цин.

Цзуй цзао цзечу Тайваньды Эгожэнь (Первый человек из России на Тайване (Об Ибисе). - "Чжунши ваньбао". Тайбэй, 1991, 8 мая, с. 15; 9 мая, с. 15. Подписано: Ли Фу-цин.

Чжунго вэньсюэ лилунь цзай Сулянь (Китайская литературная теория в СССР). - "Чжунъян жибао". Тайбэй, 1991 22 авг., с. 17. Подписано: Ли Фу-цин.

Эго чжуаньцзя яньчжунды Тайвань (Тайвань глазами русских специалистов). - "Чжунго шибао". 1991, 3 апр., с. 15. Подписано: Ли Фу-цин.

Recent trends of Chinese Studies in the Soviet Union. - "Dong a mun hwa". Seoul, 1991, N 29, p. 233-239. Подписано: Boris L. Liftin (опечатка).

1992

Чжунго вэньсюэ цзай Эго: (18 шицзи. - 19 шицзи шанбанье) (Китайская литература в России: (18 - первая половина 19 в.)). Тайбэй, 1992, 30 с. (International Conference on the History of European Sinology). Автор указ.: Ли Фу-цин (Riftin).

Аодили гоцзя тушугуань соцан ханьвэнь чжэньбэнь шуму (Описание редких китайских книг, хранящихся в Австрийской государственной библиотеке). - "Вэньсянь" (Памятники). Пекин, 1992, N 2, с. 66-74. Подписано: Ли Фу-цин.

Вэйсяньды няньдай (Страшные годы). - Чжунго шибао. Тайбэй, 1992, 23 апр. Подписано: Ли Фу-цин.

Саньго няньхуа (Лубки на темы "Троецарствия"). - "Чжунго шибао". Тайбэй, 1992, 29 апр., с. 31. Подписано: Ли Фу-цин.

Сулянь кэсюэюань юаньдун яньцзюсо 1991 нянь няньхуэй цзияо (Годичная сессия Ин-та Дальнего востока АН СССР. Основное содержание). - "Ханьсюэ яньцзю чжунсинь тунсюнь". Тайбэй, 1992, март, т. 11, N 1, с. 25-26. Подписано: Ли Фу-цин.

Сулянь юаньдун яньцзюсо 25 чжоунянь (25 лет Ин-та Дальнего Востока АН СССР). - "Ханьсюэ яньцзю чжунсинь тунсюнь". Тайбэй, 1992, март, т. 11, N 1, с. 74-76. Подписано: Ли Фу-цин.

У народа цоу: Через 64 года после Н. А. Невского. - "Восток", 1992, N 5 (в печати).

Цяньцзюэды, цзолаоды юй шоу хэндо куды Сулянь ханьсюэцзя (Расстрелянные, арестованные и многопретерпевшие советские китаеведы). - "Чжунго шибао". Тайбэй, 1992,24 апр. Подписано: Ли Фу-цин.

Чжунго няньхуа цзай Сулянь: (Новогодние китайские картины в СССР). - "Минбао юэкань". Гонконг, 1992, N 2, с. 20-24. Подписано: Ли Фу-цин.

"Саньго чжи пинхуа" чжунды миньцзянь сюйшиши мути (Эпические мотивы в народной книге "Пинхуа по "Истории Трёх Царств"). - Чжунхуа вэньши луньцун. Шанхай, 1992, с. 165-196. Подписано: Ли Фу-цин.

Ханьцзу цзи сининь шаошу миньцзу чуаньшочжунды Чжугэ Лян нань чжэн (Южный поход Чжугэ Ляна в преданиях ханьцев и малых народов юго-запада). - "Миньцзу вэньсюэ яньцзю". 1992, N 2, с. 85-94. Подписано: Ли Фу-цин.

Сулянь яньцзючжунго вэньсюэ лилунь гайкуан (Общий обзор изучения китайской литературной теории в СССР). - Чжунго вэньчжэ яньцзюдэ хуэйгу юй чжаньван луньвэнь цзи. Тайбэй, 1992, с. 321-327. Подписано: Ли Фу-цин.

Эго чжумин ханьсюэцзя Р. Е. Skachkov даньчэнь и бай чжоунянь (Столетие со дня рождения известного русского китаеведа П. Е. Скачкова). - "Ханьсюэ яньцзю тунсюнь". 1992, т. 11, N 3, с. 257-258. Подписано: Ли Фу-цин.

Эго чубань "Чжунго вэньсюэ цуншу" 40 цзюаньбэнь (В России издаётся 40-томная "Библиотека китайской литературы"). - Там же, с. 258-259.

Die Beschreibung des Heldischen Zweikampfes im Ostmongolischen Epos. - "Mongolischen Heldendichtung". Wiessbaden, 1992, Bd. V, S. 146-172. Подписано: Boris L. Riftin.

Заметки к юбилею Бориса Львовича Рифтина

М. В. Баньковская

В дополнение к помещённым выше оценкам учёных коллег Бориса Львовича и внушительной библиографии его печатных трудов хочу поговорить о нём, как о человеке действительно немыслимом, невообразимом в отрыве от его научных дел. Я не китаист, но, как мне кажется, заработала право считать себя в какой-то мере к китаистике причастной: в разные годы мне удалось подготовить к печати четыре посмертные книги моего отца, В. М. Алексеева, и опубликовать целый ряд статей о нём, его соратниках и учениках. Борис Рифтин - один из самых поздних студентов Алексеева, ставший, несмотря на "опоздание", одним из лучших учеников. Нашему знакомству с Борисом Львовичем набежало уже сорок лет, и это не только доброе знакомство, но и сотрудничество, хотя и эпизодическое, но, как говорится, результативное. Мне есть что вспомнить и есть за что благодарить.

Поступив в ЛГУ осенью 1950-го, Б. Рифтин застал последние месяцы угасающего Алексеева. После смерти Василия Михайловича, в его библиотеку (в квартире академического дома на набережной) стали приходить по вечерам, читать, заниматься до поздней ночи два студента - Боря Рифтин и Володя Семанов. При виде их юного усердия невольно думалось о том, как рад был бы хозяин кабинета, недавно его покинувший, наблюдать это новое продолжение - наследование того главного для деятеля науки свойства, которое он называл серьёзностью научного энтузиазма.

Б. Л. Рифтин не только воспринял и плодотворно развивает одно из самых дорогих сердцу Алексеева направлений - исследование китайского фольклора в общем комплексе китайской культуры, но оказался одним из самых энергичных пропагандистов его трудов, и я прежде всего хочу сказать об участии и роли Рифтина в посмертных изданиях Алексеева.

Первым таким изданием стала книга Алексеева о путешествии 1907 г. по Северному Китаю ("В старом Китае". М., 1958). Кроме путевых дневников мною были привлечены все относящиеся к теме материалы, в том числе и иероглифические, в переводах которых приняли участие многие ленинградские китаисты. Рифтина среди них не было, но роль его в самой судьбе этой книги оказалась впереди: в 1989 г. в ГДР вышло нарядное, богато иллюстрированное немецкое издание "China im Jahre 1907" (Leipzig, Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag). Этим своим вторым рождением книга обязана прежде всего Борису Рифтину, тому его организаторскому мастерству, которое я называю "научным сватовством". Научная предприимчивость прямо-таки закодирована в нём, замыслы новых книг и разных начинаний родятся постоянно, он способен держать в памяти не только относящееся к избранным им темам, но и к темам "чужим", - помнит о них и в нужный момент "сватает": уговаривает, убеждает, организует. (Думаю, он сам вряд ли может теперь счесть все те книги, статьи, разработки, которые так или иначе обязаны его инициативе).

В 60-70-е годы в ГДР перебывали многие наши китаисты, и редкий из них не встречался, не беседовал с синологом Зигфридом Берзингом, общению с которым немало способствовал его прекрасный, в дореволюционной, так сказать, сохранности (он окончил русскую классическую гимназию) русский язык. С Берзингом знакомились все, но одному лишь Борису Рифтину пришла счастливая, но отнюдь не случайная, мысль "сосватать" ему для немецкого перевода книгу "В старом Китае". За всю историю переводов научной литературы вряд ли наберётся много примеров столь полноценного, достоверного и любовного воссоздания текста оригинала, как этот перевод. Кроме того, немецкое издание, помимо недосягаемой для нас полиграфии, отличает несравнимо больший и лучший подбор иллюстраций - фотографий из коллекций Алексеева с обстоятельными, интересными не только синологам, подписями к ним, - всё это заслуга Б. Л. Рифтина.

После выхода немецкого издания Рифтин продолжает "сватать" книгу дальше: в Риме над переводом трудится китаистка-итальянка, за перевод взялся и, дай-то

Бог, не бросит профессор Пекинского университета Ли Мин-бинь. Знаю, что у Бориса Львовича есть ещё заманчивая идея подбить на перевод кого-нибудь из французских востоковедов: ведь, не считая самого Алексеева, главное действующее лицо книги - профессор Коллеж де Франс Эдуард Шаванн.

"Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях" - сборник статей Алексеева, вышедший в 1966 г., самим фактом своего существования обязан прежде всего Б. Л. Рифтину. После издания книги "В старом Китае" я считала свою работу с отцовскими рукописями как будто бы законченной. Скорей всего, так бы и было, если бы не Борис Рифтин с удивительной его способностью уговаривать. И снова завертелось колесо, снова я зачастила в Архив АН - выкапывала из отцовского фонда всё, что касалось китайских лубков. Ныне эта красивая книга, оформленная Л. П. Сычёвым, оснащённая комментариями и указателями Б. Л. Рифтина, стала уже библиографической редкостью. Трудности забываются, но толстая кипа рифтинских писем начала 60-х годов - одно из наглядных свидетельств того, скольких усилий и времени требует делание книги, даже если это как будто уже готовая - из написанных статей и заметок - книга.

"Китайская литература" (М., 1978) - сборник избранных трудов Алексеева, в котором Рифтин непосредственного участия не принимал, но тем не менее и тут не обошлось без его благотворного вмешательства: к подготовке издания был им привлечён ("сосватан") В. В. Петров.

С врождённой предприимчивостью связано, мне кажется, и другое свойство Бориса Рифтина – шерлокхолмсовский талант. Стараясь поощрить, развить в своих учениках это свойство, Алексеев говорил: "Китаист должен быть хорошим следопытом. Шерлок Холмс был бы неплохим китаистом". Борис Рифтин это пожелание оправдал полностью, на него, как зверь на ловца, бегут находки - часто то, что лежало неведомо у всех под боком. Однажды он на моих глазах извлёк из шкафа в китайском кабинете Эрмитажа фотографии из коллекции Н. И. Гомбоева – к великому изумлению сотрудника-тибетолога, много лет мимо этого шкафа ходившего по нескольку раз в день.

Следопытская одарённость Б. Л. Рифтина обрела недавно особо наглядное, красивое и, можно сказать, триумфальное воплощение: в нашу небогатую сюрпризами (без кавычек) жизнь явился истинный сюрприз - уникальный альбом "Редкие китайские народные картины из советских собраний. Издательство "Аврора", Ленинград - Издательство "Народное искусство", Пекин".

Это - альбом редких картин, т. е. тех, что не лежат на поверхности общеизвестных уже коллекций, а должны были быть отысканы - открыты. Так и было: к адресам известных собраний розыски Б. Рифтина добавили добрый десяток адресов музеев, библиотек, частных домов Москвы (например, в Музее революции нашлось около ста лубков, привезённых ещё в 1904 г.), Петербурга (в ГПБ оказались лубки, возможно, собранные В. В. Стасовым), Казани (в Казанском университете - 50 редких картин, каких нет в Китае), Иркутска (в областном музее нашлись лубки, привезённые в 1883 г.), Омска, Тбилиси. Отборанные для альбома образцы далеко не исчерпывают весь фонд редких картин, а поиски ещё продолжаются. Рифтину известны собрания в Риге, Одессе, Саратове, Киеве, Смоленске, Вильнюсе. Многие коллекции, особенно частные, затерялись, но, можно надеяться, Б. Л. Рифтин ещё сумеет их выследить.

"Научный сыск" продолжается. Об этом свидетельствуют письма Бориса Львовича с Тайваня, где он сейчас находится и где, несмотря на невероятное множество самых разных занятий, умудряется помнить о всех оставленных дома делах и проектах. "А есть клады, - пишет он,- которые я не нашёл до сих пор. В каких-то тезисах о лубках В. М. (Алексеев) упоминает московскую коллекцию Музея народоведения - лубки о боксёрском восстании. Где они? Никто про такой музей не знает". В другом письме: "Я нашёл, видимо, первое описание китайских лубков в России - в журнале "Сын отечества" за 1839 год... Надо будет написать об этом когда-нибудь".

Книги, подобные рифтинскому альбому (так его сразу же стали называть), родятся, как известно, от любви. Любовь видна всюду - не только к самому китай-

скому лубку, но и ко всем руку к их собиранию приложившим. В предисловии Б. Рифтина благодарно рассказано о далёких от китаистики собирателях китайской народной картины, обративших внимание на диковинные яркие листки из одного лишь бескорыстного любопытства (коему столь многим обязана вся вообще культура человеческая), покупавших, благо стоили гроши, и увозивших их в свои российские города. А так как всё в нашем мире связано, всё варится в общем котле - прекрасное и низкое, доброе и злое, то и в такой, казалось бы, далекой от исторических катаклизмов обетованной области как китайская народная картина вдруг встречаешь рассказ о судьбе китаянки, собиравшей произведения народного искусства, в том числе и лубки: коллекция была уничтожена хунвэйбинами, собирательница покончила с собой. Несколько спасённых случаем картин нашли теперь приют в альбоме.

Отступая от обязательной сюжетной линии, Б. Рифтин в своём предисловии также говорит об интересных реакциях на китайский лубок наших художников - И. И. Машкова, П. П. Кончаловского, М. Ф. Ларионова. Не вина Бориса Львовича, что из этого ряда выпало имя замечательного графика Д. И. Митрохина - книга о нём (Худ. РСФСР, Л.,1986), в которой помещена его переписка с В. М. Алексеевым, свидетельствующая о его интересе к лубочным картинам, появилась в продаже слишком поздно.

Альбом лежит у меня на столе как надёжный источник положительных эмоций. Но не могу взять в руки эту дивную, прекрасного формата, тяжёлую - весомую - книгу, не увидев ясно, как взял бы её в руки мой отец. На протяжении всей своей научной жизни он неустанно, из года в год добивался - предлагал, хлопотал, пропагандировал - издания альбомов китайской народной картины в красках и с исследовательскими описаниями, общих больших (свыше двух тысяч воспроизведений) и отобранных тематически (например, "Ребус в китайской народной картине"). Всё было тщетно.

Легко представить, в какое волнение привел бы Алексеева этот альбом. С благодарностью прочёл бы он в предисловии Б. Л. Рифтина свою биографию собирателя-исследователя лубочных картин, был бы рад встретить картины из своих коллекций в цветовоспроизведении, о котором он не мог мечтать, но более всего, думаю, был бы радостно изумлён множеству тех, что прошли мимо него - или он мимо них, а теперь открыты - отрыты его учеником! Это он оценил бы, как никто другой, завидовать он не умел - умел аплодировать.

Когда-то давно Алексеев писал Д. И. Митрохину по поводу своего доклада "Из моих коллекций китайского лубка": "Я понемногу прилипаю к коллекционерам, отлипая от инертных и апатичных восточников, которые не понимают коллекционера, каковым являюсь я. Количество для них - не качество, а для коллекционера оно обязательно, ибо иначе не получить типа, а только случайность... Я верю, что из коллекционеров изойдут вдумчивые ценители и масс, и типов". Шёл 1949-й год, будущий коллекционер и вдумчивый ценитель Боря Рифтин готовился к поступлению в университет.

Коллекционер и исследователь сочетаются в Б. Рифтине, не тесня друг друга. С гордостью показывал он мне свою ещё не великую числом, но очень интересную коллекцию, и когда доставал из шкафа и любовно развёртывал на столе яркие листы, я, конечно же, вспоминала своего отца. Всё на свете повторяется, и, бывает, это - прекрасно. "Привёз фото лубков из собрания В. М. Подражая ему, использую на лекциях", - пишет Борис Львович с Тайваня.

В нарядной книге-альбоме Бориса Рифтина сокрыты, кроме всем очевидного огромного труда, и невидимые миру трудности, а может быть, и слёзы. Предприимчивость и энтузиазм не раз и не два натыкались на всё ту же стену необъяснимого равнодушия, о которую разбивались завлекательные проекты Алексеева. На всё ещё не изжитое сопротивление "китайщине" порой натыкаюсь и я, "угощая" знакомых рифтинским альбомом: вместо привычных естественных восторгов вдруг с удивлением встречаю глухоту, даже у людей вроде бы имеющих вкус к искусству. Для правильного восприятия искусства, литературы, всей вообще культуры Китая, как о том постоянно твердил Алексеев, нужны предпосылки знаний. Но наше образование их не даёт, а взрослый, начинённый своими европейскими мерками человек

допустить в этот свой набор другие мерки чаще всего не хочет - и шарахается от "китайщины". Что ж, тем важнее роль таких книг, как этот редкий по совершенству альбом редких народных картин. Красота - лучший посредник между чужими, но не чуждыми культурами.

Шерлокхолмсовские таланты Бориса Рифтина не замыкаются, конечно, на лубках и прежде всего касаются книг. В статье о своём университетском учителе и одновременно товарище В. В. Петрове (Петров был всего на три года - три курса старше), опубликованной в только что вышедшем в издательстве Центра "Петербургское Востоковедение" сборнике ("Точность - поэзия науки"), Рифтин касается двух особо близких его сердцу сторон деятельности Петрова: книгособирания и библиографирования. Рассказывая о том, как вдохновенно охотился Петров за нужными книгами в Китае, Рифтин невольно говорит и о самом себе: "Помню, как однажды в книжном магазине я углядел сквозь неплотно прикрытую дверь, ведущую в отдел, в который иностранцев не пускали, нужный мне роман..." Нюх на китайские и китаеведные книги у обоих китаистов-следопытов всегда представлялся мне доведённым до какого-то мистического совершенства, способности учуять интересную книгу, даже если она запихнута в задний ряд на верхней подпотолочной полке.

Так же близка и, можно сказать, автобиографична и вторая тема в статье Рифтина: "Неутомимый библиограф всегда был в нём начеку",- пишет он о Петрове. Библиограф не дремлет и в нём самом. Это видно по письмам Бориса Львовича с Тайваня: "Всё доделываю библиографию по мифологии. Сегодня опять нашёл неучтённые корейские статьи...", "Вот теперь, когда кончил библиографию по мифологии и увидел, сколько в мире написано, вот теперь бы начать писать. Увы, 60 лет скоро... всё время вспоминаю Витю".

Из рук Петрова перенял Рифтин заботу - слежение за всё продолжающими выплывать на поверхность неучтёнными! печатными работами Алексеева и рецензиями на них. В прошлом году в серии библиографий учёных вышла долгожданная (почти полвека!) "Библиография В. М. Алексеева". Сотрудники ИНИОН, полностью использовав опубликованную в двух частях (1972, 1983) прекрасную аннотированную библиографию, составленную Петровым, не нашли нужным сохранить на титуле его имя. Рифтин пытался восстановить справедливость, но тщетно. Однако для Петрова существенней его имени на титуле была полнота библиографии, и тут розысками Рифтина добавлено много. Даже теперь, после выхода "Библиографии" он не оставляет привычку неукоснительно записывать всё "новые" данные из старых журналов. "Вчера-таки нашёл большую японскую рецензию на "Китайскую народную картину", о которой я говорил много лет. Её автор Kato Kyuzo". В том же письме: "Нашёл в японском журнале рецензию 1935 г. на монографию Невского о цоу, перевод которой здесь сейчас издаётся. М. б. удастся добавить в приложении", - библиографическое слежение Б. Л. Рифтина имеет большой диапазон.

Вообще, тайваньские письма Бориса Рифтина дают обильный материал для этой юбилейной заметки. Мне его не исчерпать, но кое-чем не могу не поделиться. В первом же, написанном сразу же по приезде из столичной Москвы в провинциальный тайваньский город Синьчжоу (Новый Бамбук), член-корреспондент нашей Российской Академии в радостном изумлении восклицает: "Дали кабинет на факультете. Ура! Никогда не было у меня кабинета... Прекрасные условия для работы... Главное - очень спокойно..." Но - не без трудностей, и, как ни странно, бюрократических накладок: "С собой приволок 30 кг книг, 50 кг идут почтой. Здесь ни одной русской книги нет. Книги, изданные в КНР, на дом не дают, на них наклейка "тэ" ("Спец"/хран?/)... Вообще, кручусь как дома, расходы не укладываются в статьи...Всюду надо выкручиваться (деньги на самолет - пожалуйста, а шофёру на бензин - нет).." Тем не менее, кроме чтения трёх курсов, на которые он приглашён ("Троецарствие", "Китайский фольклор и традиционная проза", "Советское китаеведение"), Б. Л. Рифтин читает уйму лекций в разных университетах: "Приглашений много... Развиваю деятельность".

Но это далеко не всё. По примеру и следам Николая Александровича Невского Рифтин разработал и теперь руководит программой "Собирания и сравнительного изучения аборигенов Тайваня". Провёл несколько дней на севере острова у

народа северных бунун, собирается к южным. Записано 30 текстов мифов (невероятных, трогательных и ужасных) и "уже видится книга, вроде сборника дунганских сказок: Предисловие + тексты на языке бунун латиницей + перевод на китайский + комментарий со сравнением сюжетов + словарь. На всю программу дано 50 тысяч ам. долларов (не мне, конечно, мне только скромные суточные + самая рядовая гостиница в райцентре), но книгу издать - хватит". Хватит ам. долларов, а хватит ли времени и сил? В письме от 27 октября: "Деньги на собирание бунунских сказок надо истратить до февраля, т. е. собирание, подготовка текстов, перевод на китайский, исследование сюжетов и издание книги".

