

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение**

**ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ
ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА**

**XVIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1983—1985**

ЧАСТЬ III

МОСКВА 1985

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУШ ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения
по Танскому Китаю)

Часть III

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1985

Редакционная коллегия:

П.А.Грязневич, Н.В.Елисева (секретарь), Г.А.Зограф,
Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян (председатель), М.Б.Пиотровский,
Э.Н.Темкин (зам.председателя).
Отв.редакторы: Е.И.Кычанов, В.Н.Горегляд.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Публикуемый сборник в значительной мере отражает содержание докладов, прочитанных на научной конференции "Танский Китай и соседни", проведенной сектором Дальнего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР в декабре 1982 г.

Китай VII-X вв., времени правления династии Тан (618-906), был мощным политическим, экономическим и культурным центром Дальнего Востока. После падения династии Хань в начале III в. н.э. Китай при Тан вновь был объединен. Это было не простое объединение страны в пределах одной территории. Социальные и политические институты Китая, его культура синтезировали все то лучшее, что было достигнуто на севере и на юге страны в период ее четырехвековой раздробленности. Танские социальные формы стратификации общества, правосознание, естественные науки, идеология Тан, танская литература оказали большое воздействие на молодое государство Дальнего Востока - Японию и Корею.

Изучать Дальний восток периода Тан это во многом изучать те явления в культуре, литературе, идеологии, социальной и политической сфере, которые определили облик Китая и стран Дальнего Востока на многие столетия вперед.

Сборник открывается статьями Г.Я.Смолина, Э.С.Стуловой и Л.К.Павловской, связанными по содержанию с восстанием Хуан Чао (875 - 884 гг.). Статья Г.Я.Смолина характеризует внутривнутриполитическую обстановку в стране, позицию ряда цзедуши в период восстания. Статьи Э.С.Стуловой и Л.К.Павловской раскрывают трактовку образа предводителя восстания - Хуан Чао в китайской литературе жанров баоцзвань и пинхуа. Это оригинальные материалы, мало использовавшиеся исследователями.

Весьма любопытны статьи И.Т.Зограф и И.С.Гуревич, посвященные литературе жанра бяньвэнь, ставшей известной из дунхуанских материалов. Анализируя язык бяньвэнь и китайской прозы династий Сун и Янь, И.Т.Зограф приходит к выводу, что бяньвэнь представляли собой периферийную линию развития китайской литературы, прервавшуюся в начале XI в. И.С.Гуревич в своей статье развивает положение о том, что произведения жанра бяньвэнь, связанные с буддийскими сюжетами, характеризуются языком более близким к разговорному языку той эпохи, чем бяньвэнь на светские сюжеты.

Статьями В.М.Рыбакова, Е.М.Козиной и Е.И.Кычанова представлено в сборнике танское право. Все авторы основывают свои наблюдения о положении личности, семьи и должностного лица в Китае на матери-

алах "Тан лой шу и", "Кодекса династии Тан с комментариями и разъяснениями" (653 г.), первого средневекового китайского кодекса, сохранившегося полностью до наших дней.

А.С.Мартынов на примере доклада известного танского поэта Юань Чжэня императору Сянь-цзуну рассматривает в своей статье отношения концепции сакральной китайской монархии с конфуцианской доктриной. Это одна из проблем традиционной политической идеологии Китая, исследованию которой А.С.Мартынов посвятил многие годы.

Помимо уже упоминавшихся статей Э.С.Стуловой и Л.К.Павловской, литература стран Дальнего Востока представлена статьями В.Н.Горегляда и Л.В.Ждановой о японской и корейской поэзии на китайском языке и статьей М.И.Никитиной об интерпретации буддийской легенды из "Самгук уса". Исследование литератур соседних с танским Китаем народов показывает не только усвоение ими элементов китайской культуры, но и приспособление этой культуры к местным условиям, ее постоянную трансформацию на местной почве. В.Н.Горегляд устанавливает, что каноны, выработанные в Японии для сложения стихов на китайском языке (канси) были перенесены на чисто японскую поэзию (вака), обладавшую собственной спецификой. В статьях Л.В.Ждановой исследуется реализация индивидуальности двух китайских поэтов и одного поэта корейского, писавшего по-китайски, при разработке одинакового сюжета, и взаимодействие представлений о мире, принадлежащих к разным идеологическим системам, в рамках одного текста. М.И.Никитина, долгие годы работающая над реконструкцией категорий и интерпретацией древнекорейской культуры, на примере легенды об основании буддийского храма Пэнвольсан показывает взаимоотношения местной корейской мифологии с буддизмом.

А.В.Масловым для сборника подготовлена публикация переводов акад.В.М.Алексеева из антологии танской поэзии "Тан ши свань", сделанных им в годы Великой Отечественной войны.

Статьи Т.Г.Комиссаровой "Буддийские каталоги династии Тан" и И.Э.Циперович "Китайская новелла "чуаньци" периода Тан (УП-IX вв.). Библиография советских исследований и переводов" представляют труды по библиографии Тан.

Уже один этот краткий перечень показывает, сколь многообразны проблемы, связанные с исследованием периода Тан и Дальнего Востока УП-IX вв. вообще. Хотелось бы, чтобы и прошедшая конференция, и данная публикация стали началом претворения в жизнь некоего "Танского проекта" в Ленинграде, проекта, который бы объединил специалистов, чьи научные интересы так или иначе связаны с Дальним Востоком УП-X вв. Регулярные конференции и публикация их материалов

содействовали бы решению многих кардинальных проблем средневековой истории и культуры стран Дальнего Востока.

В.Н.Горегляд
Е.И.Кычанов

Г.Я.Смолин

КРЕСТЬЯНСКАЯ ВОЙНА 874-901 гг. И ТАНСКИЕ ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРЫ (ЦЗЕДУШИ)

Известно, сколь ощутимо влияли на жизнь Танской империи второй половины VIII – начала X в. цзедуши (или фаньчжэнь) – генерал-губернаторы, как принято называть их в отечественной литературе.¹ Сложные взаимоотношения этих правителей периферии с центральной властью, а равно и между собой нередко определяли ход и исход важнейших внутри- и даже внешнеполитических событий. Решающую роль сыграли они и во время крестьянской войны 874-901 гг. под предводительством Ван Сяньчжи и Хуан Чао: именно цзедуши – китайцам и инородцам (тюркам-шато и тангутам) – суждено было вместе с их армиями, насчитывавшими каждая тысячи и десятки тысяч солдат, стать главной военной силой, которая совладала с восставшими. Свыше двух десятков генерал-губернаторов непосредственно подвизались на этом поприще, некоторые же и возвысились именно благодаря кровавым "подвигам" в "укротении" повстанцев – как, например, цзедуши Чжэнь-хая² Цянь Лю, будущий основатель южнокитайского царства У-Де, сясуиньский цзедуши тангут Тоба Сыгун или яньмэньский – тюрк-шато Ли Кэюн, провозглашенный впоследствии родоначальником (Гао-цзу) северокитайской династии Поздняя Тан.

Казалось бы, цель, которой добивались правители империи после глубоко потрясших страну в 50-80-х годах VIII в. мятежей Ань Лушаня, Ши Сымина и других генерал-губернаторов, – превратить институт цзедуши в надежный оплот порядка внутри и на внешних границах "Срединного государства" – достигнута. В действительности, однако, все обстояло гораздо сложнее.

Генерал-губернаторы многократно осуществляли широкие и энергичные меры по подавлению восставшего крестьянства даже самостоятельно, одними собственными силами, особенно в тех случаях, когда угроза со стороны повстанцев нависала непосредственно над подвластными им территориями. Карательные кампании против отрядов Ван Сяньчжи и Хуан Чао они предпринимали и во взаимодействии либо сообща

с правительственными войсками при верховенстве (нередко номинальном) императорского двора, по отношению к которому обычно держались независимо. Иными словами, в экстремальной ситуации, порожденной народным движением во главе с Ван Сяньчжи и Хуан Чао, обе враждующие силы в феодальном лагере порой словно забывали о своих расприх, демонстрируя способность господствующего класса самоконсолидироваться для отражения угрожавшей ему опасности.

Вместе с тем, учащались вооруженные выступления генерал-губернаторов против центральной администрации. Показательно, что на 15-летнее (873-888) царствование Ли Сюаня (Си-цзуна) приходится не менее трети общего числа танских цзедуши, учинявших антиправительственные мятежи, и без малого четверть (53 из 219) таких мятежей [I, с. 72-74, 225-227]. В этом отношении указанный отрезок времени вполне сопоставим с бурной полосой военно-феодальных смут середины VIII в. В обоих случаях не обошлось без вмешательства извне, со стороны верхушки иноземцев. Разница тут, пожалуй, в том лишь, что выступления генерал-губернаторов при Ли Сюане происходили чаще, и хотя по масштабам уступали таким, как мятеж Ань Лушаня - Ши Сьмина 755-763 гг., зато превосходили их деструктивными последствиями для танов, а если об этих выступлениях известно несоизмеримо меньше, то только потому, что крестьянская война и все непосредственно с нею связанное заслонили их собой в представлениях современников и потомков.

По мере того, как разгоралось и подступало к административным центрам империи пламя крестьянской войны, власть танов приходила в упадок, зато цзедуши явственной обнаруживали свои сепаратистские стремления. Многие из них чаще и откровенней пытались теперь воспользоваться острокритическим положением, в котором оказалась императорская власть, и, открыв своего рода второй внутренний фронт, отвлекали на себя ее внимание, силы и средства. Резкое обострение раздоров во вражеском стане объективно благоприятствовало восставшим, и в частности, облегчило им возвращение, по завершении южного похода 878-879 гг., в междуречье Хуайхэ-Хуанхэ, а затем, ближе к концу 880 г., выход к пристольничной зоне.

Нельзя сказать, будто высшая танская администрация ничего не предпринимала, чтобы положить конец подобным явлениям. Зарвавшихся цзедуши пытались разными средствами, включая военные, призвать к порядку, самых строптивых перемещали в другие районы либо вообще смещали, их место занимали казавшиеся императорскому двору более надежными, обычно из числа особо "отличившихся" в обуздании повстанцев либо наиболее непокорных генерал-губернаторов. Сколько-ни-

будь ощутимых перемен добиться в целом, однако, не удавалось, установить жесткий контроль над всеми цзедуши центральная власть оказывалась не в состоянии.

Разлад в среде противников крестьянской войны приобрел особенно значительный размах и напряженность после того, как в начале 881 г. отряды Хуан Чао овладели главной (Западной) столицей страны. Здесь, в Чаньани, верховный предводитель повстанцев был провозглашен императором основанной им династии Великая Ци, а Ли Сюаню вместе с его двором пришлось искать прибежище в Южной столице (соврем. Чэнду). Во взаимоотношениях танов и цзедуши наступил самый драматический момент.

Некоторые генерал-губернаторы, преимущественно северокитайские: фэнсянский Чжэн Тянь, хэчжунский Ван Чунжун, хэдунский Чжэн Цундан, иуский Ван Чуцунь – и после трагических для царствующего дома событий начала 881 г. сохраняли верность ему, широко вели активные боевые операции против повстанцев, дабы отвоевать Чаньань и вновь утвердить там власть танской династии. Владения первых трех из поименованных цзедуши входили тогда непосредственно в зону вооруженных столкновений с отрядами Хуан Чао либо вплотную к ней прилегали, и этим предопределялась их линия поведения. Ван Чуцунь, чье генерал-губернаторство отстояло от указанной зоны сравнительно далеко, по свидетельству обеих танских "образцовых историй", располагал снискавшим известность "в Поднебесной богатством", которое исчислялось "несколькими миллионами" и включало до "десяти тысяч рабов (тунну)". Все состояние Ван Чуцуня находилось в его родной Чаньани, там же осталась его семья, так что судьба столицы государства не могла генерал-губернатора Иу не волновать. Вот почему, узнав о падении Чаньани, "Ван Чуцунь много дней кряду обливался слезами" [3, цз. 186, с. 16761; 6, цз. 182, с. 15209].

Вообще же после захвата повстанцами Чаньани и бегства императора на юго-западную окраину страны многих среди гражданских и военных чинов, не исключая цзедуши, охватило неверие в способность танов восстановить свою власть и силу. В "Всепроницающем зеркале, управлению помогающем" под 18 апреля 881 г. приведена на сей счет весьма примечательная запись: "В то время... в Поднебесной говорили, что государев двор не сможет возвратиться и воспрянуть" [5, цз. 254, с. 8249]. Впрочем, подобные умонастроения давали о себе знать и раньше – как, например, за пять лет до этого в случае с цзедуши Пинлу Сун Вэем, одновременно являвшимся тогда главнокомандующим карательной экспедицией против повстанцев Ван Сяньчжи [3, цз. 225(3), с. 17027; 5, цз. 242, с. 8186] или в 879 г. – с цзеду-

ши Шаньнаньдуна Лэй Цзюйжуном [3, цз. 186, с. 16763; цз. 225(3), с. 17028]. Теперь же подчас даже те генерал-губернаторы, что отзывались на призывы Южной столицы о помощи и спасении, если что-либо и предпринимали, то, скорей, лишь "на словах, а не на деле" [6, цз. 182, с. 15215].

Многие цзедуши, не скупясь на заверения в лояльности к танам, в то же время задались целью извлечь из сложившейся обстановки выгоду для себя и не прочь были, вопреки прямым запретам двора, раздвинуть границы своих владений. Так, генерал-губернатор Вэйбо Хань Цзянь, - рассказывается в обеих танских династийных историях, - вместо того, чтобы позаботиться об избавлении попавшего в беду Ли Сюаня, "стал тайно вынашивать крамольные замыслы и вознамерился расширить свою территорию" за счет соседнего генерал-губернаторства Хэян. Правда, "невероятно сильное желание" Хань Цзяня не осуществилось: его воинство, хотя и "было могущественным", потерпело поражение [3, цз. 210, с. 16888; 6, цз. 181, с. 15207]. Генерал-губернатор Чжаои Мэн Фанли, сочтя за благо для себя, что "на Срединной равнине царит смута", и "полагая, что государев двор не в силах с нею совладать", решил подчинить себе еще три области на Шаньдунском полуострове [3, цз. 187, с. 16767; 4, цз. 42, с. 456-457; 5, цз. 255, с. 8284-8285; 7, цз. 62, с. 17446]. Особенно усердствовали в этом отношении центрально- и южнокитайские цзедуши, мало помышлявшие о том, чтобы поспешить на выручку Ли Сюаню, но зато расширявшие явочным порядком вверенные им территории, - как, например, унинский генерал-губернатор Ши Пу, жаждавший прибрать к рукам область Сучжоу (соврем. Сусянь, пров. Аньхой) [3, цз. 188, с. 16770; 6, цз. 182, с. 15215], или хуайманьский цзедуши Гао Пянь, чьи владения простирались на Чжэси и Чжэдун [3, цз. 224(2), с. 17012; 6, цз. 182, с. 15211].

Как сказано в "Старой истории Тан", "в Поднебесной многие генерал-губернаторы придерживались двойственной линии (лян-дуань)" [6, цз. 164, с. 15090]. Здесь имеются в виду цзедуши Чжуньбу Чжоу Цзи, Пинлу - Ван Цзиньгу, Хэчжун - Ли Ду, Сясуйинь - Чжугэ Шуан и некоторые другие, согласившиеся с предложением Хуан Чао пойти к нему на службу и занявшие различные посты в повстанческой администрации. Известно, например, что Чжугэ Шуан получил от верховного правителя Великой Ци должность хэянского цзедуши [3, цз. 187, с. 16766; 6, цз. 182, с. 15210]. В том же источнике говорится: "Многие генерал-губернаторы в Поднебесной приняли его (Хуан Чао.- Г.С.) фальшивые назначения" [6, цз. 182, с. 15209].

Подобного рода факты - отнюдь не что-то исключительное в ис-

тории средних веков; они могли иметь место едва ли не в любой крестьянской войне, будь то в Китае или в какой-то иной стране. Ясно также, что вовсе не симпатии и сочувствие к восставшим подвинули таких людей принять сторону Хуан Чао. Мотивы, которыми они руководствовались, достаточно недвусмысленно раскрыл, например, Чжоу Цзи, заявивший: "Не будучи в состоянии своими силами оборониться от разбойников, я для вида принял их назначение на службу, но в душе намерения иные" [6, цз. 184, с. 15231]. Довольно скоро, когда стал обозначаться перелом в ходе военных действий между восставшими и карателями в пользу последних, Чжоу Цзи, как и Ван Цзиньбу, Ли Ду, Чжугэ Шуан, вновь перешел к танам. Замысел Хуан Чао привлечь в свой стан выходцев из социально враждебной среды - явление опять-таки отнюдь не необычное в истории средневековых крестьянских войн и восстаний и давно уже объясненное нашей медиэвистикой. Здесь уместно подчеркнуть, что возглавлявшееся Ван Сяньчжи и Хуан Чао повстанческое руководство и прежде стремилось (подчас не безуспешно) учитывать наличие в феодальном лагере острых коллизий, в частности - между цзедуши и центральной властью, а равно и между самими цзедуши. Именно об этом свидетельствует, например, такая реплика составителей "Новой истории Тан" : "Хуан Чао считал: среди генерал-губернаторов нет единства, и они не смогут управиться с нами" [3, цз. 225(3), с. 17028]. Другое дело, что подобные расчеты не оправдались, да и не могли оправдаться: логика классовой борьбы свое делала, и армии цзедуши - по сути, единственная реальная военная сила в Танской империи того времени - потопили крестьянскую войну в крови. Среди "управившихся" с нею оказались и те из генерал-губернаторов, которые незадолго до того приняли было сторону Хуан Чао.

Крестьянская война 874-901 гг., несмотря на её поражение, обескровила танскую монархию. Правда, в течение некоторого времени монархия еще сумела продержаться. То были, однако, годы агонии, и никакие попытки реанимировать этот утративший жизнеспособность организм помочь уже не могли. Довершили крушение танов цзедуши, чья мощь окрепла в результате подавления - при их решающем участии - крестьянской войны под руководством Ван Сяньчжи и Хуан Чао.

1. Подробное истолкование терминов цзедуши и фаньчжэнь см. [2, с. 353-354].

2. Генерал-губернаторства, упомянутые в статье:

Название	Резиденция цзедуши (в скобках - современные наименования городов)	Примерное месторасположение (в границах современных провинций)
Вэйбо	Вэйчжоу (Дамин, пров. Хэбэй)	На стыке Шаньдуна и Хэбэя
Иу	Динчжоу (Динсянь)	На западе Хэбэя
Пинду	Цинчжоу (Иду)	В центре Шаньдуна
Сясуийинь	Сячжоу (Хэншань)	На севере Шэньси
Унин	Сойчжоу (Туншань, пров.Цзянсу)	На стыке северо-западной Цзянсу и северо-восточной Аньхой
Фэнсян	Фэнсян	На западе Шэньси
Хуайнань	Янчжоу	На стыке Цзянсу, Аньхой и Хэнани
Хэдун	Тайвань	На стыке западной Хэбэй и восточной Шаньси
Хэчжун	Пучжоу (Пусянь)	На юго-западе Шаньси
Хэян	Хуайчжоу (Циньян, пров. Хэнань)	На стыке северо-западной Хэнани и южной Шаньси
Чжаои	Лучжоу (Чанжи, пров. Шаньси)	На стыке юго-восточной Шаньси и южной Хэбэй
Чжуньу	Сойчжоу (Сойчан)	На востоке Хэнани
Чжэдун	Юечжоу (Шаосин)	На востоке и юге Чжэцзяна
Чжэньхай (или Чжэси)	Ханчжоу (пров. Чжэцзян)	На севере Чжэцзяна и юге Цзянсу
Шаньнаньдун	Сянчжоу (Сяньян, пров. Хубэй)	На стыке Хубэя, Хэнани и Шэньси
Яньмэнь	Дайчжоу (Дайсянь)	На севере Шаньси

Источники и литература

1. Ван Шоунань. Тан дай фаньчжэнь ой чжуньян гуаньси-чжи яньцзю (Исследование отношений между фаньчжэнями и центральной властью в период Тан). Тайбэй, 1969.
2. Е Лунли. История государства киданей (Цидань го чжи). Пер. с кит., введение, комментарий и приложения В.С.Таскина. М., 1979.
3. Синь Тан шу (Новая история Тан). Сост. Оуян Сю и др. Пекин, 1958.
4. Синь У дай ши (Новая история Пяти династий). Сост. Оуян Сю и др. Пекин, 1974.

5. Цзы чжи тун цзянь (Всепроницающее зеркало, управлению помогающее). Сост. Сыма Гуан и др. Пекин, 1956.
6. Цзю Тан шу (Старая история Тан). Сост. Лю Суй и др. Пекин, 1958.
7. Цзю У дай ши (Старая история Пяти династий). Сост. Сюе Цзюй-чжэн. Пекин, 1958.

Э.С. Стулова

ВОССТАНИЕ ХУАН ЧАО 875-884 гг. В "БАОЦЗУАНЬ О МУЛЯНЕ"^I

(предварительные наблюдения)

Рассказ о восстании Хуан Чао дан в контексте хорошо известной легенды о буддийском святом, монахе Муляне. Приведем краткое содержание баоцзюань.

К западу от заставы в городе Наньду жил богатый и добродетельный мирянин по имени Фу Сян с женой Лю Цинти. Бездетная пара молилась о даровании ей сына. Ниспосланного чудесным образом младенца назвали Лобу, прозвание дали-Мулянь. После смерти Фу Сян стал помощником Дицзана, повелителя царства тьмы. Мулянь совершенствовался в монастыре. Нарушившая обет госпожа Лю после смерти попала в ад. Мулянь, добродетельный и почтительный сын, желая отблагодарить за милость родивших и воспитавших его отца и мать, отправился на запад, на Священную гору Линшань. Здесь он узнал, что его мать находится в аду. Получив от Будды платье, патру и посох, он отправился на поиски. (Подробное описано путешествие Муляня по подземному миру). Отыскав мать в подземной тюрьме, Мулянь ударом посоха распахнул ворота. Этим воспользовались грешные души и бежали в мир света. Дицзан приказал Муляню собрать и вернуть в подземное царство сбежавших, которых оказалось восемь миллионов. Для этого герою предстояло родиться в облике Хуан Чао.

Далее следует рассказ о Хуан Чао. Он рождается в бездетной добродетельной семье, становится во главе восстания, выполняет повеление Дицзана - возвращает в ад восемь миллионов душ (эта часть баоцзюань будет подробнее рассмотрена ниже).

Вернувшись в царство мрака, Мулянь опять просит освободить мать. Однако ему предстоит еще одно рождение, на этот раз в облике мясника. Мясник сделался учеником Гуаньинь и со временем попал на запад. На этот раз Дицзан освободил госпожу Лю. Сам Мулянь, как и его отец, стал помощником Дицзана.

Часть текста, посвященная Хуан Чао, невелика по объему. Она занимает около пяти с половиной двойных листов из общего числа пятьдесят три листа, т.е. около 10% текста.

Приведем выдержки из текста.

"Рассказывают, что в мире света в деревне Чицянцунь уезда Чжанцзюйсянь, округа Чаочжоу жил некий торговец солью по фамилии Хуан, а по имени Цзундань. Он был женат на госпоже Тянь, которая еще не родила...

Муж и жена, совершив молебен,
возвращались по дороге домой,
[Жена] чудесным образом забеременела,
зачала дитя.

Носила в утробе двадцать
пять месяцев,
Дитя, что в чреве,

[вот-вот] должно появиться на свет.

Пришло время госпоже Тянь разрешиться от бремени. Три дня провела в родовых муках и наконец родила... [Сын] получил имя Хуан Чао, а прозвание Тяньчжу. Штудировал книги, усердно учился. Был широко начитан в высокой литературе. Когда подрос и достиг совершеннолетия, проявлял сыновнюю почтительность к родителям. Обучался военному искусству. Видя, что сын одинаково талантлив и в гражданских и в военных науках, Цзундань очень радовался...

Вырос [сын], достиг совершеннолетия,
исполнилось [ему] шестнадцать лет,
Сотни разных боевых приемов
постиг в совершенстве.

Повиновался родителям,
чтил старших,

Гражданские и военные таланты его
были известны далеко вокруг.

Ждал лишь - объявят экзамены,
выберут и рекомендуют,

Отличится на столичных экзаменах,
одолеет Ворота дракона.

А теперь расскажем об императоре Си-цзуне, который воссел на трон в городе Чаньань. Придворный сановник подал трону доклад о том, что во всех четырех направлениях происходят сражения, во всех восьми сторонах дым [пожаров] и пыль [от войск], Поднебесная охвачена великой смутой. [Император] приказал объявить о проведении экзаменов для отбора достойных людей Поднебесной.

Узнав об этом, Хуан Чао сообщил родителям с своим намерением отправиться в Чаньань на столичные экзамены... И вот наступил благоприятный день... Хуан Чао на всем скаку три раза подряд послал стрелу точно в цель. Цзунши объявил, что победитель удостоен аудиенции в Золотом дворце. Император Си-цзун, увидев отталкивающую внешность Хуан Чао, испугался так, что душа едва удержалась в теле. Поспешно приказал тотчас удалиться. Хуан Чао ничего не оставалось делать, как покинуть Золотой дворец.

Хуан Чао возмутился,
вскипел от гнева,
"Ненавистный, бестолковый ван
несправедливый человек.
Плотские глаза не распознали
в золото оправленный нефрит,
Приняли преданного подданного
за льстивого слугу.
Хоть обликом
уродился отталкивающий,
Разве замышлял неправое,
сеял смуту в народе?
Дело не в том, что у кого-то
возникли коварные намерения,
Бестолковый ван сам вынуждает меня
воссесть на драконово сиденье.
Будь у меня под началом
выдающийся полководец,
Убил бы императора,
меня сделал государем".
И так думал, и эдак,
не пришел ни к какому решению,
Выехал из Чаньани
и все размышлял.

... Расскажем о том, как Хуан Чао, не получив должности, отправился назад ... Выбравшись за пределы города, увидел впереди монастырь... Хуан Чао сошел с коня и подошел к храму. Монахи... упали на колени: "Батюшка Хуан Чао... Пощади жизнь "покинувших дом"... /Монах по имени/ Ляокун рассказал о том, что произошло накануне ночью: "Когда командующий начнет военные действия, должен будет испробовать свой меч на мне. Поэтому молю командующего явить сострадание, пощадить жизнь Ляокуна"... Хуан Чао обещал: "...Не обезглавлю ни монаха-управляющего и никого из братии"... В тот же

вечер, видя, что луна ярко сияет, Хуан Чао пошел прогуляться; пришел в сад, поднял голову и неожиданно увидел в облаках бессмертную деву. Она подала ему драгоценный меч, который держала в руках. "Этот меч сразит восемь миллионов человек. Кровь прольется на три тысячи ли", — сказала бессмертная и удалась. Тут только Хуан Чао уразумел, что к чему.

На следующий день он сказал монахам: "Пятнадцатого числа пятого месяца подниму оружие, обнажу меч. Братья надо укрыться"...

А теперь расскажем о том, что для выступления Хуан Чао выбрал полдень. В парадном облачении сел на коня... посмотрел во все стороны. Видит, стоит лишь одно засохшее дерево. "Испробую-ка меч на этом дереве"... Сказал и рубанул. Глядь, а с дерева скатилась голова монаха... Чао тронул коня и понесся в сторону Чаньани. Проехав немного, увидел впереди несколько тысяч всадников с пиками и мечами в руках. Чао громко крикнул: "Кто вы такие и что тут делаете?" Храбрецы ответили: "Мы не прошли на экзаменах и возвращаемся домой". Чао сказал: "И я из таких. Бестолковый ван, увидев мою непривлекательную внешность, не удостоил степени. Сейчас я иду на Чаньань. Если вы поможете мне добиться успеха, получите чиновничьи должности". Храбрецы ответили: "Охотно поддержим государя". Все вместе понеслись к Чаньани. При этом во всех провинциях, областях и уездах поубивали столько, что громоздившихся в беспорядке повсюду трупов насчитывалось восемь миллионов, потоки крови образовали реку длиной в три тысячи ли.

Си-цзун не мог дать отпор противнику и бежал во главе своих войск. Хуан Чао завладел Чаньанью. Народ поддержал его, объявил ваном. По приказу вана Чжу Вэнь, ² очищая город, добрался до задних покоев дворца. Увидев дворцовую деву, Чжу Вэнь распросил ее и узнал, что это младшая сестра императора. Чжу Вэнь тайно соединился брачными узами с дворцовой девой. Чжу Вэнь осуществил хитрый план: переодев сестру императора в солдата, бежал с нею в лагерь Си-цзуна. Перейдя на сторону танов, Чжу Вэнь набрал воинов, закупил коней. Привлек Ли Цуньсяо³ и дал большое сражение Хуан Чао, отомстил за восемь миллионов невинно погибших душ. Хуан Чао потерпел большое поражение. Разгромленный, дошел он до горы Ягушань. Вдруг видит, какой-то человек преградил ему дорогу. Хуан Чао громко крикнул: "Кто ты такой, что преграждаешь дорогу одинокому?" Человек тот ответил: "Я пришел специально за мечом". Хуан Чао сильно разгневался, взял меч и с силой рубанул. Человек тот перехватил меч, превратился в прохладный ветер на дороге и исчез. Чао ничего не мог поделать. Добрался до подножия горы, увидел каменную стелу,

а на ней стихотворение. Я продекламирую его.

Вдруг поднял щит и копье

и стал сражаться,

Согласно закону стал государем,

в четвертом году [правления] выступил в поход.

Чжу Вэнь перешел

в танский лагерь,

Цуньсяо повел войска в поход -

в стране наступили мир и покой.

В мире света убито людей

восемь миллионов,

В загробном судилище заполучено душ

два-три яруса.

Командующий поймет

заключенный в стихах смысл,

Также последует в царство мрака,

предстанет пред наипочтеннейшим.

Хуан Чао дочитал стихотворение до конца и все ясно понял. Подумал: "В свое время, когда баван зарезался в Уцзяне⁴, все [оставшиеся с ним] были героями, добрыми молодцами. Теперь вот и я, Хуан Чао, должен умереть тут"... Хуан Чао продекламировал стихи, удавился и умер".⁵

Как видно из приведенного выше текста, Хуан Чао выполняет в "Баоцзюань о Муляне" вполне определенную функцию: по повелению Дицзана, верховного владыки подземного царства, Хуан Чао должен исправить оплошность Муляня, по вине которого в мир света сбежало восемь миллионов душ. Поступки Хуан Чао запрограммированы. Его действиями руководят высшие силы. Они "подсказывают", что ему надлежит сделать, как поступить в той или иной ситуации. Так, из предсказания бесов - посланцев подземного царства, он узнает, что ему предстоит поднять восстание. Бессмертная дева, вручая меч, поведала, что им надлежит убить восемь миллионов человек. Стихи на каменной стеле открыли Хуан Чао, что его миссия в мире света выполнена и ему следует "вернуться" в мир тьмы.

Подобная заданность поступков Хуан Чао, тем не менее, не приводит к схематизму изложения. Действие, хотя и задано, мотивировано логикой развития сюжета. Так, Хуан Чао негодует по поводу несправедливости императора, который из-за непривлекательной внешности лишил его заслуженной степени и прогнал из дворца. Он задумывается над тем, что император недостойн занимать трон, приходит к мысли, что государя следует убить и самому занять престол. Предсказание бесов, получение волшебного меча только укрепляют Хуан Чао

в этом решении и проясняют его предназначение. В свою очередь, несправедливость императора мотивирована отталкивающей внешностью Хуан Чао, а такой внешностью его наделяют высшие силы. Тут завязка, которая движет последующее разворачивание сюжета.