Несмотря на этакие программы, от насыщенности и напряжённости которых делается как-то даже не по себе, Борис Рифтин продолжает оставаться верным своим привычкам-принципам. Так, с новой силой развернулось его "научное сватовство", но об этом чуть позже, а сейчас - о том, что первым бросается в глаза: "Пока ездил и слушал на непонятном языке мифы бунун (потом следовал устный перевод), голова работала над тем, как помочь всем вам и делу". В своей статье о В. Петрове Б. Рифтин отметил как очень существенный момент: "В Китае Петров не забывал об интересах своих товарищей по университету". Вот и ещё одна несомненная общность: чуть ли не в каждом письме из Тайваня я нахожу новый пример той самой цеховой поруки - обязательности перед коллегами, которую привыкла встречать в отцовских бумагах и которую постоянно видела в Викторе Петрове. Среди разных информаций проскользнуло признание: "Беготня по цеховым делам требует времени и денег (каждая поездка в Тайбэй - день и примерно 8 долларов США + стояние в очереди к автобусу - человек 150-200, час и более). Езда в один конец 1 ч. 20 м." А в письме от 27 октября впервые почувствовалась и усталость: "В начале я как-то смотрел на всё оптимистично, а теперь не совсем так. Бюрократизм тут ужасный. Дел уйма. Устал. А дела не делать нельзя... Вообще все смотрят на меня как на чудака, который бегает по чужим делам".

По письмам Бориса Львовича я могла бы составить целый список тех, кому он уже помог или старается помочь информацией, книгами, налаживанием контактов и т. д., но скажу лишь о той общей информации, касающейся самых разных событий нашей науки, которой он занимается постоянно и которая, сама по себе, уже помощь коллегам и всему делу. Не упуская случая, он публикует в "Вестнике Синологического центра", член-корреспондентом которого он является, заметки о "Библиотеке китайской литературы", "О письменных памятниках и проблемах культуры Востока (ЛО ИВАН)", о "Хун лоу мэн" в Санкт-Петербурге" и т. д. В "Чжунго шибао" опубликованы его статьи о столетии Невского, столетии Скачкова, об Алексееве, особо - о погибших в годы террора Н. А. Невском, Ю. К. Щуцком, Б. А. Васильеве. Следовало бы выписать из писем всё, что Рифтин успел или собирается опубликовать, но останавливает количество.

Теперь что касается "сватовства". В письмах Бориса Львовича то и дело: "пробиваю", "пытаюсь пробить..." Например: "Пробиваю русское издание красочной серии брошюр "Китайская культура" - московские издательства хотят сотрудничать", - пишет Рифтин, а я думаю, как всё снова повторяется: о такой же серии мечтал Алексеев и тоже пытался пробить... Но дальше следует то, что Алексееву в голову не могло бы прийти: "Мы переводим, у нас набирают, а Тайбэй печатает и везёт тираж морем".

"Надо максимально использовать моё пребывание здесь и связи со всякими фондами", - пишет Борис Львович. Среди множества задуманных им проектов научных изданий, которые в условиях нашего времени не осуществимы без финансовой помощи какого-либо международного фонда, есть и касающиеся трудов Алексеева. Первый и самый "увесистый" проект - издание переводов китайских антологий, сделанных Алексеевым полвека назад в годы войны и до сих пор целокупно не напечатанных: из 280-ти переведённых им произведений "гу вэнь" в настоящее время опубликована примерно треть. Этот проект-задумка Бориса Львовича заставляет его и меня вспомнить 1981 год, когда мы готовили к печати (для журнала "Проблемы Дальнего Востока") шесть образцов-переводов Алексеева из ханьской прозы. Я с радостью вспоминаю наши сиденья над трудными для русского читателя

- "тёмными" - местами. Могу сказать, что мне посчастливилось не раз наблюдать работу мастеров-переводчиков китайского классического текста. Помню по-особому сосредоточенное, сфокусированное на иероглифическом листе лицо отца, отгороженное от нашей суеты стопами словарей. Много раз я следила завороженно, как в поисках-дознании точного смысла "порхал" по полкам, выхватывая словарь за словарём, Виктор Петров. Оказываясь время от времени в кабинете-мастерской Бориса Рифтина, всякий раз вижу эту же знакомую картину и любуюсь ею, отмечая про себя ещё один общий для всех мастеров синологического перевода момент: небоязнь сознаться в том, что какое-то место, выражение, слово до конца не понятны. "В голосе моём нет железа", - говорил в таких случаях Петров. "Нет,тут я всё-таки не уверен, надо ехать к Льву Залмановичу", - говорил Рифтин, и сеанс вдохновенного и мучительного сражения с загадкой-загвоздкой головоломного древнего текста продолжался в кабинете Эйдлина... Теперь, напомнив в письме об этих, отошедших в прошлое стараниях, Борис Львович разрабатывает план опубликования не шести, как тогда, а всех 280-ти произведений. Опасно в наши дни загораться надеждой, и всё же - за одно это загорание я уже благодарна Борису Львовичу.

Другой проект, касающийся Алексеева - той же "весовой категории": издание альбома китайских лубочных икон из его коллекции, переданной им в 1938 г. в Музей истории религии (МИР). Выше я говорила о том, чему была свидетелем: как много сил вложил Борис Рифтин в альбом редких картин и какие, что называется, накладки встретились на пути. Казалось бы, после такой страды должна была бы пропасть охота браться за нечто подобное. Но - в первом письме из Тайваня: "Пытаюсь подбить местное издательство на альбом лубков из "Троецарствия"..." А теперь - того пуще, и снова совместное издание, на этот раз с тяньцзиньским издательством "Народное искусство": сто пятьдесят лубочных икон с большим исследовательским текстом. Комментарии-описания можно сделать очень интересными,-пишет Борис Рифтин, и в этом не приходится сомневаться, помня его статьи в великолепной двухтомной энциклопедии "Мифы народов мира", без которой вряд ли кто-нибудь из нас может теперь обойтись. Нет занятия отраднее, чем задумывать новые хорошие книги, а Борис Львович задумывать умеет. Лишь бы не споткнулся его энтузиазм о разные и многие пороги.

В этих заметках к юбилею я юбилейного тона старалась избегать, так как твёрдо знаю: разговор по делу наш юбиляр предпочитает всем прочим, дело ему никогда не надоедает, он от него не устаёт. Этим объясняется, мне кажется, ещё одно, очень мною ценимое свойство Бориса Рифтина - его иммунитет к тому, увы, весьма распространённому среди синологов недугу, которому Алексеев дал название odium sinologicum. Я никогда не слышала от Бориса Львовича сплетен и пересудов, его можно смело спрашивать о любом коллеге, не боясь услышать злую шпильку. Разного рода пикантности в характеристике учёного деятеля ему просто неинтересны. Борис Львович Рифтин - из тех счастливцев, которым на свете всего милее их собственное дело - их наука. И она отвечает им взаимностью.

IN MEMORIAM

Три года со дня смерти сабеиста Г. М. Бауэра (1925–1989)

АПОСТОЛ ТАМАМИЗМА

На лестничной площадке Института востоковедения стоял Бауэр с огромным чёрным пистолетом в руках. Лицо серьезно, поза величественна, ноги попирают собственную тень. Новичку он казался героем Лема или Стругацких, капитаном глубокого космоса. Дело и впрямь шло о дальнем пути. Таял январь 1983 года, советско-йеменская комплексная экспедиция, иначе СОЙКЭ, готовилась к путешествию на крайний юг Аравии. Экспедиционные грузы в ящиках, мешках, штабелях и россыпью заполнили Институт от чердака до подвала. Оружие в руках героя при ближайшем рассмотрении оказалось мирной ракетницей для подачи сигналов, если заплутаем в пустыне.

Глеб Михайлович Бауэр отдал СОЙКЭ семь последних лет жизни.

Так вышло, что профессия эпиграфиста-сабеиста была в нашей стране сугубо кабинетной, выходы в "поле", где существуют открытые и, главное, неоткрытые сабейские надписи, представлялись фантастичекой мечтой. И когда, жданно и гаданно, она исполнилась, Глеб Михайлович с любовью и охотой покинул академические кабинеты ради бурых аравийских долин, отвесных склонов и каменистых плато, зноя раскопов и пыли импровизированных камералок.

Атмосферу первого сезона СОЙКЭ Бауэр передал в ироничных и лёгких заметках, опубликованных на страницах журнала "Знание - сила" (1985, NN 9-10). Правда, он не счёл нужным рассказать о своих полевых дневниках, куда чётким почерком - прямо набело - заносил добытый научный материал, строго отделяя факты от гипотез. Умолчал и об аккуратнейших тетрадях, в которых регистрировал все найденные при раскопках надписи, безмерно облегчая работу своим преемникам, не написал о множестве тяжеленных каменных плит с высеченными на них древними строками, которые переёес по ступеням белоснежного султанского дворца в городе Сейуне, где он создал лапидарий - хранилище каменных текстов. Анализируя изменения шрифта во времени, он строил хронологию храмовых надписей. Помимо монументального письма его интересовали обнаруженные СОЙКЭ на городище Райбун невесомые черенки пальмовых листьев с процарапанными на них знаками. Этот писчий материал из слоя, датируемого V-IV века до н. э., вероятно, применялся для черновых записей делового характера. Черенкам посвящена последняя статья Бауэра ("Вестник древней истории", 1990, N 2), написанная вместе с другими членами экспедиции - эпиграфистом А. Г. Лундиным и археологом А. М. Акопяном.

Не всем участникам нашей СОЙКЭ, собравшей представителей разных наук, были одинаково близки проблемы южноаравийской эпиграфистики: в них профессионально разбираются всего полтора десятка знатоков. Но каждый из нас мог оценить человеческие качества эпиграфиста Бауэра, натуры яркой, живой, артистичной и необыкновенно привлекательной. Мы всё чаще вспоминаем Глеба Михайловича, повторяем его излюбленные слова и шутки, ловим друг у друга его интонации. Теперь, когда он ушел, мы с опозданием понимаем, что в размеренных экспедиционных буднях, подчинённых научной программе, он был центром нашего общения. Он был апостолом тамамизма.

По-арабски "тамам" - хорошо, ладно. В Йемене без этого слова не обходится ни один разговор, впрочем, как и без слова "халас" - конец, шабаш. С легкой руки археолога Г. А. Кошеленко, оптимистов СОЙКЭ прозвали тамамистами, а склонных к здоровому пессимизму- халасистами. Глеб Михайлович вдохнул в тамамизм душу. История сохранила дату этого события: 19 марта 1983 года, суббота. И место: деревня Худайба, вади Дауан, провинция Хадрамаут, Южный Йемен.

Три года со дня смерти сабеиста Г. М. Бауэра (1925-1989)

Вечернее солнце клонилось к шести - чудесное время, когда жара спадает, косо освещённый пейзаж становится выпуклым и резким, а через какие-нибудь полчаса свет, минуя сумерки, переходит во тьму. Наблюдая, как в небесной бездне зажигаются большие колючие звезды, мы заговорили о том, что Аравия дала миру три великие религии - иудаизм, христианство (если вспомнить, что Палестина - северная окраина полуострова) и ислам. "Только здесь, в этих величественных декорациях, - воскликнул кто-то из нас, - может и сегодня родиться новая истина!"

- Ещё как может! - тут же отозвался Бауэр. - А имя ей - тамамизм.

Общими усилиями решили, что суть нового учения гениально проста. Доступная мудрецу и нищему духом, она выражается одним бездонным словом - тамам. Дунул ветер, с гор повеяло свежестью и тамамизм родился.

"Тамам!" - ответ на любой вопрос. Этот ответ всеобъемлющ в буквальном смысле, ибо в равной мере обнимает все философские течения и мировые доктрины прошлого, настоящего и будущего. Всё, что есть во Вселенной, входит в лоно тамамизма как частный случай, включая его критику и опровержения, любой мыслимый и немыслимый текст. А посему тамамизм абсолютно неуязвим и вечен.

Очень скоро идеальная бедность нашего учения показалась нам скучноватой и мы попросили Глеба Михайловича придумать хоть какие-нибудь заповеди, тем более, что он успел загореть и отрастить бороду и вполне годился на роль ветхозаветного пророка. "За это вы будете называться отец-заповедник", - уговаривали его. И он дал нам три положительные заповеди:

- Возлюби! Возжелай! Сотвори!

Игра в тамамизм протекала со срывами: каждый из нас, бывало, впадал в халасизм, а наиболее упорные не желали верить, что это упадничество есть частный случай тамамизма. В недрах учения, отрицающего ереси, зрела ересь. Да и сам отец-заповедник порой оглашал аравийские долины громким: "Значит, всё пропало?!" Но слабость длилась недолго, всегда находился выход и халасизм отступал.

Бауэр верил, что в пещерном склепе ар-Рукба или на скале в вади Наам, что значит Долина Страуса, окажутся надписи. Верил - и они находились. Скинув свою зелёную рубашку, он смачивал её водой, протирал слепую поверхность скалы и на камне проступали древние буквы и рисунки. Изображение страуса в Долине Страуса. Бауэр гладил его рукой, удовлетворённо приговаривая: "Настоящая вещь, довоенная вещь!"

Однажды он сварил компот из топора. Роль топора исполняли плоды ильба - размером и цветом они напоминают мелкие сушёные абрикосы, а на вкус кисло-сладкие, немного мучнистые. Их сбивают с высоких деревьев, белесоватых и раскидистых, которых много в Хадрамауте. Друг СОЙКЭ Хусайн принес нам целый мешок таких плодов.

О Хусайне - грустном, плосколицем, в застиранной юбке (повседневный наряд йеменца) - следует говорить особо. Это он указал дорогу к надписям пещеры ар-Рукба, нашел каменные орудия олдувайского человека и открыл клад из нескольких сотен монет древней бронзы, которую очистили лимонным соком. Не имея образования, он мог починить любой механизм, знал основы электричества, лечил разные болезни, завел мельницу для односельчан и, по их словам, знался с джиннами обоего пола. Недаром он был сайидом, то есть потомком пророка Мухаммада. В трёх соседних деревнях у Хусайна имелись жены - всего три жены, что мусульманскими обычаями не возбраняется. Итак, Бауэр вызвался приготовить из поднесённого дара компот.

- Старики, мне нужен доступ к неприкосновенным запасам! - потребовал он.

Доступ открылся. В ход щедро пошел изюм, чернослив, курага. Даже горсточка плодов ильба была, кажется, брошена в котел, а может быть, и нет: этого никто не помнит. Приготовление компота затянулось до полуночи. Бородатые полуголые мужчины как бы невзначай столпились у кухни, жадно вдыхая роскошные ароматы. К пробе приступили задолго до того, как напиток остыл. Его черпали российскими эмалированными кружками, пока они не заскрежетали по дну. Ночной безалкогольный пир увенчался дружным возгласом "Тамам!" Так же кончались за-

столья с другим выбором напитков. Почти не притрагиваясь к ним, Бауэр искренне делил растущий энтузиазм коллег, распевая с нами казачьи, походные, воровские, бурсацкие песни и жестокие романсы, приговаривая при этом: "А мне нравится мой голос!"

Глеб Михайлович всегда покорял сердца наших йеменских поваров. Изучив его гастрономичекие пристрастия, они старались почаще готовить любимые им макароны и как можно реже гречневую кашу, которую называли "черный рис", или "гретчер". "Гретчер? Нет! - повторяли они. - Галиб не любит".

Йеменцы помнят его под именем Галиб, что значит по-арабски "Победитель". Это отнюдь не кажется случайным фонетическим совпадением для тех, кто знал Бауэра в южнойеменском экспедиционном "поле". И для тех, кто вглядится в его фотографию, на которой он запечатлён в традиционной йеменской одежде, перепоясанный широким поясом с кинжалом. Царственная осанка, седая борода патриарха, гордый взгляд из-под клетчатого тюрбана с кистями. Победитель, апостол тамамизма, верный трём своим заповедям: любивший жизнь, умевший желать и творить. Таким он останется в нашей памяти.

М.А.Родионов

MISCELLANEA

"Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"

Реплика о превратностях перевода.

М. А. Родионов

Заглавный призыв, как известно, чересчур широко пропагандировался марксистами, из-за чего не раз подвергался насмешкам. Иногда эта насмешка принимала форму нарочито неуклюжего перевода. Достаточно вспомнить псевдоукраинскую фразу "Голодранцы усих краин, гоп до кучи!", явно отдающую державным высокомерием. Но ни один из таких текстов, полагаю, не печатался многомиллионными тиражами и не ходил свободно по рукам во всероссийском масштабе. Ни один, кроме того, о котором речь.

В 1919 г. правительство Российской Социалистической Федеративной Советской Республики выпустило расчётные знаки. На имеющихся в моей коллекции образцах в 500, 1000 и 10000 рублей упомянутый лозунг воспроизведён на русском, немецком, французском, итальянском, английском, китайском и арабском языках (см. иллюстрации). К первым шести нет особых претензий: латинский термин "пролетарии" сохранён в большинстве переводов, кроме английского, где он заменён словом "рабочие", и китайского, где использовано выражение *пин гун* - "бедные рабочие", не имеющее явно иронического оттенка (последним разъяснением я обязан коллегам синологам). Однако арабская версия привлекает недоумённое внимание и арабиста, и носителя арабского языка. Вместо ожидаемого "рабочие" или "трудящиеся" (*ʿуммāл, кāдиḥ̣ӯн*), исходный термин передан словом *ṣаʿāлīк* (ед. ч. *ṣуʿлӯк*).

Стандартные словари дают следующие переводы этого слова:

Арабско-русский Х. К. Баранова:
1. бедный, нищий;
2. 1) бедняк; 2) оборванец, бродяга, босяк; бездельник;
3. уст. разбойник; мн. голытьба;

арабско-русский словарь сирийского диалекта М. эль-Массарани и В. Сегаля:
1) хилый, слабый человек;
2) ничтожество, ничтожная личность;

арабско-французский Ж. Б. Бэло - mendiant:

арабско-английский И. Ильяса - Pauper, beggar:

арабско-немецкий Х. Вэра - bettelarm, Habenichts; Bettler, Strolch.

Особенно вырзаительно последнее слово, означающее "бродяга", "босяк", "хулиган".

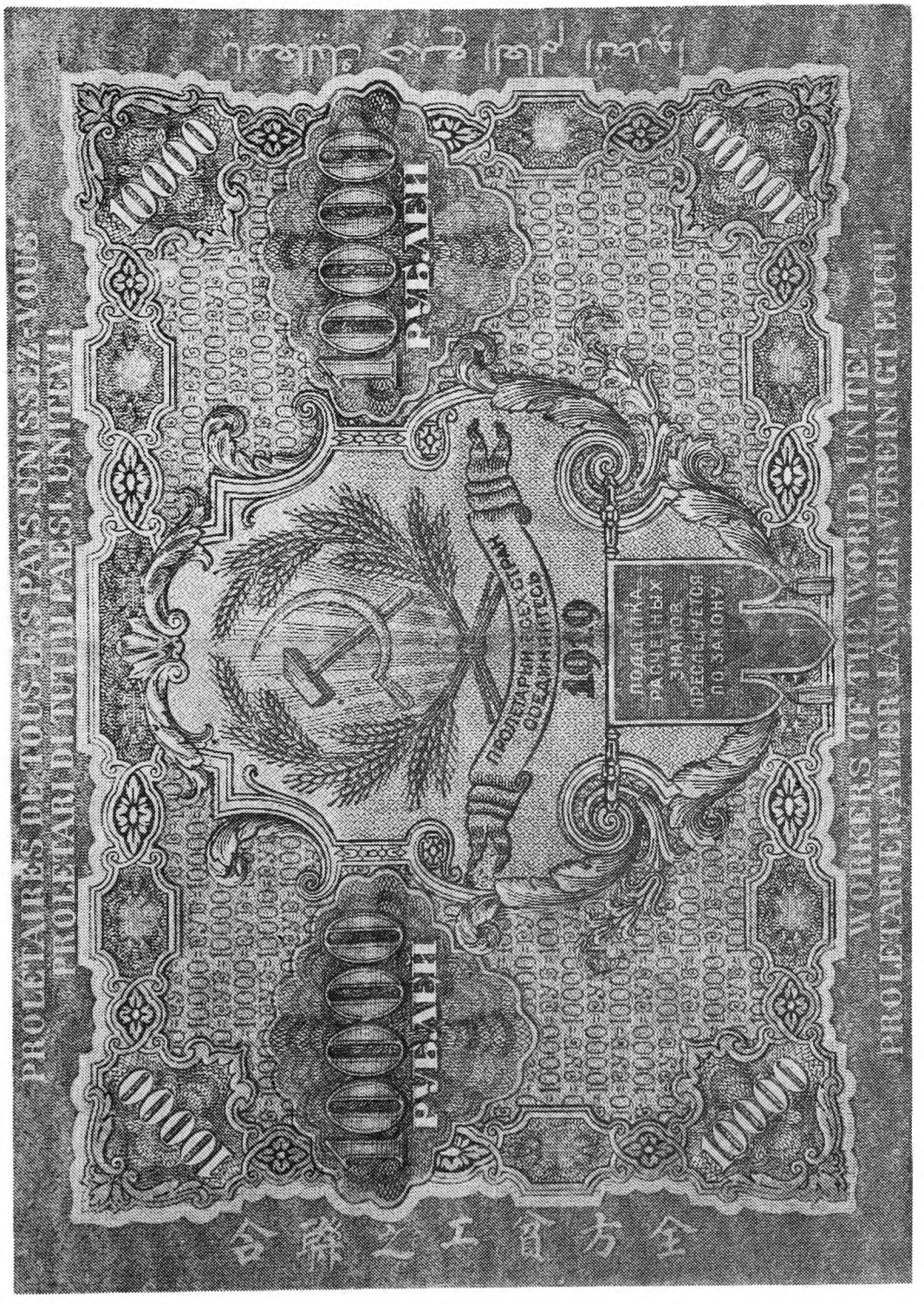
Итак, арабский призыв на советских расчётных знаках 1919 года скорее напоминает фольклорную псевдоукраинскую версию, чем корректный перевод социалистического завета: приглашают соединяться не сознательных рабочих, а голытьбу с большой дороги. Смею думать, что перевод этот умышленный, а отнюдь не ошибка неловкого школяра.