Обратимся к тексту баоцзюань, к тем его частям, где повествуется о событиях, связанных с восстанием Хуан Чао, попытаемся выявить, какие исторические реалии стоят за изложенным в баоцзюань, какие факты отражены в нем, сопоставим, наконец, эпизоды баоцзюань со сведениями, сообщаемыми официальной литературой.

Во всех источниках, восходящих к официальной традиции,⁶ местом рождения Хуан Чао назван уезд Юаньцзюй округа Цаочжоу (в совр. пров. Шаньдун). В баоцзюань место рождения Хуан Чао – деревня Чицянцунь уезда Чжанцзюйсянь округа Чаочжоу. Различие в названии уезда (юань – чжан) и округа (цао – чао) обусловлено, видимо, диалектным произношением. Отметим, кроме того, что в названии округа в баоцзюань использован иероглиф 巢 чао, гнездо – тот же, что в имени Хуан Чао. Во всех источниках даны одинаковые сведения об отце Хуан Чао: торговец солью, по имени Хуан Цзундань. В баоцзюань, кроме того, приведено имя матери – госпожа Тянь, а также прозвище Хуан Чао – Тяньчжу, отсутствующие в прочих источниках.

Упомянутое в баоцзюань восшествие на престол императора Сицзуна имело место в седьмом месяце 873 г., когда ему было двенадцать лет от роду.

Все официальные источники и сочинения, восходящие к ним, сообщают о поданном в начале 874 г. столичным сановником Лу Си докладе трону, в котором шла речь о тяжелом положении в стране. В ту пору Лу Си был членом академии Ханьлинь, но уже в десятом месяце получил пост одного из четырех главных министров. Как нам представляется, в баоцзюань упоминается именно этот доклад Лу Си, хотя имя сановника и не названо.

После краткого изложения доклада сановника, в баоцзюань сообщается об обнародовании императорского указа о проведении столичных экзаменов, на которые и отправляется Хуан Чао. По нашему мнению, в данном случае имеется в виду указ первого месяца 875 г. Это был самый обширный и обстоятельный из всех указов периода Тан. В нем рассматривались многие насущные проблемы и намечались эффективные реформы и мероприятия. Именно такой указ и мог, на наш взгляд, остаться в памяти потомков. Кроме того, известно, что столичные экзамены проводились раз в три года, если этому не препятствовали войны, восстания или другие чрезвычайные обстоятельства. В названиях "экзаменационных" годов входили циклические знаки 丑 чоу, 辰 чэн, 未 вэй, 戌 суй. В период правления Си-цзуна это были

ти в Чаньань встретил отряд вооруженных всадников, возвращавшихся из столицы после неудачи на экзаменах. Хуан Чао объявил им о своем решении поднять восстание в Чаньани, привлек их под свое начало и пообещал в случае успеха наградить всех чиновничьи должностями. Отряд понесся к Чаньани. По дороге "во всех провинциях, областях и уездах" было убито восемь миллионов человек, потоки крови образовали реку длиной в три тысячи ли (как и предсказывала бессмертная).

В приведенном отрывке автор представляет сподвижников Хуан Чао, таких же как и он "достойных людей", собравшихся со всей Поднебесной для участия в столичных экзаменах, иными словами людей, имеющих степень цзюйжэня и претендующих на степень цзиньши, людей состоятельных, если принять во внимание расходы для участников военных испытаний. В официальной литературе сообщается, что Хуан Чао привлек на свою сторону часть чиновничества, что он назначил на должности своих сподвижников. Как видим, в данном случае автор баоцзюань следовал традиции официальной историографии. Очень лаконично сказано о выполнении Хуан Чао задачи, ради которой он, согласно баоцзюань, и родился в мире света. Так же немногословно говорит автор о бегстве из столицы императора, о вступлении в Чаньань Хуан Чао и о его воцарении на троне. Исторические источники датируют эти события январем 881 г.

Далее в баоцзюань следует эпизод, в котором рассказывается об одном из главных военачальников повстанческой армии Чжу Вэнь и о его измене. "Очищая" город, Чжу Вэнь увидел во дворце младшую сестру императора и тайно соединился с нею брачными узами. В данном отрывке обращает внимание употребление слова 洗 си - мыть, обмывать, очищать. В официальных источниках оно употреблено в описании резни, устроенной повстанцами в мае 881 г. после возвращения в столицу, которая непродолжительное время была в руках правительственных войск. Употреблением одного слова си автор привязал описываемое событие к определенному времени. Вместе с тем он дает свою мотивировку измены Чжу Вэня: тут замешана сестра императора, ставшая женой Чжу Вэня, ради чего он и переходит в лагерь Си-цзуна. Измену Чжу Вэня источники датируют октябрём 882 г.

Оказавшись в танском лагере, Чжу Вэнь сформировал армию, привлек на свою сторону Ли Цуньсяо, приемного сына и лучшего военачальника Ли Кэюна, и нанес Хуан Чао несколько крупных поражений. Разбитый Хуан Чао отошел в горы Ягушань и там удавился. Согласно официальным источникам, войска Чжу Вэня и Ли Кэюна нанесли поражение отрядам Хуан Чао в мае-июне 884 г. Примерно за год до этого, в

июне 883 г. Ли Кэюн вытеснил Хуан Чао из Чаньани. В боях против повстанцев отличился Ли Цуньсяо. В "Пинхуа по истории Пяти династий" о Ли Цуньсяо сказано, что он был оклеветан, испугался беды и заключил союз с Чжу Вэнем, который в свою очередь доложил двору о переходе Ли Цуньсяо под власть танского двора. Разгневанный Ли Кэюн осадил город, в котором стоял Ли Цуньсяо. Чтобы спасти народ Цуньсяо вышел один и сдался своему приемному отцу, который предал его лютой казни.⁸ О казни Цуньсяо говорится также в юаньских пьесах "Плач по Цуньсяо" (Гуань Ханьцин) и "Пир пяти князей". Ли Цуньсяо фигурирует также в юаньской пьесе "Хуан Чао узурпирует трон в Чаньани; Цуньсяо убивает тигра у заставы Яньмэнь". В ней рассказано о встрече Ли Кэюна с пастухом необычайной силы, который голыми руками убил тигра. Когда войска Ли Кэюна приблизились к занятой повстанцами столице, Ли Цуньсяо легко расправился с повстанцами и прогнал из столицы Хуан Чао. Отметим, что в этой пьесе мы встречаем ту же мотивировку восстания, что и в баоцзюань: Хуан Чао утверждает, будто поднял восстание потому, что "император не взял его на службу из-за безобразной внешности".⁹

Местом гибели Хуан Чао в баоцзюань названа гора Ягушань "Воронье ущелье". (Во всех известных источниках указано другое место - Ланхугу "Долина волков и тигров", к юго-востоку от горы Тайшань в Шаньдуне, неподалеку от места рождения повстанческого вождя). Не является ли это название аллегорическим? Не содержится ли в нем намек на "воронье" воинство Ли Кэюна, сыгравшее главную роль в разгроме и гибели Хуан Чао? Возможно, тот же намек на "воронов" Ли Кэюна присутствует и в названии местности Уцзян "Воронья река", где, как вспоминает Хуан Чао, "зарезался баван". Как нам представляется, речь идет о чужом правителе Сян Юе. В таком случае Хуан Чао сравнивает себя с баваном, которого заставили покончить с собой сходные обстоятельства.¹⁰ Ведь стихи на стеле недвусмысленно говорят о том, что Хуан Чао надлежит отправиться в царство тьмы.

Итак, перечислим основные эпизоды восстания, нашедшие отражение в нашем баоцзюань: вступление на престол императора Си-цзуна; доклад сановника Лу Си; императорский указ; воззвание Хуан Чао после объединения с повстанцами Ван Сяньчжи; поход Хуан Чао на Чаньань; гибель "восьми миллионов" людей; бегство Си-цзуна из Чаньани; вступление Хуан Чао в столицу и объявление его императором; "очищение" Чаньани; измена Чжу Вэня; поражение Хуан Чао от армий Чжу Вэня и Ли Цуньсяо; отступление Хуан Чао в горы и его гибель (по нашим подсчетам, в возрасте 25 лет).

Подводя итог вышеизложенному, можно констатировать, что в

Баоцзюань изложена в целом традиционная версия восстания под руководством Хуан Чао. Мы имеем в виду последовательность событий, основные вехи движения, победу повстанцев, воцарение Хуан Чао, поражение и гибель вождя. Заметим, что изложение событий в баоцзюань весьма лаконично, развернутые описания отсутствуют, зачастую автор лишь называет то или иное событие, не поясняя, когда, в каком месте и при каких обстоятельствах оно происходило. Автор ограничился кратким рассказом о так называемом "чаньянском" этапе движения.

Вместе с тем в баоцзюань мы находим целый ряд сведений, отсутствующих в официальной литературе; некоторые эпизоды имеют иную мотивировку. Существенно и то, что отношение автора баоцзюань к восстанию и его вождю резко отличается от официальной оценки. Автор относится к Хуан Чао сочувственно, отдает ему свои симпатии. Об этом говорит весь тон повествования. В баоцзюань нет бранных слов, обычных для официальных источников (таких, как "разбойник", "бандит" и пр.). О симпатиях автора говорит и способ датировки по годам правления Хуан Чао. Тем самым автор признает Хуан Чао императором. Позитивное отношение к Хуан Чао обнаруживается и в том, что автор наделяет его отдельными чертами эпического героя (чудесное рождение, необыкновенная внешность, помощь ему высших сил). Биографические сведения, сообщаемые автором баоцзюань, выдают в Хуан Чао человека сильной воли, талантливого и образованного, одинаково преуспевшего и в военных и в гражданских делах. Герой наделен добродетелями, он почителен к родителям и старшим. Несмотря на отталкивающую внешность, он не жестокий злодей: охотно откликается на просьбу монахов пощадить их, огорчается, когда с дерева скатывается голова нечаянно зарубленного им Ляокуна. Поднять мятеж его вынуждает сам "бестолковый" император. Хуан Чао лишь выполняет предначертанное свыше.

-
1. Баоцзюань из Фонда китайских ксилографов ЛЮ ИВАН СССР (см. Б. В. Вахтин, И. С. Гуревич, Ю. Л. Кроль, Э. С. Стулова, А. А. Торопов. Каталог Фонда китайских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. 2. М., 1973, с. 212).
 2. Чжу Вень - один из повстанческих военачальников. Изменил Хуан Чао и перешел на сторону императорских войск.
 3. Ли Цуньсяо - один из военачальников в армии Ли Кэюна, вождя племени шато, воевавшего с повстанцами.
 4. Местность на берегу реки Янцзыцзян в соврем. провинции Аньхуй.
 5. "Баоцзюань о Муляне", л. 35б-40а.
 6. Здесь и далее мы имеем в виду: Цзю Тан шу, цз. 200, Синь Тан шу, цз. 225 - обе в серии Сыбу бэйяо, Шанхай, 1936; Цзы чжи тун

- цзянь, Т.9. Пекин, 1956, цз. 252-256.
7. Chang Chung-li. The Chinese Gentry. Seattle: Washington, 1955, p. 26, 187; East Asia. The Great Tradition. Boston, 1958, p. 165, 305.
 8. Л.К.Павловская. Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий (в печати).
 9. В.Ф.Сорокин. Китайская классическая драма XIII-XIV вв. М., 1979, с. 255, 259, 276.
 10. Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. с кит. и комм. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. Т.2. М., 1975, с. 153-155.

Л.К.Павловская

О СОЗДАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПЕРСОНАЖА В КИТАЙСКОМ НАРОДНОМ ИСТОРИЧЕСКОМ РОМАНЕ - ПИНХУА

(изображение Хуан Чао в "Заново составленном пинхуа по истории Пяти династий")

Процесс беллетризации исторических сочинений - важный этап в развитии китайского исторического романа. О нем можно судить по сохранившимся до наших дней шести произведениям жанра народного исторического романа - пинхуа, датируемым XII-XIV вв. Пинхуа возникли как результат синтеза литературы двух уровней - письменной (официальная историография и классическая поэзия) и устной (фольклор) - в творчестве народных рассказчиков, специализировавшихся на изложении сюжетов, заимствованных из историй. Как правило, в основе пинхуа лежит несколько официальных исторических сочинений, на материале и тексте которых строится, в основном, новое произведение.

Задача пинхуа - в развлекательной форме преподать читателю определенный нравственный урок по истории страны. Поэтому из отобранного материала авторы пинхуа создают сюжетные композиции. Для них производится отбор материала из историй, который компонуется в соответствии с намеченной темой повествования; отобранное дополняется данными из других источников, в т.ч. фольклорных и, наконец, в повествование включаются собственные толкования и суждения автора о происходящем. В результате многие факты в контексте пинхуа переосмысливаются. Иной начинает выглядеть взаимосвязь событий, а также логика действий и поведение персонажей. В произведениях выделяются те линии повествования, которые необходимы автору как для разработки им избранной темы, так и для более динамичного изложения исторического материала. В пинхуа расставляются новые акценты, сюжетные и идейные, заостряется внимание на изложении одних фактов

в ущерб другим, более отчетливо (по сравнению с историей) звучат оценки персонажей и их поступков, т.е. идет процесс превращения исторического материала в художественный.¹

В контексте пинхуа – произведений крупной формы, охватывающих большие исторические периоды, на протяжении которых складывались судьбы многих знаменитых людей, – иными предстают и персонажи истории. Социально круг их остается прежним. Главные герои пинхуа – государи, вокруг которых развивается действие и которых окружают видные сановники и полководцы. Но круг персонажей здесь сужается. Автор производит отбор: во-первых, выделяя более значимых и концентрируя на них максимум исторической информации² и, во-вторых, учитывая место, которое он определяет персонажам в художественной канве произведения.

Наиболее интересным в этом плане представляется изображение в "Заново составленном пинхуа по истории Пяти династий" (далее: УДПХ)³ Хуан Чао (? – 884), вождя восстания, потрясшего Танскую империю в последней четверти десятого века (875–884).

Судьбы государства вершит воля Неба – такова главная идея этого произведения. И в соответствии с нею автор строит композицию повествования, разворачивает сюжет и изображает своих персонажей. Прежде всего это касается Хуан Чао, поскольку он избран быть исполнителем воли Неба. Мотив гибели династии Тан (618–907) начинает звучать в повествовании за двести с лишним лет до начала событий, связанных с именем Хуан Чао, – с момента прихода к власти императора Тай-цзуна (на троне 627–650). Автор вводит в повествование композиционно и идейно важный эпизод: по приказу Тай-цзуна составляется гороскоп династии. Он оказывается зашифрованным в стихах именем Хуан Чао – иероглифической загадкой, тут же разгаданной читателю. Так в композиции УДПХ автор сразу отводит Хуан Чао четко обозначенную роль и делает события, непосредственно с ним связанные, отправной точкой развития сюжета.

В качестве персонажа, ниспосланного Небом для свершения предрешенного акта, Хуан Чао появляется на свет существом необычным: мать носит его во чреве четырнадцать месяцев, ребенок родится обернутым в фиолетовый шелк, словно ком мяса, и комната при этом озаряется светом (с.7). Чувствуя недоброе, родители неоднократно пытаются избавиться от необычного младенца⁴, но всякий раз ребенок остается жив и невредим. Поняв, что таково веление "высших сил" и "идти против начертанного Небом" (с.8) нельзя, родители вынуждены оставить его дома и растить.

Значимость персонажа в повествовании подчеркивается и описа-

нием. Оно состоит из двух частей: описания его необычного внешнего облика и описания внутренних достоинств.⁵ Первое представляет собой функциональный набор признаков, указывающих на будущее героя и некоторые черты его натуры. Строится оно на фольклорных клише, восходящих к древности.⁶ Второе – это перечень умений и способностей персонажа,⁷ а также его воззрений.⁸

Акцентируется внимание и на способе исполнения воли Неба – персонаж чудесным образом обретает оружие ее осуществления – меч с надписью: "Возмутивший [Государство] Тан". (с.8).

Определив роль персонажа и как бы наметив основные линии развития темы, автор переходит к ее разработке.

В официальных исторических сочинениях зафиксировано, что Хуан Чао не прошел на экзаменах на степень цзиньши (причиной называется недостаточность знаний) и поэтому поднял мятеж.⁹ На этом факте, поворотном в судьбе героя и государства, в УДПХ и сосредотачивается внимание. Персонаж представляется и изображается в отправной ситуации; при этом происходит переоценка истории и дается другая интерпретация факта провала.

В УДПХ рассказывается, как во втором году правления под девизом Цянь-фу (885 г.) появился указ о проведении столичных экзаменов и как реагировал на него Хуан Чао (ликование, уверенность, надежда); описывается его уход из дома и трудный путь (голод, жажда) в столицу, описывается где он остановился в Чаньани и что делал по прибытии, как писал экзаменационное сочинение, как ожидал результатов, в каком психологическом состоянии находился после известия о неудаче. Внутреннее состояние персонажа передается авторской речью, а также через его мысли и чувства, выраженные в прозе и в стихах, и параллельное описание картин окружающей осенней природы (с.9). Описывается и бедственное материальное положение, в котором оказался персонаж в столице, и его раздумья, в результате которых он принимает решение идти обратно домой, надеясь на чью-нибудь помощь в пути.

Путь персонажа из Чаньани – важный этап повествования. Здесь вводится вторая сюжетная линия, которая, развиваясь на определенном хронологическом отрезке во взаимодействии с прежней, позволяет более эффектно раскрыть ее, а также полнее представить и изобразить Хуан Чао. Речь идет о знакомстве Хуан Чао с Чжу Вэнем¹⁰ – главным героем этой части УДПХ, сыгравшим большую роль в судьбе Хуан Чао, – в доме его отца Чжу Пятикнижника.

Теперь представленная картина экзаменов и вызванных ими эмоциональных реакций персонажа получает разрешение – здесь в бесе-

де с Чжу Пятикнижником, у которого Хуан Чао просит помощи в изучении древнего трактата по военному искусству – сочинения Хуан-гуна, – дается оценка системе государственных экзаменов. Персонаж говорит о царящей коррупции и приходит к выводу о том, что следует "устроить бунт" (с.10), т.е. автор показывает как соотношение внешних обстоятельств с внутренним состоянием персонажа, вызванном этими обстоятельствами, приводит его к решению о конкретном действии.

Однако реализоваться это решение в повествовании может только после того, как персонаж получает повеление "свыше"¹¹. Когда воля Неба оказывается изъявлена и направление дальнейшего движения сюжета определено, автор показывает, как устремившийся к Ван Сяньчжи Хуан Чао в пути становится командующим отряда мятежников. Но в основе этого не какие-либо личные качества¹² или действия персонажа, привлекающие к нему людей, а опять "сигналы свыше" – группы повстанцев, с которыми он встречается в пути, узнав, кто он такой, переходят под его начало, т.к. именно он отвечает известным в народе предсказаниям¹³. Хотя Хуан Чао как историческая личность, один из организаторов и вождь восстания, сумевший увлечь за собой массы народа, здесь не показан и предстает орудием осуществления небесной воли, изображает его автор попрежнему земным человеком. Персонаж чувствует, переживает, страдает, остро реагирует на происходящие события и картины разрушения и запустения, предстающие перед его глазами. Главная роль в изображении этих эмоций принадлежит стихам, сочиняемым самим персонажем.

Соединив Хуан Чао с Ван Сяньчжи, а несколько позднее и с примкнувшим к нему, что особенно важно, Чжу Вэнем¹⁴, автор переходит непосредственно к рассказу о восстании. Ход его излагается весьма лаконично, выделяются только основные этапы и события. Повествование строится на материале истории¹⁵, который сокращается, но в целом воспроизводится достаточно точно¹⁶. На этом этапе повествования, строго фиксированном историей, средством изображения персонажа является подбор исторических фактов, характеризующих его и тем самым оценивающих. Пока, в начальный период восстания (до захвата танской столицы и провозглашения Хуан Чао императором новой династии Ци, 880 г.), факты подбираются нейтральные, но после потери Чанъани и вторичного ее захвата (события 881 г.), подбор фактов дает отрицательную оценку персонажа, совпадающую с официальной. При изложении этого, второго периода внимание постепенно перекладывается на Чжу Вэня, а после его измены¹⁷ и перехода на сторону Тан (882 г.) Хуан Чао из повествования исчезает. Его положение

в этот момент характеризуется лишь сообщением о том, что "в его войске семь-восемь человек из десяти" (с. 28) изменили ему.

Специфика композиции УДПХ приводит к тому, что о целом ряде событий и лиц рассказывается в разных частях повествования.¹⁸ Так и имя Хуан Чао появляется еще раз в том разделе первой главы второй части, излагающей историю династии Поздняя Тан, которая хронологически совпадает с первой.

Но если в первой части УДПХ Хуан Чао на соответственном этапе повествования представлен и изображен персонажем активным, то во второй части активное начало сосредоточено в Ли Кэюне;¹⁹ Хуан Чао пассивен, он только объект действия. На этом этапе Хуан Чао представлен и изображен через сопоставление с Ли Кэюном – он как бы оборотная сторона действий последнего. Удачи, успехи, трофеи Ли Кэюна изображают одновременно картину неудач, поражений, потерь Хуан Чао (с. 48–49). Решен этот композиционный прием двумя способами. Первый, уже известный – это отбор фактов из исторического источника,²⁰ второй, встречающийся, пожалуй, впервые в пинхуа, это прием сопоставления персонажей через описание их одеяний. Подробно (72 знака) и приподнято описанное полное, пышное, богатое, отменно украшенное воинское убранство Ли Кэюна резко контрастирует со следующим за ним менее подробным (39 знаков) описанием обычного, весьма скромного, без всяких украшений одеяния Хуан Чао.²¹ Использование этого художественного приема явно призвано подчеркнуть соотношение сил и перспектив сражающихся: усилить блеск, величие и могущество Ли Кэюна в борьбе с мятежным подданным за счет жалкого наряда потерявшего свои позиции, силу и власть Хуан Чао.

Наш вывод подтверждается и символикой некоторых деталей одеяний. Обращает на себя внимание упоминание, например, украшения в виде чудесного зверя сечая на одеянии Ли Кэюна. Конфуцианская традиция приписывает этому зверю такие качества, как преданность, умение определять виновного и расправляться с ним.²² Второе – это упоминание "трёхрогого колпачка" на голове Хуан Чао. Следует отметить, что такой головной убор встречается и в других пинхуа в описаниях одеяний полководцев. Как правило, он входит в убранство рядового персонажа и, по нашим наблюдениям, именно персонажа терпящего поражение (и, видимо, неправого).²³ Таким образом, соотношение внешней позиции дополняется и соотношением внутренней – через описание дается и нравственная оценка персонажей.

Интересно, что и во второй части пинхуа тема Хуан Чао внезапно обрывается. Не завершив ее, считая, по-видимому, для себя исчерпан-

ной, автор сообщает лишь о том, что наголову разбитый и все потерявший Хуан Чао уходит от преследования Ли Кэюна (с. 49). Дальнейшая его судьба из повествования неясна.²⁴ Действительно, в композиции УДПХ роль Хуан Чао оказалась выполненной и тема себя изжила. Она дала толчок двум другим, важным для изложения истории Пяти династий темам сюжета – теме Чжу Вэня и теме Ли Кэюна – и, наконец, соединив их на последнем этапе восстания Хуан Чао, позволила перейти к изложению истории взаимоотношений и борьбы этих двух персонажей, составляющей пафос дальнейшего повествования в этой части.

Таким образом, Хуан Чао выступает как персонаж художественно осмысленный автором. В УДПХ оказывается представлено своего рода художественное жизнеописание персонажа. Главная его особенность в том, что оно освещает тот период жизни персонажа (детство), который в официальных исторических источниках никогда подробного освещения не находит. Этот период представлен очень живо, он творчески воссоздан на материале легенд и преданий, но несомненно и то, что здесь широко использовались и наблюдения самого автора, ибо представленная картина мира, в котором живет персонаж, содержит интересный материал о фольклоре, быте, нравах, одежде, взаимоотношениях людей эпохи создания произведения. В изображении персонажа наряду с приемами, используемыми в исторических сочинениях (отбор фактов), активно используются приемы художественные: описание внешности, внутренних качеств, выходящих за пределы ортодоксальных, одеяния, дается описание (в т.ч. в поэтической форме) внутреннего состояния персонажа. Персонаж функционирует по законам сюжета и композиции повествования. Некоторые факты его жизни переосмысливаются, получают другую интерпретацию, в основе которой – столкновение социальной реальности с психологическим состоянием персонажа, с миром его чувств и страстей.

-
1. Подробнее см.: Л.К.Павловская. Пинхуа – народный исторический роман (на материале "Заново составленного пинхуа по истории Пяти династий"). Автореф.дисс.... канд.филол.наук, Л., 1975.
 2. Подробнее см.: Л.К.Павловская. Факт исторический и факт литературный (на материале "Заново составленного пинхуа по истории Пяти династий"). – Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 37–43.
 3. Синь бянь у дай ши пинхуа (Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий), Шанхай, 1955. Произведение, повествующее о смутном периоде, известном в истории Китая под названием "эпо-

ха Пяти династий" (907-959): Поздняя Лян (907-922), Поздняя/Тан (923-935), Поздняя Цзинь (936-946), Поздняя Хань (947-950) и Поздняя Чжоу (951-959). Состоит из пяти частей, (подразделенных каждая на две главы-цзюани), в которых в хронологическом порядке пересказывается история становления и гибели этих династий.

4. Его бросают в безлюдном месте, кладут в гнездо коршуна в отдаленной деревне (УДПХ, с. 7-8). Этот эпизод - одна из легенд, объясняющая происхождение имени Хуан Чао (Хуан - Гнездо) - типологически весьма близкий истории получения имени чжоуским Хоу-цзи. Ср. Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. с кит. и коммент. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. Т. I. М., 1972, с. 179.
5. Хуан Чао описывается в возрасте 14-15 лет, т.е. в момент завязки сюжета - неудачи на столичных экзаменах.
6. "Ростом он был в семь чи, глаза имел треугольные, волосы рыжие, зубы пригнаны один к другому без единой щелки. От рождения мышцы его левого плеча напоминали возносящегося ввысь змея, а правого - катящийся шар, на спине отчетливо выделялись знаки восьми триграмм, а на груди виднелись родинки в виде семи звезд Ковша". См.: УДПХ, с. 8. Расшифровку этой портретной характеристики см.: Б.Л.Рифтин. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979, с. 235-237. В дополнение к данным Б.Л.Рифтина, хотелось бы обратить внимание на выражение суй цю, которое мы переводим как "катящийся шар". Суй ("следовать") представляется здесь значимым и должно выступать определением к слову цю ("шар", "мяч"). Ср. параллельное выражение тэн шэ, переведенное Б.Л.Рифтиным как "взмывающий змей". И, как выражение тэн шэ - символ движения судьбы героя "вверх" (императорское будущее), так суй цю, видимо, символизирует закат его карьеры, его падение.
7. Называются усердие и прекрасная начитанность Хуан Чао в классических книгах, замечательное владение приемами военного искусства. Последнее упоминается и в исторических источниках. Ср. УДПХ, с. 8. - Сыма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всеобщее зеркало, в управлении помогающее), т. I-10, Пекин, 1956, т. 9, с. 8180 (далее: Цзы); Синь Тан шу (Новая история Пяти династий) - в серии Сыбу бэйяо, т. 78, цз. 225 ся, с. 1761а.
8. Богатству Хуан Чао значения не придавал и ценил справедливость. - УДПХ, с. 8.
9. Сыма Гуан, Цзы, там же; Синь Тан шу, там же.
10. Чжу Вэнь (получивший впоследствии за измену Хуан Чао от Танс-

- кого императора имя Цюань чжун - "Совершенно преданный") - будущий узурпатор Танского престола, основатель династии Поздняя Лян, известный как лянский Тай-цзу (на троне 907-913).
- II. На прогулке с Чжу Вэнем и его братьями Хуан Чао подстреливает летящего в небе гуся, в клюве у которого оказывается бумага, призывающая его немедленно примкнуть к восставшему в то время Ван Сяньчжи - УДПХ, с. II: ср. Цзы, т.9, с. 8180.
 12. Например, в Синь Тан шу, с. I761a, отмечается красноречие Хуан Чао.
 13. В УДПХ они представлены часто в виде иероглифических шарад, см. с. I6.
 14. Чжу Вэнь вместе с Ли Ханьчжи присоединяется к Хуан Чао тоже потому, что последний соответствует предсказанию, о котором повсюду поется в детской песенке. - УДПХ, с. 24.
 15. Об исторических источниках УДПХ см.: Л.К.Павловская. Пинхуа по истории Пяти династий (Некоторые предварительные наблюдения над историческими источниками и приемами использования их в пинхуа). - История, культура, языки народов Востока, М., 1970.
 16. В отдельных случаях однако по тем или иным причинам отступления от истории имеются. Так, например, рассказывается, что Ван Сяньчжи убил Пэй Во (с. I8), однако известно, что Пэй Во не только в то время не был убит, но позднее состоял в администрации Хуан Чао, занимая пост Ханьлинь сюеши, - Синь Тан шу, с. I763a.
 17. Причиной ухода Чжу Вэня в УДПХ названа попытка Хуан Чао соблазнить его супругу - госпожу Чжан (с. 27-28; ср. Цзы, т. 9, с. 8274). Эта тема во взаимоотношениях Чжу Вэня и Хуан Чао звучит в первой части повествования дважды: причиной первого раздора между ними названа та же госпожа Чжан: захватив ее, Чжу Вэнь забыл принять меры обороны в завоеванном городе и понес большие военные потери, за что Хуан Чао собирался казнить его (с. 24).
 18. Подробнее об этом см.: Л.К.Павловская. Пинхуа по истории Пяти династий (О некоторых особенностях структуры и приемах изложения истории). - ПИИПИЧНВ, VI, М., 1970.
 19. Ли Кэюн - один из Танских военачальников, боровшийся с Чжу Цюаньчжуном и не признавший провозглашенную им династию Лян. Его сын Ли Цуньсюй (известный под именем позднетанского Чжуан-цзуна, на троне 923-925) завершил разгром государства Лян и провозгласил династию Поздняя Тан.
 20. Ср. УДПХ, с. 47-49 - Цзы, с. 8237-8305.

21. Русский перевод описания одеяний см.: Рифтин, ук. соч., с.247.
22. См. Дань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 374.
23. Ср. Цинь бин лю го пинхуа (Пинхуа о том, как царство Цинь соединило шесть царств). Шанхай, 1955, с. 31 и 54 .
24. Повествование обрывается на событиях пятой луны четвертого года Чжун-хэ правления императора Си-цзуна (884 г.). Исторические источники сообщают, что Хуан Чао погиб в шестом (или седьмом) месяце, и голова его была поднесена суйчжоускому полководцу Ши Пу, но подробности гибели дают разные. Ср. Синь Тан шу, с. 1764 - Цзы, т.9, с. 83II - Цзю Тан шу (Старая история Тан) - в серии Сыбу бэйяо, т. 74, цз. 200 ся, с. 16866.

А.С.Мартынов

ДОКЛАД ЮАНЬ ЧЖЭНЯ ИМПЕРАТОРУ СЯНЬ-ЦЗУНУ О ВОСПИТАНИИ НАСЛЕДНИКА

Тема настоящего сообщения продиктована интересом к до сих пор еще весьма плохо изученной проблеме соединения монархии с официальной идеологической системой воззрений в императорском Китае. Суть и специфика этой проблемы может быть сформулирована следующим образом: в отличие от средневековой Европы, где культурно-политическая надстройка была основана на принципе доминирующей сакрализации идеологической системы, превращавшейся в силу этого в религию, в императорском Китае доминирующая сакрализация являлась принадлежностью института монархии, тогда как идеологические системы, обладавшие гораздо меньшей степенью сакрализации, нежели христианство в Европе, рассматривались государством не как системы воззрений, говорящие о высших целях человеческого бытия (религии), а как полезные средства управления государством, как определенная техника управления (шу), или как определенные "учения" (цзяо). И конфуцианство, на протяжении многих веков занимавшее неоспоримо господствующее положение в идеологической сфере императорского Китая, с точки зрения Сына Неба, было не более, чем одним из таких "учений".

Нам представляется, что одним из возможных направлений исследования конкретной механики соединения института китайской монархии с идеологическими системами может быть выявление на основе конкретных политических текстов статуса носителей этой идеологии и характера отводимых им функций. Естественно предположить, что

вместо проповедников, духовных наставников и пастырей средневековой Европы императорский Китай должен дать принципиально иной ряд персонажей, социальный статус которых определяется их связью с идеологической системой. Естественно предположить также, что непременной принадлежностью этого ряда должны быть люди, охарактеризованные по признаку простого включения в данную идеологическую систему: "христианин" Европы должен был иметь в качестве аналога "конфуцианца" в Китае. Однако филологическая реальность приготовила исследователям в этом вопросе некоторый сюрприз. Столь широко всем известный "конфуцианец" оказывается элементом европейского языка описания китайской идеологической реальности. Сам же официальный китайский политический текст никаких "конфуцианцев" как сторонников официальной господствующей идеологии не знает. "Конфуцианцы" появляются лишь при обсуждении частных вопросов идеологических расхождений в текстах историко-философского характера, да и то не как обозначение всех сторонников данной системы воззрений, а в более узком смысле – как мыслителей, придерживающихся заветов Конфуция. Думается, что подобное отсутствие исполнено глубокого значения. Оно говорит о том, что конфуцианство в качестве господствующей идеологической системы не смогло достичь такого общественно-политического статуса, при котором бы принадлежность к данной системе воззрений рассматривалась в качестве синонима положительной политической или гражданской характеристики. Последние в императорском Китае строились исключительно на принципе отношения данного лица к государству и государю, а не к идеологической системе, и имели в основе своей одну из пяти главных, неизменных (чан), форм человеческих взаимоотношений – отношения "государь – подданный" (цзюнь – чэнь). Китайская государственность, как можно видеть, не позволила официальной идеологии приобрести такой статус, который бы давал ей возможность вторгаться в политическую сферу. Неоспоримая доминанта государственного подхода ко всем важнейшим общественно-политическим проблемам оттесняла идеологическую систему с авансцены политической жизни императорского Китая. Для государства было существенно лишь то, что во главе его стоит совершенный правитель, которому помогают образцовые подданные. Средства же достижения этих государственных совершенств как правителем, так и подданными отодвигались как вопросы частные и технические на задний план.

Наиболее близким к европейскому понятию "конфуцианец" будет, пожалуй, китайское слово "жу", которое довольно часто встречается в политических текстах. Однако эта близость довольно относитель-

ная. В этом можно убедиться рассматривая наиболее типичные случаи употребления "жу" в официальных китайских текстах. Приведем несколько примеров. Как это ни странно, на первый взгляд "жу" очень часто встречается в жизнеописаниях военачальников. Так, в "Цзю Тан шу" ("Старой истории династии Тан") Чжан Чжунью, видный военный деятель второй половины эпохи Тан, охарактеризован следующим образом: "[Он] разбирается в писаниях жу и имеет большой опыт в военном деле" /I, цз. 180, с. 1462/. Тот же источник утверждает, что знаменитый генерал Гао Пянь, выходец из семьи потомственных гвардейских офицеров, "любил изящную словесность и много путешествовал с жу" /I, цз. 182, с. 1471/. Военачальник конца Тан Ло Вэй "по природе своей был умен, постиг путь чиновников и почтительно воспринял технику (управления страной) от жу" /I, цз. 181, с. 1467/. Нам кажется, что приведенные выше примеры довольно определенно характеризуют "жу" как некую группу людей, занятия которых противопоставлены военному делу и связаны с письменной традицией и техникой управления.

Вторая группа примеров может быть заимствована из различных ритуальных текстов. Так, в главе "Экипажи и облачения" "Старой истории династии Тан" сказано: "Император Мин-ди первым приказал [своим] жу исследовать материалы [ритуальной палаты] Цойтай и основываться на записях чжоуских чиновников о пяти [императорских] экипажах и шести [его] головных уборах" /I, цз. 45, с. 569/. Танский Сюань-цзун в тексте стелы, воздвигнутой в честь жертвоприношения на горе Тайшань, заявлял: "Мои жу разработали ритуал, а мои анналисты написали музыку" /I, цз. 23, с. 300/. В том же источнике о ритуальных танцах сказано, что "ранние жу передавали [описание их] друг другу по наследству" /I, цз. 28, с. 341/. Данная группа примеров позволяет уточнить характеристику и функции жу как людей, специализирующихся в сфере гражданского управления и основывающихся на традиции и ритуале.

И, наконец, третья группа примеров может быть взята из текстов, тематически связанных с вопросами обучения и преподавания. Так, Ли Шиминь, один из основателей династии Тан, обращаясь к наставнику наследника престола Сяо Дэяню, так охарактеризовал положение с образованием в Китае в первые годы династии Тан: "Начиная с беспорядков периода Суй о школах [в Китае] ничего слышно не было, и путь жу рухнул в грязь" /I, цз. 189-шан, с. 1546/. Именно к такого типа текстам относится доклад известного танского поэта и политического деятеля Юань Чжэня (779-831) императору Сянь-цзуну (800-820), приведенный Лю Сюем в биографии Юань Чжэня /I, цз. 166,

с. 1353-1354/.

Несколько слов о конкретных исторических перипетиях, вызвавших появление этого доклада. Император Дэ-цзун (780-084) умер, не назначив наследника. После его кончины на императорский трон был возведен больной и совершенно неспособный к управлению государственными делами Шунь-цзун. При Шунь-цзуне вся фактическая власть оказалась сосредоточенной в руках его фаворитов Ван Пи и Ван Шувэня /2, с. 7606-7612, 7619-7620/. Фавориты надеялись, что им удастся повлиять и на выбор наследника. Однако больной Шунь-цзун проявил в этом вопросе неожиданную твердость и вопреки интригам Ван Пи и Ван Шувэня /3, т. I, с. 497/ неожиданно назначил своего старшего сына Чуня наследником. Вскоре Шунь-цзун издал специальный императорский манифест, в котором он объявлял о передаче власти наследнику и обосновывал этот свой шаг /1, цз. 14, с. 148/. Учитывая печальный опыт своих предшественников, император Сянь-цзун (806-820), придя к власти, сразу же поспешил назначить наследника /1, цз. 16, с. 169/. Несколько раньше им были предприняты необходимые шаги для обеспечения своих возможных преемников достойными наставниками. Формально доклад Юань Чжэня касался именно этой проблемы - как важно найти для сыновей императора хорошего наставника, "жу [который бы обладал] обширными и глубокими, массивными и широкими [познаниями]" /1, цз. 166, с. 1354/. На деле же довольно молодой еще администратор гораздо шире поставил вопрос: что делает обычного человека средних способностей вполне пригодным для занятия трона? Ответ в самой общей форме таков: правильное воспитание, которое осуществляется с раннего детства компетентным наставником-жу. Невольно напрашивается предположение, что этот жу, специалист по ритуалу и технике гражданского управления, знаток письменного предания и, прежде всего, доктрины "совершенного мудреца", должен был передать всю эту сумму знаний своему воспитаннику. Таким образом, историку, интересующемуся проблемой соединения института монархии с идеологической системой, остается лишь выяснить, каким статусом данная идеологическая система обладала в момент передачи от учителя ученику: священной истины, не допускающей никаких сомнений, традиции, опирающейся на авторитет древности, или мудрой сентенции, основанной на рациональном рассуждении. Текст доклада заставляет отбросить все эти априорные предположения и предлагает нам совершенно неожиданный способ соединения института монархии с идеологией, при котором наставник-жу выступает как искусный воспитатель определенных привычек, как бы уподобляясь тем самым режиссеру, личность и концепции которого должны

"умереть" в актере. Остановимся на некоторых рекомендациях Юань Чжэня.

Основываясь на опыте воспитания чжоуского государя Чэн-вана (III5-1079), Юань Чжэнь в качестве важнейших условий правильного формирования личности монарха рекомендует следующее: "глаза его не должны видеть развратно-прекрасного и губительно-изящного [среди всего того, что] обладает цветом, уши его не должны слышать смешных и хаотичных звуков, уста его не должны привыкать произносить резкие и обидные слова" /I, цз. 166, с. 1353/. Внешний быт подрастающего монарха должен быть организован так, чтобы "место пребывания его исключало возможность сближения с людьми достойными внешне, но гаящими недоброе, забавы его исключали возможность наслаждения удовольствием погони за птицами и дикими зверями, а пристрастия его не распространялись на диковинные безделушки и драгоценности из дальних стран" (там же). Сколь важное значение придавал Юань Чжэнь этим принципам воспитания, можно судить по такому его уточнению: "Относительно всего перечисленного выше [желательно не такое положение], когда бы все это имелось в наличии, но не употреблялось, а такое, [когда бы всего этого] невозможно было увидеть" (там же).

Эти принципы воспитания будущих монархов Юань Чжэнь основывал на определенном представлении о природе человека, согласно которому чувственная сторона природы людей постоянно побуждала их реализовывать заложенные в них внутренние возможности и использовать при этом то, что находится поблизости от них. Юань Чжэнь иллюстрировал эту мысль следующим сравнением: "Рыба плывет, обретя воду, лошадь бежит, слушаясь [?] упряжи, птица парит, обретя ветер, огонь горит, обретя хворост" (там же). Во всех этих случаях, по мнению Юань Чжэня, имели место две операции: реализация внутренних способностей и использование подходящих окружающих условий - "близкого". Предлагаемый метод воспитания, утверждал Юань Чжэнь, оправдал себя на примере чжоуского Чэн-вана, который, обладая средними способностями, сумел тем не менее стать образцовым правителем, поскольку правильное воспитание сделало его внутренней способностью "путь и благую силу дэ" (дао дэ), а его "близкое" окружение состояло из мудрых и совершенномудрых (шэн сянь). Юань Чжэнь считал, что воспитанный по данной методе монарх уже не сможет измениться, каковы бы ни были условия его существования. "Даже если примеры распущенности и услаждения демонстрировать ему ежедневно, [он] все равно не сможет освободиться от уже образовавшихся привычек и уже установившегося сердца" /I, цз. 166, с. 1353/.

Не подлежит сомнению, что доклад Юань Чжэня представляет в основных своих положениях документ, выдержанный в строго конфуцианском духе. Здесь прежде всего обращает на себя внимание типично конфуцианская трактовка личности монарха, резко расходящаяся с теми представлениями, которые выдвигались теорией императорской власти, основанной на ритуальных функциях монархии: вместо государя-мироустроителя, находящегося в непосредственном контакте с высшими силами, Юань Чжэнь говорит о том, как мудрые и достойные наставники, своевременно приближенные к трону, могут превратить "человека средних способностей" во вполне приличного императора, полагая, в полном согласии с доктриной "совершенномудрого", что главной проблемой управления является обретение мудрого советника, а не совершенного правителя. Можно сказать, что это различие в трактовке важнейших политических вопросов, сохраненное конфуцианской традицией в ее постоянном соперничестве с сакральной монархией, в определенной мере составляет славу и величие этой традиции. Однако доклад Юань Чжэня предельно ясно говорит и о второй стороне дела, о том, в какие строгие границы это величие было заключено. Казалось бы, что воспитание наследника престола должно было представлять собой одно из важнейших звеньев цепи, связывавшей институт монархии с официальной идеологической системой. Так оно, по-видимому, и было. Необходимо только отметить, что при этом учение "совершенномудрого" вынуждено было превратиться в некий набор рецептов воспитания. Сакральная монархия и здесь не позволила конфуцианству выступить в качестве доктрины, обладающей непререкаемым авторитетом.

-
1. Лю Сюй. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Шанхай, 1936 - в серии "Сыбу бэйяо".
 2. Сыма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всеобщее обозрение событий, помогающее управлению). Т. 8. Пекин, 1956.
 3. H.Cordier. Histoire générale de la Chine. T. I. Paris, 1920.

А.В.Маслов

ОПЫТ ФОРМАЛЬНОГО АНАЛИЗА ИЕРОГЛИФИКИ ДЕВИЗОВ
ЦАРСТВОВАНИЯ ПЕРИОДА ТАН (618 - 907 гг. н.э.)

I. При составлении биографий поэтов Гао Ши (700 - 765 г.г.) и Цэнь Шэня (715 - 770 г.г. н.э.), для определения дат жизни как

самих поэтов, так и разного рода исторических деятелей, связанных с ними, возникла необходимость уточнения ряда девизов царствования (эр правления), а также их хронологии. Источниками для этого явились прежде всего династийные истории: Цзо Тан шу и Синь Тан шу,¹ книга Дун Цзо-биня² и Китайско-русский словарь под ред. проф. И.М. Ошанина.³ Первоначальные результаты показали, что исследование девизов царствования всего периода Тан представляет некоторый интерес. Были составлены картотека девизов, сводная таблица смены всех девизов, таблица иероглифики девизов.⁴ Полная характеристика девизов не предпринималась, была сделана попытка чисто филологического анализа.

2. Не секрет, что ряд китайстов рассматривает употребление девизов царствования как некую благожелательную символику, ничем не связанную с общеидеологической доктриной в Китае. Некоторые авторы считают возможным произвольный перевод девизов, что ничего не дает русскому читателю для понимания текста, а для читателя с китаеведным образованием делает невозможным понимание хронологии событий без специальных комментариев. Кроме того, сами переводы девизов, различные варианты которых можно видеть в многочисленных изданиях, делаются без учета их семантики на протяжении всей истории Китая.

3. Установлено, что за период с 618 по 907 г.г. сменилось 73 девиза царствования (включая и некитайские династии), но, если учесть разночтения, их окажется 75. Причем часть девизов, встречающихся в уже упомянутой книге Дун Цзо-биня, не встречается в словаре И.М.Ошанина и наоборот. Это можно увидеть из сводной таблицы, которую мы приводим в приложении, как, впрочем, и расхождения в написании, имеющиеся в отдельных девизах.

4. Обнаружено, что большинство девизов этого периода двусложные (71 двусложный против 2-х четырехсложных); наибольшая частота сменяемости девизов, приходится на правление императрицы У-хоу (684 - 704 г.г. правления, 16 девизов) и императора Гао-цзуна (650 - 683 г.г. правления, 15 девизов), а наименьшая - приходится на правление императора Сюань-цзуна (712 - 755 г.г. правления, 3 девиза). Кроме того, следует отметить, что девизы правления императрицы У-хоу вызвали наибольшее затруднение при формальном анализе.

5. При сведении воедино иероглифики девизов получено 85 иероглифов, расположенных в таблице по системе академика В.П.Васильева - проф. И.М.Ошанина, что дало материал для формализованного анализа.

Наиболее часто встречающимися оказались иероглифы: 元 - вань (8 раз), 天 - тянь и 永 - юн (оба по 6 раз), 開 - кай и 德 - дэ (оба по 5 раз), 大 - да, 龍 - лун и 乾 - цян (все три по 4 раза). Кроме того, обнаружено, что количество начальных иероглифов более постоянно, чем конечных (39 начальных против 54 конечных - разница между общим числом иероглифов объясняется тем, что часть из них встречается как в начале, так и в конце девиза). Это свидетельствует об ограниченности знакового поля девизов царствования.

6. При формальном подходе к семантике иероглифов и группировке их по первому знаку удалось выделить четыре основные группы:

1. - группа "объективного" или "всеобщего" начала,
 2. - группа "личностного" начала,
 3. - группа "знамений",
 4. - группа "благоденствия" или "процветания",
- которые в свою очередь распадаются на более мелкие подгруппы.

В группе первой - "объективного" начала - выделены подгруппы:

- а. указания на верх, девизы: 上元 - шан вань
- б. указания на начало: 貞元 - чжэнь вань
- в. указания на подъем: 興元 - син вань
- г. указания на Небо: 乾元 - цян вань и примыкающие к ним по семантике группы:
- д. иного указания на всеобщее начало: 戴初 - цзай чу
- е. указания на гармоничность начала: 元和 - вань хэ

В группе второй - "личностного" начала - подгруппы:

- а. начала начал, девиз: 開元 - кай вань
- б. завершение начала: 開成 - кай чэн
- в. световой стихии начала: 開輝 - кай хуй, 開耀 - кай яо, 開明 - кай мин

В группе третьей - "знамений" - подгруппы:

- а. Неба как адресанта, девизы: 乾封 - цян фэн, 天授 - тянь шу, 先天 - сянь тянь, 乾符 - цян фу.
- б. чудесных животных: четыре девиза с иероглифом 龍 - лун, и по одному с иероглифами 麟 - линь и 鳳 - фэн.
- в. чудесных явлений природы: 玄覽 - тяо лу, 老宅 - гуан чжай, 景雲 - цзин юнь
- г. отдельно стоящий девиз: 望應 - бао ин

В группе четвертой - "благоденствия" - подгруппы:

- а. декларации либо о получении, либо о наличии основы, необходимой для императорской деятельности, девизы: 武德 - у дэ, и как оппозиция 文德 - вэнь дэ, и 至德 - чжи дэ.
- б. операция распространения основы или света: 弘道 - хун дао,

廣德 - гуан дэ, 廣明 - гуан мин и др.

- в. декларации длительности благоденствия : шесть девизов с иероглифом 永 - юн и пять с иероглифом 長 - чан
- г. видов благоденствия: 慶 顏 - цин сянь или 會昌 - хуй чан
- д. небесного происхождения благ: 天寶 - тянь бао, 天祐 - тянь ю и др.
- е. декларации власти: 貞觀 - чжень гуань и др.
- ж. предельной степени благ: 太和 - тай хэ и др.
- з. декларации благополучного календаря: 聖歷 - шэн ли и др.
- и. указания на середину: 中興 - чжун хэ и 建中 - цзянь чжун.

Разумеется, группировка по первому знаку производилась с учетом второго знака, ибо формальный отбор в чистом виде привел бы к простому арифметическим подсчетам. Кроме того учитывалось и общесемантическое значение девиза без его перевода. При попытке группировки по второму знаку получен сходный результат. Для адекватного перевода девизов необходимо согласиться с мнением академика В.М.Алексеева⁵ о включении понятий: дао, дэ, ли, цзюньцзы и др. - в европейский обиход на правах терминов, при условии точного их определения.

7. Таким образом, удалось установить, что девизы царствования отнюдь не являются простыми благопожеланиями, а декларацией власти императора, идущей от Неба. В самом деле, все выделенные четыре группы, при всей незаданности какой-либо концепцией, образуют вертикаль понятий: Небо, вручающее мандат на управление императору и служащее началом всех начал - личность императора, корреспондирующая с Небом - знамения, посылаемые Небом, как реакция на деятельность императора - и благоденствие народа, протекающее из гармоничных взаимоотношений Неба и императора.

Таким образом следует, что девизы царствования являются концентрированным выражением общей идеологической доктрины Китая. Адекватный перевод их без изучения всего знакового поля девизов и установления значений некоторых терминов представляется невозможным, возможно лишь приблизительное их истолкование. Знаковое поле девизов ограничено и поддается филологическому анализу. Проблема исследования девизов с хронологической, семантической и исторической точек зрения нуждается в дальнейшей разработке.

- 1. Использовались династийные истории в серии Сыбу бэйяо.
- 2. См. Tung Tso-pin "Chronological tables of Chinese History".

3. См. приложения к словарю под ред. проф. И.М.Ошанина.
4. См. таблицы I и 2.
5. См. лекцию В.М.Алексеева "Китайская литература и ее переводчик" в кн.: В.М.Алексеев. "Китайская литература". М., Наука, 1978.

Литература

1. Алексеев В.М. Китайская литература. М., Наука, 1978.
2. Китайско-русский словарь под ред. проф. И.М.Ошанина, М., Гос. издат. иностр. и нац. словарей, 1952.
3. Мартынов А.С. Девизы правления китайских императоров. - III и ПИКНВ, XII, М., Наука, 1977.
4. Tung Tso-pin, Chronological tables of Chinese History. Н.К., Hong Kong University Press, 1960.
5. Сыбу бэйяо, Шанхай, 1936.

Сводная таблица девизов царствования периода Тан по Дун Цзо-биню - И.М.Ошанину.

1.	武德	- У-дэ	- 618 - 626	- Гао-цзю
2.	開明	- Кай-мин	- 619 -	- Ван Шицун ^{x)}
3.	貞觀	- Чжень-гуань	- 627 - 649	- Тай-цзун
4.	永徽	- Юн-хуй	- 650 - 655	- Гао-цзун
! 5.	廢帝	- Цинь-сянь	- 656 - 660	-
5.	顯慶	- Сянь-цин	- 656 - 660	-
6.	龍朔	- Лун-шо	- 661 - 663	-
7.	乾封	- Линь-дэ	- 664 - 665	-
8.	乾封	- Цянь-фэн	- 666 - 667	-
9.	總章	- Цзун-чжан	- 668 - 669	-
10.	咸亨	- Сянь-хэн	- 670 - 673	-
11.	上元	- Шан-юань	- 674 - 675	-
! 11.	儀鳳	- Шан-юань	- 674 - 676	-
12.	調露	- И-фэн	- 676 - 678	-
13.	永徽	- Тяо-лу	- 679	-
14.	開元	- Юн-лун	- 680 - 681	-
15.	開元	- Кай-ло	- 681	-
! 15.	開元	- Кай-хуй	- 681	-
16.	永淳	- Юн-шунь	- 682	-
17.	弘道	- Хун-дао	- 683	-
18.	聖歷	- Сы-шэн	- 684	- Чжун-цзун
! 19.	光宅	- Гуан-чжай	- 684	- У-хоу
20.	垂拱	- Чуй-гун	- 685 - 688	-

! 21.	永載	Юн-чан	-	689	
22.	日初授書	Цзай-чу	-	689	
23.	天長如長	Тянь-шоу	-	690 - 691	
24.	送	Чан-шоу	-	692	-
! 25.	萬歲功	Жу-и	-	692	-
26.	萬歲功	Чан-шоу	-	693	-
27.	萬歲功	Янь-цзай	-	694	-
28.	萬歲功	Тянь-цэ-вань-цзай	-	695	-
29.	萬歲功	Вань-суй-тун-тянь	-	696	-
! 29.	萬歲功	Вань-суй-тун-тянь	-	696 - 697	-
30.	萬歲功	Шень-гун	-	697	
31.	萬歲功	Шэн-ли	-	698 - 700	-
32.	萬歲功	Цзю-ши	-	700	-
33.	萬歲功	Да-цэу	-	701	-
34.	萬歲功	Чан-ань	-	701 - 704	-
35.	萬歲功	Шень-лун	-	705 - 706	Чжун-цзун
! 35.	萬歲功	Шень-лун	-	705 - 707	-
36.	萬歲功	Цзин-лун	-	707 - 709	-
37.	萬歲功	Цзин-юнь	-	710 - 711	Жуй-цзун
38.	萬歲功	Тай-цзи	-	712	-
! 39.	萬歲功	Сянь-тянь	-	712	Сюань-цзун
40.	萬歲功	Кай-юань	-	713 - 741	-
41.	萬歲功	Тянь-бао	-	742 - 755	-
42.	萬歲功	Чжи-дэ	-	756 - 757	Су-цзун
! 42.	萬歲功	Чжи-дэ	-	756 - 758	-
43.	萬歲功	Цянь-юань	-	758 - 759	-
44.	萬歲功	Шан-юань	-	760 - 761	-
! 44.	萬歲功	Шан-юань	-	760 - 762	-
45.	萬歲功	Бао-ин	-	762 -	Дай-цзун
45.	萬歲功	Гуан-дэ	-	763 - 764	-
47.	萬歲功	Юн-тай	-	765	-
48.	萬歲功	Да-ли	-	766 - 779	-
49.	萬歲功	Цзянь-чжун	-	780 - 783	Дэ-цзун
50.	萬歲功	Син-юань	-	784	-
! 51.	萬歲功	Шан-юань	-	794 - 798	И Моу-ань
52.	萬歲功	Чжэнь-юань	-	785 - 804	Дэ-цзун
53.	萬歲功	Юн-чжэн	-	805 - 806	Шунь-цзун
54.	萬歲功	Юань-хэ	-	806 - 820	Сянь-цзун
55.	萬歲功	Чан-цин	-	821 - 824	Му-цзун
56.	萬歲功	Бао-ли	-	825 - 826	Цзин-цзун
57.	萬歲功	Тай-хэ	-	827 - 835	Вэнь-цзун

58.	成	- Кай-чэн	- 836 - 840 -
59.	會	- Хуй-чан	- 841 - 846 - У-цзун
60.	大	- Да-чжун	- 847 - 859 - Сянь-цзун
61.	威	- Сянь-тун	- 860 - 873 - И-цзун
62.	乾	- Цянь-фу	- 874 - 879 - Си-цзун
63.	廣	- Гуан-мин	- 880 - -
64.	中	- Чжун-хэ	- 881 - 884 -
! 64.	中	- Чжун-хэ	- 881 - 885 -
65.	光	- Гуан-ци	- 885 - 887 -
66.	文	- Вэнь-дэ	- 888 - -
67.	龍	- Лун-цзи	- 889 - Чжао-цзун
68.	大	- Да-шунь	- 890 - 891 -
69.	景	- Цзин-фу	- 892 - 893 -
70.	乾	- Цянь-нин	- 894 - 897 -
71.	光	- Гуан-хуа	- 898 - 900 -
72.	天	- Тянь-фу	- 901 - 903 -
73.	天	- Тянь-ю	- 904 - 906 -
! 73.	天	- Тянь-ю	- 904 - 906 -

х) ! - девиз или иероглиф встречается только в словаре под ред. проф. И. М. Ошанина.

Сводная таблица иероглифики девизов царствования периода Тан.

1.	上	- цзи	- 1к
2.	上	- шан	- 3н
3.	至	- чжи	- 1н
4.	聖	- шэн	- 1н + 1к = 2
5.	隆	- лун	- 1к
6.	率	- чуй	- 1н
7.	歷	- ли	- 3к
8.	耀	- яо	- 1к
9.	如	- хэ	- 3к
10.	如	- жу	- 1н
11.	佑	- ю	- 1к, вар.: 祐
12.	靈	- лу	- 1к
13.	啓	- ци	- 1к
14.	昌	- чан	- 2к
15.	會	- хуй	- 1н
16.	福	- фу	- 1к
17.	章	- чжэн	- 1к
18.	廣	- линь	- 1н
19.	章	- хуй	- 1к

20.	中	- чжун	- 1н + 2к = 3!
21.	神	- шэнь	- 2н
22.	寧	- нин	- 2к
23.	寧	- хэн	- 1к
24.	淳	- шунь	- 1к
25.	淳	- фэн	- 1к
26.	淳	- фу	- 1к
27.	淳	- шоу	- 1к, 2к?
28.	調	- сы	- 1н
29.	調	- кай	- 5н
30.	明	- мин	- 2к
31.	朔	- шо	- 1к
32.	朔	- тяо	- 1н
33.	萬	- вань	- 1н + 1с = 2
34.	萬	- цэ	- 1с
35.	初	- чу	- 1к
36.	功	- гун	- 1к
37.	久	- цзю	- 1н
38.	大	- да	- 4н
39.	太	- тай	- 2н!
40.	天	- тянь	- 5н + 1к = 6
41.	永	- юн	- 6н
42.	泰	- тай	- 1к
43.	長	- чан	- 3н
44.	足	- цзю	- 1к
45.	授	- шоу	- 1к
46.	傲	- хуй	- 1к
47.	復	- фу	- 1к
48.	慶	- цин	- 1н + 1к = 2, 2к?
49.	慶	- вэнь	- 1н!
50.	道	- дао	- 1к
51.	道	- туч	- 1с + 1к = 2
52.	道	- янь	- 1н
53.	道	- цзянь	- 1н
54.	式	- у	- 1н!
55.	儀	- и	- 1н
56.	載	- цзай	- 1н + 2к = 3
57.	載	- сянь	- 2н
58.	歲	- суй	- 1с
59.	歲	- чэн	- 1к
60.	化	- хуа	- 1к

61.	紀	- цзи	- 1к
62.	龍	- лун	- 2н + 2к = 4
63.	宅	- чай	- 1к
64.	元	- янь	- 1н + 7к = 8
65.	光	- гуан	- 3н
66.	先	- сянь	- 1н
67.	普見	- гуань	- 1к
68.	規	- ши	- 1к
69.	鳳	- фэн	- 1к
70.	乾	- цян	- 2н + 2к = 4
71.	拱	- гун	- 1к
72.	興	- син	- 1н
73.	寶	- бао	- 2н + 1к = 3
74.	貞	- чжэнь	- 2н + 1к = 3
75.	恒	- шунь	- 1к!
76.	魚	- сянь	- 1н, 1к?
77.	廣	- гуан	- 2н
78.	景	- цзин	- 3н
79.	德	- дэ	- 5к!
80.	德	- ин	- 1к
81.	志	- и	- 1к
82.	總	- цзун	- 1н
83.	弓	- хун	- 1н
84.	雲	- юнь	- 1к
85.	安	- ань	- 1к

н - иероглиф встречается в начале девиза
с - иероглиф встречается в середине девиза
к - иероглиф встречается в конце девиза
! - иероглиф встречается в имени императора

Е.М.Козина

СЕМЬЯ И ГОСУДАРСТВО В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ (по материалам кодекса династии Тан)

Кодекс династии Тан "Тан люй шу и" - первый полностью дошедший до нашего времени кодекс средневекового Китая - был составлен в 653 году под редакцией Чжансунь У-цзи.

"Тан люй шу и" (общий объем - 502 статьи) состоит из 12 разделов: 1. Общие постановления. 2. Императорская стража и запреты.

3. Административные распоряжения. 4. Семья и брак. 5. Конюшни и сокровищницы. 6. Незаконные поборы. 7. Разбой и грабеж. 8. Ссоры и тяжбы. 9. Обманы и подлоги. 10. Разные законы. II. Аресты и побеги. 12. Судебные разбирательства и тюрьмы.

Как явствует из перечисленного списка разделов кодекса, четвертый его раздел "Семья и брак" полностью посвящен регламентации семейных отношений. Он открывается статьей, определяющей обязанности главы семьи перед государством: правильное и своевременное предоставление сведений для составления подушных списков, своевременная выплата налогов и несение трудовых повинностей. Далее следуют статьи, направленные на защиту и соблюдение прав главы семьи и старших родственников. К ним относятся статьи о наказании за раздел имущества при жизни отца, о несоблюдении сроков ношения траура по умершим родителям и положенных во время траура ограничений, о своевольном использовании имущества семьи. Около половины статей данного раздела посвящено соблюдению закона при заключении брачных контрактов, при свадебных процедурах, а также при разводах. Однако, расположение статей, регламентирующих внутрисемейные отношения, не ограничивается четвертым разделом кодекса, они также входят в состав разделов 7-10 "Тан луй шу и".