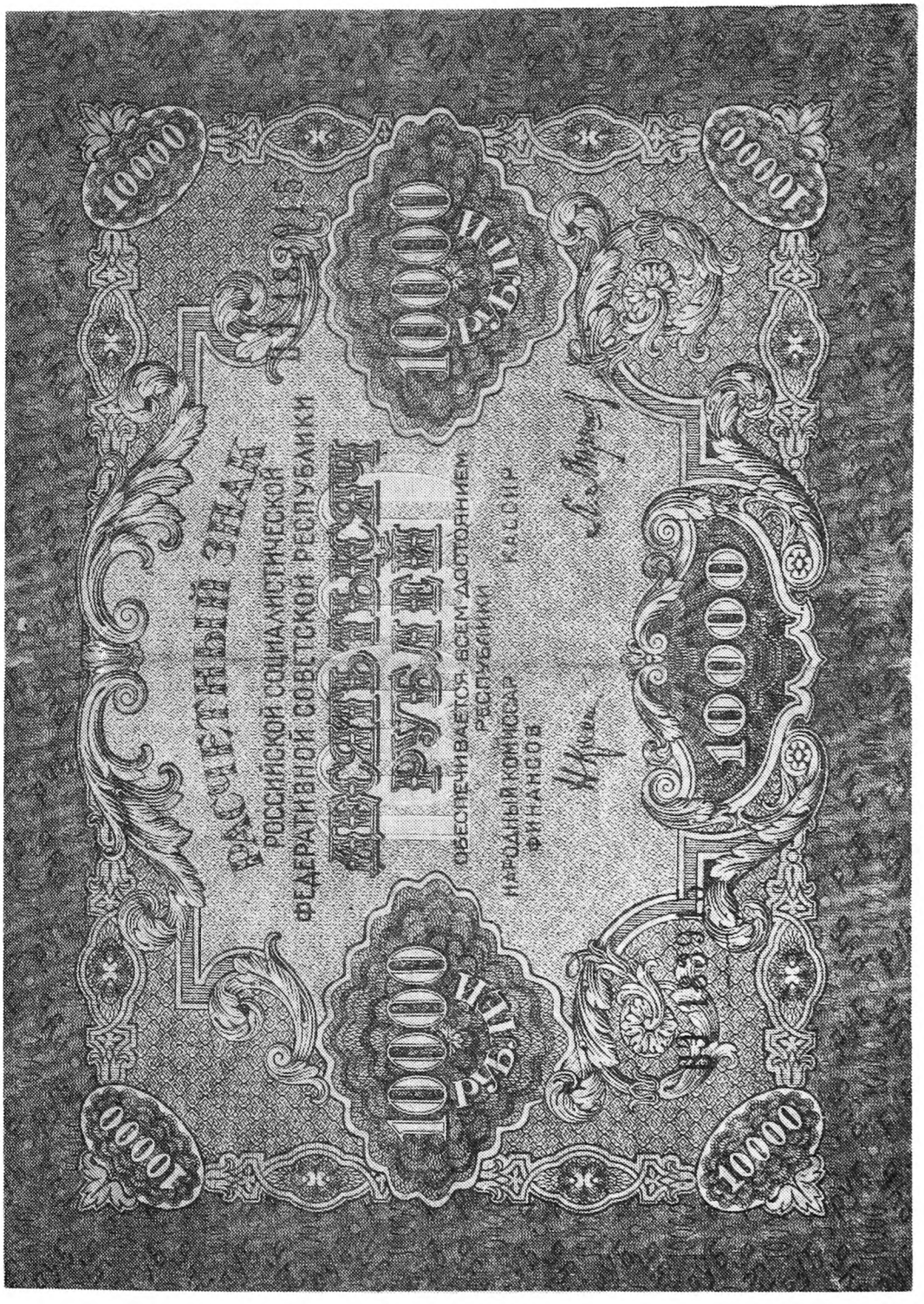
Кто из петербургских арабистов автор комментируемой фразы? Вероятно, концы можно найти, если порыться в архивах бывшего Управления производством

государственных знаков, сменившего в 1919 году дореволюционную Экспедицию заготовления государственных бумаг. Мне кажется, в роли мог выступить кто-то из окружения И. Ю. Крачковского, достаточно смелый для подобного дела. В любом случае то, что сегодня выглядит как филологичекий курьёз, в те годы могло обойтись дорого.

РАСЧЕТНЫЙ ЗНАК
РОССИЙСКОЙ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФЕДЕРАТИВНОЙ
СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ТЫСЯЧА
РУБЛЕЙ
АБ-088
1000
ОБЕСПЕЧИВАЕТСЯ ВСЕМ
ДОСТОЯНИЕМ РЕСПУБЛИКИ
НАРОДНЫЙ КОМИССАР
ФИНАНСОВ
КАССИР
1919

РАСЧЕТНЫЙ ЗНАК
РОССИЙСКОЙ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФЕДЕРАТИВНОЙ
СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ПЯТЬСОТ
РУБЛЕЙ
АА-081
500
ОБЕСПЕЧИВАЕТСЯ ВСЕМ
ДОСТОЯНИЕМ РЕСПУБЛИКИ
НАРОДНЫЙ КОМИССАР
ФИНАНСОВ
КАССИР
1919


PROLETAIRES DE TOUS LES PAYS UNISSEZ-VOUS!
PROLETARI DI TUTTI I PAESI UNITEVI!
WORKERS OF THE WORLD UNITE!
PROLETARIER ALLER LÄNDER VEREINIGT EUCH!
10000
РУБЛЕЙ
ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ
1919
ПОДДЕЛКА РАСЧЕТНЫХ ЗНАКОВ ПРЕСЛЕДУЕТСЯ ПО ЗАКОНУ
全方貧工之聯合


РАСЧЕТНЫЙ ЗНАК
РОССИЙСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
ФЕДЕРАТИВНОЙ СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ДЕСЯТЬ ТЫСЯЧ
РУБЛЕЙ
ОБЕСПЕЧИВАЕТСЯ ВСЕМ ДОСТОЯНИЕМ
РЕСПУБЛИКИ
НАРОДНЫЙ КОМИССАР
ФИНАНСОВ
КАССИР
10000
10000
10000
10000
10000
10000
10000
10000

РЕЦЕНЗИИ

Ли Мин-бинь. Китайская литература в России и Советском Союзе. Гуанчжоу, издательство"Хуачэн чубаньшэ", 1990, 300 с.

(李明濱著。中國文學在俄蘇。廣州。花城出版社。)

Насколько рецензенту известно, данная книга Ли Мин-биня является третьей из опубликованных недавно в Китае работ, специально посвящённых знакомству Китая с историей русского китаеведения. Первая из них - двухтомный "Справочник по китаеведению в России и Советском Союзе" (俄蘇中國學手册. Пекин, 1986) содержит обширный материал, но вряд ли может считаться исчерпывающим и авторитетным справочником с точки зрения включённых в него сведений. Вторая - "Изучение китайской классической литературы в СССР. Проза. Драма" (李福清著。中國文學在俄蘇。廣州。花城出版社。Пекин, 1987. 156 с.). Книга написана историком китайской литературы, главным образом классической, Б. Л. Рифтиным, широко известным у нас и за рубежом своими исследованиями, и переведена на китайский язык Тянь Да-вэем, специалистом-русистом, автором многих исследований и переводов русской литературы[1]

Глубокое знание предмета, тщательный отбор материала и удачно найденная форма его изложения делают книгу Рифтина прекрасным источником для китайской аудитории, интересующейся историей изучения китайской старинной повествовательной литературы и драмы в России с начала XX в. Этот труд Б. Л. Рифтина послужил одним из надёжных подспорий Ли Мин-биню при написании им рецензируемой книги. Сам факт публикации в Китае одного за другим (1986, 1987, 1990) трёх изданий, посвящённых русскому китаеведению, говорит о возросшем в последние годы интересе к этой теме со стороны китайской аудитории[2].

Книга Ли Мин-биня "Китайская литература в России и Советском Союзе" является первой его большой работой именно в этой области.

Филолог-русист и советолог Ли Мин-бинь (род. в 1934 г.) относится к числу учёных, давно завоевавших своими трудами мировую известность. Советология, история русской литературы с конца XVIII в. до наших дней, взаимодействие культур Китая и России, в том числе их литературные связи, русский язык, - такова в общих чертах сфера научных интересов Ли Мин-биня, профессора и декана факультета русского языка и литературы Пекинского государственного университета (далее:

---

[1] С одной из недавних фундаментальных переводческих его работ "И. С. Тургенев. Сцены и комедии" (屠格涅夫選集。戲劇集。田大畏譯。Пекин, 1986. 444 с.) мне представилась возможность познакомиться благодаря любезно подаренному мне переводчиком экземпляру.

[2] Примечательна в этой связи и сама история названной книги Б. Л. Рифтина. В предисловии к ней автор рассказывает, что после того, как осенью 1981 г. он выступил в Пекине перед специалистами-исследователями китайской литературы с докладом о состоянии изучения китайской старинной литературы в Советском Союзе, редакция журнала Пекинской национальной библиотеки "Литературное наследие" (文獻) обратилась к нему с просьбой написать на эту тему специальный очерк.

Не могу не упомянуть и о подготовляемой ныне Центром документации и информации Академии общественных наук КНР библиографии "Китаеведы мира", где, разумеется, будет широко представлено и русское китаеведение.

ПГУ. - *И. Ц.*), директора Института советологии при ПГУ[3]. Именно перечисленным проблемам посвящены его лекционные курсы и практические занятия, доклады на конференциях и заседаниях китайских общественных организаций[4], международных конгрессах, а также большая редакционная деятельность[5].

Перу Ли Мин-биня принадлежит более тридцати статей о творчестве Толстого, Достоевского, Тургенева, Шолохова и других русских писателей, опубликованных в китайских сборниках и журналах, а также целые разделы, очерки и статьи в учебниках по литературе, издаваемых Министерством высшего образования КНР[6].

Трудно переоценить деятельность Ли Мин-биня как переводчика. В его переводе вышел ряд сборников "Воспоминаний": "Воспоминания о Чехове" (1962), "Воспоминания о Пушкине" (1987), монография А. Г. Достоевской "Воспоминания" (1987); среди других его многочисленных переводов: "Избранные произведения лауреатов Нобелевской премии" (1985), монография В. И. Семанова "Лу Синь и его предшественники" (1987), "Избранные повести об Отечественной войне Советского Союза (1941-1945)".

Все сказанное выше позволяет с полным правом отнести Ли Мин-биня к блестящей и ставшей ныне многочисленной плеяде китайских русистов-филологов, достойных продолжателей дела Лу Синя, Цюй Цю-бо, Мао Дуня, Чжэн Чжэнь-до, Цао Цзин-хуа, Сяо Саня и других знаменитых китайских писателей, посвятивших свои труды изучению, переводу и пропаганде русской литературы в Китае.

К сожалению, имя Ли Мин-биня остается почти неизвестным в наших научных кругах. Поэтому мы позволили себе достаточно подробно рассказать о его творческой и общественной деятельности.

Ли Мин-бинь называет два обстоятельства, побудившие его обратиться к новой теме - изучение китайской литературы в России и СССР. Первое - это задача, которая встала перед ним в результате привлечения его в 1981 г. к работе в Обществе сравнительного литературоведения, а затем и в образовавшемся при ПГУ Институте сравнительного литературоведения. Второе - это возросший интерес к русскому китаеведению. "Как в Советском Союзе знают новую и старинную китайскую литературу?"; "Какие произведения там исследуют и переводят?"; "Какие взгляды на китайскую литературу высказывают?" - с такими и подобными вопросами к Ли Миньбиню не раз обращались его китайские коллеги и другие, с кем ему доводилось общаться[7].

"Изучение китайской литературы в России и Советском Союзе" Ли Минбиня представляет собой обстоятельный историко-библиографический очерк. Главная и несомненная его заслуга в том, что это первый в Китае большой самостоятельный труд, где вся история предмета изложена систематически, начиная с зарождения ки-

---

[3] Ли Мин-бинь занимает должности и в других научных учреждениях, созданных при ПГУ: зам. директора Центра по изучению мировой литературы, профессор Института сравнительного литературоведения.

[4] Ли Мин-бинь - член Союза китайских писателей, секретарь Общества по изучению китайской и зарубежной литератур, секретарь Всекитайского общества по изучению зарубежных литератур в Высших учебных заведениях, а также секретарь Пекинского отделения Научного общества сравнительного литературоведения; недавно Ли Мин-бинь избран председателем Общества сравнительного изучения китайской и советской литератур.

[5] Имеется в виду его работа в составе редакции журнала "Иностранная литература" (外國文學), издаваемого ПГУ, и русской серии - приложения к журналу "Советский Союз сегодня" (今日蘇聯), которая издается Шанхайским издательством переводной литературы.

[6] Назову лишь некоторые из них: двухтомник "История европейской литературы" (1979), "Краткий очерк зарубежной литературы" (1980), "История зарубежной литературы" (1985), двухтомное справочное издание "Знаменитые писатели Китая и зарубежных стран" (1986).

[7] Об этом подробно см.: Ли Мин-бинь. Предисловие к рецензируемой книге, с. 102.

таеведения в России XVIII в. вплоть до состояния изучения китайской литературы в России в наши дни.

Условно, с точки зрения содержания Очерка, книгу можно разделить на две части: исторический очерк как таковой (с. 1-63) и основной корпус работы (с. 64-231), где автор подробно рассматривает деятельность советских синологов-литературоведов, анализируя их труды по китайской литературе соответствующего периода. В книге 12 глав; содержание каждой изложено в тематических разделах (всего таких разделов 69). Очерк снабжён тремя Приложениями (с. 232-270).

Какие именно вехи в истории рассматриваемого предмета автор выделяет, каким исследованиям и переводам придаёт особое значение, - обо всем этом читатель сразу может составить полное представление, ознакомившись с оглавлением книги. Именно поэтому мы предлагаем читателю перевод Оглавления первых трех глав полностью, а содержание последующих подробно излагаем.

Глава I. *Развитие китаеведения в России и распространение китайской литературы в России.* 1. Возникновение китаеведения в Росиии; 2. Основоположник китаеведения в России И. Бичурин и его преемники. 3. Академик В. П. Васильев и первая История китайской литературы; 4. Произведения китайской литературы, собранные в России; 5. Интерес великих писателей России к китайской литературе.

Глава II. *Переводы и исследования китайской литературы в Советском Союзе более чем за 70 лет.* 1. Становление нового советского китаеведения; 2. Китаеведение в СССР - краткий обзор; 3. Основные китаеведческие учреждения; 4. Переводы и исследования китайской литературы в 1917-1949 годы; 5. Наводнение переводами китайской литературы в 50-ые годы; 6. Расширение сфер переводческой деятельности в 60-70-ые годы; 7. Заметные достижения в исследовании китайской литературы в 60-70-х годах; 8. Повышенный интерес к современной китайской литературе в 80-е годы.

Глава III. *Выдающийся советский китаевед академик Алексеев.* 1. В. М. Алексеев и новый этап в развитии китаеведения; 2. Капитальный труд "Поэма о поэте" Сыкун Ту; 3. Три собрания трудов В. М. Алексеева: "Китайская литература", "Китайская народная картина", "Наука о Востоке"; 4. Исследование новелл Ляо Чжая; Основные особенности советского китаеведения, сформировавшиеся под влиянием академика В. М. Алексеева.

Глава IV. *Обзор советских "Историй китайской литературы".*

В отдельные разделы выделены труды Н. Т. Федоренко; "Китайская литература. Краткий очерк" В. Сорокина и Л. Эйдлина (1962); разделы "Китайская литература" в четырёхтомной "Истории литератур Востока", подготовленной Московским университетом (1962-1967); последний раздел посвящён рассмотрению взглядов Л. Д. Позднеевой на традиционные методы написания Истории китайской литературы.

Глава V. *Мифология. Народная и простонародная литература - от Гордлевского до Рифтина.*

После краткого обзора до и послереволюционной литературы на эту тему автор переходит к анализу трудов Б. Л. Рифтина: "Китайская мифология" (в кн.: "Мифы народов мира. Энциклопедия", т. 1, 1980); "О китайской мифологии в связи с книгой профессора Юань Кэ" (Послесловие к русскому переводу, 1987); "Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре" (1961); "Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае" (1970); "От мифа к роману" (1979). Значительное место уделено далее рассмотрению монографии Н. А. Спешнева "Китайская простонародная литература" (1986).

Главы VI-XII представляют собой своеобразный очерк советских исследований китайской литературы по отдельным её историческим периодам.

Главы VI-VII - от древней китайской литературы до литературы эпохи Троецарствия (III в.).

Охарактеризовав в общих чертах некоторые сборники статей, отдельные исследования и переводы, автор в особые разделы выделяет следующие монографии: Н. Т. Федоренко. "Шицзин" и его место в китайской литературе" (1959); Л. Е. Чер-

касский. "Поэзия Цао Чжи" (1963); И. С. Лисевич. "Древнекитайская поэзия и народная поэзия" (1969) и его же "Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков" (1979).

Главы VIII-IX посвящены средневековой литературе.

Глава VIII: от периода Троецарствия (III в.) до начала эпохи Сун (X в.).

Начав главу с советских статей, посвящённых изучению китайской поэзии III-V вв., и в этой связи особо уделив внимание труду Л. З. Эйдлина "Тао Юаньмин и его стихотворения" (1967); Ли Мин-бинь характеризует другие советские исследования, относящиеся к данному периоду: К. И. Голыгина "Китайская проза на пороге средневековья" (1983); О. Л. Фишман "Ли Бо. Жизнь и творчество" (1958); Е. А. Серебряков. "Чэнь буддизм в творчестве Ван Вэя" (1984). Специальный раздел посвящён Л. Н. Меньшикову и его работам в области дуньхуановедения.

Глава IX: от начала Сун (X в.) до начала династии Цин (середина XVII в.).

Здесь в специальных разделах автор рассматривает монографии Е. А. Серебрякова "Лу Ю. Жизнь и творчество" (1973) и "Китайская поэзия X-XI веков. Жанры ши и цы" (1979); в связи с работами Е. А. Серебрякова автор характеризует и его переводческий труд: комментированный перевод дневника Лу Ю "Поездка в Шу" (1968). Два раздела посвящены изучению жанров хуабэнь, пинхуа и шихуа; в них особо рассматривается работа А. Н. Желоховцева "Хуабэнь - городская повесть средневекового Китая" (1969); следующие два раздела посвящены работам К. И. Голыгиной "Новелла средневекового Китая" и В. Ф. Сорокина "Китайская классическая драма XIII-XIV вв." (1979). Завершается глава разделом о советских исследованиях и переводах романов и повестей, написанных в жанре "подражание хуабэням" (*ни хуабэнь*) минского периода.

Глава X: *Новая китайская литература (период Цин: середина XVII-начало XX в.)*. Как обычно, глава начинается кратким очерком советских исследований литературы данного периода, после чего автор переходит к анализу отдельных исследований. Рассматриваются две работы О. Л. Фишман: "Китайский сатирический роман. Эпоха просвещения" (1966) и "Три китайских новеллиста XVII-XVIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Юнь, Юань Мэй" (1980); монография В. И. Семанова "Эволюция китайского романа. Конец XVIII-начало XX в." (1970) и К. И. Голыгиной "Теории изящной словесности в Китае в XIX-начале XX в." (1971). Несколько страниц уделено исследованиям драмы.

Глава XI озаглавлена: *Советское лусиноведение и работы Семанова о Лу Сине*. Помимо анализа всех работ В. И. Семанова, посвящённых Лу Синю, автор очерка останавливается и на некотрых других исследованиях: Л. Д. Позднеева. "Лу Синь. Жизнь и творчество" (1959), В. Ф. Сорокин. "Формирование мировоззрения Лу Синя. Ранняя публицистика и сборник "Клич" (1958), В. В. Петров. "Лу Синь. Очерк жизни и творчества" (1960).

Глава XII: *Современная китайская литература*. В ней всего 15 страниц и 8 разделов, в каждом из которых рассматриваются работы отдельных авторов: монографии Л. Е. Черкасского "Новая китайская поэзия (20-30-е годы)" (1972) и "Китайская поэзия военных лет, 1937-1949" (1980); В. В. Петров. "Ай Цин. Критико-биографический очерк" (1954); В. Т. Сухоруков. "Вэнь И-до. Жизнь и творчество" (1968); В. С. Аджимамудова. "Юй Да-фу и литературное общество "Творчество" (1971); В. Ф. Сорокин. "Творческий путь Мао Дуня" (1962); М. Е. Шнейдер. "Творческий путь Цюй Цю-бая" (1964); две работы о Лао Шэ: А. А. Антиповский. "Раннее творчество Лао Шэ" (1967) и О. П. Болотина "Лао Шэ. Творчество военных лет, 1937-1949" (1983); Л. А. Никольская. "Цао Юй. очерк творчества" (1984).

Последний раздел главы посвящён переводам китайской литературы на Украйне.

Приложения: 1. Советские исследования по китайской литературе. 2. Переводы произведений китайской литературы в Советском Союзе. 3. Краткие сведения о китаеведах России и Советского Союза.

Уже само оглавление свидетельствует о широте привлечённого автором материала. А рассуждения Ли Мин-биня о каждом из перечисленных в Оглавлении

исследований, их анализ и оценка явно говорят о том, что автор знаком со всеми этими трудами не из вторых рук, а непосредственно, что имеет первостепенное значение. Не берусь даже сосчитать всех прочих авторов, занимавшихся в той или иной связи изучением культуры Китая, упомянутых в книге Ли Мин-биня. Хотя Ли Мин-бинь в Предисловии к своему Очерку и благодарит китайских и зарубежных друзей (в том числе В. И. Семанова и Б. Л. Рифтина), а также организации, которые помогли ему в собирании материала, нетрудно себе представить, сколько терпения, усилий и труда пришлось вложить автору, живущему вне изучаемой страны[8], в свою книгу.

Из горы имевшегося в распоряжении автора материала Ли Мин-бинь сумел выбрать самое важное, определяющее основные направления в истории изучения китайской литературы в нашей стране, удачно систематизировать материал и изложить его с большим знанием дела. Полагаю, что решающим обстоятельством в данной связи является тот факт, что в лице автора первого в Китае очерка об изучении китайской литературы в нашей стране мы имеем одновременно и высококвалифицированного филолога-русиста и знатока китайской литературы - как классической, так и современной. В результате читатель получил вполне надёжный материал и может полностью довериться компетентному мнению автора.

Позволю себе высказать некоторые соображения, продиктованные исключительно большим значением, которое рецензент придаёт рассматриваемой книге Ли Мин-биня.