Одной из особенностей китайского (как, впрочем, и любого) средневекового права была его иерархичность, проявившаяся в том, что при рассмотрении любого дела вначале устанавливалось социальное положение (статус) подсудимого, во внутрисемейных делах - положение в семье, определяемое поколением, возрастом и полом. На этом основывалось любое судебное разбирательство.

"Разбирая тяжбу, - писал Чжу Си, - прежде всего следует установить имеющиеся различия между ними [тяжущимися сторонами - Е.К.] в том, кто знатен, а кто низкого происхождения, кто занимает высокое положение, а кто нет, кто старший, а кто младший, установить, имеются ли отношения родства между ними и какие, и только после этого слушать дело". /3, с. 70-71/.

В Китае с древности были разработаны правила поведения, определяемые статусом, возрастом и полом человека, названные ритуалом "ли", направленные на достижение порядка и гармонии в Поднебесной. "Ли" может быть определено как правила поведения в соответствии со статусом каждого, определяемые различными формами социальных отношений". /4, с. 230/. Назначением "ли" было установление социальной дифференциации, "ли" каждого человека определялось в соответствии с его социальным положением и местом в системе отношений родства. Ритуал "ли" внес в закон идею неравенства поколений и социальных

групп.

"Главное, - писал японский историк китайского права МиядзакИ Итисидэ, - что "ли" требовало от закона "лой" - это чтобы и в семье и в обществе были выделены социальные группы и были бы скрупулезно определены права старших в отношении младших и обязанности младших в отношении старших" /3, с. 69/.

Конфуцианство определило сыновнюю почитательность как основу всех добродетелей и требовало соблюдения абсолютного послушания и преданности сына отцу, младшего старшему и подданого императору.

Идея возрастной и социальной дифференциации, положенная в основу конфуцианства, была наиболее ярко выражена в следующей формуле: "Правитель должен быть правителем, подданный - подданным, отец - отцом, сын - сыном"/2, с. 160/. Это положение было воспринято китайским средневековым правом и заложено в основу принципа иерархичности.

Традиционно отношения между кровными родственниками выражались в пяти степенях ношения траура "у фу", продолжительность и характер соблюдения которых определялись близостью родства. Продолжительность соблюдения траура составляла срок от трех лет до трех месяцев, каждому сроку траура соответствовало особое одеяние.

Степенями ношения траура "у фу" были: 1. Чжаньцуй (одежда из необработанного холста) - срок 3 года; 2. Цицуй (одежда из обработанного холста) а. срок 3 года, б. "ци" - срок 1 год, в. срок 5 месяцев, г. срок 3 месяца; 3. Дагун (одежда из грубой ткани)-срок 9 месяцев; 4. Сяогун (одежда из менее грубой ткани) - срок 5 месяцев; 5. Сыма (одежда из простой конопляной ткани) - срок 3 месяца /4, с. 17/.

Первая степень ношения траура распространялась на сыновей и незамужних дочерей, носящих траур по родителям, на жен, носящих траур по мужу и его родителям, а также на наложниц, носящих траур по мужу. Далее круг родственников заметно расширился, и пятая степень ношения траура могла охватывать до сорока человек. В эту систему включались потомки одного общего прапрадеда вплоть до правнуков. На родственников по женской линии система ношения траура распространялась в зависимости от родства со степени "ци" (срок 1 год) до "сыма" (срок 3 месяца). Система "у фу", не имеющая аналогов в других странах, была разработана в глубокой древности и зафиксирована в одном из конфуцианских трактатов "И ли".

Юридическое понятие семьи "цзя" в средневековом Китае означало группу людей, живущих одним двором, т.е. занесенных в один подворный список "цзи", связанных родственными узами "ци цинь", ко-

торые определялись порядком ношения траура по пяти степеням "у фу", и имеющих общее имущество и средства к существованию /I, с. 404-405/.

Обычно семья включала в себя не более, чем два или три поколения: родителей, их женатых сыновей и неженатых внуков. Как правило, в крестьянских семьях братья создавали отдельные хозяйства только после смерти родителей.

Более крупным объединением родственников, чем семья, был клан "цзю". Группа родственников, объединенная обязанностью ношения траура "у фу", могла быть как одной экономической единицей, так и состоящей из нескольких отдельных семей, имеющих свое хозяйство.

Семья возглавлялась дедом или отцом, он был старшим в семье и ему подчинялись все ее члены: жены и наложницы, сыновья и внуки, их жены и дети, незамужние дочери, побочные младшие родственники, живущие с ним одним домом, рабы и слуги. Моральный авторитет главы семьи подкреплялся экономической властью, сосредоточенной в его руках; он возглавлял отправление культа предков, составлявшего важнейшую сторону духовной жизни семьи.

Закон охранял верховное положение главы семьи, обеспечивая ему особые права. Однако право на жизнь младших родственников глава семьи не имел. Согласно кодексу династии Тан, виновный в убийстве сына или внука ссылался на каторжные работы. Если ребенок был убит за неповиновение, то наказание определялось на одну степень ниже чем за преднамеренное убийство. Оно составляло год или полтора года каторги за избиение до смерти и два года за убийство с применением орудий убийства /I, с. 498-499/.

Если же выяснялось, что ребенок не проявил неповиновение, то убийство его отцом рассматривалось как преднамеренное, и виновный наказывался каторжными работами сроком на два - два с половиной года /I, с. 499, с. 525/.

Если родители, дед или бабушка не хотели сами осуществлять наказание своего непослушного и непочтительного сына или внука, они могли обратиться с просьбой о помощи к местным властям. В этом случае наказание виновному устанавливалось в размере двух лет каторжных работ /I, с. 525/.

Самой серьезной провинностью для сына было несоблюдение сыновней почтительности, что рассматривалось как одно из "10 зол" - особо тяжких, непростительных преступлений, выделенных в китайском средневековом праве. В их состав входили в первую очередь антигосударственные преступления (т.е. преступления против императора), ответственность за которые была общесемейной, а также преступле-

ния против старших по должности и против старших в семье, ответственность за которые, однако, была только личной. Особая опасность этих преступлений заключалась в том, что они подрывали основы конфуцианской морали, нарушали незыблемый порядок вещей. Из разряда "Ю зол" пять относились к преступлениям против старших в семье: 4. Злостное непослушание "э ни"; 7. Непочтение к родителям "бу сяо"; 8. Несогласие в семье "бу му"; 9. Нарушение верности "бу и"; 10. Кровосмешение "нэй луань", что свидетельствует об особом внимании традиционного китайского права к внутрисемейным отношениям.

Основанием для обвинения сына в непочтительности к отцу было предъявление иска и нанесение оскорблений старшим, непроживание со старшими членами семьи и раздел собственности при их жизни без их согласия, нежелание содержать предков, женитьба, развлечения, либо произвольное прекращение ношения траура до положенного срока, сокрытие смерти родителей и ложное объявление о смерти отца или деда./I, с. 17-18; 21-24/.

Любое покушение младшего члена семьи на жизнь отца или деда подлежало высшей мере наказания. Виновный в замыслии убийства отца или деда подлежал казни через обезглавливание. За аналогичное преступление против любого чужого (фань) человека наказание определялось в размере трех лет каторжных работ /I, с. 400-401; с. 402/. Соответственно всякий, кто осмеливался поднять руку на отца или деда, также подвергался казни через обезглавливание, в то время, как наказание за избивание чужого человека устанавливалось в размере 40 ударов тонкими палками /I, с. 479-480; с. 504/.

Согласно закону нарушение младшими членами семьи необходимых предписаний, связанных с порядком ношения траура по деду или отцу, влекло за собой строгое наказание. Если, узнав о смерти деда, бабушки или родителей, сын не носил траур, то он подлежал наказанию ссылкой на расстояние 2 тыс. ли /I, с. 222-224/.

Если в период ношения траура по родителям кто-либо осмеливался надеть праздничную одежду или слушать музыку, то наказание за это определялось в размере трех лет каторжных работ. Аналогичное наказание ожидало виновного в заключении брака во время ношения траура./I, с. 293-294/. Виновный в заключении брака в то время, когда родители были посажены в тюрьму, подлежал наказанию каторжными работами сроком на полтора года /I, с. 294-295/.

Китайское средневековое право охраняло целостность и неделимость семьи, сохранение большой семьи зависело от воли старшего поколения. С глубокой древности в китайских семьях действовал

принцип общесемейной собственности – при жизни родителей дети не имели отдельной собственности. Хищение имущества одним членом семьи у другого не считалось кражей; сын не мог взять что-либо в долг у отца или без согласия отца. Распорядителем имущества был глава семьи, закон устанавливал доли всех членов семьи, в случае смерти ее главы. Сыновья и внуки по мужской линии, которые при жизни деда или отца поделили семейную собственность либо стали жить отдельным двором, подлежали наказанию тремя годами каторжных работ /I, с. 277/. Младший член семьи, воспользовавшийся без разрешения главы семьи общесемейной собственностью в личных целях, подлежал наказанию от 10 до 100 ударов палками в зависимости от количества присвоенного имущества./I, с. 281-282/.

Общесемейная собственность на средства существования была одним из основных признаков принадлежности к семье. Если кровные родственники имели раздельное имущество, то они составляли разные семьи. На кровных родственников, имеющих общую собственность и живущих одной семьей, распространялся принцип несения общесемейной ответственности, характерный для китайского права: при совершении одним из членов семьи антигосударственного преступления из разряда "10 зод", живущие под одной крышей с преступником передавались в казну.

Родственники, объединенные системой ношения траура "у фу", согласно закону имели право на укрывательство преступлений, совершенных членами своей семьи; исключение составляли антигосударственные преступления /I, с. 113-114/. Более того, если младший родственник доносил властям о преступлении, совершенном старшим членом семьи (кроме антигосударственных преступлений), то он подлежал строгому наказанию: за донос на отца или деда – казнь через удушение, при более отдаленном родстве – два года каторжных работ, даже если обвинение подтверждалось /I, с. 515/. Если донос совершал старший родственник на младшего, то наказание определялось лишь в размере 80 ударов толстыми палками /I, с. 524/, и чем ближе была степень родства, тем наказание уменьшалось. Даже если о преступлении становилось известно властям, то родственники в соответствии с законом могли предупредить об этом преступника, оказать ему всяческое содействие.

Закон предусматривал обязательное материальное обеспечение престарелых и нетрудоспособных членов семьи. Если дети и внуки уклонялись от обязанности содержать своих престарелых предков, то согласно закону они подвергались наказанию в размере двух лет каторжных работ /I, с. 525/. Нередко смертная казнь откладывалась, а

каторжные работы заменялись осужденному на более легкое наказание, если выяснялось, что он был единственным кормильцем в семье. Каторжные работы заменялись наказанием большими палками: 120 ударов за один год и по 20 ударов за каждые последующие полгода /I, с. 63/.

Материал, содержащийся в кодексе династии Тан, свидетельствует о том, что закон предоставлял главе семьи право распоряжаться судьбами младших ее членов, любое семейное дело осуществлялось с его ведома, в случае совершения кем-либо из членов семьи преступления, не влекшего за собой уголовной ответственности, он мог вынести ему свой приговор и определить меру наказания. Только жизнью своих домочадцев глава семьи не мог распоряжаться, хотя и здесь закон учитывал его авторитет и моральное право.

Статьи кодекса, регулирующие внутрисемейные экономические отношения, преследовали одну цель - юридическое закрепление семьи как единой экономической системы. Этому способствовал принцип общесемейной собственности, несение общесемейной ответственности "вань цзо", право укрывательства преступлений, совершенных родственниками.

Семья - первичная единица любой социальной организации - имела в средневековом Китае особое значение. Соблюдение авторитета главы семьи и принципа разделения ее членов на поколения обеспечивало естественный переход возрастных различий в социальные, закрепленные законодательно.

-
1. Тан луй шу и (Кодекс династии Тан). Изд. Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936-1939.
 2. Древнекитайская философия. I. М., 1972.
 3. Е.И.Кычанов. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Прозветание. ЛО ИВ АН, 1980. (рукопись).
 4. Ch'ü T'ung-tsu. Law & Society in Traditional China. Paris, 1961.

Е.И.Кычанов

ЗАКОН ТАН О БОРЬБЕ С ХИЩЕНИЯМИ ЛЮДЕЙ

Похищение людей было преступлением двоякого рода. Это было преступление против личности, в том случае, когда дело шло о похищении лично свободного человека, и оно было разновидностью хи-

щения имущества, когда объектом похищения был человек лично не-свободный. Похищение человека с целью его продажи было преступлением, прежде всего характерным для докапиталистических формаций, когда существовала собственность на людей. Кодексом "Тан люй шу и" похищение человека определялось как разработка плана, способа похищения и захват человека. "Несогласие [на увод] считается похищением". Если ребенок в возрасте 10 лет и младше даже выражал согласие на его увод, то это тоже считалось похищением, ибо ребенок до 10 лет не являлся в данном случае лицом дееспособным. Похищение человека и продажа похищенного в рабство карались удушением, превращение похищенного в буцуй - ссылкой на 3 тыс.ли.

Похищение женщины и взятие ее в жены или наложницы, похищение детей и принятие их в свою семью в качестве детей или внуков каралось тремя годами каторги. В случае ранения или убийства похищаемого, виновный наказывался как за причинение ранения или убийство человека при ограблении. Если попытка похищения не удалась, но похищаемый был ранен, похититель подлежал удушению.

Если похищение не состоялось и похищаемому не было причинено ранение, это квалифицировалось как неудавшаяся попытка ограбления, при этом, если было установлено, что целью похищения было сделать похищенного рабом, виновный наказывался двумя годами каторги, а если похищенного хотели превратить в буцуй, то полутора годами каторги. Таким образом, в случае ранения или убийства похищаемого, при попытке похищения, похищение человека, независимо от его социального положения (лично свободный или нет) трактовалось танским правом как ограбление, т.е. хищение имущества с применением насилия. В этом отчетливо проявляется двойственная природа квалификации похищения человека старым китайским правом, с одной стороны, как преступления против личности, с другой как хищения имущества.

Закон предусматривал случаи не только грубого похищения силой, но и средствами введения похищаемого в заблуждение, соблазнение его чем-либо (хэ сю). В таких ситуациях налицо было согласие похищаемого, хотя и данное по неведению. Если похищение человека было совершено с согласия похищаемого, введенного похитителем в заблуждение, мера наказания похитителю уменьшалась на одну степень. Превращение похищенного в раба каралось ссылкой на 3 тыс.ли, в буцуй - тремя годами каторжных работ.

Как преступление, близкое к похищению, квалифицировалась и продажа одного человека другим с их взаимного согласия (хэ тун сянь май). Особенностью наказаний за такие преступления являлось то, что не делалось различия между продавцом и проданным лицом, не

выявлялся главарь и пособник (исключение - когда несколько человек сообща продавали другого) и наказание виновным было одинаковым - ссылка на 2 тыс.ли. Если продажа не состоялась, мера наказания уменьшалась на одну степень (3 года каторги).

Похищение буцой с целью продажи его в рабство каралось ссылкой на 3 тыс.ли. (цз. 20, с. 6а-9а). Такая мера наказания за похищение буцой, человека лично несвободного, но более высокого социального положения, чем раб, еще позволяет видеть в квалификации этого преступления элементы преступления против личности. Похищение же чужого раба уже прямо приравнивалось к ограблению, а увод его путем соблазна - к тайной краже. Наказание за похищение - ссылка на 3 тыс.ли, плюс возмещение стоимости раба в двукратном размере. Кроме того, похититель отвечал за хищение одежды раба и других его вещей, именованных "отдельно взятыми рабом в дорогу вещами", "нуби бе цзи цай у" (цз. 20, с. 10б-11а). К продаже раба с его согласия приравнивалась поимка беглого раба, невозвращение его и продажа (цз. 20, с. 9а-10б).

Покупатель, знавший, что покупает похищенного или соблазненного человека, человека, согласившегося, чтобы его продали, похищенного или соблазненного раба или буцой, получал наказание меньшее на одну степень, чем продавец. Знание того, что перед ним похищенный человек, делало покупателя соучастником преступления. Поэтому если покупатель знал, что перед ним похищенный продавцом лично свободный человек, которого продают в рабство, и все же покупал его, то продавец подлежал удавлению, а покупатель ссылался на 3 тыс.ли. Мера ответственности покупателя возрастала в том случае, если он знал, что покупает кровного родственника, продаваемого другим кровным родственником. Однако фактически это не означало увеличения наказания. Связано это было с тем, что меры наказания деду, бабушке, родителям за продажу детей или внуков были значительно ниже, чем меры наказания за похищение постороннего человека. Например, если дед продавал внука в рабство, такое преступление приравнивалось к убийству в драке, и наказанием деду было полтора года каторги. Покупателю, если он знал, кто и кого продает, мера наказания увеличивалась на одну степень и равнялась двум годам каторжных работ.

Во всех случаях, если покупатели знали, что продаваемый похищен или соблазнен, при перепродажах все они, сколько бы их ни было, не освобождались от наказания. Более того, покупатель нес ответственность за такую покупку, даже если он узнал о том, кого купил, после совершения акта купли-продажи.

Бороться с продажей похищенных людей была обязана администрация рынков, специализировавшихся на продаже людей. Долгом чиновников было установить, что продаваемый потомственный раб, а не лично свободный похищенный или соблазненный человек.

Мера наказания покупателю уменьшалась на три степени, если он, зная, что купил похищенную женщину, женился на ней или делал ее своей наложницей, что также являлось формой вступления в брак (цз. 20, с. I46-I4a).

Лица, знавшие о продаже похищенного или соблазненного человека и получившие долю из дохода от продажи, наказывались, как получившие долю из краденого имущества в зависимости от ее величины, только мера наказания уменьшалась на одну степень, поскольку, как сказано в кодексе, такие лица "первоначально не имели одинакового [с похитителями] умысла" (цз. 20, с. I4a-I46).

Тот, кто по ошибке счел лично свободного человека за раба, наказывался каторжными работами на срок в 2 года, а ошибочно признавший лично свободного человека за буцую, - полутора годами каторги. Тот, кто ошибочно счел буцую за раба, - получал 100 толстых палок (цз. 26, с. 96).

Детальная разработанность мер уголовной ответственности за похищение людей и покупку похищенных - свидетельство того, что для танского Китая это были жизненно необходимые меры борьбы с явлением довольно распространенным. Торговля рабами была поставлена под государственный контроль, однако нарушениями ее законных форм были случаи продажи на рынке людей нерабского социального положения, похищенных (в том числе и при таких массовых захватах людей, как пиратство), соблазненных путем обмана и, наконец, продаваемых своими родственниками. Мы не знаем доли рабского труда в экономике Тан, но можно полагать, что она была не столь уж незначительна. Казенное ремесло практически все базировалось на рабском труде и труде людей, лично несвободных, чей статус был близок рабскому. Труд лично несвободных людей использовался и в казенном сельском хозяйстве. Рабы трудились в хозяйствах танских бюрократов и аристократов, в зажиточных хозяйствах простолюдинов-байсин. Существенна была доля рабского труда и труда других лично несвободных людей в поддержании в порядке городских стен и других оборонительных сооружений больших городов и пограничных крепостей. Рабский труд широко применялся в службе.

Безусловно, основную массу производителей при Тан составляли крестьяне, дававшие стране зерно, овощи, фрукты, шелк, хлопок, коноплю. Такова была особенность Китая, что, работая определенное число дней в году на государство по трудовой повинности (продол-

жительность работы зависела от величины надела) земледельцы – нун обеспечивали и общественные работы государства не только на местном, но и более широком уровне. Частные ремесло и торговля также были в руках лично свободных людей: простолюдинов (байсин) – гун (ремесленников) и шан (торговцев), плативших налоги работающим по трудовой повинности. Однако существовала особая группа лично несвободных-ремесленников гун, которая обслуживала казну. Но если рабский труд (имея в виду и близкие ему формы труда других категорий цзяньжэнь, лично несвободных людей) не обеспечивал основ богатства страны, то, как нам представляется, судя по материалам кодекса Тан, деление людей на лично свободных и лично несвободных было гораздо более значимым не только в правовом мышлении, но и в общественном сознании вообще. При династии Тан бытовали те формы личной несвободы, которые, вероятно, отчасти сложились еще до ее воцарения, и которые позже просуществовали до гибели Сун. Рабство, появившись во II тыс. до н.э., просуществовало в Китае до начала XX века. Многообразие сословий лично несвободных людей менялось с веками, исчезали одни и возникали другие сословия, и, по-видимому, не только менялась терминология, менялось существо многообразных социальных групп, образовывавших класс лично несвободных людей старого китайского общества. Династия Сун была эпохой переломной в двух отношениях. С одной стороны, завершился процесс исчезновения громадного класса лично несвободных людей, состоявшего из множества социальных групп со своим правовым статусом. Осталось лишь рабство, но оно отступило на задний план, даже получая временные мощные импульсы извне, каковыми были монгольское и, позже, маньчжурское завоевание. С другой, кончился гигантский и важный процесс расслоения простолюдинов-земледельцев на крестьян-собственников земли и крестьян-арендаторов, лишенных земли, нередко связанных с арендуемой землей настолько, что они вместе с ней переходили от одного землевладельца к другому. Растут поместья и на полюсе накопления богатств и эксплуатации чужого труда складывается класс помещиков, чью землю вместо бывших рабов и буцой, начинают обрабатывать по преимуществу, а потом и только крестьяне-арендаторы. Традиционный Китай принял тот социальный облик, который в существе своем имел до знакомства европейцев с Китаем и до середины XX в. когда аграрные реформы, проведенные в КНР, уничтожили и помещиков, и крестьян-арендаторов. Мы с достаточным основанием называем старый Китай помещиков и крестьян-арендаторов феодальным. Каким же был Китай до появления класса помещиков и крестьян-арендаторов, например, при династии Тан в III-X вв.? Ответить на такой вопрос совсем непросто. К сожалению, и

характер китайских источников таков, что они не дают достаточно материала для решения этой важной проблемы, которая волнует как китайских историков, так и историков Китая за его пределами. Старые китайские кодексы сохранили то, что не попало на страницы династийных историй, не нашло полного отражения и в другой китайской литературе. Поэтому так важно изучение зафиксированной в них социальной стратификации общества, тех явлений, которые, будучи признаны правовым сознанием общества и действующим материальным правом как действия преступные, разрушали сложившийся социальный порядок. Борьба с похищениями людей как раз одно из таких явлений. Похищение людей лично свободных и продажа их в рабство нарушали основы существующего порядка, один из центральных принципов традиционного китайского права: "гэ цун бэнь сэ" – "каждый следует своему исконному социальному статусу". Свободный должен был оставаться свободным, а раб – рабом. Поэтому – то похищение лично свободного человека каралось столь сурово, что это было преступление не просто против данной конкретной личности, это был подрыв основ существующего строя. Похищение же раба или другого лично несвободного человека было кражей имущества рабовладельца, как правило, представителя господствующего класса, или ограблением казны, государства как рабовладельца особого рода, что, уж, тем более, при той роли, которую играло государство в традиционном Китае, было актом преступным, непосредственным покушением на интересы господствующего класса и его наивысшего представителя – монарха.

Источник

1. Гу Тан луй шу и, изд. "Сы бу цун кань". Шанхай, 1923.

В.М.Рыбаков

ФУНКЦИЯ, СТАТУС И ПЕРСОНА В ТАНСКОМ ПРАВОВОМ МЫШЛЕНИИ

В данной статье на материале "Тан луй шу и", касающемся различных аспектов правозащитности чиновников, предпринимается попытка рассмотреть ценностное соотношение функции человека, его статуса и его персоны, как они понимались в танском праве.

Статья "Десять зол" кодекса дает перечень преступлений, считавшихся наиболее нетерпимыми. Не за все указанные в этом перечне преступления полагалась смертная казнь, но наказание за них всегда сопровождалось разжалованием, которое, даже при смертной казни,

ужесточало наказание, лишая потомков преступника права пользоваться его посмертной "тенью". Кроме того, такое наказание практически никогда не могло быть прощено, уменьшено или зачтено.¹

Шестое из десяти зол включает действия, демонстрирующие недостаток почтения по отношению к императору. К Седьмому и Восьмому относятся преступления, совершенные внутри кровнородственных коллективов младшими их членами. К Девятому же – преступления, совершаемые внутри некровнородственных иерархически организованных социальных групп. В данной статье мы читаем: "Шестое называется Великой непочтительностью. Разъяснение: имеется в виду... сопротивление распространяющим императорский эдикт посланцам...". И далее: "Девятое называется Нарушением Долга. Разъяснение: имеется в виду убийство своего администратора, своего начальника округа, своего начальника уезда, или наставника, давшего образование; убийство имеющего пятый или более высокий ранг старшего чиновника подведомственным ему низовым служащим или рядовым; а также сокрытие кончины мужа женой и не проявление скорби о нем, равно как игра на музыкальных инструментах, замена траурного одеяния на то, которое носят в благополучии, а также вторичное замужество в период траура по мужу".²

Объекты преступлений сгруппированы здесь отнюдь не по социальному статусу обвиняемых. В один список попали посланцы, не имевшие сколь-либо высоких рангов; начальники административных единиц, ранг которых колебался от третьего до седьмого; начальники учреждений, имевшие ранги от пятого и выше; служащие в государственных учебных заведениях наставники, вне зависимости от их ранга, и даже главы семей – мужья. Правда, посланцы упомянуты в другом Зле, но в дальнейшем кодекс ставит их в один ряд с остальными, что дает и нам право причислить их к этому качественно единому ряду по принципу единства выполняемых перечисленными людьми функций. Каждый из них занимал главенствующее положение в определенной социальной ячейке, созданной или хотя бы санкционированной государством. Каждый из них являлся локальным центром социального и морального упорядочивания. Так, начальник округа или уезда, вне зависимости от ранга, в силу своей функции являлся ретранслятором благого императорского влияния. Однако посланец, который мог быть значительно ниже по рангу и социальному положению, ретранслировал воздействие императора непосредственно, и в силу выполняемой функции на момент ее выполнения принимал на себя роль упорядочивающего центра – поэтому перечень начинается именно с посланцев.

Конкретизируя меры пресечения посягательств на безопасность

перечисленных людей, кодекс объединяет посланцев, администраторов, начальников административных единиц и имеющих ранги от пятого и выше начальников учреждений, вынося наставников и мужей в другие статьи. Полная качественная однотипность функций приписывается, как из этого можно заключить, все же только различным типам руководящих чиновников, однако предшествовавшее включение в этот список наставников и мужей помогает более глубоко понять, как представлялась тогда природа этих функций.

Предписывая меры пресечения, кодекс, как обычно, делает различие между умыслом убийств и различными стадиями его реализации, с одной стороны, и, с другой, преступлениями, целью которых убийство не являлось. Тяжесть наказания за насильственные действия второй группы значительно уменьшалась.

Еще более уменьшалась она в тех случаях, когда аналогичные преступления совершались против аналогичных лиц не подведомственными им преступниками. Наконец, относительных минимумов она достигала, когда преступления совершались простолюдинами против посторонних им простолюдинов.

1. Объект преступления - распространяющий эдикт посланец, свой администратор, свой начальник округа или уезда, свой начальник учреждения, имеющий ранг от пятого и выше: нанесение побоев - 3 года каторги, нанесение телесного повреждения - ссылка на 2000 ли, нанесение увечья - удушение, убийство в драке - обезглавливание (Десять зол), умысел убийства - ссылка на 2000 ли, нанесение телесного повреждения в ходе его реализации - удушение, умышленное убийство - обезглавливание (Десять зол).

2. Объект преступления - посторонний чиновник I-3 ранга, или человек, имеющий почетную должность I-2 ранга, или аристократ I ранга: нанесение побоев - 2 года каторги, нанесение телесного повреждения - 3 года каторги, нанесение увечья - ссылка на 2000 ли, убийство в драке - удушение, умысел убийства - 3 года каторги, нанесение телесного повреждения в ходе его реализации - удушение, умышленное убийство - обезглавливание.

3. Объект преступления - посторонний чиновник 4-5 рангов: нанесение побоев - I год каторги, нанесение телесного повреждения - 2 года каторги, нанесение увечья - 2,5 года каторги, убийство в драке и т.д. - как в п.2.

4. Объект преступления - посторонний чиновник 6-9 рангов: нанесение побоев - 80 ударов тяжелых палок, нанесение телесного повреждения - 80 ударов тяжелых палок, нанесение увечья - 2 года каторги, убийство в драке и т.д. - как в п.2.

5. Объект преступления – посторонний простолюдин: нанесение побоев – 40 ударов легких палок, нанесение телесного повреждения – 60 ударов тяжелых палок, нанесение увечья – I год каторги, убийство в драке и т.д. – как в п.2.

Отчетливо видно, что единого понятия неприкосновенности личности в танском праве не существовало. Степень этой неприкосновенности, даже вне кровнородственных коллективов, зависела от рода социальной связи, соединявшей личность жертвы и личность преступника. Между двумя крайними вариантами: строго вертикальной связью "император – подданный", являвшейся стержнем как функциональной, так и статучиональной иерархии, и строго горизонтальной, нейтральной связью "посторонний подданный – посторонний подданный" лежал целый спектр диагональных связей, одни из которых приближались к вертикали, другие – к горизонтали. Степень правовой защищенности чиновника колебалась в широких пределах, во-первых, в зависимости от выполняемой им по отношению к преступнику социально значимой функции, и во-вторых, от его собственного ранга, то есть социального статуса.

Действительно, последние четыре последовательности можно назвать качественно единообразными. За исключением одного случая использования ссылки в них фигурируют только наказания каторгой и битьем за различные степени побоев, а убийство в драке и умысел убийства с различными стадиями его реализации наказываются одинаково. Первая последовательность стоит особняком: в ней лишь раз упоминается каторга; смертная казнь появляется раньше, чем в других, уже при нанесении увечья; умысел убийства наказывается гораздо строже; убийство же, как умышленное, так и в драке, относится к Десяти злам. Характерно и то, что в первом случае наказания предусматриваются независимо от ранга жертвы, в то время как четыре другие последовательности являются, по сути, разновидностями одной и той же, дифференцированными в зависимости от этого ранга. Это значит, что лишь когда отсутствовала функциональная связь между объектом и субъектом преступления, их статучиональное соотношение начинало приниматься во внимание и доминировать при определении наказания. Функциональная иерархия оказывается куда более значимой, нежели иерархия статучиональная.

Неразрывно связана с охраной неприкосновенности чиновника неприкосновенность того, что составляло основу специфичности его социального положения – неприкосновенность права на занятие должности. Кодекс гласит: "Всякий, кто подделал занятие должности, подложно дав человеку должность, или подложно получив должность, наказывается ссылкой на 2000 ли".³ В комментарии разъясняется, что

имеется в виду, например, подделка приказа о назначении, или приобретение каким-либо образом удостоверения на должность, законным путем выданного другому человеку, и т.д. Именно эта правовая норма охраняла привилегированный социально-правовой статус чиновничества. Предусмотренное здесь наказание лежит у максимумов строгости всех ранее упоминавшихся наказаний. Лишь убийство (которое и в случае с обычным убийством каралось смертью) да преступления, направленные против функционально связанных с преступником чиновников, наказывались тяжелее. Характерно, что данная статья тоже не вводит градаций в зависимости от высоты ранга незаконно полученной должности.

Вышеприведенные правовые нормы можно разделить, во-первых, на охраняющие функцию должностного лица, во-вторых, на охраняющие его статус, и, в-третьих, на охраняющие его персону, его физическое состояние. Тяжелее всего наказывалось посягательство на социальную деятельность, как правило - вне зависимости от ранга действующего лица, затем - на статус (следовательно, на сопряженные с ним особые экономические и правовые состояния), опять-таки вне зависимости от его определяемой рангом высоты, и легче всего - посягательство на персону чиновника, причем здесь строгость наказания сильно варьировалась в зависимости от ранга жертвы. Идея функции явно доминирует над идеей статуса, а идея статуса, в свою очередь, подчиняет себе идею персоны. Сама же персона вне статуса просто не мыслится.

Функция лидера той или иной социальной ячейки сводилась к ретрансляции распространяемого императором на эту ячейку небесного влияния, к сопричастности вселенским процессам. Поэтому вполне понятна доминирующая роль социальной функции и вторичная роль статуса, то есть совокупности социально-правовых характеристик. Выполнение организаторских функций требовало определенных условий - статационального роста в зависимости от успехов деятельности, и правовых привилегий. Выполнению однообразной физической работы соответствовали другие условия деятельности - личная несвобода, прикрепленность к месту выполнения функции, статациональная неподвижность. Для конкретной персоны принадлежность к определенному статусу означала необходимость выполнять свойственные данному статусу функции. Однако с абстрактной, теоретической точки зрения последовательность была прямо противоположной: необходимость выполнения той или иной социальной функции приводила к конструированию юридических условий ее выполнения, а затем данный участок социального пространства так или иначе заполнялся функционирующими едини-

цами.

Не исключено, что все эти соображения могут помочь более глубоко понять смысл известного термина "сэ" – буквально, "цвет" – который и на Западе, и у нас часто переводят словом "статус". Если идея функции доминировала в мышлении той эпохи, именно с ее помощью должно было производиться выделение тех или иных групп. Действительно, судя по текстам Танского кодекса, "сэ" объединяет, как правило, тех, кто в определенный промежуток времени осуществляет одно и то же социально и юридически значимое действие – служит, вступает в брак, пользуется по той или иной причине той или иной привилегией. Различия в смысловых нагрузках термина, очень точно выявленные Е.И.Кычановым и подразделенные им на четыре группы,⁴ могут быть объяснены различной длительностью действия, по которым в различных случаях проводилось группирование. Когда действие стабильно, текст подразумевает временную характеристику "всегда" – например, "всегда в период службы во вспомогательном штате". Здесь смысл термина будет приближаться к смыслу термина "сословие", т.к. более короткие, случайные и разнообразные действия, разделяющие людей на группы более мелкие и имеющие меньшее отношение к социальной организации, останутся вне поля зрения. Когда действие кратковременно, текст подразумевает "в такой-то момент", например, "в момент вступления в брак", "в момент распространения императорского эдикта". Здесь долговременные "сэ" будут дробиться, внутри всех сословных "сэ" одновременно возникнут "сэ" вступающих в брак и т.д.

В пользу такой трактовки говорит и еще одно, правда, косвенное, подтверждение. Масштаб статьи не позволяет остановиться на нем подробно, но дело в том, что эффект ситуационного возникновения был, по-видимому, вообще характерен для правовой мысли традиционного Китая. Например, "тьнь" в зависимости от требований ситуации срабатывала то в статучинальной функции, определяя образ жизни того, кто ею пользовался, то в должностной, давая определенной высоте допуск для занятия должности, то в правозащитной, предоставляя возможности подачи прошений, уменьшения наказаний или откупа. Аналогично, по требованию ситуации, генерировал многие особые состояния и сам чиновничий ранг.

Подобное понимание, возможно, будет способствовать прояснению некоторых неясностей. Становится понятным, например, отмеченное Е.И.Кычановым отсутствие параллельного термину "цзянь сэ" (сословие лично зависимых) термина "лян сэ"⁵. В свете вышеизложенного термин "цзянь сэ" можно понять, как "группы, всегда выполняю-

щие социально незначительные функции". Их сопричастность ретрансляции благих влияний одинаково равна нулю, вне зависимости от их конкретных занятий, поэтому функционально они сливались. Сопричастность же лично свободных людей была качественно разнородна, и их функции не сливались при любом уровне абстрагирования.

Задолго до Тан китайцы знали дисперсию света и придавали ей большое философское значение. Нидэм цитирует трактат "Ши-цзы", относящийся, вероятно, ко временам Чжаньго: "Пять цветов солнечного света есть сущность стихии Ян, им уподобляются добродетели вана...".⁶ Неизменное, независимое от внешних условий обнаружение солнечным светом сложной цветовой структуры должно было производить сильное впечатление. Дело в том, что цвет – абстракция: внутри единства (света, то есть одной из основных форм благого влияния Небес) он как бы не существует, и в то же время незримо и постоянно присутствует, обеспечивая целостность всего единства. С этой точки зрения функция, например, желтого цвета – вовсе не быть желтым; обретение им своей конкретной характеристики – желтизны – есть момент его отрыва от единства, распада единства. Общество, стремящееся к гармонии, могло мыслиться аналогично. Проявление каждой функциональной группой своего действия, столь же жестко и неизменно определенного, сколь неизменны цвета спектра, должно было давать гармоничную и естественную жизнь всему социальному организму. Сэ – не мертвая рамка, но непрерывный и неизменный процесс. Покуда он происходил правильно, надобности в выделении "сэ" не возникало, и для позитивных рассуждений хватало органического, статичного деления на ученых, земледельцев, ремесленников и торговцев. Однако тот или иной "сбой", стремление избежать "сбоя" (чем и является уголовное право) в работе функционирующих единиц приводили к необходимости рассмотреть действия этих единиц конкретно, прежде всего – назвать эти действия и обусловленные ими обязанности, причем именно те, которые могли быть выполнены неправильно. Поэтому термин "сэ" стал употребляться именно в связи с нарушением гармоничного исполнения социальных функций различного масштаба и длительности, когда требовалась повышенная точность и избирательность, т.е. стал термином юридическим, а не социологическим.

1. Подробнее: см.: В.М.Рыбаков. Правовые привилегии и понятие "тени". – Общество и государство в Китае. М., 1981.

2. "Тан люй шу и", ст. 6.

3. Там же, ст. 370.

4. Е.И.Кычанов. Проблемы сословно-классового анализа общества Тан (УП-Х вв.). – Социальные организации в Китае. М., 1981.

5. Там же.

6. Needham, Joseph. Science and civilisation in China. Cambridge, 1962, vol. IV:I, p. 107.

В.М.Алексеев

АНТОЛОГИЯ МАСТЕРОВ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ И ПРОЗЫ.¹

(Извлечения. Публикация текста, вступительная часть
и комментарии А.Маслова)

Антология китайской классической поэзии была задумана академиком В.М.Алексеевым в ноябре 1941 г. в эвакуации в Северном Казахстане (Боровое). В своей статье "Мои работы над материалами по истории китайской литературы (1942-1943)" он, в частности, писал: "Вылетев из осажденного Ленинграда 11 ноября 1941 г., я мог по условиям транспорта взять с собой не более двух книг текста и один словарь, с чем я и вынужден был обходиться целый год. Таким образом, я был самым положением вещей осужден на исключительно переводческую деятельность, и я занялся целокупным переводом поэтической и прозаической китайских антологий, рассчитывая этим, во-первых, снять с себя обвинение в намеренном выборе произведений, окрашивающем антологию в разные цвета и оттенки, а во-вторых, предпослать подобные целокупные китайские антологии, выбранные китайцами и использованные ими в течение веков под преподавание своей литературы начинающим начетчикам, учебнику "Истории китайской литературы", план которого и основные установки были мною составлены, заслушаны и одобрены Институтом востоковедения как раз накануне Великой Отечественной войны".²

Следует отметить, что В.М.Алексеев, имея в своем распоряжении крайне ограниченные материалы, блестяще справился с этой нелегкой задачей. Антология "Тан ши свань" была переведена им полностью.³ Переводы выполнены ритмизованной прозой, позволяющей передать на русский язык мелодику построения китайской поэтической фразы. Известно, что В.М.Алексеев собирался прокомментировать стихотворения и дать их парафраз, как это видно из первых пятнадцати переводов, опубликованных лишь в 1978 г.,⁴ но не смог выполнить свое намерение из-за отсутствия справочной литературы, бумаги и, впоследствии, из-за недостаточных возможностей издательства.

Публикуемые здесь "Оборванные строфы" (стихотворения в жанре "цзюецзюй") Цзень Шэня наглядно доказывают необходимость издания этой антологии, с добавлением комментариев и сведений о поэтах,

известных на сегодняшний день. (Выбор стихотворений одного поэта объясняется тем, что мы работаем над переводами стихов Цэнь Шэня и Гао Ши, а выбор жанра – недостатком места для публикации всех 27 переведенных В.М.Алексеевым стихотворений Цэнь Шэня).⁵ Эти извлечения из антологии мы предворяем текстом В.М.Алексеева со сведениями об авторе и даем комментарий непосредственно вслед за текстом, это же касается и самих стихов.

А.Маслов

Автор: Цэнь Шэнь¹ (литературное имя неизвестно)² жил около 744 года (год его экзамена). Пройшел некоторый стаж чиновничьей карьеры, в котором заявил себя обличениями придворных временщиков и лживых угодников.³ Служил секретарем в воинских частях⁴ и совершал частые походы,⁵ отразившиеся в его тематике.⁶ Потом удалился от чиновничьей суеты⁷ к себе в имение, где писал стихи, отличавшиеся прозрачностью и величием поэтической мысли и весьма усердно отделкой формы. Он выделялся среди других многостороннею начитанностью. Европе почти неизвестен.⁸

Комментарий:

1. Годы жизни теперь установлены: 715–770 г.г. н.э.
2. Иногда Цэнь Шэня все же называли Цэнь Цзячжоу, т.е. Цэнь из округа Цзя (на тер.совр.пров. Сычуань), но считать это литературным именем мы не можем.
3. Делал он это, впрочем, по долгу службы, являясь цензором бюро внешних расследований – цзянь ча юй ши.
4. Точнее, он был чиновником в аппарате императорского посланника по финансам в военном округе – чжи ду ши, чжи ду пань гуанем.
5. Вернее, участвовал в многочисленных походах.
6. Стихи Цэнь Шэня и Гао Ши, посвященные этой тематике, считаются непревзойденными в китайской литературе.
7. Это произошло в конце лета 767 г.
8. До сих пор творчество поэта серьезно не исследовалось.

Пятисложные цзюецзюй.

(Номер в скобках после названия стихотворения означает страницу в кн. "Цэнь Шэнь цзи цзяо цжу", Шанхай, 1981).

Смотрю на Вэйские воды¹ и думаю о Циньской реке.²(75)

Вэйские воды струятся себе на восток:

в какое же время достигнут моей Юнчжоу?³

Приду к ним прибавить два ряда катящихся слез,
послав их туда к родному садику течь.

Комментарий:

1. Написано в 749 г. Второе название: "Следуя на запад через Вэйчжоу смотрю на Вэйские...". Вэйчжоу – округ Вэй в период Тан (618–906 г.г. н.э.) на тер.совр.пров. Ганьсу, уезд Лун; река Вэйшуй протекает через эту местность.
2. Циньчуань – в период Тан название центрального района совр. пров. Шэньси, где в те времена находилась столица Китая – г. Чанъань (совр. г.Сиань). Другое название этой местности: Гуаньчжун.
3. Юнчжоу – в начале периода Тан столичный округ, в 713 г. название изменено на Цзинтяофу.

На походе в девятый день ¹ думаю о родном уголке в Чанъани.²

(193)

Через силу собрался взойти на высокое место,
но нет никого здесь, чтоб мне прислать вино.³

Мне там дорога хризантема в родном уголке:
должно быть раскрылась у самого поля битв.

Комментарий:

1. Написано осенью 757 г. в уезде Фэнсян (на тер.совр.пров.Шэнси). В этом году императорские войска не смогли удержать Чанъань, где произошло кровопролитное сражение. Девятый день – праздник двойной девятки (т.е. девятое число девятого месяца), день поминовения усопших, когда по поверью нужно было подниматься в горы, втыкать в землю ветки коричневого дерева и пить "хризантемовое" вино (т.е. вино с лепестками хризантемы).
2. В оригинале: гу вань – родной садик.
3. Согласно преданию, начальник уезда Цзян по имени Ван Хун посылал поэту Тао Юаньмину (Тао Цяню, 365–427 г.г.) вино в праздник двойной девятки.

Семисложные цзюецзюй.

Встречаю едущего в столицу комиссара.¹ (77)

Гляжу на восток, где мой садик родной – дорога в туманной мгле...

И два рукава, один за другим, от слез моих не высохают.

Встречаю я Вас верхом на коне, ни бумаги ни кисти с собой.

И Вам поручаю привет передать, привет с пожеланьем здоровья.

Комментарий:

1. Написано в конце 749 г. – начале 750 г. Комиссар – в оригинале ши – императорский посланец.

Среди каменных кражей.¹ (82)

на запад идущие кони проходят, хотят до неба добраться.

Противившись с семьею я видел луну два раза полностью уж.

Сегодняшней ночью не знаю еще я, в каком месте буду спать:
на ровных песках тысяч на десять верст прервались дымы людские.

Комментарий:

1. Написано в начале 750 г., в Аньси - военный округ на тер.совр. пров. Ганьсу.

У башни-костра¹ "Клеверной"² пишу своей семье. (86)

У башни-костра "Клеверной" встретил рождение весны.

Над речкой "Горлянкой"³ в этих краях слезы мочат накидку.

В тереме дома могут, ведь, только впустую меня вспоминать,
не видя там, как на песчаных равнинах тоскою убит человек.

Комментарий:

1. Написано весной 750 г. в Аньси; в некоторых изданиях иероглиф фэн - сигнальная башня, ошибочно заменен на иероглиф фэн - горный пик.

2. В оригинале му су - люцерна мелкозубчатая (*Medicago denticulata*).

3. В оригинале не ху лу - тыква-горлянка, а Худухэ - река, берущая начало на тер.совр.пров. Ганьсу, на севере уезда Гуоань и протекающая через южную часть совр. Нинся-хуэйского авт.района и впадающая в Хуанхэ.

Провожаю¹ судью Лю² в горные края Ци и на запад.³ (94)

В пятой луне у огненных гор⁴ прохожих людей немного.

Конь твой, смотрю я, сударь, идет быстро, как птица летит.

Главный Начальник⁵ свой лагерь разбил на запад от Белой Великой.⁶

Звуки рожков⁷ как начнут волноваться, у варваров небо светло.⁸

Комментарий:

1. Написано в 751 г. Второе название: "В Увэе провожаю ...".

Увэй - уезд в пров. Ганьсу.

2. В оригинале пань гуань - чиновник в аппарате, ведающий самостоятельным отделом. Лю - возможно, упоминающийся в стихах поэт Лю Дань.

3. В оригинале Циси - иное название Аньси.

4. Хошань - Лохошань - горный массив в Синьцзян-уйгурском авт. районе недалеко от г.Турфана.

5. В оригинале ду ху - ду ху ши - генерал-губернатор военного округа на "варварских" (некитайских) территориях.

6. В оригинале тай бо - планета Венера.

7. Команды при передвижении войск подавались рожками, барабанами и гонгами.

8. В оригинале ху - тюркские племена на западе Китая.

Иду к Северной Ставке,¹ проезжая Лун,² думаю о доме. (I4I)

На запад к Башне Колес³ иду на многие тысячи верст,
и знаю я твердо, что письма из дому со дня на день будут все реже.
Там, в Лунских горах⁴ живет попугай,⁵ умеет слова говорить:
я через него семье отвечаю на частые письма их.

Комментарий:

1. Написано в 754 г. Северная Ставка - Бэйтин, военный округ на тер.совр. Синьцзян-уйгурского авт.района.
2. Лун - Луншань, горы в пров. Шэньси, уезд Луншань, отроги Куньлуня.
3. В оригинале Луньтай - в период Тан уезд на тер.совр. Синьцзян-уйгурского авт.района, уезд Миюань, недалеко от г. Урумчи; отстоит от Бэйтина на 420 ли.
4. См. 2.
5. Намек на оду поэта и актера Ни Хэна "Попугай", где, в частности, говорится о разлуке служилого человека с близкими: "...протяжно плачешь ты, вперяясь в даль и вспоминая тех, кто сердцу близок". (пер. В.М.Алексеева).

Сановник¹ Фэн разбил босяньских номадов.² Победная песнь ему.

Станс первый. (I53)

Ханьский начальник, снискав себе милость, на западе жуннов³ разбил.
Весть о победе сразу ж доложена в том беспечальном Дворце.⁴
Сын Поднебесный⁵ давно уж раскрыл Циляня чертогу,⁶ ждет ...
В нашу эпоху кто будет считать подвиги от Эрши?⁷

Комментарий:

1. Написано между 753-754 г.г. На эту тему и под этим заглавием известно шесть цзюецзюй. Сановник - в оригинале да фу - при Тан обычно почетный титул.
2. Босянь - в период Тан округ Босянь на тер.совр. Синьцзян-уйгурского авт.района, уезд Цэмо, на берегу реки Чээрчэнхэ.
3. Лун - название некитайских племен на северо-западе Китая.
4. В оригинале Вэйянгуан - дворец ханьского императора Сюань-ди (73-47 г.г. до н.э.) на тер.совр. г. Сианя.
5. В оригинале Тянь-цзы - Сын Неба - император.
6. В оригинале Циляньгэ - Дворец Циляня, построенный ханьским императором Сюань-ди, в котором он среди прочих сановников принимал и Су У (I40-30 г.г. до н.э.) - поэта и полководца, прославившегося тем, что находясь в плену у варваров, заставивших его пасти баранов, не расставался со своим полковым знаменем.
7. Эрши - титул ханьского полководца Ли Гуанли, разбившего в I04 г. до н.э. войска государства Давань (на тер.совр. Узбекской ССР) и захвативший свыше трех тысяч лошадей.

Сановник Фэн разбил босяньских номадов. Победная песнь ему.

Станс второй.¹ (153)

Солнце заходит, в Воротах-Оглоблях² звучат барабаны и рог.
Тысячи связанных лицами варваров выходят из варварских стен.
Омыты войска в этом "Озере Рыбьем"³ и тут встречаются отряд.
Накормим коней мы в "Кургане Драконов"⁴ - луна освещает наш лагерь.

Комментарий:

1. На самом деле четвертый.
2. В оригинале Юаньмэнь - ворота лагеря для боевых колесниц.
3. В оригинале Юйхай - озеро в округе Босянь, см. выше.
4. В оригинале Лундуй - т.е. Болундуй - местность в округе Босянь, см. выше.

В Яшмовой Заставе¹ посылаю в Чаньянь² счетному чину.³ (168)

Здесь от столицы Чаньянь, на восток верст будет тысяч с десятков.
Друг дорогой мой, неужели жалеешь ты строку одну лишь письма?
Из Яшмы-Заставы на запад гляжу я: лопнуть ведь может нутро!
А тут еще завтрашним утром наступит канун у нас Нового Года!

Комментарий:

1. Написано в 755 г. В оригинале Юйгуань - т.е. Юймэньгуань - Застава Яшмовых Ворот - застава близ Аньси, совр.пров. Ганьсу, уезда Аньси.
2. Чаньянь при Тан входила в столичный округ Цзинтяофу на правах уезда.
3. В оригинале чжу бу - помощник начальника уезда по ведению счетов.

Провожая одного знакомого, возвращающегося в столицу. (171)

Лошадь обычная с запада шествует, что из-за неба домой;
поднята плетка, и только и видно, как с птицей летит в перерыв.
Тебя провожаю в девятый я месяц, на север от Цзяо-реки,¹
и вот, в снегопаде, пишу эти строки и слезами одежда полна.

Комментарий:

1. Написано в 755 г. в Сичжоу - округ при Тан на тер.совр. Синь-цзян-уйгурского авт.района, недалеко от г.Турфана, где протекает река Цзяохэ; второе название округа Цзяохэцзюн.

Пишу, упившись на пиру у губернатора¹ Винного Родника.² (188)

Винный Родник; его губернатор; он в танце мечей понимает;
в высоком чертоге поставил вино и ночью сам бьет в барабан он.
Одна лишь мелодия варварской флейты и та разрывает нутро мне;
сидящие гости глядят друг на друга и слезы у них на глазах.

Комментарий:

1. Написано в 757 г. В оригинале тай шоу - поэтическое название

начальника уезда или округа - цы ши.

2. Винный Родник - Цзюаньцзюань - область при Тан на тер.совр.пров. Шаньси, уезд Цзюань.

В Гочжоусской¹ Западной Беседке² провожаю судью³ Ли, едущего в Цзиньский Цзянчжоу.⁴ На тему знака "Цю" (осень). (239)

В равнине на запад⁵ почтовые тракты повисли в стене городской. Гости ушли из беседки речной⁶ и дождь еще не перестал.

Сударь, попробуйте Вы посмотреть там, с берега Фэнь-реки:⁷ как там по-прежнему белые тучи, те же, что в Ханьское время.

Комментарий:

1. Написано в 759 г. в Гочжоу - округе Го в период Тан, ныне уезд Линьбао на тер.совр.пров. Хэнань.
2. Ситин - Шишаньтин - беседка в горах недалеко от Гочжоу.
3. В оригинале пань гуань - см. выше.
4. В оригинале два округа: Цзиньчжоу и Цзянчжоу - в настоящее время уезды Линьфэн и Синьцзян на тер.совр.пров. Шаньси, расположенные на берегах реки Линьхэ.
5. В оригинале Сиуань - название местности в уезде Линьбао, см. выше.
6. В антологии очевидно ошибка: знак цзян - река, стоит вместо знака хун - красный.
7. Фэньшуй - река, протекающая через центр пров. Шаньси; на ее берегу Ханьский император У-ди (140-85 г.г. до н.э.) в 113 г. до н.э. устроил пир в честь сопровождавших его сановников и сочинил оду "Осенний ветер", где, в частности, говорится: "Осенний ветер поднялся. Белые тучи летят. Травы и деревья, пожелтев, опадают. Дикая гуси на юг возвращаются".

Весенние дела в горном доме.¹ (437)

В Лянском саду² солнце на вечер, вороны летят вразброд;

куда ни хватает мой взор, - только скука: здесь две или три семьи. Деревья растут во дворе и не знают, что люди ушли совсем.

С приходом весны они снова распускают старых времен цветочки.

Комментарий:

1. Время написания не установлено. Под этим заглавием объединено два цзюецзюй; в антологии, очевидно, приведено лишь второе.
2. Лянъюань - парк, разбитый в период Хань (200 г. до н.э. - 220 г. н.э.) лянским Сюо-ваном, с большим количеством террас, бажен, беседок для любования красотами природы; располагался на тер. совр.пров. Хэнань, уезд Шаньцзю; в период Тан пришел в упадок и превратился в руины.

-
1. В.М.Алексеев. Китайская литература. М., Наука, 1978.
 2. Там же, с. II7.
 3. См. Письма В.М.Алексеева к И.Ю.Крачковскому. - В.М.Алексеев. Наука о Востоке. М., Наука, 1982, с. 52-56.
 4. См. В.М.Алексеев. Китайская литература, с. I39-I62.
 5. Мы воспользовались материалами, любезно представленными нам дочерью В.М.Алексеева, М.В.Баньковской.

В.Н.Горегляд

РАННЯЯ ЯПОНСКАЯ ПОЭЗИЯ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Японская литература на китайском языке, развивавшаяся свыше 1200 лет (с УП по XIX вв.), переживала периоды подъема и спада, которые не совпадают по времени с подъемами и спадами японоязычной литературы. Отличался жанровый состав, тематика и идейная направленность этих литератур, сословная принадлежность и отношение к этим литературам их читателей. Но в каждую эпоху прослеживается и определенная их общность - прежде всего, во взглядах на форму и функции художественной литературы. Чаще всего эта общность оказывается завуалированной, иногда даже спрятанной за внешней оппозицией.

В развитии канси (японской поэзии на китайском языке) можно выделить три периода расцвета: ранний (УП-X вв.), связанный, главным образом, с влиянием танской культуры; средний (XIII-XV вв.), вызванный распространением дзэн-буддизма, массовой иммиграцией чаньских монахов из Китая и развитием Литературы пяти монастырей, и поздний (XVI-нач.XIX вв.), связанный с укреплением официального положения чжусианства и литературным творчеством ученых-конфуцианцев (кангакуся).

Первая в Японии поэтическая антология "Кайфусо" появилась в 751 г. Она составлена из 120 стихотворений-канси 64-х авторов (главным образом, представителей придворной аристократии и высшего буддийского духовенства). Все стихотворения здесь написаны в форме гуши, "без соблюдения правил тонального параллелизма" /4, с. 7/, и содержат по 4 и 8 строк по пять (иногда семь) знаков в строке. Канси из этой антологии носят явные следы влияния китайской поэзии эпохи Лючао /3, с. 38/. Но большей части в них описываются придворные пиршества и одни и те же красоты китайской сто-

лицы – свидетельство ученического этапа развития канси и их этикетной функции при нарском дворе. Заслуживает внимания первая в истории попытка безымянного составителя "Кайфусо" в кратком предисловии дать периодизацию развития в Японии учености. Автор предисловия отмечает, что в VII в. в Японии "процветает письменность" и "впервые устанавливают ритуал" /1, с. 414/.

Стихотворные сборники начала IX в. (самый крупный из них, "Кэй-кокую", был составлен в 827 г. и включал 210 произведений 178 авторов) были несколько разнообразнее в жанровом отношении. Но большая их часть представляет собой плоды литературных упражнений, выполнявшихся под руководством китайских и корейских наставников и при помощи китайских словарей рифм и других пособий по стихосложению. Описания достопримечательностей Китая или прелестей лоянской красавицы, которой автор никогда не видел, не представляет литературной ценности, особенно в сравнении с быстро совершенствовавшейся поэзией на японском языке.

Подъем в развитии канси наступил в конце IX в. Он был связан со знакомством японцев с поэзией Бо Цзюйи (яп. Хаку Ракутэн) и расцветом творчества Сугавара Митидзанэ (845–903). Стихи Бо Цзюйи по языку были понятнее японцам, чем стихи многих других китайских поэтов. Его влияние сказалось не только в многочисленных подражаниях, но и в развитии гражданских мотивов в японской поэзии на китайском языке.

Сугавара Митидзанэ был самым талантливым среди японских поклонников творчества Бо Цзюйи. Он происходил из семьи ученых-конфуцианцев (его отец и дед обладали высшим ученым званием мондзё хакасэ, доктора словесности), состоял на государственной службе (в 901 г. Митидзанэ удостоился 2-го придворного ранга) и оставил после себя богатое научное и литературное наследство: лекции по китайским историческим текстам, предисловие к буддийскому трактату Эннина (794–864), труды по истории Японии и стихи на японском и китайском языках. 514 его канси (главным образом, 8-строчные лэйши и 4-строчные цзюэцзюй, а также гуши и несколько фу) включено в два сборника – "Канкэ бунсо" (900 г.) и "Канкэ косю" (903 г.) /2/.

Современная Митидзанэ поэзия на японском языке (в том числе его собственные стихи, написанные по-японски) не знает аналогий гражданскому звучанию его подборки из 10 лэйши под названием "К кому это холод так рано пришел?" (886 г.) /2, с. 259–265/, описывающей страдания бродяги, беглого крестьянина, одинокого старика, сироты, огородника, слуги на почтовой станции, лодочника, рыбака, разносчика соли и дровосека (каждое стихотворение начинается с од-

ной и той же строки и включает одну и ту же рифму, помогающую поддержать эмоциональную напряженность всей группы стихотворений).

Сходные мотивы впоследствии встречаются в дидактической японской прозе (дзуйхицу, часть военно-феодалных повествований гунки, исторические повествования XI-XV вв. и др.), где с поэзией Сугавара Митидзанэ, а в еще большей степени - с конфуцианской прозой Китая и японской китаеязычной поэзией небуддийского содержания прослеживается прямая связь.

Истоки сюжетов и проблематика в поэзии Митидзанэ нередко лежат на поверхности. Так, по мотивам "Новых юэфу" Ео Цзюйи в 887 г. он создал балладу "На дороге я встретил седовласого старца" /2, с. 274-277/, творчеством того же поэта навеяна тема поэтической исповеди Митидзанэ "О стихотворении Лэтяня о Трех друзьях северного окна" /90I г./2, с. 477-481/.

Судьба Сугавара Митидзанэ сложилась трагически. В 90I г., когда он поднялся на одну из высших ступенек на социальной лестнице (должность правого министра и 2-й придворный ранг), в результате придворных интриг его разжаловали, разлучили с семьей и отправили в ссылку на о.Кюсю (г.Дадзайфу). В отдаленные провинции были сосланы его взрослые дети. Через два года Митидзанэ умер в нищете, успев перед тем оплакать смерть двух своих малолетних детей, разделавших с ним изгнание.

Поэзия Митидзанэ выходит за рамки ученического подражания творчеству ханьских и танских поэтов. Традиционная форма и апробированные китайскими поэтами мотивы используются в ней творчески - для описания японского общества, постановки актуальных для тогдашней Японии социальных проблем, выработки собственных эстетических принципов (используя темы смены времен года, цветения сливы, снегопада и т.п.).

Становлению эстетических и формальных принципов стихосложения посвящены также работы поэтов и теоретиков поэзии IX и X вв., от Кукая (774-835) до Ки-но Цураюки (ум. в 943 г.). Они позволяют перенести каноны, выработанные для сложения канси, в чисто японскую поэзию (вака). Ки-но Цураюки, сформулировавший в X веке специфические особенности исконно-японской поэзии (предисловие к антологии "Кокинсв"), многие определения заимствовал из китайских поэтологических сочинений (например, из предисловия к "Шицзину") и ранних японских трактатов по правилам сложения канси.

I. Итико Тэйдзи (ред.). Нихон бунгаку дзэнси (Полная история японской литературы). Т. I. Токио, 1979.

2. Канкэ бунсо. Канкэ косю (Сочинения дома Сугавара, Последующее стихотворное собрание дома Сугавара). Сер. "Нихон котэн бунгаку тайкэй" (Серия классической японской литературы). 1966. Т.72. Токио, 1966.
3. Като Сюити. Нихон бунгакуси дзэссэцу (Введение в историю японской литературы). Т.1. Токио, 1980.
4. Japanese Literature in Chinese. Poetry and Prose in Chinese by Japanese Writers of Early Periods. Translated by Burton Watson. Columbia University Press. N.Y.-L., 1975.

М.И.Никитина

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОЙ БУДДИЙСКОЙ ЛЕГЕНДЫ ИЗ "САМГУК ЮСА"

Настоящая статья посвящена проблеме взаимоотношения буддизма и местных культурных представлений в Корее в период Объединенного Силла (VI-X вв.). С этой точки зрения в ней рассматривается текст легенды "Нохыль пудык и Тальдаль пакпак - двое святых с южных /склонов/ Пэквольсан - "Гор, где светлая луна", помещенной в историческом сочинении "Самгук юса" ("События, оставшиеся от времен Трех государств"; автор - Ирён, 1285 г.). События в легенде датируются VIII в. и соотнесены с правлением государей Сондок-вана (702-736) и Кёндок-вана (742-764), известного приверженца буддизма.

Перевод легенды в сокращенном виде:

"В сондоги (записях о святых, достигших состояния будды), посвященных двум святым с гор Пэквольсан, говорится следующее:

- Горы Пэквольсан находятся в Силла, на севере уезда Кусагун... Вершины их причудливо-прекрасны, протянулись они /с севера на юг/ на сотни ли... Древние старцы рассказывали, что в прежние времена танский император однажды вырыл пруд. Накануне каждого полнолуния свет луны был ярок на его глубокой и широкой воде. В центре же была гора. Скала эта походила на шицзы. Ее отражение появлялось в центре пруда меж цветов, подсвеченных /светом луны/.