Первое и основное. Книга должна быть доступна специалистам в разных областях гуманитарных наук - слишком широк в Очерке круг затронутых проблем - и не в последнюю очередь, разумеется, советологам. Многие иностранцы в наше время владеют русским языком. Это в равной мере относится и к китайцам, живущим в самом Китае и за его пределами. Без включения в текст Очерка оригинального (т. е. русского) написания названий всех упоминаемых в Очерке русских исследований, сборников и имен собственных, книга Ли Мин-биня не может быть достойно включена в научный оборот. В то же время очевидно, что подобная переработка текста книги не только связана с издательскими трудностями, но неминуемо увеличит объём Очерка в два-три раза, что (при обилии включённого в нее материала) сделает книгу тяжеловесной, трудно читаемой. Какой можно было бы предложить в данной ситуации выход? Здесь, по-видимому, есть две реальные возможности. Первая - это перевод на русский язык всего очерка. Тогда заинтересованный читатель сможет пользоваться двумя текстами параллельно. Второй вариант - альтернативный. Беру на себя смелость предложить его, надеясь, что в ближайшие годы книга Ли Мин-биня будет переиздана. Очерк Ли Мин-биня снабжён английским оглавлением. Надо внести в книгу оглавление и на русском языке. Это несложно и важно: в этом случае названия всех основных русских работ, рассматриваемых Ли Мин-бинем (а таковых, как читатель мог убедиться, немало), будут воспроизведены в их оригинальном написании. Во-вторых, следует снабдить Приложения (или хотя бы два из них: "Советские исследования по китайской литературе" и "Переводы произведений китайской литературы в Советском Союзе") специальным указателем, в котором все упомянутые в Приложениях работы нашли бы отражение в их русском написании[9].

---

[8] В нашей стране Ли Мин-бинь был только три раза (1987, 1989, 1991), причем каждый раз кратковременно. Думаю, что в 1989 г. Очерк Ли Мин-биня уже был сдан в производство.

[9] Подобный способ практикуется в русских востоковедных исследованиях. Так, в работе В. А. Вельгуса "Известия о странах и народах Африки. Китайские источники ранее XI в." (М., 1978), в Библиографии, выделен специальный раздел для литературы на китайском и японском языках (в нём 131 название), где фамилия автора даётся в русской её транскрипции, а название его работы - в переводе; каждая работа в этом разделе пронумерована. К данному разделу прилагается "Иероглифический указатель", в котором читатель без труда найдет под соответствующим номером интересующую его работу в её оригинальном иероглифическом написании. Кроме того, нам известно, что некоторые новые китайские книги включают в себя иностранный текст.

Так, например: "Сунь-цзы. Сверенное и комментированное издание" (孫子校釋, Пекин, 1990, 438 с.), помимо китайского текста, содержит его перевод на английский, французский, русский, японский и итальянский языки.

Действительно, немногие (даже китаеведы) знают китайские фамилии, которые взяли себе Эйдлин - Айдэлинь, Федоренко - Фэйдэлинь, Меньшиков - Мэнлефу, Спешнев - Сыгэлинь, Рифтин - Лифуцин. И легко ли идентифицировать переданные автором Очерка в китайской транскрипции иероглифами Шинайдэ - со Шнейдером, Шэнтуцзинь - со Штукиным, Фэйшэньмань - с Фишман, Селебулиякэфу - с Серебряковым и т. п. Мне могут на это возразить, что установить оригинальную фамилию автора можно по Приложению III: "Краткие сведения о китаеведах России и Советского Союза". Справедливо. Но путь этот сложный: если не знать принципа передачи слогов русских имен собственных иероглифами, то поиск займёт немало времени, так как для этого придется просматривать всё Приложение, в котором пятьдесят страниц[10].

Далее. Историю изучения китайской литературы в нашей стране Ли Минбинь вполне обоснованно рассматривает в контексте развития советского китаеведения как такового - разных его областей и направлений. Разумеется, в небольшом очерке, посвящённом одной проблеме, автор не имеет возможности излагать подробно всё то, что касается изучения других сторон культуры Китая. В результате отдельные разделы Очерка, где говорится именно об этих других проблемах, оказываются перегруженными чисто библиографическим материалом, что отяжеляет повествование, превращая его в сухое перечисление тем, имён, сборников и монографий. К числу подобных мест, на наш взгляд, прежде всего, относятся разделы Гл. II "Становление нового советского китаеведения" и "Китаеведение в СССР". В эту часть Очерка автор вобрал такое количество сведений об изучении Китая в нашей стране (за исключением, разумеется, самого литературоведения, чему посвящен Очерк в целом), что при желании подобные места могли бы стать базой для отдельного самостоятельного исследования. Здесь же всё и обо всём: экономика, политика, национальный вопрос, революционное и коммунистическое движение в Китае, взаимоотношения с Советским Союзом в разных областях[11] и т. д. и т. п.; называются советские историки, специалисты-лингвисты и их работы. И всё это с начала 20-х годов по наши дни - на двенадцати страницах! С сожалением приходится констатировать, что подобные места выпадают из обстоятельной манеры повествования, свойственной автору рецензируемой работы, и уж тем более контрастируют с рядом живых интереснейших мест, где автор в подтверждение своей точки зрения рассказывает о беседах с друзьями - китайскими писателями и известными советскими китаеведами.

Многократные повторы библиографических данных об одних и тех же работах характерны для Очерка Ли Мин-биня. Определяется это самой архитектоникой книги: почти весь материал, касающийся изучения китайской литературы, лишь упомянутый в первых трёх главах, становится предметом подробного рассмотрения в главах V-XII, специально посвящённых изучению китайской литературы. Кстати, материал в главах V-XII весьма удачно, на наш взгляд, распределён по хронологическому принципу истории развития самой китайской литературы.

Надеясь на переиздание книги, рецензент считает необходимым отметить некоторые из замеченных им в тексте Очерка досадных неточностей и ошибок, а также высказать свое мнение о целесообразности внесения в Очерк тех или иных дополнительных сведений.

Говоря о работе советских китаистов-лингвистов 30-50-ых годов, Ли Минбинь вскользь замечает: "Давно известный в нашей стране китаевед Лунгофу (А. А. Драгунов, 1900-1955)... вместе с А. Г. Шпринциным (1907-1974) и другими совет-

---

[10] В названном Приложении русские авторы расположены в порядке русского алфавита. Русская фамилия автора предваряется его иероглифической передачей.

[11] Следует заметить, что сам по себе этот материал представляет большой интерес не только для китайских, но и для русских ученых, так как работы по истории, экономике Китая, датируемые ранее 60-ых годов, далеко не все представлены в библиотеках, многие разбросаны в изданиях, ставших теперь раритетами.

скими китаеведами занимался проблемами латинизации китайской письменности" (с.35-36). Во-первых, здесь, как и в других местах Очерка, следует иначе в китайском варианте передать фамилию Шпринцин. Автор во всех советских и китайских публикациях именует себя Шипинцин (史萍青), а не Шипулиньцинь (柂普林欽), как это сделано у Ли Мин-биня.

Далее. Поскольку Очерк рассчитан на китайского читателя, ему несомненно будет интересно знать, что в работе по латинизации, проводившейся в Советском Союзе с 1928 по 1937 г., наряду с советскими китаеведами активное участие принимали китайские специалисты Чжоу Сун-юань, Линь Бо-цюй, У Юй-чжан и многие другие, проживавшие в те годы главным образом на Дальнем Востоке нашей страны. В-третьих, по-видимому, именно здесь (поскольку в главе, посвящённой академику В. М. Алексееву ни словом не упомянуто о его работе по латинизации) уместно сообщить, что, начиная с осени 1930 г., В. М. Алексеев (к тому времени уже действительный член АН СССР) долгие годы был председателем Комиссии по латинизации при Институте востоковедения АН (Ленинград) и в 1931 г. выступал с докладом об итогах работы в этой области на сессии Академии наук. Без сомнения, следует назвать монографию В. М. Алексеева "Китайская иероглифическая письменность и её латинизация" (Ленинград, 1932. 178 с.), которая имеет непосредственное отношение и к самой китайской литературе. На эту работу В. М. Алексеева до сих пор ссылаются многие, в той или иной связи интересующиеся данной проблемой.

Там же (с. 36) Ли Мин-бинь называет другие работы по языкознанию: курсы Е. Д. Поливанова и "Китайско-русский словарь" В. С. Колоколова (1927, 1935) и полностью упускает из виду огромное научное предприятие, которое осуществлялось в те годы, а именно: составление большого китайско-русского академического словаря. Идея создания такого словаря принадлежит В. М. Алексееву. На подготовку словаря ушло более полувека. Работа над словарем проводилась всем научным коллективом Китайского кабинета ИВ АН (Ленинград) под руководством акад. Алексеева. Она была начата в 1930 г. и велась "в ударном порядке", как любил говорить В. М. Алексеев, все последующие годы с вынужденным перерывом во время Великой Отечественной войны. (В главе о В. М. Алексееве этот его труд также не упомянут). С конца 40-ых годов к работе над словарем приступили и ведущие московские лингвисты. Пройдя много предварительных стадий, работа эта после смерти В. М. Алексеева была возглавлена его учеником проф. И. М. Ошаниным и завершена изданием в 1983г. четырёхтомного "Большого китайско-русского словаря", удостоенного в 1986 г. государственной премии. Словарь посвящается памяти академика В. М. Алексеева[12].

[12] Об истории подготовки словаря к изданию см.: И. М. Ошанин. Предисловие. - Большой китайско-русский словарь. Т. 1, с. 1; М. В. Баньковская. "Бледнолицый брат мой в синологии..." - "Проблемы Дальнего Востока". 1991, N 1, с. 182-196.

Раздел "Основные китаеведческие учреждения" (Гл. II) начинается с явной путаницы в изложении истории Института востоковедения АН СССР и его Ленинградского отделения. Очевидно, автор не располагал надёжным источником, по которому он мог бы ориентироваться при описании мало известной ему истории Института[13]. Обратимся к Ли Мин-биню. Сначала он кратко излагает историю находящегося ныне в Москве Института востоковедения АН СССР: "...был основан в мае 1930 г. на базе ленинградского Азиатского музея (основан в 1918 г.), в 1950 г. институт переехал в Москву..." (с. 43). Итак, по Ли Мин-биню, получается, что до 1950 г. этот Институт находился в Ленинграде, где и был основан в 1930 г. на базе Азиатского музея. О Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР сказано, что оно было учреждено в 1956 г., что оно располагает ценнейшим рукописным наследием (Дуньхуана, Тибета, Си Ся), богатейшей библиотекой, в которой хранятся редчайшие издания восточной литературы древности и средневековья, и что это всё делает названный Институт важной советской научной базой. Невольно задаёшься вопросом: откуда взяться такому богатству в учреждении, которому немногим более тридцати лет? Прежде всего, Азиатский музей, если он был основан в 1918 г., не мог быть "ленинградским": в то время город назывался Петроград. Но суть не в этом. Азиатский музей был основан в Петербурге в 1818 г. В 1930 г., через 112 лет после его основания, на базе этого богатейшего научного востоковедного центра впервые в нашей стране было создано академическое востоковедное учреждение - Институт востоковедения АН СССР (ИВАН). В 1950 г. ИВ АН был перевёден в Москву; в Ленинграде остался лишь Сектор (Музей) восточных рукописей, обслуживаемый сравнительно небольшим коллективом научных сотрудников, и бесценная, накопленная десятилетиями, научная база советского востоковедения - Рукописный отдел, Библиотека и Архив востоковедов. Осенью 1956 г. подобное ненормальное положение, когда головной Институт с его многочисленными секторами и разросшимся штатом научных сотрудников находился в одном городе, а сама его научная база - в другом, было ликвидировано. Постановлением Президиума АН СССР Ленинградский Сектор был преобразован в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН)[14], которому (учитывая, что оно основано на базе Азиатского музея) в 1988 г. исполнилось 170 лет. Таким образом, даты у Ли Мин-биня, кроме одной, указаны правильно, да и формально вроде всё верно, но суть дела искажена.

Выше уже упоминались некоторые работы акад. В. М. Алексеева, которые не нашли отражения в специальной главе, ему посвящённой: "Выдающийся советский китаевед академик Алексеев" (Гл. III). Насколько нам известно, Очерк Ли Мин-биня - это первая в Китае публикация, где так подробно говорится о деятельности акад. В. М. Алексеева - ученого, который основал советскую школу китаеведения и всю свою жизнь был отважным её рулевым. Автор в этой главе уделяет внимание разработанным В. М. Алексеевым новым направлениям китаеведческой науки, рассказывает о том, каковы, с точки зрения В. М. Алексеева, должны быть главные качества китаеведа, и останавливается на отдельных трудах учёного[15]. Всё это

---

[13] Например, книгой: Азиатский музей - Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972, 595 с.

[14] Официальное название этого учреждения ныне: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук (СПбф ИВ РАН).

[15] В мае 1991 г. исполнилось 110 лет со дня рождения акад. В. М. Алексеева. Читателю будет интересно узнать, что 20.06.91 в Пекине проходило расширенное юбилейное заседание памяти В. М. Алексеева. Оно было организовано факультетом русского языка и литературы ПГУ, Ассоциацией восточной культуры Китая и Ассоциацией китайско-советских культурных связей. Одним из инициаторов и активных организаторов этого научного мероприятия был Ли Мин-бинь, который выступил на заседании с основным докладом "Жизнь и деятельность В. М. Алексеева". Среди приглашённых были и специалисты из России. Сотрудники Института Дальнего Востока Российской АН В. Ф. Сорокин и В. Ф. Феоктистов выступили с сообщениями, посвященными памяти В. М. Алексеева; было зачитано выступление М. В. Баньковской, дочери В.

обязывает рецензента с особым вниманием отнестись к данной главе, отметить содержащиеся в ней фактологические неточности, а также сделать кое-какие замечания и высказать свои соображения по её содержанию. Рецензент надеется, что всё это может в какой-то мере оказаться полезным автору Очерка при подготовке его к переизданию.

Однако, прежде чем перейти к этой главе, сделаю несколько замечаний по главе II, в той её части, где Ли Мин-бинь касается работ В. М. Алексеева, непосредственно относящихся к китайской литературе или с ней связанных.

Так, в разделе "Переводы и исследования китайской литературы в 1917-1949 годы" автор Очерка сообщает: "В 20-30-ых годах одна за другой публикуются несколько его (имеется в виду В. М. Алексеев - *И. Ц.*) статей, позднее его работа "Китайская литература" (см.: "Литература Востока", вып. 2, с. 46) была даже переведена на французский язык (1937, Париж). "С информацией о переводе этой статьи на французский то же, что и с изложенной Ли Мин-бинем историей ИВАН: формально всё как будто бы верно, на самом же деле сюжет иной. Из сообщения Ли Мин-биня создается впечатление, что кто-то обратил внимание на эту статью, перевёл ее, а затем этот перевод был опубликован в Париже. Дело в том, что статью эту, несколько переработав её для лекции, которую ему предстояло прочесть в Париже, на французский язык перевёл сам В. М. Алексеев. Позднее, в 1937 году, шесть прочитанных им в 1926 г. лекций по китайской литературе были изданы в Париже отдельной книгой[16]. Полагаю, что эта работа (одна из немногих, опубликованных при жизни академика) должна быть упомянута в Очерке. Следует назвать в Очерке и другую одноимённую статью В. М. Алексеева "Китайская литература. Историко-библиографический очерк", которая вошла в один из первых (если не первый) советских трудов, всесторонне знакомящих русского читателя с культурой Китая[17].

Обе упомянутые статьи перепечатаны в кн.: В. М. Алексеев. Китайская литература (М., 1978), на которую автор очерка не раз ссылается. Поэтому вряд ли стоит для ознакомления с первой из названных статей отсылать читателя к изданию 1920 г., давно ставшему библиографической редкостью. Там же, в "Китайской литературе" (с. 67-98), дан перевод на русский язык трёх других парижских лекций по литературе, прочитанных Алексеевым.

Кроме того, по-видимому, следует сказать и о других лекциях, прочитанных В. М. Алексеевым в 1926 г. во время его лекционной поездки в Европу. Речь идёт о пяти лондонских лекциях о китайском театре и о китайской религии по изображению их в китайском народном искусстве. Тем более, что основной текст одной из них - "Китайские боги богатства", имеющей отношение и к китайской народной литературе, был опубликован в Лондоне отдельным, прекрасно проиллюстрированным изданием[18].

Перехожу теперь к Гл. III: "Выдающийся советский китаевед академик Алексеев".

Говоря об алексеевской школе, Ли Мин-бинь сообщает, что "её составили китаеведы, с ним вместе работавшие и воспринявшие его идеи, - это широко известные

М. Алексеева, приглашённой на заседание, но не сумевшей из-за болезни лично принять в нём участие (к сожалению, в Санкт-Петербурге и Москве эта юбилейная дата прошла незамеченной).

Следует также учесть, что Ли Мин-бинь является автором целой серии статей о жизни и трудах В. М. Алексеева, опубликованных в основном уже после выхода в свет рецензируемой книги.

[16] La literature chinoise. Six conférences au Collége de France et au Musée Guimet (November 1926) par Basil Alexéiev. Paris, 1937, 232 c.

[17] Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. Сборник статей под редакцией акад. В. М. Алексеева. М.-Л., 1940.

[18] The Chinese Gods of Wealth. A lecture delivered at the School of Oriental Studies, University of London, on 26th March, 1926. London, 1928, 36 c., 24 plates.

покойные (далее перечисляются их имена. - *И. Ц.*)... и целая плеяда ныне здравствующих ученых - Федоренко и другие" (с. 65). Справедливости ради здесь следовало бы добавить имена: Л. Н. Рудов (ум. в 1941), В. Н. Казин (ум. в 1942), В. М. Штейн (ум. в 1964), В. А. Вельгус (ум. в 1980), Б. Б. Вахтин (ум. в 1981), О. Л. Фишман (ум. в 1986) и др.; среди ныне здравствующих: И. Т. Зограф, Л. Г. Козакова, Т. А. Малиновская, Л. Н. Меньшиков, Л. К. Павловская, М. Л. Пчелина, Б. Л. Рифтин, М. В. Софронов, Е. А. Серебряков, С. Л. Тихвинский, И. Э. Циперович, С. Е. Яхонтов и др.

Несколько замечаний, касающихся зарубежных поездок В. М. Алексеева. Здесь не все даты точны и не всегда правильно указана их цель. Ли Мин-бинь свидетельствует: "В своё время в 1904-1905, 1906-1909, 1910 и 1926 годах он совершенствовал свои знания в Китае (или, как у нас принято говорить: "проходил стажировку", "стажировался". - *И. Ц.*); в 1907 и 1912 гг. приезжал в Китай для научной работы в провинции Хэнань и юго-восточной части Китая". (с. 65-66). И далее: "Помимо Китая, он несколько раз совершенствовал свои знания в Англии (1911, 1923, 1928) и во Франции (1911, 1926)" (с. 68). По поводу поездок в Китай. В 1904-1905 и в 1910 гг. В. М. Алексеев в Китае не был. Впервые он попадает в Китай осенью 1906 г., куда командируется Петербургским университетом для совершенствования в китайском языке и где проводит три года. Следующие его две поездки в Китай были кратковременными (на летние месяцы). В 1912 г. В. М. Алексеев был командирован в районы южно-приморского Китая для сбора этнографического материала; в 1926 г. в составе этнолого-лингвистической экспедиции путешествовал по северной Монголии и Китаю. В 1907 г. В. М. Алексеев специально не "приезжал" в Китай, как это говорит Ли Мин-бинь, который, кстати, сам указывает, что в Китае В. М. Алексеев был с 1906 по 1909 г. В 1907 г., находясь в Китае, с мая по октябрь он участвовал в археологической миссии в северный Китай, возглавляемой выдающимся французским китаеведом акад. Э. Шаванном. Во время этого путешествия В. М. Алексеев вел дневник, который был опубликован через восемь лет после его смерти[19]. Этот большой труд В. М. Алексеева также не нашёл отражения в Очерке. Что касается европейских поездок. В 1928 г. В. М. Алексеев не посещал Англию, но был там в 1926 г., что Ли Мин-бинем упущено; упущено также пребывание В. М. Алексеева во Франции в 1923 г. Ничего в Очерке не говорится о его первой трёхгодичной поездке в Европу (Англия, Франция, Германия) в 1904-1906 гг., куда он был командирован, как пишет сам В. М. Алексеев, "для дальнейшего приготовления к профессорскому званию и для методического совершенствования"[20].

И ещё. Вряд ли уместно применять термин "совершенствование знаний", "стажировка" (進修) к зарубежным поездкам В. М.Алексеева в Европу в 1923 и 1926

---

[19] В. М. Алексеев. В старом Китае. Дневник путешествия 1907 г. М., 1958, 312 с. В 1989 г. в Германии вышел перевод "Дневника" на немецкий язык: V. M. Alekseev. China im Jahre 1907. Ein Reisetagebuch, 431 с. Книга прекрасно переведена проф. З. Берзингом и содержит богатый иллюстративный материал, ранее не публиковавшийся, значительную часть которого составили снимки, сделанные во время путешествия самим Алексеевым. В подготовке издания активнейшее участие принимали В. В. Петров, М. В. Баньковская и Б. Л. Рифтин. Последним принадлежит большая совместная статья "Русский китаевед Алексеев и его путешествия по Китаю" (с. 389-418 немецкого издания). Кроме того, Б. Л. Рифтин прокомментировал многие места к тексту "Дневника" и написал небольшое предисловие к немецкому переводу. С русского издания 1958 г. уже сделан перевод "Дневника" на венгерский язык, который ждет своей публикации в Будапеште. Нет сомнения, что "Дневник" Алексеева представит большой интерес для китайского читателя. Поэтому мы были рады услышать, что в дальнейшие планы Ли Мин-биня входит перевод с русского книги В. М. Алексеева "В старом Китае".

[20] Об этой и других зарубежных поездках В. М. Алексеева подробно рассказывается в обзоре: "Некоторые даты жизни и деятельности В. М. Алексеева, отмеченные им самим". - Литература и культура Китая. М., 1972, с.147-160. См. также: В. М. Алексеев. Три отчёта о пребывании в Китае в 1906-1909 гг. - Наука о Востоке, 1982, с. 271-280; В. М. Алексеев. Лекционная поездка русского китаиста в Англию. - Там же, с. 319-328.

гг., когда он был уже член-кор. АН СССР; то же относится и к его научной командировке в Монголию и Китай 1926 г.

Раздел III главы об Алексееве посвящён трём собраниям его трудов: "Китайская народная картина" (1966), "Китайская литература" (1978) и "Наука о Востоке" (1982). Начинается она так: "Успешные плоды научного творчества акад. Алексеева, помимо уже опубликованных его работ (имеются в виду прижизненные его публикации. - *И. Ц.*), нашли своё отражение в трёх одно за другим увидевших свет собраниях, составленных после смерти академика его учениками" (с. 73). Что представляют собой эти собрания? Поднят огромный пласт научного наследия главы школы советского китаеведения; объём всех трёх собраний, вобравших в себя, главным образом, впервые публикуемые работы, в общей сложности равен примерно полутора тысячам страниц; каждое из собраний снабжено развёрнутыми комментариями, вступительной статьей. Полагаю, что всё это обязывает автора очерка в разделе, специально посвящённом этим собраниям, назвать имена тех, кому мы обязаны выходом их в свет, а не ограничиться простым упоминанием, что они "составлены его учениками". Тем более, что это и неверно. Титульным составителем всех трёх собраний является М. В. Баньковская, к китаеведению отношения не имеющая. Н. Т. Федоренко, Л. З. Эйдлин (ответственные редакторы), Л. Н. Меньшиков, В. В. Петров и Б. Л. Рифтин, - вот те ученики В. М. Алексеева, каждый из которых принял непосредственное и весьма значительное участие в подготовке собраний к публикации. Трудно переоценить усилия, предпринятые в этом отношении В. В. Петровым: не один год жизни положил он на создание аппарата к "Науке о Востоке", который занимает 137 страниц в этой книге. Обстоятельный комментарий к тексту работ Алексеева, Библиография, Указатель имён, Иероглифические указатели, - всё это выполнено им, причём на таком научном уровне и столь добросовестно, что должно рассматриваться как самостоятельная работа, достойная самой высокой оценки. Далее (хотя с этого следовало бы начать). После смерти В. М. Алексеева его дочь, М. В. Баньковская, и до конца своей жизни его жена, Н. М. Алексеева (ум. в 1973 г.), посвятили себя разбору архива В. М. Алексеева, его систематизации и подготовке значительной его части к изданию. Всем этим после 1973 г. занималась и продолжает заниматься М. В. Баньковская. Не будучи китаеведом, она всегда была организатором и непосредственным исполнителем работ, которые связаны с подготовкой архивного материала к публикации. Прежде всего именно благодаря её трудам, ценнейшее востоковедное наследие В. М. Алексеева, в том числе и вошедшее в три указанных сборника, стало доступно широким научным кругам. Приходится сожалеть, что автор Очерка уделил там мало внимания характеристике данных собраний и анализу представленных в них публикаций: если "Китайской литературе" посвящено примерно полстраницы, то "Китайской народной картине" и "Науке о Востоке" - всего по пять-шесть строк. Между тем с выходом в свет в 1966 г. "Китайской народной картины" наконец-то была осуществлена заветная мечта учёного о публикации собранных им народных картин. "С книги о китайской народной картине В. М. Алексеев, молодой выпускник Петербургского университета, мечтал начать свою научную деятельность", - свидетельствует Л. З. Эйдлин[21]. Книга эта принесла тогда читателю огромные знания по китайской мифологии, народным религиям, театру, традиционному китайскому народному искусству. Более чем двадцать лет спустя материалы коллекции народных картин В. М. Алексеева и некоторых других коллекций составили содержание выпущенных в 1988 г. издательством "Аврора" трёх красочных альбомов параллельно на английском, немецком и французском языках[22]. В 1991 г. тем же издательством "Аврора" совместно с китайским издательством "Жэньминь мэйшу чубаньшэ" был выпущен альбом китайских народных картин из коллекции В. М. Алексеева и

[21] Л. Эйдлин. От редактора. - Китайская народная картина. М., 1966, с.3.

[22] "Chinese Popular Prints", "Chinesische Neujahrbilder", "L'Imagerie populaire chinoise".

многих других коллекций нашей страны[23]. Удивительный с точки зрения полиграфического искусства и объёма представленного материала, этот альбом содержит также исследовательские статьи Б. Л. Рифтина, Ван Шу-цуня и Лю Юй-шаня о самой китайской картине и о её собирателях.

Рецензент не увидел в Очерке и ещё одной большой работы В. М. Алексеева - "Китайская классическая проза"[24], куда вошли многие произведения древней и средневековой китайской литературы в переводах В. М. Алексеева, а также упоминания о двух последних собраниях Ляо-чжая[25].

Хочется верить, что Ли Мин-бинь найдёт возможность в дальнейшем расширить рассматриваемую главу и более обстоятельно раскрыть содержание трудов В. М. Алексеева. Помимо прочего, это в какой-то мере приведёт и к ликвидации бросающейся в глаза диспропорции в объёме разделов Очерка, посвящённых анализу работ таких наших китаеведов, как, например, Б. Л. Рифтин, Н. Т. Федоренко, В. И. Семанов, И. С. Лисевич, - с одной стороны, и объёме разделов, где рассматриваются труды акад. В. М. Алексеева. Всего лишь один пример в этой связи. Раздел 3 (Гл. X): монография Семанова "Эволюция китайского романа. Конец XVIII-начало XX вв." - 3 стр.; Раздел 4 (Гл. XI): монография Семанова "Лу Синь и его предшественники" - 13 с.; Раздел 3 (Гл. III об акад. Алексееве): "Три собрания - "Китайская литература", "Китайская народная картина", "Наука о Востоке" - 1,5 стр.

Некоторые соображения по остальной части Очерка.

Говоря о необходимости создания в нашей стране "Истории китайской литературы", доведённой до наших дней, Ли Мин-бинь останавливается на тех источниках, которые уже накоплены в этой связи в России и могут составить фундаментальную базу для такой "Истории". Среди прочего называются и материалы раз в два года проводимой у нас научной конференции "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока" (с. 91). Здесь следует сказать и о ежегодных московских конференциях "Общество и государство в Китае" (первая такая конференция состоялась в 1970 г.). В них принимают участие китаеведы всех регионов нашей страны, а также некоторые зарубежные специалисты. В тезисах конференций, регулярно публикуемых, можно найти богатый материал и по изучению китайской литературы в нашей стране[26]. Кроме того, надо упомянуть и Библиографию по китайской классической литературе, представленной в русских переводах и исследованиях[27]. Удачно составленная с точки зрения тематического распределения матриала и разумной его индексации, она является надёжным источником для специалиста и послужит хорошим подспорьем при написании "Истории" в части, касающейся классической литературы. Указатель предваряется очерком В. Ф. Сорокина "Китайская классика в нашей стране".

В одном из разделов Очерка (Гл. IX) упоминаются русские исследования и переводы китайских повестей, написанных в жанре "подражание хуабэням" (*ни хуабэнь*) и вошедших в пять китайских собраний середины XVII в., известных под общим названием "Сань янь - Эр пай". Избранное из этих пяти собраний в тот же

---

[23] Редкие китайские народные картины из советских собраний (蘇聯藏中國民間年畫珍品集). Ленинград-Пекин, 1991.

[24] Китайская классическая проза в переводах акад. В. М. Алексеева. М., 1958, 387 с. Книга была переиздана в 1959 г. тем же издательством.

[25] Пу Сунлин. Рассказы Ляо-чжая о необычайном. М., 1988, 558 с.; Пу Сунлин. Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычайных. М., 1988, 557 с.

[26] Недавно был издан обстоятельный указатель к конференциям за 1970-1989 гг.: "Общество и государство в Китае". Указатели (I-XX научные конференции). М., 1989, 180 с. По свидетельству его составителей, в нем отражено 1784 тезиса и доклада.

[27] Китайская классическая литература. Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке. Составитель И. К. Глаголева. М., 1986. 324 с.

период было включено в сборник "Удивительные истории нашего времени и древности" ("Цзинь гу ци гуай"). Вот что говорится об этом у Ли Мин-биня: "Выдающийся переводчик, доцент Московского университета Дмитрий Николаевич Воскресенский (китайское имя Хуа Кэ-шэн, 1926) перевёл множество повестей из собраний хуабэней "Сань янь - Эр пай", романы периода Цин "Неофициальная история конфуцианцев" ("Жу линь вай ши") и "Двенадцать башен" ("Ши эр лоу"), а также является автором многих статей (имеется в виду: об этих литературных жанрах. - *И. Ц.*)" (с. 176). Здесь следует также упомянуть имена китаеведов В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович, многие годы занимавшихся переводом и исследованием повестей из "Сань янь - Эр пай". Их переводы составили содержание четырёх собраний[28] (два из них упомянуты в другом месте Очерка и в Приложениях).

В Главе XI, посвящённой лусиноведению, несомненно следует указать на выпущенную издательством "Книга" в серии "Писатели зарубежных стран" библиографию "Лу Синь"[29]. Автором-составителем этой фундаментальной работы является И. К. Глаголева. Книга открывается обстоятельной вступительной статьей В. Ф. Сорокина, посвящённой жизни и творчеству писателя.

Наличие в Очерке Приложений, знакомящих китайских читателей с основными русскими исследованиями и переводами китайской литературы, а также дающих краткие сведения о русских китаеведах, можно только всячески приветствовать. В то же время именно эта часть книги (с. 237-300), с нашей точки зрения, требует дополнительной над ней работы.

К Приложениям имеется небольшое примечание (с. 300), где автор перечисляет использованные им для Приложений источники. Полагаю, что здесь автору следовало бы заметить, что сведения, приведённые им в Приложениях, ни в коей мере не прентендуют на их полноту. С нашей точки зрения это необходимо, чтобы не дезориентировать читателя. Далее. Все три Приложения не дают доступа к рекомендуемой русской литературе специалисту, владеющему русским языком. И если в основной текст Очерка ввести оригинальные библиографические данные представляется сложным, то ввести русскую часть в Приложения, с нашей точки зрения, можно и нужно. (Обо всем этом уже говорилось на с. 419 настоящей рецензии).

Выбор материала, внесённого в первое Приложение "Советские исследования по китайской литературе", весьма субъективен. В нем, например, не указана ни одна из многочисленных работ Л. Н. Меньшикова по изучению жанра *бяньвэнь* и сочинений, написанных в этом жанре. Во второе Приложение "Переводы произведений китайской литературы в Советском Союзе" внесены четыре книги Л. Н. Меньшикова, представляющих собой перевод того или иного сочинения жанра бяньвэнь. При этом библиографические данные, сообщаемые о каждой книге таковы: название книги, автор перевода, издательство, год. Следует учесть, что каждая русская книга, представляющая собой научный комментированный перевод старинных сочинений (тем более рукописных литературных памятников), как правило, включает в себя также и исследование данного сочинения автором перевода. Нередко это исследование по своему объёму превышает сам перевод. Всё это наводит на мысль о целесообразности сведения воедино названных двух Приложений, тем более, что материал в каждом из них расположен по одному и тому же принципу: в порядке хронологии истории развития китайской литературы. Такой указатель можно было бы озаглавить "Русские исследования и переводы китайской литературы". Это, с одной стороны, упростило бы технику введения в Очерк русской графики, с другой - помогло бы читателю сразу составить представление о сфере научной деятельности того или иного китаеведа.

---

28 1) Удивительные истории нашего времени и древности. Избранные рассказы из сборника XVII в. "Цзинь гу цигуань". Перевод и примечания И. Э. Циперович. М.-Л., 1954. 315 с.; 2) Удивительные истории нашего времени и древности. Послесловие, перевод с китайского и примечания В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович. М., 1962. Т. 1, 454 с. Т. 2, 454 с.; 3) Разоблачение божества. Средневековые китайские повести. М., 1977, 518 с.; 4) Удивительные истории нашего времени и древности. Перевод с китайского. М., 1988, 478 с.

29 Лу Синь. Библиографический указатель. М., 1977, 245 с.

Определённые сомнения вызывает и Приложение III. "Краткие сведения о китаеведах России и Советского Союза". Нельзя, как говорил К. Прутков, "объять необъятное". Рецензент берет на себя смелость предложить автору ограничиться введением в данное Приложение лишь тех китаеведов, которые занимались и занимаются изучением китайской литературы как таковой, и исключить из него авторов трудов в других областях китаеведения (история, экономика, этнография и проч.). Ибо даже в своей литературной части перечень названных Ли Мин-бинем китаеведов далеко неполный. В том же Приложении III надо внимательно отнестись к указанным автором годам жизни русских китаеведов (того же требуют даты в самом корпусе работы). Есть вещи, которых автор, разумеется, не может знать. Например, год смерти Б. А. Васильева 1937 (а не 1946), Ю. К. Щуцкого - 1938 (а не 1941). Для ряда лиц в этом Приложении к первой дате, к сожалению, надо добавить и вторую - год смерти (Г. В. Астафьев, Б. Б. Вахтин, А. И. Гитович, Л. И. Думан, Р. Ф. Итс, А. Г. Крымов, В. А. Панасюк, В. В. Петров, Л. П. Сычёв, Е. А. Цыбина, М. Ф. Юрьев, Ян Хин-шун). В отдельных случаях годы жизни в Приложении вообще не указаны.

Совершенно очевидно, что некоторые недочёты книги Ли Мин-биня, нами отмеченные, ни в коей мере не умаляют больших достоинств самого Очерка. Очерк впервые подробно знакомит китайского читателя с истоками русского китаеведения, рассказывает, как, когда и кем китайская литература представлена в нашей стране. Хочется верить, что рецензируемый труд Ли Мин-биня лишь начало большого вклада, который предстоит внести автору во вновь избранную им тему, причём начало более чем удачное. Пожелаем же ему всяческих успехов.

И. Э. Циперович.

Новые материалы по культуре Южной Аравии: *Costa Paolo M. Musandam: Architecture and material culture of a little known region of Oman. L., 1991, 243 p. ill.)*

Рецензируемая работа посвящена культуре мало изученного уголка Юго-Западной Аравии - полуострову Мусандам, административно входящему в состав Омана. Её автор - специалист по археологии и истории искусства Паоло Коста М., более 20 лет провёл в странах Ближнего Востока, из них последние 10 лет - советником по археологии Министерства национального достояния и культуры Омана. Вместе с ним свой вклад в появление этого издания внесли Джермана Грациози Коста, Джиджи Крокер Джонс и Роберт К. Винсент. Ими были подготовлены отдельные разделы, удачно дополняющие материалы Паоло Косты.

В кратком введении (с. 13-25) Паоло Коста называет три характерные особенности культуры Мусандама: тип жилища горных районов, язык и уникальный топорик (*джерз*), не встречающиеся в регионах Южной Аравии. Так как тема книги ограничена рамками архитектуры и материальной культуры Мусандама, проблемы языка в дальнейшем не раскрываются, но вводится раздел, посвящённый ремесленному производству, имеющему достаточно много параллелей с соседними культурными ареалами. По сути дела, во введении очерчивается круг вопросов, которые рассматриваются в последующем изложении.

В небольшой справке "Страна и люди" (с. 25-28), также подготовленной Паоло Костой, даётся описание физико-географического положения полуострова Мусандам, приводятся данные по его этническому составу.

Большую часть Мусандама занимают горы, прорезанные небольшими долинами (*вади*), выходящими к морю. Повсеместно ощущаеся дефицит пресной воды, которая доступна только в некоторых точках побережья, где и разместились небольшие постоянные поселения. Некоторые из них, такие как: ал-Хасаб, Дибах, Лима, Кида и Букха - расположены в центре оазисов, где возможно выращивание финиковых пальм и других фруктовых деревьев.

Дикая растительность представлена, в основном, двумя видами акации и ююбой. Животный мир относительно богат. В горах встречаюся леопарды, волки, гиены и горные бараны.

Автохтонное население Мусандама принадлежит к трём этническим группам - конфедерации (соплеменности) племен *шихух* , *камазира* и *захирийа* . Группа шихух наиболее многочисленна. Её представители живут как в горных районах, так и повсюду на побережье, где они владеют садами и пальмовыми плантациями или занимаются мелкой торговлей. Среди шихух встречаются и ремесленники. Обычно это гончары или кузнецы. Зимой, в период сезонных дождей, большинство соплеменников из шихух живёт в горах и занимается земледелием, целиком основанном на паводковом орошении. Летом, когда истощаются запасы пресной воды, скопленной во время дождливого периода, они мигрируют в прибрежную зону, строят там временные жилища и занимаются финиководством.

К конфедерации шихух по политическим соображениям примыкает небольшая племенная группа камазира, которая по своей этнической принадлежности и культуре никак с шихух не связана. Традиционно камазира заняты рыболовством и, очень ограниченно, земледелием в районе ал-Хасиба.

Представители третьей, самой малочисленной племенной группы - захирийа обитают лишь в некоторых деревнях на побережье и в районе ал-Хасаба.

В историческом обзоре Джерманы Грациози Коста (с. 41-55) прослеживается роль Мусандама в политической и экономической истории стран Персидского залива. Занимая ключевые в стратегическом отношении позиции в узком Ормузском проливе, Мусандам всегда был важным звеном международной морской торговли. У его берегов скрещивались пути иранских, индийских, арабских, китайских и европейских купцов-мореходов. Как в древности, так и в средневековье, полуостров Мусандам неоднократно попадал под власть своих могущественных соседей, пока в 1515 году не был захвачен португальцами. Однако уже через сто лет на политической сцене Персидского залива началась активная деятельность Великобритании, которая постепенно вытеснила всех своих соперников и на последующие триста лет установила прочный контроль над всем регионом.

Исторический обзор как бы завершает первый, вводный блок всего исследования. Второй, основной блок открывается двумя разделами, посвящёнными архитектуре Мусандама. Отдельно рассматриваются типы жилища и их архитектурные особенности прибрежной зоны (с. 57-93) и жилища в горных районах (с. 95-145).

С точки зрения архитектурных решений на побережье наиболее интересен исторический центр Мусандама .- ал-Хасаб. Расположенный на берегу прекрасной бухты в истоке обширной долины, ал-Хасаб стал центром экономической жизни полуострова - городом ремесленников, рыбаков и торговцев. Традиционный стационарный дом в ал-Хасабе относится к типу жилища, характерному для побережья Персидского залива. Несколько одно-двухэтажных строений формируют прямоугольное в плане, замкнутое пространство, внутри которого остаётся небольшой дворик, куда выходят окна и двери всех комнат. Выход на улицу имеет лишь гостевая комната. Яркой отличительной особенностью архитектуры ал-Хасаба является наличие вентиляционных башен *баджир*, широко применяемых наряду с другими воздухоулавливающими устройствами на побережье Персидского залива от Кувейта до Бахрейна.

Вентиляционные башни бывают трёх типов. Самые простые конструкции рассчитаны на ветры одного направления, более сложные - двух (суша-море) и самые совершенные сооружения улавливают воздушные потоки со всех четырёх сторон. В зависимости от этого устраивается и количество вертикальных воздушных ходов, в башнях третьего типа их бывает до шести. Для того, чтобы вентиляционная башня работала эффективно, она дожна возвышаться над уровнем крыши. В двухэтажных домах она порой достигает высоты в 15 м, где скорость ветра в 1,5 раза больше, чем у земли. Сила ветра, температурные уровни внутри и снаружи жилища, расположение дверей и окон в значительной степени влияют на эффективность работы подобной системы, однако при любых внешних условиях она обеспечивает приемлемый микроклимат в одной из комнат, где на время трудно переносимого летнего зноя собираются все члены семьи.

С появлением электричества и широким распространением электровентиляторов и кондиционеров традиционные вентиляционные сооружения приходят в негодность. В старых домах их перестали ремонтировать и поддерживать в порядке, а в новых - уже даже не возводят.

Типологически интересен временный дом членов племенной группы камазира. По периметру прямоугольной площадки длиной 7 и шириной 3 метра возводят шесть квадратных в сечении столбов, которые составляют скелет всей конструкции и доходят до самой крыши. Пол поднят над землей на 1,5 метра, единственное отверстие в стенах - входная дверь - расположена в центре одной из длинных сторон. Боковые панели набраны из черенков пальмовых листьев, плотно связанных между собой. Такие стены не являются препятствием для циркуляции воздуха и в то же время обеспечивают достаточную защищённость обитателей дома от посторонних взглядов. Чтобы увеличить освещённость и вентиляцию жилища, между перекрытиями крыши и стенами оставлен полуметровый просвет. В ал-Хасабе, замечает автор, подобные "дома-коробочки" часто сооружаются на крыше постоянного жилища как убежище от летнего зноя.

Для горных районов Мусандама характерны небольшие поселения из нескольких домовладений, расположенных у края обработанной земли. Как правило, деревни располагаются на вершине гребня или напротив горного склона. Характер застройки - свободный, при этом местоположение каждого отдельного дома определяется рельефом местности и наличием мягкого грунта для строительства. Фортификационные сооружения отсутствуют, так как удаленность от береговой линии и естественная изоляция - лучшие гарантии безопасности.

Типичный для горной части полуострова дом частично строится под землёй. Уровень пола расположен на 1,5 метра ниже поверхности земли. Возвышающиеся на 1-1,5 м стены возводятся из каменных блоков, которые тщательно отбираются и используются в их естественной форме или после незначительного обтёсывания. Плоская крыша набирается из тонких каменных плит, засыпанных землёй. Вход устроен в середине длинной стороны, если представить план дома в виде прямоугольника 7 на 3 метра. Это единственное отверстие в стенах дома и оно плотно закрывается тяжёлой деревянной дверью, доходящей до пола. Дверь имеет два замка - *куфл* и *залк*, первый из которых расположен в верхней её части, а второй - в нижней. Замки различны по конструкции, довольно массивны и вырезаны из крепкой местной древесины. Замок "залк" напоминает по конструкции деревянные замки Хадрамаута, хотя последние значительно меньших размеров, аккуратнее и сложнее в своей секретной части.

От непрошенных гостей дом защищён не только дверью с замками, но и самой конструкцией входного проёма, в виде тоннеля, размеры сечения которого составляют 60 на 80 см, а глубина достигает 1 метра. Помещённую в конце такого тоннеля входную дверь невозможно выбить силой, и даже сами обитатели жилища попадают в него не без труда. Описанный тип жилища (*байт ал-куфл*) сложился под влиянием образа жизни населения горной части Мусандама. Летом, с конца июня по сентябрь, когда недостаток воды делает жизнь в горах трудной или вообще невозможной, жители покидают свои горные убежища и перемещаются на побережье. В горах остаются лишь немногие, чтобы присмотреть за козами и овцами. В усло-

виях, когда четыре месяца в году дом остаётся без присмотра, он должен иметь прочные стены, крепкие двери и замки.

В разделе о ремесленном производстве в Мусандаме (с. 145-189) Дж. Крокер кратко исследует традиционное гончарство, ткачество, крашение тканей, обработку кожи и некоторые другие занятия населения прибрежной полосы. Основное же внимание в этом разделе уделяется технологии плетения из пальмового листа. Автор профессионально разбирает технологию косичного способа плетения, широко распространённого в Южной Аравии. Его суть заключается в том, что первоначально выплетается косица длиной в несколько метров и шириной от 2 до 8 см, из которой особым приёмом сшивается изделие.

Несмотря на обилие этнографической литературы по плетению, этот способ лишь изредка упоминается среди других и нигде не приводится его развёрнутое описание. Несомненная заслуга Дж. Крокер Джонс в том, что исследовательница заполняет этот пробел детальным описанием всего процесса от заготовки сырья до получения готового предмета. Текст сопровождается рисунками и цветными фотографиями, что делает его более понятным и достоверным.