Император приказал художнику нарисовать ее облик и послал чиновника искать и спрашивать в Поднебесной /о подобном месте/. /Тот чиновник/ достиг Страны, что к востоку от моря, и обнаружил, что в этих горах имеется скала - большой шицзы. К юго-западу от них, в двух с лишним тысячах шагов располагается гора Самсан - "Три горы". Ее называют Хвасан - "Цветок-гора" (комм: у этой го-

ры при одном теле - три головы, потому и говорят "Самсан"). На изображенную на картине [Гору-шицзы] оказалась очень похожа. И хотя чиновник не был уверен, то это место или не то, сапог (букв.: туфли) свой к вершине скалы-шицзы привязал. [После чего] посол возвратился и изложил [все] императору. [А тем временем] отражение сапога также появилось в пруду [? на картине]. Император подивился тому и распорядился назвать [Горы, в которых находится скала-шицзы] Горами, где светлая луна - Пэквольсан. (Комм.: накануне полнолуния там появлялось отражение светлой луны, потому и названы были так). После чего в пруду [? на картине] отражение [сапога] исчезло.

К юго-востоку от этих гор... расположена деревня Сончхон. В ней жили двое. Одного звали Нохыль пудык... Имя другого было Тальдаль пакпак... Тот и другой внешностью и манерами отличались от обычных людей... В возрасте, когда тому и другому было по двадцать, они ушли из дома..." Став монахами, они неоднократно меняли место жительства и в конце концов Пакпак поселился в скиту к северу от скалы-шицзы и стал молиться Амитабе, Пудык - к югу от скалы и поклонялся Майтрейе. "Не прошло и трех лет, как в восьмой день четвертой луны, на третьем году эры Цзин-лун (707-709), то есть на восьмой год после того, как Сондок-ван взомел на престол, когда солнце стало клониться к западу, объявилась некая женщина лет двадцати, наружностью и манерами изящна. От ее одежд шел аромат орхидей и мускуса. Она как-то вдруг объявилась у северного скита... и попросилась на ночлег, обратившись со стихами...

Пакпак ответил:

- Храма храню чистоту, считаю [это] долгом. Не тебе к нему приближаться. Ступай и не пачкай это место.

С тем закрыл ворота и удалился в скит... Красавица пошла к южному скиту... и обратилась с той же просьбой. Пудык ответил [вопросом]:

- Откуда ты идешь, нарушая запрет хождения по ночам?

Красавица ответила:

- [Будучи] в спокойствии единым телом с великой пустотой, какое отношение имеешь к тому, приходишь ты или уходишь? Однако, услышав о глубине и основательности замыслов мудреца, добродетельном поведении и высокой твердости, захотела Вам помочь превратиться в будду. И тут она прочла стих...

Учитель, услышав это, очень удивился и сказал:

- Эта земля не оскверняется женщиной. Однако, следование за обычными людьми - также один из путей бодхисаттв. К тому же в долгие ночи темна. Как же можно пренебрегать человеком?

Он ее встретил с поклоном в скиту и уложил [спать]. В ночи, тлифуя свое чистое сердце, при слабом светильнике, что светит до половины стены, долго-долго читал нараспев. А когда ночь была на исходе, красавица окликнула его:

- К несчастью, мне как раз пришло время родить. Прошу Учителя расстелить циновки.

Пудык, сострадав ей, не противился. Зажег огонь и проявлял заботу. Красавица же тут и родила и попросила обмыть ее. Пудык, испытывал в своем сердце стыд и робость попеременно, однако чувство жалости усиливалось, а не иссякало, и он приготовил глиняный чан и посадил в него красавицу. Вскипятил воду и обмыл ее. И тут вода в чане приобрела аромат и стала источать благоухающее тепло. [Затем] превратилась в золотую жидкость. Нохыль пудык очень изумился. А красавица сказала:

- Вам, Учитель, также следует вымыться здесь.

Он скрепя сердце последовал этому. И тут вдруг его сознание и дух стали светлыми и свежими, кожа же - золотого цвета. Посмотрел сбоку от себя, а тут уже возникло сидение в форме лотоса. Красавица заставила Нохыль пудыка сесть на него и произнесла:

- Я - бодхисаттва Авалокитешвара. Пришла помочь Учителю превратиться в просветленного.

И с этими словами пропала из виду. А Тальдаль пакпак сказал:

- Нохыль пудык нынче ночью не иначе, как заповеди получил.

Схожу-ка я, поприветствую его.

И явился. И обнаружил, что Нохыль пудык восседает на лотосовом сидении, принял облик Майтрейи и источает сияние. Тело его блестит, а сидение из золота. Он невольно с трепетом поклонился и, приветствуя Нохыль пудыка, спросил:

- Как ты достиг такого?..."

Далее Тальдаль пакпак попросил своего друга помочь ему достичь святости и тот сказал: "В чане есть остаток жидкости, однако и им можно омыться".

Пакпак омылся. И так же, как и предшественник, превратился, [но] в Амитабу. И две фигуры чинно расположились друг против друга.

Люди деревни, что у подножия горы, услышали об этом и, обгоняя друг друга, спешили поклониться... А двое святых растолковали учение Будды и затем, во весь рост встав на облаке, отбыли.

На четырнадцатом году Тянь-бао... государь Кеңдок-ван... услышал о вновь свершившемся деле, ... отрядил чиновника построить большой храм. Назвали его Пэквольсан нам са - "Храм, что к югу от

Гор, где светлая луна". ...И заново высекли изображение Майтрейи и поместили в Золотом зале. А также высекли изображение Амитабы и поместили в Зале, где толкуют сутры. А поскольку оставшейся жидкости не хватило, и омылся /Гальдаль пакпак/ не целиком, то и изображение Амитабы также было покрыто (пестрыми) пятнами...

В зелени сосен, тянущихся на десять ли,
затруднилась дорогой.

Посетила монаха, пришла испытать.

Ночью принял /ее/

/Как только/ трижды в корыте свершилось омовение,
небо стало светать.

Родила двойню,

покинула /скит/ и направилась на запад.

Так сказано о святой госпоже". /5, 373-382/.

Обратимся к месту действия, времени и персонажам легенды.

Место. Центральным элементом пространства является скала-гора. Это ее разыскал в Силла посол. Как она характеризуется? 1) Она соотносена с фантастическим животным-щицзы, 2) с цветком, 3) с тройкой, 4) с головой. 5) Она находится в центре водного бассейна. 6) К ее вершине оказывается привязанным сапог.

Как охарактеризовано место (пространство как совокупность элементов) в целом? 1) Оно освещается луной накануне полнолуния. При этом скала-гора отражается в воде (=зеркало¹). 2) Оно соотносится с изображением на картине (=зеркало²). Соотносится поэтапно. I-й этап: пейзаж "а" изображается на картине (объект¹ - зеркало²). II-й этап: картина сопоставляется с пейзажем "б" (зеркало² - объект²). III-й этап: над пейзажем "б" производится определенная операция. Вносится новый элемент - сапог. Пейзаж "б" меняется на пейзаж "в". Пейзаж "в" (пейзаж "б" + сапог) отражается в пруду /? на картине/ (объект³ - зеркало¹ /? зеркало²/). 3) Это состояние (III-й этап) окончательно закрепляется императорским указом о наименовании гор. Название фиксирует факт освещенности данного места луной накануне полнолуния (=зеркало³).

Что означают эти характеристики? Первая группа признаков, характеризующих центральный элемент - гору, говорит о том, что место, которое здесь изображается, - место, пригодное для проведения ритуала зачатия и рождения (в качестве предмета) Женщины-Солнца. (О мифе о Женщине-Солнце и ее родителях, а также о ритуальных его воплощениях см. /3, 91-177 и др./). I) Шицзы (лев), фантастическое животное, в мифологическом слое представлений в странах Дальнего Востока в некоторых случаях выступало в роли родительницы Солнца, за-

мещая Черепаху-гору¹. 2) Цветок (в пейзаже "а" - цветы лотоса в пруду, в пейзажах "б" и "в" - название горы - "Цветок-гора") - один из вариантов стадии "предмета", в образе которого первоначально появляется Женщина-Солнце /3, IOI, I42, 240, 246 и др./.

3) Тройка в соответствующем круге мифологических представлений - знак женского начала, обычно соотносимый с головой как родящим органом Черепахи-горы /3, 239-240 и др./.

4) Голова (у Цветка-горы "при одном теле - три головы"), родящий орган Черепахи, в ритуале представлена обычно вершиной горы /3, IOI и др./.

5) Скала-гора в центре пруда, озера и т.д. - ритуальная модель ситуации "Черепаха в море". Ср. черепаху в колодце в повествовании о монахе Мёджоне /3, I24-I3I/, гору-рыбу в пруду в новелле "Отблагодарил за милость" /3, I68-I70/ и др.

6) Такая странная деталь, как сапог, привязанный к вершине горы, может иметь смысл только в координатах мифа о Женщине-Солнце и ее родителях и соответствующего круга его ритуальных воплощений. Это - фиксированное наступание одной ногой на голову-вершину Черепахи-горы, мифологической родительницы Женщины-Солнца, в ритуале означающее акт зачатия /3, I5I и др./.

Таким образом, в начальной части легенды дается развернутое описание сакрального пространства, в котором в ритуале воспроизводится миф о зачатии Черепахой (горой-шицзы) и Змеем (одноногий бог; его модель - один сапог) Дочери-Солнца и дальнейшем ее рождении в качестве "предмета" - цветка. Учитывая, что сапог принадлежит чиновнику, представляющему китайского императора, можно сказать, что в данном случае имеется в виду "космическая акция" зачатия и рождения Солнца.

Вторая группа признаков также характеризует изображенное пространство как сакральное, но в других, отличных от упомянутого мифа, координатах. Акцент на полнолунии и на зеркальности говорит о том, что рассматриваемое ритуальное действие введено в координаты "системы облика", особой системы представлений о мире, архаической по своему характеру, вышедшей на уровень государственной идеологии в период Объединенного Силла /3, IO-5I и др./.

Ритуал, описанный в легенде, сходен с "ночным" ритуалом сочинения поэтического текста хянга, адресованного отсутствующему старшему (наличие дуны, светового потока луна-вода, отражения луны в воде; сходная цепь "зеркал") /3, 3I-5I/, и обрядами "хождения по мостам" (производительный акт, моделируемый за счет ступания ногой по мосту, то есть по участку пространства, вознесенному над водой и освещаемому луной в полнолуние) /3, 70-78/. В ритуалах этого типа луна - световой поток луна-вода - отражение луны в воде полага-

ются тождественными облику социально значимого лица - старшего. В данном случае лунный свет представляет государя, и акция зачатия - рождения Женщины-Солнца происходит "на его фоне", "в его границах". Таким образом, место действия характеризуется как предельно сакральное, как "узаконенно сакральное" и с точки зрения мифа о Женщине-Солнце и ее родителях, и с точки зрения "системы облика".

Время. Первая часть легенды соотносена с ночью и полнолунием. В это время происходит зачатие. Вторая часть - с рассветом. Это - время рождения.

Обратим внимание на числа, связанные с датами. В легенде сказано: "не прошло и 3-х лет, в 8-й день 4-й луны", "на 3-м году зры Цзин-лун, то есть на 8-й год после того, как Сондок-ван взомел на престол". Если отвлечься от дня рождения Будды (8-й день 4-й луны), нетрудно заметить, что акцентируются 3 и 8. Первое число, как мы уже знаем, в ритуалах соответствующего круга соотносится с женским родящим началом (при этом с тройкой соотносится и родительница - Черепаха-гора и рождающаяся Дочь-Солнце). Второе - знак слияния женского и мужского начал /3, 253/. Кроме того, восьмерка выступает знаком Женщины-Солнца в стадии "предмета" - зеркала, в ряде солярных ритуалов соотносимой с моментом вступления Женщины-Солнца в брак (=стадия невесты), то есть она связана с переходом Женщины-Солнца из стадии "цветка", "красной яшмы" и т.д. в стадию "зеркала" /3, 252-254/. Числа, связанные с датами, говорят о том, что ритуал посвящен женщине родящей (гора-щицзы-Черепаха о трех головах-вершинах), а также - рождающейся (цветок, Цветок-гора) с тем, чтобы вступить в брак.

Персонажи. Их трое. Все трое молоды (около двадцати лет) и, очевидно, красивы. Они соотносятся со странами света следующим образом: Авалокитешвара (она же безымянная красавица) - с западом, Амитаба (он же Тальдаль пакпак) - с севером, Майтрейя (он же Ноххль пудык) - с югом.

Авалокитешвара (кор. Кваным). Это - расшифрованный персонаж в его связи с мифом о Женщине-Солнце. С приходом буддизма на Корейский полуостров представления о бодхисаттве Авалокитешваре наложились на представления о мифологической родительнице Женщины-Солнца - Черепахе-горе, что проявилось, например, в строительстве пещерного храма Соккурам на горе Тхохамсан - центральном святилище Силла близ столицы Кенджу /3, 164-168, 307 и др./ и других ситуациях (обстоятельства заточения в тюрьму и смерти Ким Инмуна /3, 307-308/).

В данной легенде мифологическая Черепаха-гора представлена двумя ритуальными вариантами. В первой части легенды - как гора-

шищзы средь пруда, во второй – как красавица в глиняном чане с водой. Первый вариант соотнесен с зачатием (сапог на вершине горы), второй – с рождением "предмета" (рождается человек-цветок, о чем свидетельствует сидение в форме лотоса).

Амитаба (кор. Амита). Персонаж, в плане его взаимоотношений с местной мифологической традицией проясненный лишь частично. По-видимому, представления о будде Амитабе, Будде беспредельного света, наложились на местные представления о нарождающемся мужском солярном божестве /3, 307–308/. При этом его родителями в мифах также выступают Черепаха-гора и Змей. Как мы отметили, Авалокитешвара-Квань заместила Черепаху-гору. Пара Авалокитешвара – Амитаба как мать и сын хорошо просматривается в комплексе храма Сокурам, где центральное скульптурное изображение храма – Амитаба, а не Будда, как это считалось до последнего времени /4, 34/, центральной же фигурой фриза круглого зала является рельеф Авалокитешвары, который расположен позади Амитабы, напротив входа. (О семантике дальнего конца пещеры, семантике жестов и атрибутов изображения Авалокитешвары см. /3, 165–166/) Взаимоотношения этих двух персонажей прослеживаются и на примере упомянутого выше ритуала, связанного с Ким Иньуну /3, 307–308/.

В силу недостаточной изученности местной мифологической основы, воспринявшей указанных буддийских персонажей, мы не можем сказать, является Женщина-Солнце и некое мужское божество, которое также рождает Черепаха-гора и Змей, персонажами одного мифа, то есть являются ли они братом и сестрой, или нет. Имеющийся в нашем распоряжении материал пока позволяет говорить либо о независимых друг от друга, но сходных мифах (в одном рождается дочь, в другом – сын), либо о создании на основе мифа о Женщине-Солнце под воздействием представлений о примате мужского начала "искусственного" мифа и ритуала, подразумевающего рождение младенца мужского пола, в целях укрепления престижа государей Силла и Объединенного Силла. (См. об этом /3, 122–124, 137, 146 и др./). Во всяком случае, данная легенда подтверждает мифологическую ситуацию рождения Черепахой-горой младенца мужского пола.

Майтрея (кор. Мирьх). Персонаж, который до последнего времени оставался неясен в плане его взаимосвязи с местной мифологической традицией. Он играет важную роль в двух солярных ритуалах периода Объединенного Силла, подробное рассмотрение которых, к сожалению, не помогло нам даже в предварительном его осмыслении /3, 16–26, 179–181 и др./.

Между тем материал, который содержится в рассматриваемой ле-

генде, наводит на мысль о том, что культ бодхисаттвы Майтрейи наложился на корейские мифологические представления о Женщине-Солнце так же, как будда Вайрочана в японской культуре наложился на представления о богине солнца Аматаэрасу /2, II9-I20; 7, 86-87/. Как выяснилось в ходе изучения мифа о Женщине-Солнце и его различных ритуальных воплощений, появление на свет Женщины-Солнца связано с ароматом /3, I42 и др./ и в некоторых случаях с теплом /3, I7/, мужского же персонажа - со звуком /3, I30, I42 и др./. В данной легенде рождение Майтрейи соотносится именно с ароматом и теплом. Женщина-Солнце в мифе рождается сначала в качестве "предмета". Она воплощается в цветке, красной яшме, жемчужине и т.д. В легенде цветок лотоса акцентирован в связи с рождением Майтрейи. Отметим также южную ориентацию этого персонажа в легенде, мифологический прототип которого в мифе и ритуале также соотнесен с югом или юго-востоком. То есть Майтрейя в легенде соотнесен с цветком, ароматом-теплом, югом.

Так же охарактеризован Майтрейя и в двух упомянутых выше ритуалах. Они ориентированы на облик старшего, по их ходу сочинялись хянга жрецами-поэтами Чхундамом и Вольмёном. Отметим, что описание этих ритуалов помещено в том же памятнике, что и легенда, - в "Самгук юса", и что оба ритуала проводились при участии государя Кёндок-вана, с которым соотнесена и данная легенда, по крайней мере в той части, где говорится о строительстве храма Пэквольсан нам са и создании изображений Майтрейи и Амитабы.

Чхундам подносил в ходе ритуала государю Кёндок-вану чашку чая, ароматного и горячего, вручая ему тем самым солярную жену - "предмет". То есть это был ритуал "венчания" государя с Женщиной-Солнцем. При этом о жреце было известно, что он пришел с перевала "Трех цветков", находящегося в Южных горах, где он перед изображением Майтрейи в 3-й день 3-ей луны заваривал ежегодно чай. Отметим связь Майтрейи с тройкой, цветком, чашкой чая, то есть - ароматом и теплом, югом и горой. Повидимому, Чхундам, выполнявший в ритуале роль отца Женщины-Солнца, заваривая чай перед изображением Майтрейи (то есть в первый раз), обретал Женщину-Солнце в качестве "предмета", который "донашивал", неся в футляре в виде чашки+чая. Заваривая чай для государя и вручая ему чашку, он вручал ему Женщину-Солнце как жену уже в облике человека (момент пробы на вкус). (Подробно о ритуале см. /3, I8-I9, I5I-I52/.)

Вольмён в ходе ритуала бросал вверх цветок, одновременно обращаясь с текстом хянга к Майтрейе. В это время в небе находились два солнца, одно из которых, оборотня, надо было убрать. Ритуал

подробно рассмотрен нами /З, 23-26, 179-181/, но, как выясняется в свете данного материала, в одном из фрагментов - недостаточно четко. Между тем цветок посылается Майтрейе-Солнцу как жене государя Кендок-вана, который присутствует на ритуальной церемонии, посылается с тем, чтобы укрепить ее облик, а тем самым - облик государя. Эта ритуальная ситуация в принципе аналогична ситуации в повествовании о госпоже Суро, которой преподносит цветок старик, ведущий корову. (Подробно об этом ритуале см. /З, 91-145 и др./). Госпожа Суро и Майтрейя-Солнце, которому посылает цветок Вольмён, играют одну и ту же роль - роль солярной жены. За удачно проведенный ритуал Вольмён был награжден государем пакетом чая и четками из хрусталя, т.е. разновидностью бус, которые тут же чудесным образом перенесли на южную стену храма, где было изображение Майтрейи. Бусы же, как и чай, в ритуале представляют Женщину-Солнце в стадии "предмета". Смысл этого пассажа: возвращается истраченная потенция (чай потрачен на заварку - чай возвращен вместе с четками-бусами). У Майтрейи (=Женщина-Солнце) на южной стене пополнился запас "предметных" ее воплощений. Все сказанное здесь позволяет говорить о соотносительности в данном ритуале Майтрейи с Женщиной-Солнцем.

Текст легенды в совокупности с описанием упомянутых выше ритуалов помог выявить связи между Майтрейей и Женщиной-Солнцем и поставить вопрос об их отождествлении. Окончательное решение этого вопроса потребует исследований текстов и буддийского изобразительного материала.

Обратим внимание на поэтическое заключение к легенде, где говорится о рождении Авалокитешварой близнецов. Надо сказать, что близнецный мотив в круге мифа о Женщине-Солнце встречается. Ср. начало "Повести о Сукхян", где черепаха выплевывает герою две жемчужины (мотив, однако, не реализуется: у героя рождается только одна дочь) /З, 148-149/, повествование "Свирель, успокаивающая десять тысяч волн", где росли два бамбука /З, 98/ и др. Однако с такой определенностью, как в данной легенде, этот мотив нигде не зафиксирован. Здесь говорится о рождении двух персонажей, из коих первый, Майтрейя, полноценный солярный персонаж, за которым, как мы предположили, кроется Женщина-Солнце. То есть это - старшая сестра. Второй, Амитаба, солярно "ущербен" - ему не хватило чудесной золотой жидкости и он поэтому - в пятнах. Это - младший брат.

Не исключено, что этот персонаж в данном случае соотносится с Луной, если учитывать возможную семантику имени Тальдадь пакпак как содержащего элементы "луна" - "таль" и "пак/пальк" - светлый, ясный" (ср. современное прилагательное "пакта" с тем же значением),

а также общую в ряде случаев соотносительность Амитабы с Луной в "Самгук юса" (ср., например, жизнеописания жрецов-поэтов Уш в. Чхундама и Вольмена /3, 20-26/). Вполне возможно, что данная легенда отражает помимо мифа о Женщине-Солнце еще и наложившиеся на него какие-то местные мифологические представления о сестре-Солнце и брате-Луне, сохранившиеся до сих пор в детском фольклоре.² (Подборку соответствующих текстов см. /6, 384-388/).

Легенда хорошо показывает взаимоотношения местной мифологической основы и буддизма в период Объединенного Силла: переход в состояние будды идет в ней по схеме рождения Женщины-Солнца. Она не только является ценным свидетельством о судьбе мифа о Женщине-Солнце и ее родителях в корейской культуре в связи с приходом буддизма, но и дает интересный материал к характеристике самого буддизма в Корее.

-
1. Интересное подтверждение этому см. в кн. В.М.Алексеева "Китайская народная картина", где приведено изображение феи Магу с шицзы, (параллельное изображению ее же с единорогом). О связи между шицзы и черепахой свидетельствует надпись на картине: "Будь единственным, кому удастся вскочить на верх (букв.: голову) горы, называемой Черепаха-чудовище" (пер В.М.Алексеева) / I, 30, 234-235/.
 2. Ср. детскую песенку - "тоньё", приведенную в книге Чан Доксуна Небо - отец, Земля - матушка.
Солнце - старшая сестрица, Луна - старший братец.
Ну а я, я - звездочка /6, 373/.

ЛИТЕРАТУРА

1. В.М.Алексеев. Китайская народная картина. М., 1966.
2. Н.А.Виноградова. Скульптура Японии. Ш-XIV вв. М., 1981.
3. М.И.Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982.
4. Хан Соён. Кимни Соккурама. Буддийская скульптура в пещерном храме Уш в. - "Курьер ЮНЕСКО". 1979, январь.
5. Ирён. Самгук юса (События, оставшиеся от времен Трех государств) Пхеньян, 1960.
6. Чан Доксун. Хангук коджон мунхак-ый ихэ (/[Современное/] понимание корейской классической литературы). Сеул, 1974.
7. Shigeyoshi Murakami. Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980.

ЧЕТВЕРОСТИШИЕ КОРЕЙСКОГО ПОЭТА ЧХВЕ ЧХИВОНА
И "БАНАНОВАЯ ПРИТЧА" ЛЕ-ЦЗЫ

При изучении культур стран Дальнего Востока часто приходится сталкиваться с проблемой соприкосновения и взаимодействия не только в рамках одной культуры, но и в рамках одного текста столь, казалось бы, различных представлений о мире как шаманские, даосские, конфуцианские, буддийские. Появился даже ряд новых терминов типа даосский буддизм, буддийский и даосский шаманизм и др.¹ В этом плане поэтическое творчество Чхве Чхивона (857-?), творившего в русле китайской поэтической традиции, представляет особый интерес, так как отражает то сложное мироощущение, для которого характерно сопоставление различных культурных представлений.

Настоящая статья посвящена анализу одного четверостишия поэта, в котором даосская по своему происхождению притча осмыслена с точки зрения традиционных буддийских представлений.

Чхве Чхивон:

Вторая ванъвао Киму, преподношу
чистейшему и высшему из людей, [обитающему] в высоких горах.

Жихина в облаках на берегу моря
прислонилась к [камню, похожему] на зеленую ракушку. (1)

Далека от мира пыли
и [потому] зовется жилищем монаха. (2)

Прошу Вас, перестаньте задавать вопросы
о "Банановой притче". (3)

Взгляните, как гонит пену волн
весенний ветер.² (4)

Стихотворение адресовано одновременно двум лицам: монаху и чиновнику. Это отражено как в заглавии, так и в композиции данного четверостишия. Так, первая и вторая строки посвящены одному из тех последователей буддийского учения, с которым поэт был знаком лично и которому он преподнес данное стихотворение. Третья и четвертая строки являются откликом на тему, затронутую ванъваем Кимом³, с которым поэту также довелось общаться в это время. Этой темой, как можно заключить из третьей строки стихотворения Чхве Чхивона, была так называемая "Банановая притча" (кит. б а ц з я о ю й, кор. п х а ч х о ю), известная также как "сон, связанный с банановыми листьями" (кит. б а ц з я о е ч ж и м э н, кор.

п х а ч х о е п ч и м о н ь)~ или "сон об олени, [прикрытом/
банановыми [листьями]" (кит. ц з я о л у м э н, кор. ч х о
р о к м о н ь)⁵. Притча помещена в "Ле-цзы" (гл. "Чжоу Му-ван")⁶.

Содержание ее таково. Однажды человек из царства Чжэн, собирая хворост в поле, повстречал оленя и убил его. Боясь, что кто-нибудь увидит это, он спрятал оленя во рву, прикрыв банановыми листьями. Но от радости внезапно забыл то место, где он спрятал добычу, и счел все это сном. По дороге дровосек пел о том, что с ним приключилось. Прохожий услышал песню, воспользовался ее словами и нашел оленя. Придя домой, он сказал своей жене: "Прежде дровосек во сне добыл оленя, но не узнал место, где он приберег добычу. Ныне я нашел ее. Этот сон дровосека соответствует действительности". На что жена возразила: "Если бы этот сон увидел дровосек, он бы и нашел оленя. Был ли дровосек вообще? Ныне истинным является добыча оленя. Если так, то и сон был истинным". Муж ответил: "Я завладел оленем. Для чего теперь выяснять, мой ли это сон или сон другого человека?"

Дровосек вернулся домой, но не мог примириться с потерей оленя. Той же ночью он увидел подлинный сон о том, где он спрятал оленя и кто завладел им. Утром отыскал хозяина добычи и затеял с ним тяжбу. Судья сказал: "Если ты сперва действительно добыл оленя, то напрасно называешь это сном. Если же истинно то, что ты во сне добыл оленя, то напрасно называешь это действительным. Если оленя добыл действительно другой, то ты споришь с ним из-за оленя. Если жена говорит о том, что ее муж узнал об олени во сне, то никто не добыл оленя. Ныне доказательством является этот олень. Скажу, чтобы его разделили на две части."

Об этом услышал правитель Чжэн, который заявил: "Судья во сне разделил чужого оленя". Осведомились у министра государства. "Сон это или не сон, - сказал тот, - Ваш слуга не может отличить. Отличить сон от яви могли только Хуанди и Конфуций. Ныне их нет в живых, кто же отличит это? Так что слова судьи могут быть верными".

"Банановая притча" является, по-видимому, аналогом знаменитого сна Чжуан-цзы. Разница заключается в том, что сон Чжуан-цзы - это сон отшельника, тогда как сон Ле-цзы связан с социальной жизнью.

Притча строится как цепь взаимоисключающих утверждений о реальности и иллюзорности приобретения и утраты, осознаваемых в образах "сна" и "яви". Сюжет притчи предполагает снятие противоположности между "сном" и "явью" в каждом из ее эпизодов. В притче шесть действующих лиц: дровосек, прохожий, его жена, судья, государь, министр. Отправной точкой сюжета является добыча дровосеком оленя, которая тут же оборачивается для этого человека утратой. В

результате добыча оленя наяву осознается дровосеком как сон. Тем самым уже в исходной ситуации как бы задается некая двойственность: добыче сопутствует утрата, реальность преломляется в сознании как сон. Дальнейшее развитие сюжета связано с появлением нового действующего лица. Действие начинается с конечного результата. Прохожий принимает к сведению "сон" дровосека, о котором тот поет в песне, находит добычу, утраченную было дровосеком, и убеждается в том, что "сон" дровосека соответствует действительности. Этот эпизод может быть понят как зеркальное отражение первого: утрата для одного обрывается добычей для другого, "сон" для одного становится явью для другого. К добыче оленя теперь оказываются причастными уже два человека. Причем, каждый из этих двоих связывает добычу как с реальностью, так и со сном. В диалоге, который происходит между прохожим и его женой в следующем эпизоде, "сон" дровосека осознается как "сон" прохожего. В результате не только добыча, но и связанный с ней "сон" начинают принадлежать уже двоим. После этих трех эпизодов, где все поменялось местами, действие вновь возвращается к дровосеку. Дровосек видит настоящий сон, который есть не что иное, как отражение того, что произошло с его добычей в действительности. Этот сон, составляющий пару с вымышленным сном дровосека в первом эпизоде, — толчок для повторного отрицания действительности. Новый виток в развитии сюжета начинается со спора дровосека с прохожим за право владеть добычей. Ход рассуждений судьи, к которому обращаются участники спора, обнаруживает равенство сторон. С точки зрения судьи, неизвестно, добыл ли дровосек сперва оленя и назвал это сном или увидел сон и выдает его за явь, также, как неизвестно, взял ли прохожий чужого оленя и теперь спорит с другим из-за него или узнал об олене и этом человеке во сне, как утверждает его жена. Сон и явь по существу обретают равные права. Более того, трудно даже определить, что чему предшествует. Ход рассуждений судьи предполагает два варианта: либо оленя не добыл никто, либо его добыли оба. В пользу последнего говорит добытый олень, который по приказу судьи делится на две части. Решение судьи вызывает сомнение у правителя государства, который воспринимает его как сон. Для разрешения своего сомнения правитель обращается к министру, который в свою очередь называет двух прославленных авторитетов древности: Хуанди и Конфуция. По мнению министра, только эти двое могли отличить сон от не сна. Ныне их нет, следовательно вопрос о том, что считать сном, а что не сном, остается открытым. Действие притчи, сделав круг, замыкается на решении судьи.

Притча призвана доказать относительность яви и сна, отсутствие

какой бы то ни было границы между ними. Сон и явь как бы постоянно перетекают друг в друга, так что в результате определить, что есть сон, а что не сон, становится практически невозможным. Противопоставление одного другому снимается в притче за счет понимания сна как зеркального отражения действительности и наоборот. Не случайно, в основу структуры притчи положен принцип удвоения.

Возвращаясь к стихотворению Чхве Чхивона, напомним, что оно адресовано одновременно двум лицам. Причем для одного из них это четверостишие является ответным. Что заставило поэта объединить в одном стихотворении две, по существу, разные темы, связанные с этими людьми, одна из которых отражает даосские представления, другая - буддийские?

Отвечая ванхваю Киму на вопрос о "Банановой притче", поэт прибегает к зрительному образу - пене волн, гонимой весенним ветром. Тем самым Чхве Чхивон предлагает, во-первых, проникнуть в смысл "Банановой притчи" не путем рассуждений, а по аналогии с феноменами природы, во-вторых, осмыслить даосскую по своей природе притчу через традиционный буддийский образ. Рассмотрим этот образ несколько подробнее.

Образ "пены". Прежде всего мы хотели бы обратить внимание на лексическое выражение этого образа в тексте Чхве Чхивона. Он передан двумя знаками - л а н х у а (кор. н а н ъ х в а), буквально означающими "цветы на волнах". Связь данного образа с образом "Банановой притчи" как бы подтверждается "растительной" ассоциацией. В то же время несомненна и связь его с весенним временем года - сезоном цветения садов. Природа пены оказывается сродни природе цветов, расцветающих и облетающих, возникающих из пустоты и вновь превращающихся в пустоту. Ср. с ассоциацией пенистых волн водопада с белыми ритуальными цветами, которые несут на место погребения, в одном из стихотворений "Маньёс" (перевод А.Е. Глускиной):

Не б е л ы е л ь ц в е т ы,
Что д е в ы в Х а л у с э
Изготавливают для священных алтарей,
Как будто бы цветут на п е н и с т о й в о л н е
У водопада в Ёсину?⁷

В китайской поэзии образ "пены" часто встречается в стихах, связанных с посещением буддийских храмов. Ср., например, со строками стихотворения Ду Фу "Смотрю на храм Доушуйайсы":

Фэй-фэй -
клубятся облака.

Шань-шань -

вскипает п е н а⁸

где "пена" противопоставит в параллельных строках "облакам". Ср. также со строками из стихотворения сунского поэта Сюй Сюаня "Поднялся к храму Ганьлусы и смотрю на север":

В Цзинькоу наступил прилив -

и извилистый берег выровнялся.

В Хаймэнь поднялся ветер -

и родились ц в е т ы н а в о л н а х⁹

где рождение "пены" соотносено в параллельных строках с изменением очертаний берега во время прилива и отлива.

С точки зрения буддийских представлений, "пена" - символ иллюзорности, непрочности бытия. Ср. с песней Яманоз Окура (УШ в.), воспитанного на китайской поэзии (он жил одно время в Китае в составе японского посольства), в "Маньёсю" (перевод А.Е.Глускиной):

Словно п е н а н а в о л н а х

Жизнь мгновенна и хрупка.

И живу я, лишь моля:

О, когда б она была

Долгой, крепкой, что канат!¹⁰

Связь этого образа с образом "весеннего ветра" в стихотворении Чхве Чживона представляется неслучайной. Согласно традиционным дальневосточным представлениям, весна, весеннее цветение обычно осознавались как предельно краткое время года, как мгновение, обреченное исчезнуть бесследно.

С точки зрения буддиста, проблема яви и сна, пронизывающая "Банановую притчу", лишена смысла. Она подобна "пене", гонимой весенним ветром.

-
1. См., например, статью Чо Джаёна "Symbolism in Korean Folk Painting". - "Korea Journal", January. 1979, vol. 19, № 1, p. 22, 24. По мнению этого автора, даосизм в чистом виде в Корее вообще не существовал, будучи соединенным, как правило, с буддизмом и шаманизмом.
 2. Чхве Чживон. Гуйюань бигэн цзи (Сборник "Борозды кистью в Саду коричневых деревьев"). Шанхай, 1928 (Серия "Сыбу цункань"), т.3, цз. 20, 12 б.
 3. Возможно, имеется в виду Ким Ингю - прибывший послом в Тан соотечественник Чхве Чживона, встреча с которым произошла на побережье в Шаньдуне. О нем поэт говорит в "Послании по случаю жертвоприношения духам высоких гор". Текст этого послания см.:

Чхве Чхивон. Гуйвань бигэн цзи, цз. 20, 56 - 76.

4. Морохаси Тэцудзи. Дай кан-ва дэитэн (Большой китайско-японский словарь). Токио, 1955-1961, 30730 (9).
5. Цыхай. Шанхай, 1949, с. 1167.
6. Текст притчи см.: Лао-цзы Гуань Инь-цзы Ле-цзы Чжуан-цзы Вэнь цзы Вэнь-цзы цэуань и (Лао-цзы, Гуань Инь-цзы, Ле-цзы, Чжуан-цзы, Вэнь-цзы, продолжение Вэнь-цзы с толкованиями). Шанхай, 1936 (Серия "Сыбу бэйяо", т. 151), цз. 3, 118-119. Перевод притчи, выполненный Л.Д.Позднеевой, см.: Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967, 71-72. Однако знак ц з я о - "банан" здесь переведен как "хворост", что придает этому образу, несущему, как нам представляется, большую нагрузку в тексте, иное значение.
7. А.Е.Глускина. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам "Маньёсю"). - Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 237.
8. Морохаси, 17482 (13).
9. Цыхай, 794.
10. А.Е.Глускина, ук.соч, с. 234.

Л.В.Жданова

СТИХОТВОРЕНИЯ ГУ ЮНЯ, ЧХВЕ ЧХИВОНА И ГАО ПЯНЯ НА СЮЖЕТ "ПУТЬ ТЯНЬВЭЙ" ("НЕБЕСНАЯ ГРОЗА")

Настоящие заметки посвящены проблеме индивидуальности китайских и корейского поэта, писавшего по-китайски, живших в конце династии Тан. Все трое - Гу Юнь, Гао Пянь и Чхве Чхивон были современниками и друзьями. Гу Юнь и Чхве Чхивон вместе служили под началом хорошо известного как в Китае, так и за его пределами полководца Гао Пяня.

Мы коснемся трех стихотворений, написанных на один и тот же сюжет, в основу которого легли события, связанные с личностью Гао Пяня. Согласно китайской исторической хронике "Синь Тан шу" ("Новая история династии Тан"), а также вьетнамской "Вьет шы лыок" ("Краткая история Вьета"), Гао Пянь был одно время наместником в Аннаме.¹ Ему принадлежит заслуга очистки дна от камней на морском пути от Аннама до Гуанчжоу. В "Жизнеописании Гао Пяня" в "Синь Тан шу" приводится эпизод, раскрывающий смысл названия этого водного пути, - Тяньвэй ("Небесная гроза"). Рассказывается, что на

этом пути было множество камней, препятствующих движению. Гао Пянь велел рабочим прорубить дорогу в камнях. Но один из камней люди не могли осилить. Тогда ударил гром и расколол камень.² Смысл этого эпизода, легшего в основу стихотворений всех трех авторов, — преодоление силами Неба, к которым Гао Пянь мыслился причастным, преграды на пути, по которому "варвары" прибывают ко двору китайского императора. Гао Пянь предстает тем самым в исторических хрониках как историческая личность и как личность легендарная.

Остановимся непосредственно на стихотворениях Гу Юня, Чхве Чживона и Гао Пяня и попытаемся выявить их особенности.

Гу Юнь:

- Дорога Тяньвэй.
Хребты [варваров] мань — высоки. (1)
Море [варваров] мань — широко. (2)
Идущие туда и обратно лодки
остановились здесь на ночлег. (3)
Лодочники на одну ночь
обрели сон. (4)
[Утром], поспешно окликнув друг друга,
отправились в путь. (5)
Внезапно поднялся тайфун,
тучи смешались. (6)
Волны раскачивали
трупы рыб и драконов. (7)
Опасаясь духа моря,
поспешно поднялись на берег. (8)
Горные ласточки, дрожа от страха,
Прятались в камнях. (9)
Желтые змейки, стремительно извиваясь,
молниями пересекали дорогу. (10)
Белое солнце повисло вниз головой —
серебряная веревка растянулась. (11)
Скрип колесниц [перешед] в грохот груди камней —
возвращалась колесница [божества] Грома. (12)
Звук грома [был подобен]
[звуку] сражения неба и земли. (13)
[Но вот] ветер утих и облака рассеялись,
стали смотреть вдаль. (14)
Зеленые горы, [простирающиеся] на десять тысяч ли
раскололись надвое. (15)
Повозки — далеко-далеко [растянулись] они. (16)
Кони — хрип, ржанье [вокруг]. (17)

- [Путь] стал гладким, словно точильный камень, (18)
 Прямым, словно натянутая тетива. (19)
 Все десять тысяч родов
 Юньнани и восьми государств (20)
 Поняли, что это - путь,
 по которому приходят ко двору [Сына] Неба. (21)
 Гэн Гун совершил церемонии, и появилась
 вода на дне колодца. (22)
 Гуан Ли открыл
 источник на горе. (23)
 Если рассуждать, как в древности,
 о смысле творения вещей, (24)
 То подвиги этих двух полководцев
 окажутся незначительными [по сравнению с этим чудом].³ (25)

Чхве Чхивон:

- Путь Тяньвэй.
 Пробуравил Драконовы ворота
 и еще больше прославил себя. (1)
 Разъединил [горы] Хуа и Юэ
 и вознес хвалу духам. (2)
 Каково же было прорубить
 дорогу [среди] гор в море? (3)
 Это и заставило [все] восемь государств,
 соперничая, приходить в гости [ко двору].⁴ (4)

Гао Пянь:

- Минуя путь Тяньвэй.
 Все шакалы и волки в ловушке -
 мы возвращаемся ко двору [Сына] Неба. (1)
 Боевые кони прекратили ржание,
 горы окутались дымкой. (2)
 Обратный путь был крут и опасен,
 но теперь он широк и ровен. (3)
 Единный на тысячу ли
 он прям, словно натянутая тетива.⁵ (4)

Стихотворение Гу Юня посвящено описанию грозы, разразившейся внезапно в месте обитания южных варваров - мань, которое и получило в связи с этим название Тяньвэй - "Небесная гроза". Знак в эй (кор. в и) мог быть понят в текстах того времени и как "угроза применения военной силы"⁶ и как "гроза", "удар грома".⁷ "Гро-

за" уподобляется в этом стихотворении космической акции, которую предпринимают небо и земля по отношению к "варварам". Причем "гром" раскалывает здесь уже не камень, а "зеленые горы, [простирающиеся] на десять тысяч ли". Смысл "грозы" – открыть путь, по которому варвары приходят ко двору Сына Неба, сделав его "гладким, словно точильный камень" и "прямым, словно натянутая тетива". Финал стихотворения Гу Юня говорит о том, что творению грозы содействовал кто-то из современных поэту полководцев, равный по силе воздействия прославленным ханьским генералам Гэн Гуну и Гуан Ли, сумевшим в критический для истории Китая момент вызвать воду пронзанием скалы и творением особого ритуала над вырытым колодцем. Если соотнести сюжет этого стихотворения с "Жизнеописанием Гао Пяня" в "Синь Тан шу", станет очевидно, о каком полководце, имя которого не названо в тексте, идет речь в стихотворении Гу Юня.

Если в стихотворении Гу Юня содержится намек на личность Гао Пяня как полководца одного порядка с выдающимися полководцами прошлого, то в стихотворении Чхе Чживона, входящим в цикл "Стихотворения, в которых описывается сила дэ" (№ 14), личность Гао Пяня – обладателя силы дэ мыслится выше, – как личность первых императоров, участвовавших в акте устройства мира: пробуравил Драконовы ворота, разъединил горы Хуа и Юэ, прорубил дорогу среди гор в море (тройное усилие, в основе которого лежит преодоление замкнутого пространства). Здесь небезынтересно отметить, что все три строки этого четверостишия Чхе Чживона начинаются глагольными биномами, отмеченными максимумом активной деятельности: ц з о / ц з а о д у а н ь (кор. ч х а к т а н) – "пробуравить" (1 строка), б о ф э н ь (кор. п ё к п у н) – "разъединить" (2 строка), п и к а й (кор. п ё к к э) – "прорубить" (3 строка). Цель этой операции – "заставить [все] восемь государств, // соперничая, приходиться в гости [ко двору]".

Стихотворение самого Гао Пяня посвящено обузданию звериной природы варваров (охота на "волков и шакалов")⁸ и установлению порядка в космосе, знаком чего служит появление в этом четверостишии "мирного" образа "дымки", которой можно было, наконец, любоваться в горах после ратных дел. Обратный путь, путь ко двору Сына Неба предстает в стихотворении Гао Пяня как единый и "прямой, словно натянутая тетива" (этот же образ присутствует и в стихотворении Гу Юня).

Все три стихотворения свидетельствуют о различной трактовке центрального образа – образа пути, названного Тяньвэй ("Небесная гроза") и связанного с личностью известного полководца Гао Пяня, в творчестве двух китайских и корейского поэтов. Так, если стихо-

творение Гу Юня посвящено грозе как космической акции, предпринимаемой на пути, по которому южные варвары прибывают ко двору Сына Неба, то в стихотворении Чхве Чживона речь идет о личности, соотносимой с личностями первых китайских императоров, ее усилиях, способствовавших приходу тех же восьми государств, что и у Гу Юня, ко двору. И, наконец, в стихотворении Гао Пяня говорится о нечеловеческой природе варваров, об охоте на них и обратном пути ко двору Сына Неба, пришедшем в идеальное состояние.

1. Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Пер. с вэньяня, вступ. статья и комментарий А.Б.Полякова. М., 1980, с. 123-124.
2. Синь Тан шу (Новая история династии Тан . Шанхай, 1936 (Серия "Сыбу бэйяо"), цз. 224, 1740.
3. Цзюань Тан ши (Полное собрание стихов династии Тан). Пекин, 1960, т. 10, с. 7302.
4. Чхве Чживон. Гуйюань бигэн цзи (Сборник "Борозды кистью в Саду коричных деревьев"). Шанхай, 1928 (Серия "Сыбу цзункань"), т.3, цз. 17, 7 а-б.
5. Вань шоу тан жэнь цзюецзюй (Десять тысяч цзюецзюй людей Тан). Сост. Хун Май-цзи. Пекин-Шанхай, 1955, т.2, цз. 47, 12 б.
6. О термине в эй - "угроза" в китайских политических текстах см.: А.С.Мартынов. О двух рядах терминов в китайских политических текстах. - Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1969. М., 1972, с. 344-347.
7. О военной функции грома см.: В.М.Алексеев. О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинам и амулетам. С.-Петербург, 1910, с. 17. Гром является одним из основных мотивов китайских графических заклинаний, которые могут быть поняты как воплощение угрозы по отношению к ритуально нечистым, враждебным человеку силам. Творение заклинаний связано главным образом с охраной жилища от вторжения извне сил, нарушающих мир и покой (картины с такими заклинаниями вывешивались обычно на воротах дома или створках двери и приурочивались к празднику пятого дня пятой луны), и обереганием тела человека от проникновения в него духов, насылающих болезни, похищающих жизненные силы и т.д. (заклинания этого рода писались на амулетах, носимых на теле). Так, заклинание на одном из амулетов гласит: "Войско бога Грома! Войско бога Грома! Убей духов г у й, за- дави духов ц з и н. Разруби странных существ я о, уничтожь (досл. расколи) странных существ с е. Навсегда гарантируй [мне] защиту благих и чистых духов".

Гром представлял собой также оружие, направленное против варваров. Ср. со стихотворением Чжэ Чживона "Те, кто держат в руках железные палки" из цикла "Семисловные стихи, в которых описывается сила дэ" (№ 17): "Одним порывом ветра и ударом грома // успокоили [всех] восемь мань".

8. О "звериной" природе варваров см.: А.С.Мартынов. Статус Тибета в VII-VIII веках. М., 1978, с. 38.

И.Т.Зограф

О МЕСТЕ ДУНЬХУАНСКИХ БЯНЬВЭНЕЙ В ИСТОРИИ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

В последние десятилетия исследователи китайской литературы все чаще обращаются к изучению и монографическому описанию отдельных ее жанров. К настоящему времени уже более или менее подробно исследованы новелла, пинхуа, бяньвэнь, хуабэнь и др., и как следствие этого все большую актуальность приобретают вопросы, касающиеся места различных жанров в истории литературы Китая, вопросы их взаимосвязей и преемственности.

Над жанром бяньвэнь, конкретно интересующим нас в данном случае, работали многие ученые, и в частности Л.Н.Меньшиков и А.Н.Желоховцев. Касаясь вопросов взаимосвязи жанров хуабэнь и бяньвэнь, А.Н.Желоховцев пишет: "Общепризнано, что сказ-шохауа сунского времени, породивший повесть-хуабэнь, развился из светского сказа танской эпохи, памятники которого сохранились в рукописной сокровищнице Дуньхуана и носят общее научное название "бяньвэнь", впервые введенное Чжэн Чжэньдо".¹ По мнению А.Н.Желоховцева, "при сопоставлении повести с другими жанрами, наиболее ей близкими - и хронологически предшествовавшими, и современными ей, и более поздними, - особенный интерес представляют параллели произведений схожих, иногда даже сюжетно идентичных: в них ярче всего проявляются изменения в литературной технике и художественном сознании эпохи, выделяется литературная преемственность".² И далее, подводя итог сравнению хуабэнь и бяньвэнь, А.Н.Желоховцев приходит "к убеждению, что между светским сказом танского времени и последующей литературой имеется преемственность".³ Однако, следует сразу же заметить, что только в одном случае сюжет повести повторяет сюжет бяньвэни (речь идет о почтительном сыне Дун Юне; кстати, как отмечает и сам А.Н.Желоховцев, этот сюжет был известен еще по рассказу эпохи Шести династий,

т.е. до бьяньвэни); в двух других случаях бьяньвэнь и повесть самостоятельно (по-разному!) разрабатывают более старый сюжет.⁴

К осторожности в трактовке преемственных связей рассматриваемых жанров призывает нас высказывание Л.Н.Меньшикова о том, что "...исследования бьяньвэнь, которые в полной мере раскроют процесс образования жанра, его особенности, роль в истории китайской литературы, еще впереди".⁵

В связи с этим представляется небезынтересным рассмотреть хотя бы вкратце лингвистические особенности дуньхуанских бьяньвэней, которые могут пролить дополнительный свет на поставленную проблему.

Язык дуньхуанских бьяньвэней труден для чтения. Это объясняется тем, что в этих текстах наряду с обычными используются и необычные служебные слова, не зафиксированные в классических китайских справочниках и словарях;⁶ часть таких служебных слов, естественно, можно встретить и в других, современных дуньхуанским бьяньвэням текстах (в частности, в стихах танского времени, в танских юйлу; через поэзию она получила отражение в книге Чжан Сяна "Комментированное собрание лексики из поэзии и драмы", вышедшей в 1954 г.⁷), некоторые же составляют специфику лишь дуньхуанских текстов. Вот почему невозможно переоценить значение книги Цзян Лихуна "Толкование слов дуньхуанских бьяньвэней",⁸ без которой прочтение этих текстов было бы нереальным.

При сравнении языка дуньхуанских текстов с языком произведений более поздних - сунских и юаньских - обращает на себя внимание то обстоятельство, что значительная часть инвентаря служебных слов, представленного в первых, включая и те грамматические элементы, которые были широко употребительны в бьяньвэнях, не нашла отражения в прозе последующего времени. Это не исключает, конечно, единичных случаев позднейшего использования тех или иных показателей такого рода. Другой вопрос, что подобные примеры общности служебных показателей сами по себе еще ни о чем не говорят - в каждом случае требуется специальное рассмотрение путей их проникновения в поздние тексты (здесь речь не идет, разумеется, о заимствованиях из вэньяня).

Своеобразие языка дуньхуанских бьяньвэней может быть подтверждено следующим ниже списком характерных для них грамматических явлений (некоторые из них наблюдаются и в других текстах того же времени).

I. Показатель побудительной (каузативной) конструкции 遣 цзянь (он употребляется наряду с 交 цзяо 教 цзяо, 令 лин и 使 ши):
王遣還他窟 Ван цзянь хуань та ку ("Вы, царь, приказываете

[мне] вернуть ей гнездо") (265)⁹.

2. Служебное слово 次 цз ("когда"), которое аналогично 問 цзянь в более позднем языке, образует конструкцию, близкую ко временному придаточному предложению (иногда и просто обычное временное придаточное предложение): 觀看之次忽見一人 Гуань-кань-чжи цз, ху цзянь и жэнь ("Когда [он] огляделся, [он] вдруг увидел какого-то человека") (338).

3. Служебные слова 為當 вэйдан и 為復 вэйфу, образующие подобно 還是 хайши ("или"), альтернативный вопрос: 將軍為當 要貧道身為當要貧道業 Цзянцзюнь вэйдан яо пиньдао шэнь? Вэйдан яо пиньдао е? ("Вам, военачальник, нужен я сам? Или [вам] нужно мое умение?") (172).

4. Сочинительный союз 兼 цзянь (может соединять также названия действий): 捨却國城兼寶位 Шэцзе го чэн цзянь бао вэй ("Я/ отказался от государства и от трона") (498).

5. Ряд служебных слов, используемых в роли подчинительного союза, - 忽若 хуэ (а также 忽然 хужань, 忽而 хуэр, 忽其 хуци, 忽如 хуку и др.), 必若 биэ (а также 必其 бици), 可中 кэчжун; например: 必若老來何處避 Бижэ лао лай хэчу би ("Если старость придет, куда [от нее] спрячешься?") (336).

6. Слово 能 нэн ("такой", "так"), функционирующее как определение к сказуемому: 清音能美復能和 Цин инь нэн мэй фу нэн хэ! ("Чистые звуки были так прекрасны и так гармоничны!") (рук., 674).¹⁰

7. Морфема 沒 мо используется и как вопросительное слово "какой?" и в значении "так", "такой"; пример: 和尚又沒事由來 Хэшан ю мо шию лай? ("По какому делу ты, монах, пришел сюда?") (720).

8. Морфема 然 жань, помимо обычного своего значения ("так", "такой"), может употребляться и как вопросительное слово в том же значении, что и 如何 хуэ ("как?", "каким образом?"), и как наречие "тогда": 然可覓得官職 Жань кэ мидэ гуаньчжи? ("Как [я] смогу получить должность?") (213); 但知臧否然可斷決 Дань чжи цзан пи, жань кэ дуаньцзюэ ("И когда[я] узнаю все доброе и худое, тогда [я] смогу решить") (250).

9. Морфема 比 би (а также сочетание 比來 билай) встречается в значении "недавно", "прежде"; би, кроме того, может иметь значение "собственно", "на самом деле": 比為勢力不加....Би вэй шили бу цзя... ("Раньше [у меня] не было достаточно сил...") (21); 比來怕見民辛苦Билай па цзянь минь синьку... ("Еще недавно [я] испугался, увидев горький труд народа...") (рук., 387); 比望我子受快樂 Би ван во цзы шу куайлэ...

("На самом деле /я/ надеялся, что мой сын оудет получать радости...") (338).

10. Морфема **解 цзе** используется в значении "мочь", "уметь": **我解織** Во **цзе** чжи ("Я **умею** ткать") (887).

11. Морфема **强 цян** встречается после числительного для указания на приблизительный счет ("более", "с лишним"): **董永只要百千錢** Дун Юн чжи яо бай цян **цян** ("Дун Юн нужно было **более** ста тысяч [монет?]") (109).

12. Помимо обычных запретительных отрицаний **莫 мо** и **休 сю** можно встретить также **漫 мань** (имеющее и ряд других написаний): **謾教臣下言騰沸** Мань цзяо чэнь ся янь тэнфэй ("Не следует **делать** так, чтобы сановники в речах [своих] возмущались") (рук., 358).

13. Служебное слово **緣 вань** оформляет сложноподчиненное предложение с придаточным **причины**: **我緣不會与我子細說** Во **вань** бу хуй, ой во цзыси шо кань ("Так как я не понимаю, [ты] объясни мне подробнее") (182).

14. В дунхуанских текстах отмечены три очень продуктивных глагольных модификатора. Модификатор **取 цюй** обозначает действие "к себе" и употребляется в сочетании со следующими глаголами (глаголы приводятся вместе с модификатором; перевод относится к сочетанию в целом): **買取** майцзой ("купить"), **問取** вэньцзой ("спросить"), **收取** шоуцзой ("получить"), **記取** цзицзой ("запомнить"), **覓取** мицзой ("отыскать"), **領取** линцзой ("получить"), **召取** чжаоцзой ("созвать"), **喚取** хуаньцзой ("позвать"), **聽取** тинцзой ("услышать"), **認取** жэньцзой ("узнать"), **聞取** вэньцзой ("услышать"), **把取** бацзой ("взять"), **看取** каньцзой ("увидеть"), **商議取** шаньцзой ("посоветоваться"), **商量取** шанляньцзой ("посоветоваться") и т.д. Модификатор **却 цюэ** является своего рода антонимом **цюй** и обозначает действие "от себя"; он употребляется в сочетании с такими глаголами, как: **殺却** шацэ ("убить"), **賣却** майцэ ("продать"), **除却** чуцэ ("исключить"), **埋却** майцэ ("закопать"), **沈却** чэньцэ ("утонуть"), **忘却** ванцэ ("забыть"), **拔却** бацэ ("выдернуть"), **壞却** хуайцэ ("испортить"), **割却** гэцэ ("отрезать"), **失却** шицэ ("потерять"), **弃却** цицэ ("бросить"), **說却** шоцэ ("сказать"), **指却** чжицэ ("обвести рукой"), **拋却** паоцэ ("оставить", "отбросить"), **捨却** шэцэ ("отказаться") и т.д. Модификатор **當 дан**, значение которого не удается сформулировать (Чжан Сян поясняет его посредством **着 чжао**; кстати он и модификатор **取 цюй** объясняет таким же образом^{II}), встречается в таких сочетаниях, как: **併當** биндан ("устранить"), **排當** пайдан ("расположить"), **記當** цзидан ("запомнить"), **問當** вэньдан

("спросить"), 勾當 гоудан ("заняться"), 抵當¹² дидан ("сопротивляться"), 算當 суаньдан ("считать") и т.д.

То, что рассмотренных грамматических явлений нет в языке сунских хуабэней¹³, хронологически примыкающих к дуньхуанским бяньвэням, наводит на мысль об отсутствии между ними языковой преемственности,¹⁴ поскольку известно, что развитие языка происходит путем очень постепенного отмирания одних грамматических элементов и замены их другими.¹⁵ Встает вопрос, была ли здесь литературная преемственность, или иначе говоря, не представляют ли дуньхуанские бяньвэни не только самостоятельную религиозную буддийскую традицию, прервавшуюся в начале XI в. и отличную от традиции повести, как отмечает А.Н. Желоховцев,¹⁶ но и периферийную линию развития китайской литературы, лежащую в стороне от основного течения литературного процесса?

1. А.Н. Желоховцев. Хуабэнь - городская повесть средневекового Китая. М., 1969, с. II4-II5.
2. Там же, с. II4.
3. Там же, с. I37.
4. Там же, с. II7-I37.
5. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. I. Факс. рук., исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л.Н. Меньшикова. М., 1972, с. 34-35.
6. Мы не касаемся здесь текстологических трудностей - известно, что в дуньхуанских текстах встречается множество ошибок и разночтений, и обычно, говоря о том, что эти тексты трудны для прочтения, имеют в виду именно это (см., например, Желоховцев, ук. соч., с. I09).
7. Чжан Сян. Комментированное собрание лексики из поэзии и драмы (張相詩詞曲語辭匯釋). Пекин, 1954.
8. Цзян Лихун. Толкование слов дуньхуанских бяньвэней (蔣禮鴻敦煌變文字義通釋). Шанхай, 1981 (изд. 4, дополненное).
9. Цифра в скобках указывает на страницу "Собрания дуньхуанских бяньвэней" (敦煌變文集. 王重民、王慶菽、向達、周一良、啓功、曾毅公編). Пекин, 1957.
10. Имеется в виду рукопись "Шуан энъ цзи" (夔恩記), хранящаяся в ЛО ИВ АН СССР под шифром Ф-96; указывается номер строки.
11. Чжан Сян, ук. соч., с. 306, 300.
12. Из всех перечисленных служебных слов в словаре "Ханьюй цыдянь" (漢語詞典. Шанхай, 1957) отмечены 次 цз, 比 би (во временном значении), 强 цян, 漫 мань, 緣 юань и 却 цюе.

13. В специально просмотренном под этим углом зрения сборнике сунских хуабэней "Цзин бэнь тунсу сяошо" (京本通俗小說, Шанхай, 1954) из всей совокупности характеризуемых служебных слов встретилось только отрицание 漫 мань (с. 65 и 87 - оба раза в стихах, которые более архаичны, чем прозаический текст; пример в прозе на с. 82 - спорен; слово мань, как известно, употребляется не только в дуньхуанских бьяньвэнях, но и в танских стихах (Чжан Сян, ук.соч., с. 228-229; здесь оно, правда, не рассматривается как запретительное отрицание). По одному разу в стихах отмечены модификаторы 取 цюй и 却 цзе (с. 31 и 79); цюй, кроме того, представлен несколькими примерами в прозе (с. 32, 47, 94, 95, 101); оба модификатора встречаются и в танских стихах (Чжан Сян, ук.соч., с. 300-301).
14. Картину, аналогичную дуньхуанским текстам, обнаруживают и танские вйлу. Многие разговорные элементы, распространенные в танских вйлу, оказались узкоспецифичны и не были восприняты разговорным языком более позднего времени. Достаточно упомянуть здесь 作麼 цзома, 作麼生 цзомашэн, 與麼 ойме, 這麼 цзэма (H. Maspero. Sur quelques textes anciens de chinois parlé.-"Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient", 1914, t.14, No4, p.23), которые отсутствуют в сунских хуабэнях. Существенно, что некоторые из них - цзомашэн и 貝麼 цзэма (貝|цзэ употребляется в некоторых сочетаниях как вариант 作 / 做 цзо) - можно встретить в сунских вйлу (у Чжу Си - см.: G.Kallgren. Studies in Sung time Colloquial Chinese as revealed in Chu Hi's ts'üanshu. Stockholm, 1958, p. 93-94).
15. Языковым аргументом, правда, в несколько ином аспекте, пользуется А.Н. Желуховцев, возражая сторонникам прямолинейной зависимости хуабэнь от чуаньци. Он пишет: "Если бы повесть происходила непосредственно от новеллы, согласно распространенной точке зрения, то она неизбежно вобрала бы элементы литературного языка и стиля" (Желуховцев, ук.соч., с. 139). Следует заметить, что этот аргумент в данном случае использован не вполне корректно, поскольку чуаньци и хуабэнь писались разными языками (вэньянем и байхуа).
16. Желуховцев, ук.соч., с. 109-110 (здесь автор имеет в виду дуньхуанские тексты вообще).

ЕЩЕ РАЗ О БЯНЬВЭНЬ...

(заметки)

Период активного изучения произведений жанра бяньвэнь как в Китае, Японии, так и в нашей стране, по словам акад. Н.И.Конрада,¹ начался с появлением в печати в 1957 году двухтомного собрания дуньхуанских бяньвэнь /I4/. Исследованиями жанра бяньвэнь - главным образом на материале буддийских сюжетов - в советской синологии все эти годы особенно плодотворно занимался Л.Н.Меньшиков.²

Что касается небуддийских бяньвэнь, то можно смело сказать, что наибольшей "популярностью" у исследователей пользовалась и пользуется до сих пор "Бяньвэнь об У Цзысюе".³ Последнее время оживленный интерес к этому сюжету замечен особенно у наших западных коллег. Так, перевод "Бяньвэнь об У Цзысюе" на английский язык мы находим в книге Артура Уэйли /I2/, в большую работу, посвященную исследованию жанра бяньвэнь, которую готовит проф. Виктор Мейер (США), также включен перевод указанной бяньвэнь.⁴ Наконец, недавно появилось весьма солидное исследование, посвященное "Бяньвэнь об У Цзысюе" английского ученого Дэвида Джонсона /II/.⁵

Итак, если к началу 70-х годов можно было еще говорить, что история сюжета "Бяньвэнь об У Цзысюе" разработана недостаточно /I, с. 27/, то в исследованиях последующих лет У Цзысюю "воздается по заслугам".