На полуострове Мусандам плетением обычно занимаются женщины. В свободное от домашних забот время они делают на продажу различного рода и размера корзинки, циновки, мешки для фиников и рыбы, круглые маты для еды и многие другие необходимые в хозяйстве предметы.

Сведения по другим ремёслам, описанным в разделе, довольно кратки, но они позволяют сделать вывод о том, что с точки зрения ремесленного производства полуостров Мусандам ничем не выделяется из южноаравийского культурного ареала.

В заключительном разделе основного блока (с. 191-203) Роберт К. Винсент знакомит нас с уникальным маленьким топориком, бытующем у жителей Мусандама. Обычно его называют "шихухский топорик" (по названию племенной группы *шихух*) или *джерз*. Он имеет форму трапеции, основания которой равны 3,5 см (лезвие) и 1,8 см - обух в виде головки молотка. Расстояние между основаниями трапеции, то есть между лезвием и обухом составляет 10 см. Джерз надевается на круглое топорище, достигающее 85 см в длину. Одинаковые по форме топорики отличаются сложностью и насыщенностью орнамента, украшающего их боковую поверхность.

"Шихухский топорик" - многофункциональный элемент традиционной культуры. Он используется как посох при горных переходах, может спасти жизнь при встрече с хищником, часто его длинное топорище, перекинутое через плечо служит опорой переносимого на плечах груза. Как символ этнической и социальной принадлежности топорик может быть приравнен к кинжалу, принятому в Йемене и Омане. Раньше во время племенных стычек топорик превращался в боевое оружие.

При недавних археологических раскопках древних захоронений в местечке ал-Хадра в вади Самад (территория ОАЭ, 50 км от Мусандама) учёными было обнаружено 16 бронзовых топориков, относящихся ко второй половине II тыс.до н.э. Форма и размеры найденных образцов очень близки сегодняшим изделиям мусандамских кузнецов, хотя и отличаются от них обухом, который у современных типов напоминает головку молотка. Очевидно, считает автор, дальнейшие археологические изыскания в более поздних культурных слоях позволят проследить, как постепенно древний прототип трансформировался в сегодняшний "шихухский топорик".

В заключительном разделе ("Культура Мусандама", с. 205-235) Паоло Коста обобщает изложенный выше материал, еще раз останавливается на наиболее ярких явлениях культуры Мусандама. К ним он относит тип жилища горных районов *байт ал-куфл*, "шихухский топорик", некоторые изделия местных ремесленников.

Большим достоинством рецензируемого издания являются прекрасные цветные фотографии, схемы и рисунки, подтверждающие текстовую часть и позволяющие другим исследователям пополнить свои представления о культуре Южной Аравии.

П. И. Погорельский

Наумкин В. В. Сокотрийцы. Историко-этнографический очерк. - Москва, Наука. ГРВЛ, 1988, 304 с., илл.

Какой востоковед не мечтал обнаружить затерянный мир, где живы истоки языка и культуры изучаемых им народов! В этом отношении арабистам и семитологам повезло: на архипелаге Сокотра сохранились не только редкие образцы флоры, но и самобытный язык, архаичный фольклор, древний уклад. Впервые побывав на Сокотре в начале семидесятых, В. В. Наумкин отразил свои впечатления в книге "Там, где возрождалась птица феникс" (М., 1977). Через несколько лет вместе с В. Я. Порхомовским он выпустил "Этнолингвистику Сокотры" (М., 1981), доказавшую путем тщательного анализа полевого материала, что сокотрийская устная традиция восходит не просто к доисламскому периоду, а древнейшему прошлому человечества (см. рец. И. М. Дьяконова - "Народы Азии и Африки", 1982, N 4, с. 208-210).

Книга "Сокотрийцы" - результат работы отряда советско-йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ), во главе которого В. В. Наумкин провёл четыре полевых сезона в 1983-1985, 1987 гг. Среди членов отряда - геоморфолог А. А. Лукашов, написавший главу "Природа Сокотры и Абд-эль-Кури", врач В. С. Шинкаренко - соавтор главы "Физический тип сокотрийцев" (вместе с одонтологом А. А. Зубовым и антропологом Г. Л. Хить), археолог А. В. Седов - соавтор главы "Археологические памятники"; раздел главы "Брак у сокотрийцев написан с лингвистом В. Я. Порхомовским. Автор рецензии тоже член СОЙКЭ, изучающий этнографию Хадрамаута. Этим определяется подход к рецензируемой книге: попытка выделить общее и локальное в этнической культуре сокотрийцев, выяснить, что их сближает с соседями - жителями Хадрамаута, и что разделяет.

Обращает внимание вывод о том, что "Сокотра и, возможно, вся Южная Аравия могут оказаться тем самым недостающим звеном в расогенетическом градиенте "запад-восток", которое ищут антропологи, отмечая разрыв ареала экваториальной расы" (с. 53). В этой связи, возможно, особое значение имеет выявленное при дерматоглифических исследованиях "необычайное своеобразие строения кисти кожи" (с. 64) у сокотрийцев.

В главе об археологических памятниках отдана дань уважения предшественникам СОЙКЭ - Оксфордской экспедиции 1956 г. и особенно Д. Доу, занимавшемуся археологическими разысканиями на острове в 1967 г. Обнаруженные ими граффити, выдолбленные на камнях близ селения Эриош на Северном побережье, имеют аналогии в Аравии: изображения каменного козла (ибекса) и сюжет, известный по наскальным рисункам на территории Саудовского королевства, - человек, охотящийся на дикого верблюда. В Восточном районе В. В. Наумкиным открыт один из типов сокотрийских могильников - коллективные захоронения в пещерах (с. 82). Коллагеновый анализ взятых оттуда костных материалов, проведённый Л. Д. Сулержицким, определил их возраст - 1300 лет. Пробные раскопки другого погребального комплекса - могильника у селения Ракуф с долменообразными надмогильными сооружениями показали, что под ними сооружались прямоугольные погребальные камеры с перекрытием из каменных плит. Такие сооружения имеют аналоги не только с памятниками в вади Хаджр (Хадрамаут) (с. 282, прим. 3), но встречаются гораздо шире - от Омана до Северного Йемена, как показал В. Досталь (Dostal W. Zur Megalithfrage in Südarabien - Festschrift für W. Caskel. Leiden, 1968, S. 53-63). Единство типологии грунтовых могильников позволяет выдвинуть предположение о единстве культуры древних обитателей Сокотры (с. 92). Круглодонные сосуды, изготовленные без гончарного круга, с городища Хажря (II-VI вв. н. э.) и найденные археологами железные черешковые ножи с широким лезвием бытуют до сих пор, подтверждая тезис о преемственности традиционной технологии (с. 93).

Рассматривая формы хозяйства у сокотрийцев, автор выделяет три хозяйственно-культурных типа: 1) горцев-скотоводов с вертикальными сезонными перегонами скота (трансюманс); 2) жителей прибрежных низменностей, совмещающих скотоводство с земледелием (пальмоводством, реже - огородничеством) и/или рыболовством, и 3) рыболовов побережья.

Скотоводы разводят карликовых коров (следовало бы упомянуть гипотезу об их происхождении: Gwynne M.D. The Possible Origin of the Dwarf Cattle of Socotra. - "Geographical Magazine". 1967, vol. 133, pt. 1, p. 38-42), а также овец, коз и незна-

чительное количество ослов и верблюдов. К трём названным в книге районам разведения низкорослых коров - Сокотре, Махре и Дофару (с. 98) можно добавить Хадрамаут: во внутренних долинах они начали исчезать несколько десятилетий назад, а на побережье встречаются до сих пор. В стаде сокотрийцев Запада четыре овцы приходятся в среднем на трёх коз, у жителей Западного Хадрамаута - примерно две козы на одну овцу. Объяснить это можно разным соотношением низменностей/плоскогорий и изрезанного горного ландшафта: первый благоприятней для разведения коз, второй - для овец. Как на континенте, социальный статус рыбаков - потомков рабов (*мувалладун*) или исконных свободных сокотрийцев - ниже статуса скотоводов.

Наблюдая перемены в жизни островитян (строительство автодорог, первой электростанции, устройство снабжённых насосами колодцев, оживление связей с материком), автор предупреждает об опасности: перелов рыбы, перевыпас скота, перерубка деревьев и кустарников могут непоправимо подорвать хрупкое природное равновесие (с. 21, 132). Для сохранения уникальной природы предложено ввести заказной режим в восточной части острова, т. е. на 15-20% его площади.

В главе, названной "Материальная культура", речь идёт о традиционных занятиях, одежде, пище и жилищно-поселенческом комплексе, или о том, что охватывается понятием первичного производства и жизнеобеспечения. Судя по всему, приёмы сокотрийского пальмоводства и основная связанная с ним лексика совпадают с хадрамаутскими, а табаководство, возможно, интродуцировано с материка (Гайл Ба Вазир?). Плетение более примитивно, чем в Хадрамауте, но в целом приёмы похожи. То же самое можно сказать о кузнечном деле, сборе ладана и технологии обжига извести (на острове нет таких монументальных печей для обжига, как близ Мукаллы или в Катне, отличается и материал - у сокотрийцев обломки коралловых рифов, в Хадрамауте - скальный известняк).

Самобытно ткачество: им на Сокотре занимаются женщины, изготовляющие на архаичном горизонтальном станке шерстяные одеяла *халхел* (в Йемене - *шамла*). Ловля рыбы с небольших вёсельных лодок сетью и переметом напоминает приёмы рыбаков на аравийском побережье к западу от Мукаллы; совпадают названия инвентаря и некоторых, но далеко не всех, рыб и морских животных. Что касается одежды, то мужской костюм (опоясанье, накидка, головная повязка) идентичен материковому. У женского платья общий для Аравии крой "мешком", с вырезом для шеи и рук. Классический образец этого кроя - аравийский плащ *ʿаба*. От платьев Хадрамаута оно отличается ещё более длинным шлейфом и манерой носки: "длинная задняя часть его, почти в два раза превышающая по длине перед, позволяет запахнуть эту часть платья, обернув её вокруг бёдер.., край платья оказывается у женщины на талии..." (с. 156). Своеобразны женские причёски - косы с короткой стрижкой на висках и затылке; маленьких детей стригут наголо, оставляя узкий валик вокруг головы и хохолок на темени (рис. 46). Некоторые обычаи, вышедшие из употребления в Хадрамауте, на Сокотре сохранялись - например, у женщин ношение множества ушных серег (до восьми пар), окраска лица и тела жёлтым хурдом.

В книге подробно описано сокотрийское жилище, даны планы селений и домов, размеры, фотографии, терминология. Сложенные из сырцовых плит традиционные дома-башни Хадрамаута резко отличаются от жилых пещер Сокотры, строений из необработанного или слегка обработанного камня, хижин из пальмовых веток с конусообразными крышами или домов на Южном побережье, сложенных из коралловых рифов. Сходны однако многие хозяйственные постройки - кладовые, погреба, загоны для скота, круглые площадки для сушки фиников, окружённые колючими ветками. Типологически едины временные укрытия сокотрийских и хадрамаутских пастухов (рис. 51, 52, 64, 65). Каменные зернотёрки островитян (рис. 61, 62) такие же, как в Хадрамауте, по конструкции и по названию. С новыми приёмами строительства (дома из обработанного камня, кладка на цементном растворе) приходит и новая, арабская лексика, вытесняя старую, сокотрийскую.

Опрос 547 мужчин и 519 женщин существенно продвинул исследование семейно-брачных отношений у сокотрийцев и изучение сокотрийской системы родства. Как в Хадрамауте, уровень брачности на острове очень велик - около 90%. В патрилинейном ортокузенном браке (с дочерью дяди по отцу) состоит около четверти семейных (наш опрос в Хадрамауте дал ту же цифру), зато процент кросскузенных браков (с дочерью дяди по матери) на острове гораздо ниже, чем на материке - соответственно - 6,4 и 33.

Сейчас средний возраст сокотрийских женихов 17-20 лет, невест - 14-17, в прошлом брачный возраст нередко наступал в 12-13 лет. Возраст невест Хадрамаута примерно тот же, но женихи старше на несколько лет (иногда на 7-10), что объясняется большей суммой брачного взноса (от 750 до 2 тысяч динаров),* вопреки установленному законом минимуму в 100 динаров. Сокотрийский брачный взнос на два порядка ниже, поэтому местные женщины славятся в континентальном Йемене как выгодные невесты. Помимо денег, а в случае ортокузенного брака вместо них, выплачивается взнос в натуральной форме: невесте "дарят" серебряные (после развития отходничества в страны Залива все чаще золотые) украшения, одежду, а её семье - масло, финики, скот (с. 184). Некоторые запреты при супружеском выборе, освящённые Кораном (IV: 26-27), не соблюдаются; так, отмечен брачный союз между опекуном и его воспитанницей (с. 182).

Зафиксированы случае левирата (с. 202). Число полигинических браков, как и на материке, незначительно - около 4% опрошенных. Автор утверждает, что патрилокальность брака для сокотрийцев абсолютная норма, в Хадрамауте же матрилокальные союзы не редкость у племен *сайʿар*, *ʿавабиса*, *ал-хумум*, *ал-манахил*, использующих порой эту форму брака для упрочения притязаний на часть племенной территории соседей (из племени которых происходит жена). 12% опрошенных сокотрийцев разводились (заключая потом новый брак или нет), у женщин - 9,4% (с. 195). Особенно непрочны кросскузенные браки. Статус сокотрийских женщин выше, чем в целом на материке. Они обладают известной экономической независимостью, имеют право наследования, получают часть собственности родителей, переходя в семью мужа. После развода они сравнительно легко выходят замуж. Добрачная и внебрачная связь для них не исключена, внебрачные дети не подвергаются видимой дискриминации (с. 196-197, 204). Добавим, что женщины из территориально-племенной группы ал-мишкас (ал-хумум, саʿин, ал-манахил) в Восточном Хадрамауте, имеют по традиции ещё большие права, распространяющиеся и на половое разделение труда: значительную часть "женских" работ здесь выполняют мужчины. Нечто подобное, отмечает автор, существует и в Махре (с. 221).

Обнаруженное В. В. Наумкиным разделение племен восточной Сокотры на "белых" и "чёрных" (первые, возможно, когда-то подчинялись вторым) побудило автора проверить старую гипотезу об экзогамных фратриях, составляющих племя (с. 188). Но подтверждающих её фактов обнаружено не было: род на Сокотре - типичный образчик ближневосточного рода, эндогамного по определению. Вопрос же о связи дуальной организации с экзогамией на ближневосточном материале остаётся открытым.

5-10% сокотрийских семей отдают маленьких детей на выкармливание и воспитание (до 7-8 лет) в бедуинские семьи, которые, как показало обследование, чаще всего связаны родством с матерью ребенка. Здесь автор видит возможный реликт авункулолокального брака, т.е. проживания супругов с дядей по матери. Немалое количество молочных братьев и сестёр делает существенным коранический брачный запрет, приравнивающий молочное родство к ближайшему кровному.

Анализ семейно-родственной терминологии подтвердил, что сокотрийская система родства в основе своей бифуркативно-коллатерального типа (как и общеарабская), однако обладает рядом особенностей: 1) в нулевом поколении вокативные термины не различают прямой и коллатеральной линии, 2) в первом восходящем поколении смешиваются отношения родства и свойства (что характерно для систем бифуркативно-сливающего типа) и др. Семейно-родственная терминология современного Хадрамаута в общем совпадает с классической арабской.

Подробнейший материал приводится по сокотрийской семье. Простая (нуклеарная) семья существует у 42,6% опрошенных (в Западном Хадрамауте - у 50,7%), около 10% из них полигинические (в Западном Хадрамауте этот процент значительно меньше). Сложных (неразделённых) семей соответственно 57,4% и 37,4%. Разделённых семей, т. е. таких, в которых кто-либо находится на заработках за пределами Сокотры, - 16,5% (в некоторых районах Хадрамаута больше половины семей). Весьма распространена на Сокотре братская семья - 10,5%, что подкрепляет гипотезу о том, как формировалось предпочтение ортокузенного брака (см.: Родионов М. А. Марониты Ливана. М., 1982, с. 74-75).

* Цены на 1988 год.

Автор связывает стабильность семьи с формой хозяйственной деятельности (скотоводство - стимул объединения семейно-родственного коллектива в отличие от рыболовства) и материальной культурой (упрощённая строительная техника облегчает выдел женатых сыновей) (с. 225-228). Заметим, что жилищные проблемы в Хадрамауте едва ли не главная причина, затрудняющая подобный выдел.

Между различными видами рассмотренных семей нет непреодолимой грани: "Жизненный цикл сокотрийцев включает появление моногамной семьи в результате отделения женившихся сыновей или женитьбы отделившихся, а также повторных браков, затем разрастание этой семьи, образование на ее основе большой отцовской семьи и превращение ее в братскую, с распадом которой в следующем поколении вновь образуются моногамные семьи" (с. 240).

С давних пор Сокотра для европейцев была островом колдунов, поэтому не случайно в главе о духовной культуре сокотрийцев уделено достаточно места нечистой силе, магии, колдунам-маколе и ведьмам. Вера в белую джиннию с белым лицом широко распространена и в Хадрамауте. Брачная обрядность, кроме некоторых эпизодов, тоже сходна. Позднее обрезание юношам и даже совмещение его со свадьбой напоминает соответствующий обряд у ал-хумум в Восточном Хадрамауте. Обрезание девочек, в отличие от материка, на острове не практикуется, однако сокотрийские паломницы делали его в Хадрамауте по пути в Мекку (с. 225). Основа народной медицины в сравниваемых районах едина - лечебные прижигания. Жаль, что автор ограничился лишь рассказом о сокотрийских приветствиях: собранный им материал безусловно позволял дать специальный раздел об этикете у сокотрийцев.

Заключительная глава книги повествует о жителях соседнего с Сокотрой острова Абд-эль-Кури. В 1985 г., когда автор побывал там, их было примерно 250 человек - рыболовов и скотоводов, разводивших овец и коз. Владея арабским, островитяне говорят между собой на особом диалекте сокотрийского, однако убеждены, что их прародитель прибыл из Хадрамаута (впрочем и большинство сокотрийских родословий выводится с материка). Многие элементы культуры роднят абдэлькурийцев с Хадрамаутом - брачные обычаи, женские платья и лицевые покрывала, сурьмление глаз у мужчин и др., но их самобытный фольклор ближе к сокотрийскому.

Приложение к книге знакомит нас с образцами сокотрийского фольклора. Здесь прозаические тексты с явной сокотрийской спецификой (рассказ о Рахабхане из Кешна, История Макона) и сказки, имеющие ближневосточные анаологии (История об Али Бу Таире, Рассказ о верной женщине и трёх лжецах), песня при закланнии животного, образец поэтического состязания, нравоучительное стихотворение, песня, исполняемая при обрезании (есть параллель в племени ал-хумум на Востоке Хадрамаута). Особо выделим текст N 7 "Обрезание", дающий живое представление о подготовке к обряду.

Книга снабжена картами, схемами, рисунками, выразительными фотографиями, в том числе цветными. Обидно, что нет указателей - имён, топонимов, этнонимов, терминов - которые облегчили бы ориентацию в тексте. Не всегда последовательна транскрипция (Мухаммад на с. 93, но "Мухаммед" на с. 165, и т.д.); имя английского арабиста произносится "Сарджент", а не "Сэрджент"; во второй главе стоило бы использовать статью: Beckingham C. F. Some Notes on the History of Socotra.- Arabia and Islamic Studies. L., N.-Y., 1983, p. 172-181.

Рецензируемая книга - первый историко-этнографический очерк, посвящённый Сокотре и вводящий в научный оборот редчайший этнографический материал. Автор продолжает работу на острове и приступил к исследованиям в Махре. Начинается сравнение сокотрийского материала с хадрамаутским и махрийским, привлекаются сведения, полученные австрийскими, датскими и американскими этнографами на севере Йемена и в соседних с Йеменом странах. Все это позволит создать общую этнографическую характеристику Юга Аравии.

М.А.Родионов

Weir, Shelagh. The Beduin. 86 pp., 13 color, 85 black-and-white illust. and 5 line drawings; bibliogr.; London: the British Museum Publication. New edition, 1990.

Nowadays, when we, in St. Petersburg, are likely to feel uneasy about the future of Peter the Great Museum of Ethnography and Anthropology, we look with special interest towards activities of our colleagues abroad. One of the closest analogues to our Museum is the. Museum of Mankind, the Ethnography Department of the British Museum. Among the British Museum Publications one can find 'The Beduin' by Shelagh Weir (first edition 1976, new edition 1990). Since this attractively designed and lavishly illustrated slim volume is not a new book, one might be justified in asking why is it worth reviewing, and what is the purpose of the review?

To begin with, Shealgh Weir as an anthropologist is responsible for the Middle Eastern collections in the Museum of Mankind; most of her field-work has been done in Yemen. These two points provide us with the common ground, since most of our recent Arabian collections have come to the Museum of Ethnography and Anthropology from Yemen, too. Moreover, this book is focusing on the traditional artefacts made by the beduin, or bought from local craftsmen. Emphasis is placed on the beduin of South Jordan, the Negev desert, Syria, and Saudi Arabia. All six sections of the book describe main features of the beduin 'traditional material culture' (p. 10) or, more precisely, the material features of their traditional culture, i.e. the tent and its social and economic importance, transport, weaving, costume, and jewellery.

The tent section mentions strips of goat-hair cloth (*shuqqah-shuqāq*). In the North of Arabia tent roofs are made up of six or eight strips, while in the South semi-nomads of the Hadramawt plateaux living in stone huts keep the tradition of weaving the shuqaq on huddle looms but use these strips as ground mats. Everywhere this job is done by women; special terms for it are similar: both tribe folk in South Jordan and in Raidat al-Dayyin plateau of Hadramawt beat-in the weft thread with gazelle horns. The al-Dayyin tribe's process of making goat-hair strips has been described by Pavel Pogorelsky, a member of our Museum's staff, who examined field data of Russian-Yemeni Complex Expedition, along with ethnographical materials collected in the book under review. Information about traditional technology proves that old (neo)evolutionistic schemes of development from the primitive to a more sophisticated level are often useless when applied to the Middle East cultural area: as a rule different techniques are known here, the choice has been apparently determined by cultural factors, rather than by practical ones. The same is true with regard to the potter's wheel, two types of camel riding saddle (behind or before/on the hump).

The author argues that 'body imagery is used in some of the terms applied to parts of the tent' (p. 15), i.e. 'hands' and 'legs' for the front and back corner poles, 'face' for the front of the tent, etc. This widespread practice of anthropomorphization is typical of cultural space in general, e.g. the dwellings, pastures, strips of field, parts of a date-palm.

The section about weaving is quite informative. The process is explained in detail, common and rare techniques are dealt with (p. ex. combination of plaiting and weaving). Speaking about weaving products of the beduin, the author pays special attention to decorated deviding curtains as 'the most splendid item woven for the tent', that 'would make an interesting comparative study' (p. 58) throughout Arabia.

Sections dedicated to the beduin costume and jewellery are no less useful due to Shelagh Weir's publications on the spinning and weaving, embroidery, and costume. My personal appreciation of the text was enriched by an opportunity to attend the Palestinian Costume exhibition organized by the author and her collaborators in the Museum of Mankind. The most impressive in costume section is the story about the 'double dress' (*thōb ᶜōb*) in Jordan, the giant-sized dress over 3 m long (pp. 63-65, fig. 62), that reminds me of the giant dresses from Socotra described by Vitaly Naumkin. The Arab terms cited by Shelagh Weir and connected with women's and men's traditional costume (*khalaqah, burqaᶜ, milfaᶜ*, etc; one may add *fūṭah, shaydḥar*, etc.) corroborate once again the Arab phenomenon of terminological interchangeability when one word depicts different objects,

the practice which, I believe, is connected with the initial interchangeability of costume's components.

Passages on ornamental patterns, in particular on jewellery, give enough detail to understand the main items of a vast topic. Multi-coloured combinations, blue beads, cowrie shells, coins and buttons are used as decoration throughout the area; silver has been replaced by gold save the last islets in the South.

The book is intended to be accessible to a non-academic readership (and for non-English speakers, who may add some new terms to their vocabulary). The text provides data for planning exhibitions, for displays that will set the objects in their cultural context and ethnographic environment. It also provides excellent material for a guide. The photographs taken by the author are clear and expressive. Since our Museum in St.Petersburg faces the necessity of reorganizing our own Middle East exposition, this book is thought-provoking and often stimulating for our scientific and editorial practice. One looks forward to further publications of the Museum of Mankind and its Middle Eastern section.

Mikhail A.Rodionov

Veit, V. Die vier Qane von Qalqa: ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-hsi bis Ch'ien-lung (1661-1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel sastir aus dem Jahre 1795. Teil l: Untersuchungen; Teil 2: Biographien. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1990 (Asiatische Forschungen; Bd. 111).

Капитальный труд известной немецкой монголистки Вероники Файт представляет собой исследование и перевод на немецкий язык части "Илэтхэл шастир" ("Высочайше утверждённых биографий князей Внешней Монголии и Туркестана") - важнейшего источника по истории Монголии XVII - сер. XIX вв. Этот памятник является весьма объёмным и содержит огромное количество сведений. Его недостатком является то, что в него вошли преимущественно те сведения, которые заслуживали внимания с точки зрения пекинских чиновников: например, история буддизма в Монголии практически не нашла отражения в "Илэтхэл шастир". Тем не менее, этот памятник является именно тем источником, без соотнесения с которым невозможно использование никакого другого источника по истории Монголии цинского периода. Поэтому появление труда В. Файт является крупным событием в изучении монгольской истории.

Работа В. Файт посвящена тому разделу "Илэтхэл шастир", в котором содержатся сведения о Внешней Монголии (Халхе). Первая часть работы ("Исследования") представляет собой очерк истории Монголии (главным образом Халхи) начала XVII в. и ценное исследование системы административного управления Монголией в составе империи Цин. Значительное место занимают систематизированные автором и расположенные в хронологическом порядке сведения об императорских аудиенциях, присвоениях титулов монгольским князьям, военных кампаниях и т. п. Очень тщательно составлены автором генеалогические таблицы князей Халхи. Большой интерес представляет собой проведённое В. Файт исследование истории составления и издания "Илэтхэл шастир".

Вторая часть работы ("Биографии") содержит переводы биографий халхасских князей, содержащихся в цзюанях 45-76 "Илэтхэл шастир". Они расположены в том же порядке, что и в источнике, т. е. в виде генеалогии княжеских родов со-

ответствующих монгольских аймаков и хошунов. Эти биографии содержат немало ценных сведений и впервые переводятся на европейский язык. В виде приложения даются монгольско-китайские указатели имен и географических названий, что облегчает пользование материалом. Транскрипция отдельных имен вызывает возражения. Например, имя čampil следует транскрибировать čempil (тиб. tshe'phel). Но эти мелкие погрешности ни в коем случае не умаляют научного уровня исследования и переводов. Своей исключительно тщательно выполненной работой В. Файт оказала большую помощь всем исследователям, занимающимся историей Монголии.

В заключение назовём несколько работ отечественных исследователей, посвященных "Илэтхэл шастир": Пучковский Л. С. Монгольские, бурят-монгольские и ойратские рукописи и ксилографы Института востоковедения. 1. История, право. М. - Л., 1957, с. 53-55, 70-71; Горохова Г. С. "Илэтхэл шастра" в собрании библиотеки восточного факультета Ленинградского государственного университета. - Олон улсын монголч эрдэмтний 2-р их хурал. 2 боть. Улаанбаатар, 1973, с. 126-130; Успенский В. Л. "Илэтхэл шастир" о происхождении монгольских и ойратских княжеских родов. - "Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки". Вып. X. Л., 1987, с. 148-165; Санчиров В. П. "Илэтхэл шастир" как источник по истории ойратов. - М., 1990.

В. Л. Успенский

Несколько слов о новом культурологическом сборнике*

"Мир, как мы его знали, подходит к концу..." Это не эпиграф и не строка из манифеста, а, скорее, мироощущение человека конца двадцатого столетия.

Мир стремительно меняется. Он становится всё более общим и всё более разрозненным, культуры сближаются и одновременно отталкиваются. Каждая из них, пусть даже самая молодая, сохраняет и оберегает накопленные традиции, свой язык, свою ментальность. Возможен ли мировоззренческий синтез - единый образ мыслей в едином мире - в таком многоголосии культур, или это прекрасная утопия fin de siecle? Реален ли диалог культур, или это миф современного общественного сознания? Прорастают ли инокультурные "семена" в чуждой им почве? Едва ли удастся дать скорый и убедительный ответ на подобные вопросы, ибо они изначально предполагают диалог умонастроений и умопостроений, то есть совместную мыследеятельность, саму по себе плодоносную для человечества в целом.

Осенью нынешнего года в Екатеринбурге увидел свет первый выпуск нового научного альманаха "Культуры в диалоге", где в предисловии к читателю сказано: "Альманах "Культуры в диалоге" задуман как периодическое издание, посвящённое исследованиям внутренних принципов саморазвития культур, типов ментальности, специфики "западного" и "восточного" мышления при всей условности этого традиционного деления. Имманентная идея альманаха - поиски внутренних культурных потенций, позволяющих "навести мосты" между культурными мирами, анализ мировоззренческих ориентиров, "вечных тем", изучение реальных последствий "зеркального эффекта" - когда культуры, вглядываясь друг в друга, как в зеркало, открывают не только terra incognita инокультурности, но и подчас с удивлением узнают себя как незнакомый континент" (с. 3).

На первый взгляд, новое издание не ставит перед собой принципиально новых задач и речь, по-прежнему, идет об изучении и сопоставлении различных культурных традиций, чем давно (с 1982 года) и успешно занимается известный культурологический альманах "Восток - Запад. Исследования. Переводы. Публи-

* Человек. Культура. Философия. Вып. 1. Культуры в диалоге. Екатеринбург, из-во Уральского университета, 1992. 376 с. Тираж 500 экз.

кации". Не менее известен и альманах "Одиссей. Человек в истории", первый выпуск которого вышел в 1989 году. Однако новый сборник ничуть не теряется на их фоне, отличаясь "лица необщим выраженьем". Каждое из названных изданий закрепляет за собой вполне определённые сферы научного знания. Альманах "Восток - Запад" - явление общекультурное, но наиболее сильно в нём выражена филологическая направленность. Альманах "Одиссей" ориентирован преимущественно исторически: основная его задача - объединить и стимулировать усилия историков с усилиями других гуманитариев, изучающих общественное сознание, преодолевая тем самым разрыв между историей общества и историей культуры. Наконец, альманах "Культуры в диалоге": в нём упор делается, прежде всего, на философскую проблематику культурологии.

Первый выпуск альманаха был подготовлен на основе материалов, предоставленных, с одной стороны, научной секцией "Культуры в диалоге" Уральского отделения Философского общества и, с другой стороны, Лабораторией Теории и Истории Культуры (г. Санкт-Петербург). Соответственно этому, в первый раздел сборника - **"Бытие культур: на перепутье пространств и времён"** - вошли статьи екатеринбургских философов и сделанные ими переводы К. Ясперса, М. Бубера, М. Хайдеггера, А. Вельмера. Второй раздел - **"Лицом к Востоку: культуры и мыслители"** - составили статьи петербургских востоковедов. Среди них:

Р. Н. Дёмин. Школа инь-ян.
И. А. Алимов. Юань Хао-вэнь:жизнь и творчество.
Л. В. Сторчевой. Исторические сведения о Янь-цзы.
П. В. Лехтла. Трактат Ван Цзун-юэ "Рассуждения о тайцзицюань".
С. Б. Андреев. Классификация волшебного мира у памирских народов.
Он же. Об одном малоизвестном рошанитском источнике ("Дэ' илм рисала").
Лекция Нацумэ Сосэки "Мой индивидуализм" в переводе С. Х. Булацева.

Первый раздел был задуман как раздел общего (im philosophischen Sinne), второй - был отдан частному, и, несмотря на несколько механическое их соединение, сборник получился концептуальным и цельным. Это интересная и обещающая попытка совместной мыследеятельности.

P. S. , или часть вторая.

Однако у заинтересованного читателя возникает при чтении ряд недоумённых вопросов. Петербургские авторы долго не могли понять, почему из редакционной коллегии сборника исчезли имена проф., д. ф. н. А. Л. Грюнберга, проф., д. ф. н. В. В. Колесова, д. ф. н. Л. Н. Меньшикова, любезно согласившихся редактировать материалы ЛТИК, и как туда попали имена О. И. Трофимовой и И. А. Алимова, отвечавших только за сбор и пересылку петербургских статей? Аналогичным образом с оборота титульного листа внезапно исчезли имена рецензентов - проф., д. и. н. В. Н. Горегляда и д. и. н. М. А. Родионова. Надо полагать, что их рецензии в процессе подготовки сборника к печати (что велась с 1989 года) канули в Лету.

И. А. Алимов неожиданно для себя стал кандидатом филологических наук.

С. Х. Булацев ещё более неожиданно стал известен под фамилией Буланцева (с теми же инициалами), и остаётся только гадать, он ли принимает участие в сборнике, ибо его фамилия ни разу не набрана правильно.

Существенны претензии петербургских авторов, добросовестно вычитывавших типографские синьки, и к качеству печати. На с. 251 три иероглифа из иероглифического указателя непостижимым образом завалились набок. На сс. 70-84, 213 в греческих словах напрочь отсутствует диакритика, и сами оные подчас страдают (см. с. 73). Встречаются частые и досадные опечатки в передаче восточных имён, названий памятников и реалий (особо см. статьи С. Б. Андреева). Также не делает чести корректору невнимательная вычитка иностранной библиографии. Так,

немецкое слово Wörterbuch (словарь) дважды на с. 87 столь "неудобь читаемо", что его сможет опознать лишь весьма искушённый читатель. Впрочем, это далеко не единственный пример небрежности в отношении статей петербургских авторов.

Учитывая издержки печатания книги в провинции (типография г. В. Пышма Свердловской области), нам остаётся только пожалеть, что столь долго вынашиваемая книга вышла в свет с погрешностями и недостатками. В любом случае, при таком маленьком тираже необходимо было позаботиться о списке опечаток, которого, к сожалению, в книге нет. Едва ли его смогут заменить наши небольшие критические замечания, помещённые, к тому же, в Post scriptum. Однако обойтись без них нельзя - в силу заботы о качестве второго выпуска альманаха, подготавливаемого в настоящий момент к печати в издательстве Уральского университета.

Хочется верить, что он увидит свет бо́льшим тиражом - и без огрехов. И хотя от них не избавлено в настоящее время практически ни одно издание, составители и редакторы культурологических сборников должны учиться на своих ошибках быстрее и эффективнее, нежели издатели коммерческих книг. Они не могут этого не делать. По определению.

От имени и по поручению ЛТИК
О. И. Трофимова.

Уникальные и редкие корейские коллекции в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)

В собрании Музея антропологии и этнографии (МАЭ) достойное место занимают коллекции по культуре и быту многочисленных народов Зарубежной Азии, в количественном отношении составляющие половину всех фондов музея.

В корейских фондах отдела Дальнего Востока представлены разнообразные коллекции предметов традиционного быта (одежда, утварь, мебель) и великолепные образцы корейского прикладного искусства (керамика и фарфор X-XIX вв., изделия из металла, лаковые изделия, образцы вышивки и плетения), которые дают яркое представление о самобытной и древней культуре корейского народа.

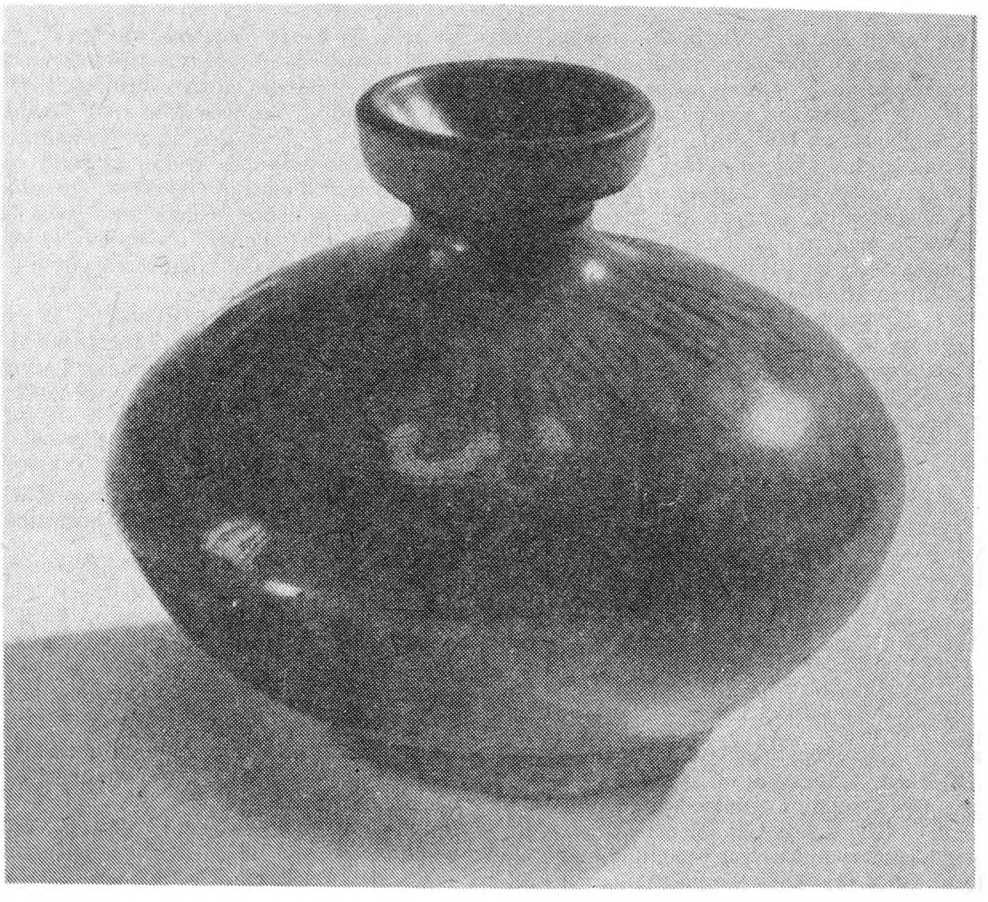
Двухсотлетняя история формирования корейских фондов МАЭ, вобравших также коллекции корейских предметов из различных музеев Родины, тесно связана с развитием русско-корейских контактов и установлением дипломатических отношений между Россией и Кореей.

В сохранившихся коллекциях XVIII в. выделена и зарегистрирована коллекция корейских цветных конвертов и курительная трубка. Эти экспонаты оказались среди предметов, привезённых из Китая Ф. Л. Елачичем в 1756 году.

В начале XIX века активизируются контакты между русскими и корейцами в Пекине; в 1808 г. русская и корейская миссии обмениваются подарками. В 1842 г. от Азиатского департамента Министерства иностранных дел была передана в Музей большая сборная коллекция, в которую вошли два комплекта корейских мужских костюмов - костюм корейца высшего сословия и костюм простолюдина.

В коллекции коллежского советника Леонтиевского, привезённой им из Китая и Маньчжурии в 1868 году, имеются корейские мужские головные уборы.

После подписания торгового договора с Кореей в 1884 г. началось систематическое изучение Кореи многочисленными русскими путешественниками и экспедициями, собравшими богатый материал по этнографии Кореи, а также различные коллекционные предметы. С 1895 г. на территорию Кореи направляются специальные экспедиции, значительную роль в организации которых сыграло Русское географическое общество. В экспедиции А. И. Звегинцева, организованной обществом



Флакон.
Селадон, декор вырезанный
(XII-XIII вв.)

в 1898 г., принимал участие С. П. Сыромятников, собравший коллекцию корейских предметов и фотографий, часть из которых поступила в МАЭ.

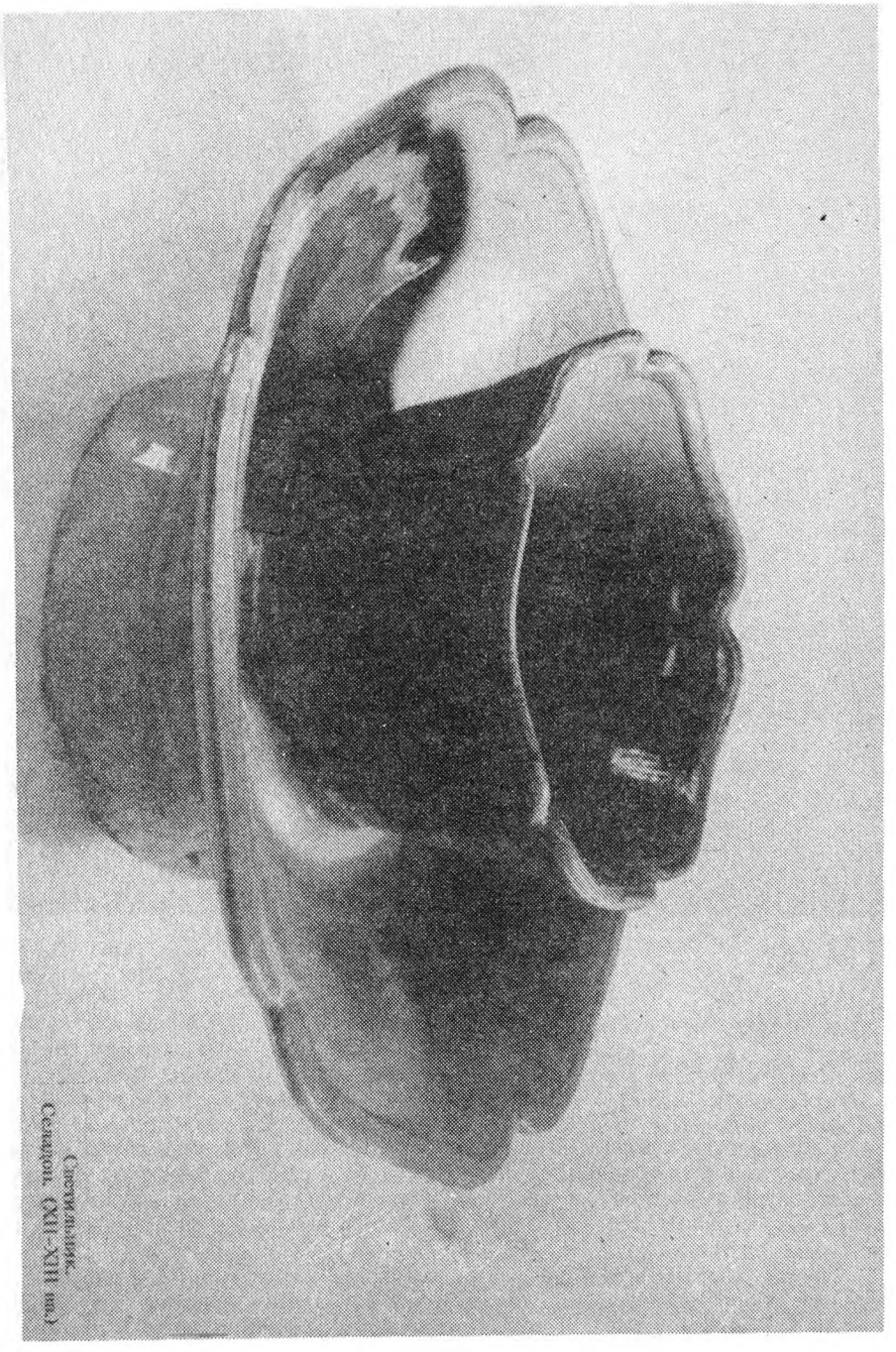
С конца 80-х гг. прошлого столетия в МАЭ стали поступать различные корейские предметы от официальных лиц, побывавших в Корее: от врача А. Д. Ранчевского (мужской костюм и игральные карты), от Н. Г. Матюнина, пограничного комиссара в Южно-Уссурийском крае, в 1898 г. замещавшего поверенного в делах в Сеуле (лук, стрелы и колода игральных карт), от офицера Генерального штаба А. М. Волконского, бывшего летом 1897 г. в Сеуле на осмотре особого батальона, подготовленного русскими военными инструкторами (лук и два колчана со стрелами, на которых имеются дарственные надписи).

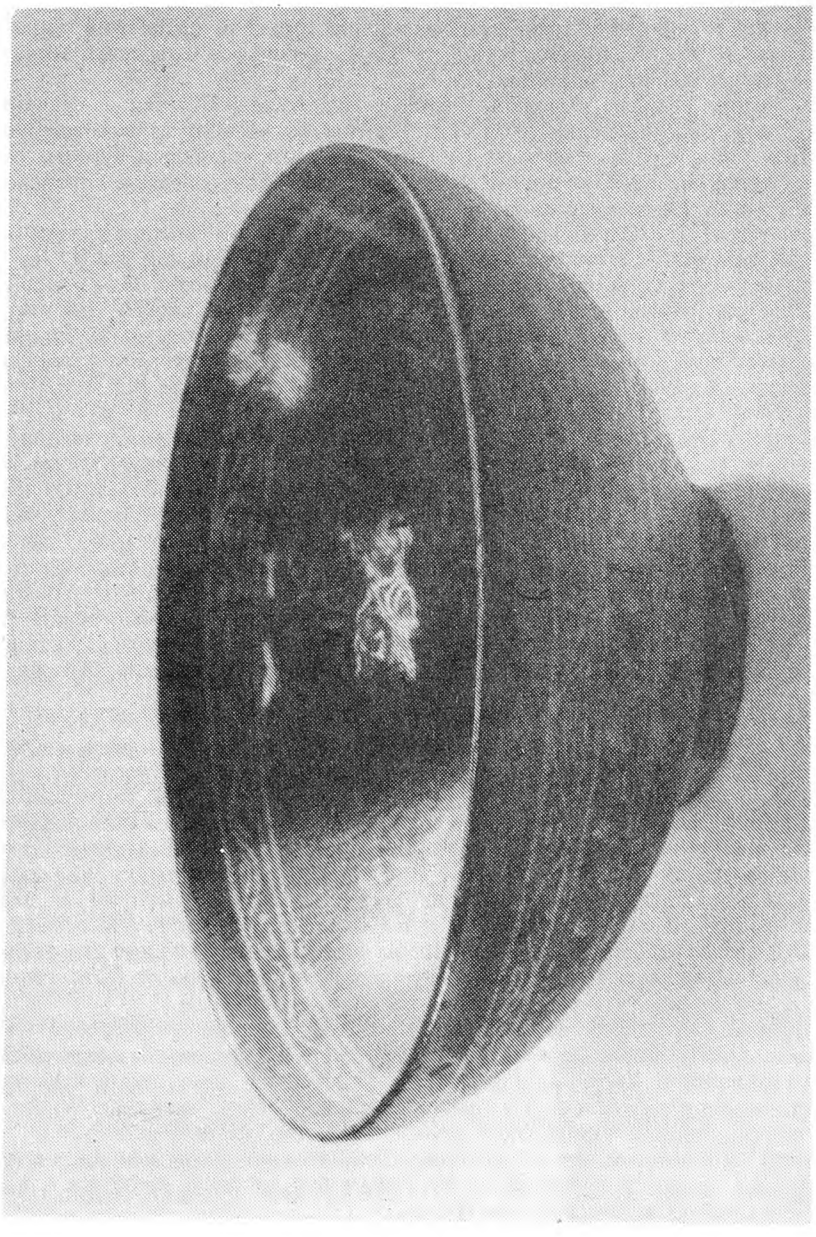
Самой значительной и уникальной по своему составу является коллекция, привезённая в 1893 году первым русским поверенным в делах и генеральным консулом в Сеуле Карлом Ивановичем Вебером. Она была собрана К. И. Вебером во

Чашка.
Фарфор, цвет слоновой кости
(XII-XIII вв.)

время многолетнего пребывания в Корее из раскопок сеульских курганов и, частично, от населения; некоторые предметы были получены в качестве подарков. Коллекция насчитывает 220 предметов, из которых 158 являются образцами, датируемыми X-XVI вв. Вебер снабдил свою коллекцию списком и краткой характеристикой предметов и выделил три их группы.

Группа А - в неё вошли древности, вырытые из курганов около Сеула: 1. гончарные изделия (ранний селадон периода Корё, вазы, чаши, чайники, кубки XIV-середины XIX в.); 2. бронза (сосуд для жертвоприношений периода Объединённого Силла, кубок, чаши, ложки, палочки для еды). Ко второй группе относится и старая





Чаша.
Селадон, декор инкрустированный (XII-XIII вв.)

бронза с инкрустацией (светильник, ваза, курильница) и бронзовые изделия XIX века (курильница, жаровня, гонг, коробки для табака с инкрустацией серебром); 3. монеты 618-1131 гг.

Группу **Б** составили предметы различного времени, среди них чаша в виде лотоса (селадон Корё), подарок супруге К. И. Вебера от королевы Мин, другие подарки и случайные приобретения.

В группу **В** были выделены бытовые предметы XIX века - колчаны бамбуковые с резьбой, курительные трубки, изделия из чёрного лака с инкрустацией перламутром, меч в резных ножнах из кости, образцы корейской бумаги, плетение (занавеси, циновки, веера) и другие высокохудожественные образцы корейского традиционного ремесленного производства.

Благодаря произведённой атрибуции керамической части коллекции (См.: Р. А. Ксенофонтова. Старинная корейская керамика. - Сборник МАЭ. Л., 1987.), стало очевидно, что здесь представлена керамика четырёх видов. Один экспонат является образцом твёрдой неглазурованной керамики, по своему декоративному оформлению тяготеет к керамике Объединённого Силла. Около тридцати предметов и фрагментов являются образцами твёрдой глазурованной керамики. Значительная часть коллекции - образцы селадонов, их свыше 50 экспонатов. Все они, исходя из цвета глазури и анализа декора, датируются XI-XIV веками.

Среди селадоновых изделий особо выделяются четыре экспоната с исключительно грубой керамической массой, покрыты они очень тонким слоем глазури. Своим низким качеством исполнения, примитивностью отделочного оформления поверхности они резко отличаются от всех остальных селадонов. Возможно, они являются образцами так называемых протоселадонов.

Безусловно, наиболее интересной и перспективной для исследования частью коллекции является керамика Корё, девять образцов которой - высокохудожественная продукция. Среди них особенно ценны чаши, представляющие собой редкие варианты селадонов Корё, т. е. селадоны типа *пи-саёк* - цвета зимородка, и чаша, являющаяся превосходным образцом селадонов с декором инкрустацией. Эти экспонаты являются одновременно уникальным выставочным материалом.

Уже после смерти К. И. Вебера его родственники передали в дар Музею ещё несколько корейских предметов (медные подсвечники, веера, монеты), приобретённые им в Корее по поручению хранителя МАЭ Ф. К. Руссова.

Выдающийся исследователь Дальнего Востока доктор Н. В. Кириллов подарил МАЭ большую коллекцию лекарств, в которых представлены корейские лекарства, их описание и анатомические таблицы с точками для иглоукалывания.

Значительной и разнообразной по своему составу является коллекция, до 1937 года хранившаяся в Этнографическом музее Восточного института во Владивостоке. Она была отобрана и привезена в Ленинград сотрудником МАЭ проф. Н. В. Кюнером. В состав коллекции входят образцы старинного корейского фарфора, изделия из камня и металла, монеты, широко представлены предметы быта конца XIX-начала XX вв.: одежда, утварь, музыкальные инструменты и др.

Большая коллекция этнографических предметов была получена от Государственного музея восточных культур в 1950 году. Она состоит из различных предметов, бытовавших в Корее в конце XIX - начале XX века, таких как сельскохозяйственные орудия, одежда (мужская, женская, детская, траурная, военные костюмы), образцы тканей, курительные трубки, веера, мебель,посуда.

Часть упомянутых выше экспонатов выставлена на постоянной экспозиции "Традиционная культура корейцев" в МАЭ, большая же часть хранится в фондах и никогда не экспонировалась вне стен Музея.

Ю. В. Ионова
И. В. Суслова

Y.V. 이오노와, I.V.수슬로와
St.Petersburg 人類學와 民俗學 博物款에서 珍貴한
韓國 所藏品에 대해서.

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ,

или вместо послесловия.

Наука затратна для общества.

Особенно та её область, которая не даёт быстрой отдачи и не всегда может быть немедленно реализована практически. Ещё менее понятны обществу исследования по восточным древностям, и в этом смысле физики-теоретики и востоковеды-древники оказываются поразительно близки друг другу, хотя нужность первых всё же очевидна более. Однако в нынешние времена и тем, и другим приходится равно несладко. Поэтому рассчитывать можно прежде всего на самих себя, на свой научный энтузиазм, на своё желание делать дело, наконец, на умение найти покровителей и меценатов, чтобы не заглохла научная нива.

Нехватка средств, выделяемых государством на печатание научной продукции, самым печальным образом сказалась на судьбе отечественного востоковедения: резко замедлились сроки издания книг, замерли научные журналы, под угрозой оказался ряд важнейших издательских проектов, обыкновенно финансируемых сверху. Именно в это потерянное время был создан центр "Петербургское Востоковедение" и - в самый пик кризиса, постигшего наше научное книгоиздание - начал свою деятельность.

Первый выпуск научного альманаха с тем же названием был сделан практически из ничего, при наличии минимальных издательских средств. В то время мы, наверное, больше хотели, чем умели, издавать книги, отсюда изрядное количество опечаток и погрешностей в первом выпуске "Петербургского Востоковедения". И нам хочется ещё раз принести за них свои извинения.

Мы благодарны тем нашим читателям, которых больше обрадовало само появление нового научного периодического издания (обещающего даже в эти трудные времена выходить с завидной регулярностью), нежели его недостатки.

Мы благодарны нашим авторам, поверившим в альманах и принявшим участие в нём.

Ко второму выпуску "Петербургского Востоковедения" мы умели и знали значительно больше. В прямой зависимости с этим увеличивающимся умением (Usus magister est optimus) находится и количество огрехов во втором издании. Их существенно меньше.

Наконец, с ноября 1992 года Центр "Петербургское Востоковедение" получил издательскую лицензию, а вместе с ней право и возможность целиком отвечать за свои издания.

С момента образования (в феврале 1992года) Центр "Петербургское Востоковедение" издал:

1. Альманах "Петербургское Востоковедение", вып. 1 398 с. Тираж 1000 экз.;
2. Альманах "Петербургское Востоковедение", вып. 2. 396 с. Тираж 1000 экз.;
3. "Книгу о шаманке Нисань". Факсимиле рукописи, издание текста, транслитерация, перевод на русский язык, примечания, предисловие К. С. Яхонтова. 150 с. Тираж 300 экз.;
4. "Точность - поэзия науки". Сборник статей памяти В. В. Петрова. 328 с. Тираж 500 экз.;
5. Журнал "Кунсткамера: этнографические тетради", вып. 1. 230 с. Тираж 1000 экз.

Первые три издания были выпущены в сотрудничестве с издательско-коммерческой фирмой "Водолей".

Предложения о сотрудничестве, статьи, рецензии, заказы на наши издания присылайте по адресу:

199034, Россия
г. Санкт-Петербург
Университетская наб., 3
Музей антропологии и этнографии
(Кунсткамера)
им. Петра Великого РАН
И. А. Алимову
тел.: (812) 218-4377
факс.: (812) 218-0811

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

настоящего выпуска альманаха*

Сисаури Владислав Ираклиевич - японовед-филолог и музыковед, в 1973 году закончил Ленинградский государственный университет по кафедре японской филологии, затем аспирантуру ЛГИТМиКа. Кандидат наук. В настоящее время живёт и работает в Париже. Изучает проблемы традиционной музыки в странах Дальнего Востока, занимается переводами с древнеяпонского. В 1992 году во Франции вышла его монография: "Cosmos, Magie et Politique. La Musique Ancienne de la China et du Japon".

Алимов Игорь Александрович - директор центра "Петербургское Востоковедение", главный редактор издательства "Петербургское Востоковедение", научный сотрудник отдела этнографии стран Востока Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Сфера научных интересов: китайская литература эпохи Сун (авторские сборники бицзи); история народных верований и традиционных представлений о сверхъестественном, источниковедение. Среди работ: Юань Хао-вэнь: жизнь и творчество . - "Человек. Культура. Философия. Культуры в диалоге", Екатеринбург, 1992, с. 222-274; О сборнике Лю Фу "Высокие суждения у дворцовых ворот". - "Петербургское востоковедение", 1992, вып. 2, с. 125-218.

Кобзев Артём Игоревич - ведущий научный сотрудник отдела Китая Института Востоковедения РАН, доктор философских наук. Основные направления научной работы: история китайской философии, культурология, история китайской науки, эротология Китая. Автор многих работ, в том числе: "Учение Ван Янмина и классическая китайская философия", М., 1983 и др.

Родионов Михаил Анатольевич - ведущий научный сотрудник отдела этнографии стран Востока МАЭ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации:"Традиционная культура Западного Хадрамаута (по полевым и письменным источникам) ". (СПб., 1991). Сфера научных интересов: полевая и теоретическая этнография Сирии, Ливана и Йемена; менталитет и конфессии народов Передней Азии; арабская поэзия и фольклор; музееведение. Основные научные работы: Мароните. Из этноконфессиональной истории восточного средиземноморья. М., 1982; Голубая бусина на медной ладони. Л., 1988; Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М., "Восточная литература", 1993 (план выпуска 1993 года).

Полосин Валерий Вячеславович - старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Фихрист" Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века". (Л., 1984). Сфера научных интересов: арабистика; источниковедение; текстология; кодикология; история востоковедения. Основные научные работы: "Фихрист" Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М., 1989; Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР. - Archaeographia Orientalis. М., 1990, с. 178-204.

Французов Сергей Алексеевич - младший научный сотрудник СПб. филиала ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Социально-политическая история Хадрамаута в раннее

---

* Предоставлены авторами в соответствии с пожеланиями издательства.

средневековье". (Л., 1990). Основные направления научной работы: история средневековой Аравии; Древняя Аравия; сабеистика. Основные публикации: Этноконфессиональные процессы в доисламской Аравии. - "Советская этнография", 1986, N 3; Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии в XIII-XV вв. - Традиционное мировоззрение у народов Предней Азии. М., 1992.

Зинин Сергей Васильевич - младший научный сотрудник отдела Китая Института Востоковедения РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Китайская анонимная афористическая поэзия (жанр *яо*) с древности до наших дней". (М., 1992). Преимущественная область интересов - история китайской литературы;религиоведение.

Никитина Марианна Ивановна - ведущий научный сотрудник СПб. филиала ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: "Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом". (Л., 1982). Область научных интересов: средневековая корейская поэзия, мифология, история корейской духовной культуры. Основные публикации: Ссянъчхон кыйбонъ (Удивительное соединение двух браслетов). Изд. текста, пер. и пред. М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич. М., 1962.; Очерки истории корейской литературы до XIV в. М., 1969. (В соавт. с А. Ф. Троцевич); Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982 и др.

Троцевич Аделаида Фёдоровна - ведущий научный сотрудник СПб. филиала ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: "Корейский средневековый роман". (Л., 1984). Сфера научных интересов: корейская традиционная проза, переводческая деятельность, источниковедение. Основные публикации: Ссянъчхон кыйбонъ (Удивительное соединение двух браслетов). Изд. текста, пер. и пред. М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич. М., 1962.; Чхунхянджон квонджитан (Краткая повесть о Чхунхян). Факсим. ксил., пер., пред. и ком. А. Ф. Троцевич. М., 1968; Корейская средневековая повесть. М., 1975; Корейский средневековый роман. "Облачный сон девяти" Ким Манчжуна. Л., 1986 и др.

Мартынов Александр Степанович - заведующий сектором "Источниковедение и историография Китая и Центральной Азии" Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН, кандидат исторических наук. Сфера интересов: культура и идеология традиционного Китая, особенно - конфуцианство. Основные публикации: Статус Тибета в XVII-XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978; Imperial China. Foreign-Policy Conceptions and Methods. M., 1984. (В соавт. с Л. С. Переломовым), а также свыше ста статей.

Рыбаков Вячеслав Михайлович - научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Правовое положение чиновничества в Китае при династии Тан "(Л., 1982). Круг интересов - административное право и структура бюрократии в Китае периода Тан. Среди публикаций: О правовом положении чиновничества в средневековом Китае . - "Народы Азии и Африки", 1982, N 3; Понятие личности в танском праве . - "Народы Азии и Африки", 1984, N 5; Функциональная составляющая "прикрепления" в танском праве . - "Восток", 1991, N 4 и др.

Вельгус Виктор Андреевич (1922-1980) - кандидат исторических наук, востоковед широкого профиля, автор семидесяти работ. С 1960 г. по 1978 г. - сотрудник ЛО Института этнографии АН СССР (ныне МАЭ РАН). Сфера научных интересов: история, источниковедение, этнография, литература китайского средневековья, переводческая деятельность. Основные публикации: Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов (Китайские источники ранее XI в.). М., 1978; Средневековый Китай (исследования и материалы по истории, внешним связям,

литературе). М., 1987 (здесь же на стр. 139-142 см. библиографию работ и переводов В. А. Вельгуса).

Циперович Изольда Эмильевна - научный сотрудник Библиотеки Российской АН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: "Китайские изречения цзацзуань и "Цзацзуань" Ли Шан-иня". (Л., 1969). Сфера научных интересов: китайская сюжетная проза (*дуань-пянь сяошо*); китайская повесть конца Мин - начала Цин, исследования и переводы; история русского востоковедения; библиографии, обзоры, рецензии по китаеведению; раскрытие библиотечных фондов. Среди публикаций: Удивительные истории нашего времени и древности. Т. 1-2, М., 1962. Пер., примеч., послесл. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович; Цзацзуань. Изречения китайских писателей IX-XIX вв. М., 1969. Пер., предисл., примеч., и др.

Рубин В. А. (1923-1981) - краткую биографическую справку см. на стр. 344 настоящего издания.

Баньковская Марианна Васильевна - дочь академика В. М. Алексеева, публикатор его научного наследия, автор ряда статей об ак. В. М. Алексееве и некоторых его учениках, об ак-х И. Ю. Крачковском и С. Ф. Ольденбурге. Ею подготовлены к печати следущие книги В. М. Алексеева: В старом Китае. М., 1958; Китайская народная картина. М., 1966; Китайская литература. М., 1978; Наука о Востоке. М., 1982.

Погорельский Павел Иванович - научный сотрудник отдела этнографии стран Востока МАЭ им. Петра Великого. Сфера научных интересов: технологические аспекты традиционных занятий, промыслов и ремёсел народов мира.

Успенский Владимир Леонидович - научный сотрудник СПб. филиала ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Сочинения гуна Гомбоджаба как памятник монгольской историографии XVIII в." (Л., 1985). Круг интересов: политическая и религиозная история Монголии и Тибета; каталогизация тибетских и монгольских рукописей и ксилографов. Основные публикации: Буддийский канон. - Книга Монголии. М., 1988; Биографические сведения о джалхандза-хутухтах. - Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989 и др.

Трофимова Ольга Ивановна - редактор издательства "Петербургское Востоковедение". Научная специализация - древнерусская литература, историческая лексикология, история русского литературного языка.

Суслова Ирина Вольтовна - главный специалист отдела этнографии стран Востока МАЭ им. Петра Великого. Сфера научных интересов: этнография Китая, музееведение, китайский традиционный костюм и украшения.

Ионова Юндвига Васильевна - старший научный сотрудник отдела этнографии стран Востока МАЭ им. Петра Великого, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: "Корейская деревня в конце XIX - начале XX в. (Историко-этнографический очерк). (Л., 1953). Сфера научных интересов: история и этнография Кореи. Основные публикации: Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее (середина XIX - начало XX в.). М., 1982; несколько десятков статей.

К сведению авторов, присылающих материалы в "Петербургское Востоковедение"

1. Рукописи могут быть представлены в машинописном виде (в двух экземплярах, отпечатанных на машинке через два интервала) или на дискете (ASCII).
2. Издательство принимает рукописи как на русском языке (для отечественных авторов), так и на иностранных языках (для зарубежных авторов).
3. Плановые научные работы принимаются к печати при наличии соответствующего разрешения.
4. Текст статьи должен предоставляться в окончательном виде. Изменения в корректуре оговариваются особо и не должны превышать 2 % от общего объёма работы.
5. Размещение примечаний к статье особо не оговаривается: они могут быть постраничными, а также могут быть размещены единым блоком после основного текста. И в первом, и во втором случае нумерация примечаний должна быть сплошной по всей статье.
6. Все цитаты и ссылки в статье должны быть тщательно выверены по первоисточникам. Возможные недочёты подобного плана могут быть отнесены только на счёт автора.
7. При библиографических ссылках в тексте и сносках необходимо давать следующие сведения: инициалы и фамилию автора, название работы, название и номер издания (для статьи), место издания (в том числе желательно и для журналов), год издания, страницы.
8. При повторном упоминании работы в тексте или сносках желательно давать сокращённое её название. Сокращение "ук. соч." допускается лишь в том случае, если ссылки на одно и то же издание следуют непосредственно друг за другом.
9. К предоставленным статьям обязательно должны быть приложены: резюме на английском языке (или на языке изучаемых источников: китайском, корейском, японском, и др. - по согласованию с издательством), точный английский вариант названия статьи, а также сведения об авторе (образец см. в настоящем выпуске альманаха).

10. В случае употребления сокращённых названий разного рода периодических изданий и научных серий, принятых сокращений письменных источников, различных организаций, фондов, институтов и т. п., к статье в обязательном порядке должен прикладываться список сокращений с их раскрытием.

11. Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

12. Издательство "Петербургское Востоковедение" непременно предоставляет авторам корректуру их статей. В случае невыправления автором опечаток, относящихся к области его профессиональной специализации, издательство за них ответственности не несёт.

13. Фотографии к статьям предоставляются чёрно-белые, в 2-х экземплярах, отпечатанных на глянцевой бумаге *с накатом,* размером не более 9 х 12 см. Они должны сопровождаться списком, в котором приводятся: подпись к каждой иллюстрации, местонахождение оригинала, датировка, размер (в случае рукописи - шифр, датировка, размер и номера листов оригинала). Иной иллюстративный материал в каждом отдельном случае рассматривается особо.

Post scriptum.

Рукописи, подготовленные к печати небрежно, издательство не принимает.

Предоставленные материалы подвергаются только техническому редактированию: сохраняется стиль автора и авторская подача материала.

Издательство оставляет за собой право рецензировать и отвергать предложенные материалы.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

От издательства:

Во втором выпуске альманаха "Петербургское Востоковедение" перевод названия сочинения Уэда Акинари "Тандай сёсин року" всюду следует читать как "Заметки ретивого сердца и трезвой головы".

Петербургское Востоковедение
Выпуск третий

научное издание

Корректор - О. И. Трофимова
Набор - Н. Ю. Гурова

Издательство
Центр "Петербургское Востоковедение"
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3
ISBN 5-85803-003-3
1993 г.

Подписано в печать 12. 02. 1993 г.
Печать офсетная. Объём 28 п. л. Формат 60x90 1/16
Тираж 1000 экз. Заказ 205

ПО-3, 191104, Санкт-Петербург, Литейный пр., 55