Наряду с литературоведческими студиями за истекшее двадцатипятилетие велись серьезные исследования по языку бяньвэнь. Наиболее полно описаны грамматические особенности языка бяньвэнь в фундаментальной работе И.Т.Зограф /2/, содержащей, помимо грамматической части, полный словарь конкретного произведения этого жанра - "Бяньвэнь о воздаянии за милости".

Некоторые соображения, касающиеся языка бяньвэнь, мы находим в поименованном выше исследовании Д.Джонсона. Здесь не имеются в виду такие оценки, как "сравнительно простой китайский" /II, с. 96/, или "довольно простой" /II, с. 101/, которые мало что дают для реального представления о языке. Но даже такое определение языка памятника, чрезвычайно распространенное в западных синологических исследованиях, как английское vernacular⁶, или французское vulgair (точный русский эквивалент которых мы не решаемся предлагать в виду неоднозначности их употребления в специальной литературе), означающее иногда что-то вроде "простонародный" или

даже "общеупотребительный" (отнюдь не тождественный путунхуа!), весьма неопределенно. Ощущая эту неопределенность, Д.Джонсон старается ввести в какие-то рамки свое понимание и употребление этого термина. Так, он специально оговаривает, что vernacular в его употреблении не есть синоним colloquial /II, с. 95, сноска I/ (о последнем несколько подробнее см. ниже), что он далек от байхуа начала XX века и не похож на дословную фиксацию разговорной речи. Более того, выделяя ряд разновидностей vernacular, Джонсон предвидит возражения со стороны некоторых специалистов в вопросе о том, где следует проводить границу между наиболее сложной из выделенных им разновидностей vernacular и "классическим", или "литературным" языком (! - И.Г.). Единственным критерием, позволяющим провести эту границу, является, по мнению Джонсона, аудитория: если сравнительно образованной аудитории (по определению автора, такая аудитория состоит из людей грамотных, но не получивших классического китайского образования) язык произведения понятен, то это произведение на vernacular.⁷

Далеко не ясно, что обозначается термином colloquial (хотя словарное значение слова вполне определенное - "разговорный"). Нас при этом смущила приведенная Джонсоном цитата из книги Джона Бишоп /9/, из которой следует, что светские бьяньвэнь более "разговорны" (colloquial) по стилю, чем буддийские.⁸ При непосредственном обращении к работе Бишоп нетрудно было увидеть, что это замечание касается, скорее, характера содержания текста (буддийский или небуддийский), наличия или отсутствия в нем диалога, однако это не те параметры, которые позволяют характеризовать язык как более или менее разговорный.⁹ Так или иначе, высказывание Бишоп побудило нас обратиться к текстам двухтомного сборника бьяньвэнь для того, чтобы сопоставить по степени близости к разговорному языку¹⁰ буддийские и небуддийские произведения этого жанра.

Для выяснения того, как соотносится язык какого-либо памятника с разговорным языком эпохи, мы пользуемся уже вполне апробированной методикой, устанавливая соотношение старых и новых служебных слов в примерном соответствии со списком,¹¹ который был в свое время предложен С.Е.Яхонтовым /8, с. 79-80/.

Сравнивая язык двух групп бьяньвэнь (буддийские и небуддийские), мы из каждой группы берем для сопоставления несколько произведений (или отрывков), примерно равных по длине. Так, из буддийских нами просмотрены "Бьяньвэнь по Лотосовой сутре" /I4, с. 488-500/, "Бьяньвэнь о Вэймоцзе" /I4, с. 517-532/, "Бьяньвэнь о Муляне" /I4, с. 718-725; 756-759/ (цитаты из сутр, естественно, не учитываются). Из

небуддийских нами привлечены "Бяньвэнь об У Цзысье" и "Бяньвэнь о Хань Циньху" (для этих двух текстов нами использованы результаты их обследования, опубликованные в статье С.Е.Яхонтова /8, с. 83/), а также "Бяньвэнь о Чжан Ичао" /14, с. 114-119/ и "Бяньвэнь о Чжан Хуайшэне" /14, с. 121-127/.¹² Данные по двум последним мы объединяем для получения примерно равного объема сравниваемых текстов.

Вот как выглядят результаты, полученные при сопоставлении: в "Бяньвэнь по Лотосовой сутре" на 66 древнекитайских служебных слов приходится 45 новокитайских, или 68%; в "Бяньвэнь о Муляне" на 73 древнекитайских - 32 новокитайских, или 43%; в "Бяньвэнь о Вэймоцзе" на 74 древнекитайских - 26 новых, или 35%. При этом большая часть древнекитайских слов, отмеченных во всех трех текстах, приходится на такие, которые имеют точные новокитайские (или среднекитайские) эквиваленты /8, с. 83/: например, старый показатель определения 之 чи вместо нового 的 ди; 何 хэ ("что?") вместо нового 甚 (шэнь) шэнь и т.д. Заметим также, что многие новые служебные слова и некоторые конструкции, не вошедшие в список "диагностических", встречаются во всех трех текстах, особенно часто - в "Бяньвэнь по "Лотосовой сутре". Примерами могут служить 那 на в значении указательного ("тот") и просительного ("который?") местоимений, 甚 шэнь ("какой?"), 多少 дошао ("сколько?") вместо 几 цзи ("сколько?"), конструкции с 把 ба и 将 цзян, вводящими прямое и инструментальное дополнение, 也 э и 也 э (в конце предложения), выражающие вопрос, и др. В "Бяньвэнь о Вэймоцзе", которая содержит наименьший процент новых служебных слов, входящих в список, при этом неоднократно отмечены конструкции с 把 (ба) ... 来 ла (цзян)... 来 ла, просительное местоимение 甚 шэнь, местоимение 3-го лица 他 та и т.д.

Из небуддийских текстов наименьший процент ($\approx 11\%$) новых слов приходится на "Бяньвэнь об У Цзысье", за ней следуют объединенные при подсчете служебных слов тексты "Бяньвэнь о Чжан Ичао" и "Бяньвэнь о Чжан Хуайшэне" ($\approx 17\%$). Что касается "Бяньвэнь о Хань Циньху", то, хотя в ней на 166 древнекитайских слов приходится 127 новых, однако в названное число новых слов входит 77 употреблений одного слова 便 бянь ("тогда", "сразу"), таким образом, более правильно считать числом новых не 127, а 50, что составляет 30%.

Приведенные статистические выкладки свидетельствуют, что в рассмотренных нами текстах концентрация новокитайских слов в бянь-

вэнь на буддийские сюжеты выше, чем в произведениях небуддийских.

Полученные результаты противоречат мнению о более разговорном характере языка светских бяньвэнь (см. с. 97), они же позволяют нам высказать предположение о причине различий в языке разных бяньвэнь по степени близости к разговорному языку эпохи. Ее, как нам кажется, следует искать в языковых различиях источников, к которым восходят сюжеты бяньвэнь. Применительно к буддийским сюжетам таким источником являются сутры.

Доказательства того, что для III-V вв. именно язык переводов буддийских сутр являя собой образец китайского языка, наиболее близкого к разговорному языку той эпохи, содержится в нашей работе /5/. Буддийские вйлу школы чань эпохи Тан, как мы пытались показать на материале грамматики языка "Линьцзи лу" /3/, являются уникальными для танского периода текстами по степени "разговорности" языка. Судя по результатам сравнения языка буддийских и небуддийских бяньвэнь, получается, что и в рамках одного жанра остается справедливым положение о том, что произведения, связанные с буддийскими сюжетами, характеризуются языком, более близким к разговорному. ¹³

1. См. /6, с. 326-328/.

2. Важным итогом разысканий Л.Н.Меньшикова в названной области является его работа /1/, где приводится и библиография вопроса.

3. Столь частое обращение исследователей к "Бяньвэнь об У Цзысве" как наиболее типичному примеру небуддийских бяньвэнь можно объяснить как популярностью самой личности У Цзыся, талантливого военачальника, окруженного легендами и преданного долгу человека, так и наличием сведений о нем в ряде исторических источников ("Исторических записях" Сыма Цяня, "Летописи уделов У и Юэ" и др.); кроме того, эта бяньвэнь сохранилась лучше других (примерно 80% первоначального текста). Исследованию жанровых особенностей небуддийских бяньвэнь была посвящена наша статья /4/.

4. См. об этом /II, с. 94/.

5. Жаль только, что в столь обстоятельной работе, фундированной обширным смысловым аппаратом, из работ советских синологов названа лишь книга Б.Л.Рифтина "Историческая эпопея и фольклорная традиция", с которой автор исследования знаком только по Summary /II, с. 467/.

6. Очень широко и в разных значениях употребляется указанный термин и в недавно вышедшей книге Патрика Хэнана /IO/. Так, в я-

де мест названного исследования, насколько можно судить по контексту, интересующий нас термин почти полностью соответствует тому, что мы называем "разговорным" (или "близким к разговорному") языком: например, /10, с. 5-6/. Однако на с. 13 мы читаем, что различия между "классическим" и vernacular касаются только лексики, но не грамматики.

7. Ср. с тем, как определяет Люй Шусян "вульгарный вэньянь" ("тунсу вэньянь 通俗文言) /7, с. 26/.
8. См. /11, с. 98, сноска 6/.
9. Мы целиком разделяем мнение С.Е.Яхонтова по этому вопросу /8, с. 76/.
10. Как всегда, мы имеем в виду в таких случаях грамматику языка, а внутри ее - систему служебных слов (куда включаются и местоимения), ибо известно, что именно они определяют особенности ее строя в тот или иной период истории языка.
11. Всякий раз при аналогичных операциях указанный список берется за основу и в зависимости от анализируемого материала в какой-то степени модифицируется.
12. Выбор текстов не случаен: среди небуддийских бяньвэнь представлены как произведения на сюжеты, повествующие об исторических событиях древности (об У Цзысье и о Хань Циньху), так и затрагивающие события, происходившие в эпоху Тан (о Чжан Ичао и о Чжан Хуайшэне). События, связанные с именем Чжан Ичао, относятся к 742-755 гг., с Чжан Хуайшэнем - ко времени сразу после 755 г. (Подробнее о содержании двух последних бяньвэнь см./4, с. 26-27, сноски 7,8/, так что произведения не могли возникнуть ранее конца VIII - начала IX вв.
13. Утверждение, что наибольшей близостью к разговорному языку своей эпохи характеризуются произведения буддийской литературы, мы находим в работе П.Хэнана /10, с. 6/; при этом автор ссылается на известную статью Гао Минкая /13/, когда речь идет о языке йилу, и на вступительную статью к двухтомнику бяньвэнь одного из его составителей - Ван Чжунмина, когда речь идет о языке бяньвэнь.

Литература

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Часть 1. Факс.рук. исслед., пер. с кит.,коммент. и табл. Л.Н.Меньшикова. М., 1972.
2. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из дуньхуанского фонда Института востоковедения). Часть 2. Грамматический очерк и словарь И.Т.Зиграф. М., 1972.
3. И.С.Гуревич. Из исторической грамматики китайского языка эпохи

- Тан (на материале "Линьцзи ху": грамматический очерк с приложением перевода памятника, снабженного примечаниями). Рукопись.
4. И.С.Гуревич. К вопросу о жанре небуддийских бьяньвэнь (на материале "Бьяньвэнь об У Цзысюе"). - Дальний Восток. М., 1961, с. 24-35.
 5. И.С.Гуревич. Очерк грамматики китайского языка III-V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.
 6. Н.И.Конрад. Проблемы современного сравнительного литературоведения. - Известия АН СССР, ОЛН, т. XVIII, вып. 4, с. 315-333.
 7. Люй Шусян. Очерк грамматики китайского языка. I. Слово и предложение. М., 1961.
 8. С.Е.Яхонтов. Письменный и разговорный китайский язык VII-XIII вв. - Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969, с. 74-86.
 9. J.Bishop. The Colloquial Short Story in China. Cambridge.Harvard Univ. Press, 1965.
 10. P.Nanan. The Chinese Vernacular Story. London, 1981.
 11. D.Johnson. The Wu Tzu-hsü Pien-wen and Its Sources. Part I, II. Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 40, № 1, с. 93-156; №2, с. 465-505.
 12. A.Waley. Ballads and Stories from Tun-huang. London, 1960.
 13. 高名凱. 唐代禪家語錄所見的語法成分, 燕京學報, 1948, № 34, с. 49-84 (Гао Минкай. Грамматические элементы, встречающиеся в ходу школы чань эпохи Тан).
 14. 敦煌變文集. 王重民等編. 人民文學出版社. 北京, 1957 (Сборник бьяньвэнь из Дуньхуана).

Т.Г.Комиссарова

БУДДИЙСКИЕ КАТАЛОГИ ДИНАСТИИ ТАН

По вопросу о китайском буддийском каноне, особенно той его части, которая представлена китайскими переводами санскритских сочинений, имеется широкий круг литературы. Мировая буддология давно признала равную с палийским и санскритским ценность китайского канона для изучения истории и философии буддизма. Составлены два европейских каталога китайской Трипитаки - Бунью Нандэ и Полем Багчи.

Тем не менее, знакомство с текстами китайских каталогов буддийского канона убеждает нас в том, что представление о составе

и разделах китайской Трипитаки, из которого исходят современные исследователи, соответствует лишь очень поздней стадии формирования этого канона. В более ранних китайских каталогах мы либо вовсе не находим "традиционного" деления буддийских сочинений на тексты хинаяны и махаяны, Сутра-, Виная- и Абидхармапитаку, либо эта классификация оказывается подчиненной другой, выработанной китайцами самостоятельно и применительно только к китайским переводам.

Считая для Китая "традиционной" вышеуказанную, одинаковую для всех ныне существующих буддийских канонов, схему описания Трипитаки при том, что на протяжении веков китайцы описывали свой буддийский канон иначе, мы не только лишаемся представлений об эволюции данного явления, но и пренебрегаем одним из интереснейших моментов в истории китайской культуры - своеобразным отношением китайцев к буддийскому религиозному писанию.

Одно число буддийских каталогов - 77, составленных по подсчетам Яо Минда /5, с. 231-237/ в Китае за время существования буддизма, говорит о том, что мы имеем дело с глубочайшей, в европейских масштабах не имеющей аналогии традицией. Ни одна история науки не может представить такое количество однотипных трудов, составлявшихся в течение столь длительного времени (305-1792 гг.) с одной и той же целью.

Уцелело, если верить сведениям того же ученого, 24 каталога. В состав современной китайской Трипитаки входят тексты только 14 из них. Три являются продолжениями, один - сокращенным изложением, так что общее число целиком сохранившихся самостоятельных сочинений, представляющих собой описания китайской Трипитаки, десять. Семь из них были составлены при династии Тан (618-907 гг.), два - при династии Суй (589-619 гг.), один - при династии Лян (502-556 гг.).

Нами привлечены в основном материалы трех знаменитых танских каталогов: "Каталога всех сутр" ("Чжунцзин муду", сост. Цзин-тай, 665 г.), "Каталога буддийского канона из внутренних хранилищ, составленного при Великой Тан" ("Да Тан нэйдянь лу", сост. Дао-сюань, 664 г.) и "Каталога буддийского учения, составленного в годы Кай-юань Великой Тан" ("Да Тан Кай-юань шицзяо лу", сост. Чжи-шэн, 730 г.), а также древнейшего из дошедших до нас сочинений этого жанра - "Собрания записей о переводе Трипитаки" ("Чу Сань-цзан цзи цзи", сост. Сэн-ю, 515 г.).

Первой особенностью построения китайских буддийских каталогов можно назвать их деление на две части - на так наз. "сводный ката-

лог" (цзун лу) и "каталог по разделам" (бе лу).

"Сводный каталог" составляют названия буддийских сочинений, расположенные в той последовательности, в какой они были переведены на китайский язык.

Для каждого конкретного перевода указывается, при какой династии, в правление какого императора, под каким девизом, из какого места Западного края в какое место Китая и кем был доставлен санскритский оригинал, затем - кто зачитывал оригинал, кто переводил устно, кто - записывал иероглифами; указывается также, кто отправил монаха за сутрами, кто пригласил сделать перевод в данном монастыре, кто осуществлял повторную сверку перевода. Все эти сведения составляют подобие авторской статьи, воспроизводящейся каждый раз после того, как перечислены названия всех переводов, к созданию которых имеет отношение данная группа лиц. Если один человек принимал участие в создании нескольких переводов совместно с разными лицами, он попадает соответственно в разные статьи. Переводы, для которых неизвестны ни время, ни автор, в "сводный каталог" не включаются.

Название сочинения записывается в том виде, как оно было переведено конкретным переводчиком при указанных обстоятельствах (очевидно, с конкретного санскритского оригинала), а не в виде общего китайского названия данного сочинения. Эти конкретные названия располагаются в порядке смены династий; для каждой династии в начале или в конце подсчитывается общее число переводчиков.

Своеобразие династийного расположения названий вкупе с заключающими группы переводов авторскими статьями, состоит в том, что их временная последовательность носит несколько неопределенный характер, так как, во-первых, переводы могут иметь датировку разной степени точности - от года до названия династии, во-вторых, датировка может производиться в летосчислении одновременно правивших разных династий, в-третьих, годы жизни переводчиков не всегда точно известны и переводчики не следуют непосредственно один за другим.

Это заставляет нас предположить, что составителей каталогов интересовала не столько точность датировки, сколько отнесение появления перевода к конкретным обстоятельствам - людям, династии, месту, а в расположении переводов они исходили не столько из стремления к хронологической последовательности, сколько из общего представления о смене людей и династий в процессе распространения учения.

Иначе устроена вторая часть китайских буддийских каталогов.

В ней отсутствуют "династийный" и "персональный" факторы. В части каталога - "по разделам" - все переводы расположены в зависимости от соотношения с санскритским оригиналом, причем есть несколько модусов этого соотношения:

1. Полноценные переводы целых сочинений делятся: на однократный-повторный, старый-новый, первый-второй-третий - в зависимости от того, с одного или с разных оригиналов они были сделаны. Все они считаются "разными переводами одного и того же" и располагаются не в династийном порядке под своими конкретными названиями, а группируются по общим унифицированным названиям данного буддийского сочинения с указанием имен переводчиков и времени перевода. В число "разных переводов одного и того же" могут входить и анонимы, отсутствовавшие в династийной части каталога.

2. Особую разновидность составляет перевод части целого как отдельного сочинения с самостоятельным названием. Такие тексты называются "побочно возникшими" (бе шэн), "отделившимися" (чи пай), "выдержками" (чао). Они записываются под своими названиями с указанием, переводом части какого сочинения они являются.

К этой же разновидности принадлежит часть текстов из разделов "сомнительные" и "ложные сутры", которые составлялись китайцами путем компиляции из известных переводов новых сутр, не имевших в таком виде санскритского оригинала и получивших несуществующее на санскрите название.

3. Группу, близкую к предыдущей, составляют тексты, относительно которых нет достаточной уверенности, что это переводы с реально существовавших санскритских оригиналов, тексты, называемые "утерявшими источник" (ши вань цзин) и "утерявшимися" (ши и), а также большая часть так наз. "сомнительных" и "ложных" сутр. "Утерявшие источник" - это буддийские тексты, обстоятельства возникновения которых, в отличие от переводов, составляющих "сводный каталог", неизвестны. Поэтому, если обнаруживается их сходство с текстом известного "авторского" перевода, они получают соответствующую пометку - "сильно схож с таким-то переводом такого-то" (вариант: "немного отличается"), если же сходство обнаружить не удастся, они попадают в раздел "сомнительных" или "ложных".

4. Четвертый модус отношения к оригиналу - нулевой. Это сутры, о которых точно известно, что они никогда не имели санскритского оригинала, а были произнесены или записаны самими китайцами по обретению ими чудесной способности говорить или писать на санскрите. В разных каталогах они попадают либо в раздел "ложных", либо выносятся вовсе за пределы классификации.

Для всех переводов как "сводного каталога", так и "каталога по разделам" скользящим признаком проходит помета о наличии или отсутствии рукописей с переводом, о котором идет речь. В отличие от "утерявших источник", переводы, точные сведения о которых имеются в прежних каталогах, но рукописей которых составитель данного каталога не обнаружил, обозначаются как "утратившие текст" (цзе бэнь). В одних каталогах они не отделяются от переводов, имеющих в наличии, в других могут составлять особый раздел "имеющих перевод, но не имеющих текста" (ю и у бэнь).

Теперь обратимся к текстам предисловий к четырем вышеупомянутым каталогам, и попытаемся найти объяснение такому способу описания канона во взглядах их авторов на историю распространения буддийского учения в Китае.

Во всех предисловиях говорится, в основном, о трех вещах:

Первое: что буддизм, зародившись на западе, проник на восток. Путь, открывшись в Индии, постепенно проявился в Китае; постепенное проявление и распространение Пути происходит, с одной стороны, в соответствии со временем, с другой стороны, благодаря людям. На этом основании можно сделать вывод о том, что составляемые китайцами каталоги буддийского канона воспринимались ими как то, что показывает, в какой мере состоялась передача Пути из Индии в Китай и как постепенно Путь проявлялся в смене династий и в смене людей. Поскольку время (обстоятельства) и люди являются основными условиями для распространения Пути, постольку необходимыми становятся сведения об исполнении этих двух условий для того, чтобы считать перевод истинным, а передачу Пути состоявшейся. Этим объясняется династийное расположение переводов (зависимость Пути от времени-обстоятельств), а также обязательное включение жизнеописаний переводчиков (тех, через кого Путь передавался) в каталоги.

В качестве примера приведем два отрывка из предисловий к "Собранию записей о переводе Трипитаки" и к "Каталогу всех сутр":

"...Однако, Путь, благодаря людям, делается великим, и Закон ждет благоприятных условий, чтобы стать явным. Когда Путь есть, а людей нет, то, хотя существуют сутры, никто не достигает просветления. Когда Закон есть, но нет условий, то, хотя и то и другое присутствует в мире, никто не внимает учению. Внимание Закону кормится тем, что время пришло. Прозрение Пути держится на том, что случай подошел. Когда подходит случай, только после этого начинают побуждаться истинными принципами. Когда приходит время, только тогда начинают проникать в преобразующую силу Будды и бодхисаттв. В древности, при династии Чжоу, Просветленный уже явился, но свя-

ценные средства еще не достигли Китая. Во времена Хань уже существовало учение с помощью образов, и сокровенное писание стало повсюду распространяться. То, что Закон идет благоприятных условий, чтобы стать явным, так подтвердилось. В конце династии Хань Ань Шигао своими переводами сделал так, что Закон прояснился. В начале династий Вэй Кан Сэнхуй комментариями добился того, что учение Будды постепенно стало прозрачным. То, что Путь, благодаря людям, делается великим, получило доказательство в этих примерах. С восстановлением дома Цзинь, Трипитака становилась все более обширной. Проповедники Победоносного из внешних районов съезжались большими группами. На центральной равнине заблестали ярким светом ученые-мудрецы. Сангхадева и Кумараджива выдвинули великие устои. Дао-ань и Хуй-вань явили глубокое постижение буддийского учения. На берегах реки Вэй трудились над тем, чтобы собрать бродячих монахов. В горах Лу достигали единства на основе учения о праджне. Образ учения обрел людей, и благодаря этому учение достигло расцвета". /I, с. Ia/.

"...Писание есть истинное вместилище освобождения от оков бытия. Оно выражает суть неразделенного сознания. Именами называют сокровенный образ праджни. Они открывают путь единого сознания. Поэтому, когда буддийское писание упрощается при распространении, пусть оно повторяется сто миллионов раз, его текст един. Когда высшее учение со временем делится на разные пути, пусть число кругов - Большая тысяча, колея у него одна. Изящные названия из яшмовых ларцов засверкали в "Небесном городе". Драгоценные слова на золотых пластинках ярким светом осветили "Дилище дракона". Облако скорби, возникшее на западе, милосердной влагой пролилось на восток. Начало учения - слабой звездой засветилось в Чжоу. Завершение его - грандиозным солнцем воссияло в Хань. Шу-лань и Матанга печально пропели первые песни. Дхармаракша и Кумараджива с ликованием продолжили великое дело. После этого Трех колесниц поведья были натянуты. Восьми сокровищниц двери были отверсты". /2, с. 180в/.

Второе: в предисловиях к каталогам говорится о том, что со сменой династий меняются времена, сменяются передающие Путь люди и каждый из них имеет свои особенности. Путь же един, и суть учения не может быть разделенной. Поэтому, каталоги буддийского канона выступают также в роли мерил единства учения и способа возвращения к истоку учения и показывают, что "кругов - Большая тысяча, но колея - одна", "верхушек множество, но корня не бывает два", "переводчики переводили раньше и позже, но сутра едина".

В качестве примера можно привести цитату из предисловия к "Каталогу буддийского канона из внутренних хранилищ, составленному при Великой Тан". Там сказано:

"...С тех пор, как Закон проник на восток, в Китай, от поколения к поколению сменялись императоры и династии. В соответствии со временем благородные мужи донесли глас Будды, повсюду распространили основные принципы учения. После этого монахи и миряне прилежно следовали открытой для них основе учения, просветленно повторяли его суть, сосредоточив свои чувства на его сохранении и прочности. Благородные мужи, следуя колее учения, шли друг за другом. Поэтому, начиная с Поздней Хань и до Великой Тан, хотя сменялись династии, изменялись обычаи, суть учения не раздвоилась. Все с почтением наследовали высшее наставление, чтобы в нирване соединиться с изначальным образцом. Воплощали-раскрывали сокровенный образ, чтобы как в зеркале отразить корень жизни и смерти. Поэтому, смогли сделать так, что распространение санскритской основы от поколения к поколению становилось все более обильным и блистательным. Установление Закона в стремительном потоке от времени к времени не прерывалось". /3, с. 2196/.

Третье: Буддийские каталоги мыслились китайскими буддистами как то, что способно отделить истинное от ложного: "Буддийские каталоги появились для того, чтобы различить истинное и ложное, прояснить, что правильно, что неправильно" - говорится в предисловии к "Каталогу буддийского учения, составленному в годы Кай-юань Великой Тан", /4, с. 477а/ или для того, чтобы "не путали дракона со змеей, чускую яшму с яньским буджником", как сказано в "Собрании записей о переводе Трипитаки". /1, с. 386/.

Таким образом, можно указать на следующие особенности описания буддийского канона в китайских каталогах:

1. Несмотря на то, что в задачу каталогов входит отделение истинного от ложного, т.н. "сомнительные" и "ложные" тексты включены в них наравне с "истинными".

2. "Ложными" считаются только те тексты, относительно которых есть сомнение, что это - перевод. Все тексты, для которых факт перевода установлен, считаются истинными и говорится, что "нет таких, которые бы не несли учение". /3, с. 219а/. Текстов, которые были бы определены как ложные на основании принадлежности к иной школе или к еретическому учению, нет.

3. Каноническими считаются все буддийские сочинения, за исключением только "сомнительных" и "ложных". Текстов, которые бы оказались ложными в результате утверждения одного из переводов в ка-

честве канонического, тоже нет. Канон перевода утверждается постепенно, за счет большей популярности одних переводов, а не за счет объявления каноническими переводов, сделанных по указанию официального лица специально отобранной для этого группой людей, как это было неоднократно в истории русского православного канона. /7, с. 693/. В отдельных каталогах есть раздел "Входящие в канон" /Жуцзан/, который трактуется как круг рекомендательной литературы для начинающих.

4. Свообразным является представление о том, что каталоги отражают процесс передачи буддийского учения из Индии в Китай. С этим связан взгляд китайских буддистов на перевод как передачу, что отражается в употреблении по отношению к буддийским переводам слов "чуань" - "передавать" и "чу" - "появляться" в значении "переводить", которые встречаются в каталогах собственно китайской литературы со значением "записать по памяти утраченный текст, чтобы он продолжал существовать в Поднебесной", или же "передать текст от поколения к поколению". /6, с. 4, 5/.

5. Представление о том, что составление каталогов есть способ сохранения единства учения и возвращения китайских последователей буддизма к его истокам, во-первых, - соответствует традиционным китайским взглядам на единство Пути и множество его проявлений, на необходимость возвращения к истоку и следования единому образцу; во-вторых, - сливается с чисто буддийскими представлениями о единстве сознания и о не-дуальном; в-третьих, - имеет практическое значение: в период до изобретения книгопечатания и издания унифицированных собраний текстов большим тиражом такие каталоги были единственным средством идентификации имеющихся рукописей с известными сочинениями.

-
1. Чу Сань-цзан цзи цзи. - Тайсё синсю дайзюкё, Токио, 1977, т. 55.
 2. Чжунцзин мулу. - Там же.
 3. Да Тан нэйдянь лу. - Там же.
 4. Кай-юань шицзяо лу. - Там же.
 5. Яо Минда, Чжунго мулусюе ши. Шанхай, 1936.
 6. Ханьшу ивэньчи. Шанхай, 1936.
 7. Библейские переводы. - Энциклопедический словарь под ред. И. Е. Андреевского. СПб, 1891, т. Ша, с. 672-696.

КИТАЙСКАЯ НОВЕЛЛА "ЧУАНЬЦИ" ПЕРИОДА ТАН (УП-IX вв.),
БИБЛИОГРАФИЯ СОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПЕРЕВОДОВ

Библиография учитывает работы, опубликованные в советских изданиях. Помимо специально посвященных танской новелле в нее включены также отдельные работы общего характера, отражающие историю развития и основные черты данного вида литературы. Тезисы научных конференций, материалы международных конгрессов и симпозиумов, статьи в энциклопедиях и рецензии составителем не учитывались. Перечень сокращений приводится в конце библиографии.

А. Исследования

1. Вельгус В.А., Циперович И.Э. Из истории возникновения и развития китайского рассказа. - НАА, 1961, № 3, с. 147-156.
2. Голыгина К.И. Новелла средневекового Китая. Истоки сюжетов и их эволюция (VIII-XIV вв.) М., 1980, 325 с.
3. Желоховцев А.Н. О взаимоотношении двух жанров - чуаньци и хуабэнь. - Желоховцев А.Н. Хуабэнь - городская повесть средневекового Китая. Некоторые проблемы происхождения жанра. М., 1969, с. 138-152.
4. ————. Танская новела. - ГВ, с. 331-341.
5. Позднеева Л.Д. "Повесть об Ин-ин" Юань Чжэня. История сюжета "Любовь в монастыре" с IX по XIII в. Автореф. канд. дис. М., 1946, 10 с.
6. ————. Новелла VIII-XIII вв. - Литература Востока в средние века (учебник для студентов университетов). М., 1970, с. 131-145.
7. Рифтин Б.Л. Китайская проза. - КПДВ, с. 21-36.
8. ————. Типология и взаимосвязи средневековых литератур. /Раздел/ 4. Особая роль Индии в литературных связях Востока и Запада. - Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 68-110.
9. Соколова И.И. Танские "сяошо" (китайская новелла УП-IX веков). Историко-литературный анализ. Автореф. канд. дис. М., 1966, 29 с.
10. ————. К вопросу о подлинности текста "Повесть об Ин-ин". - Литература и фольклор народов Востока. М., 1967, с. 68-80.
11. Сорокин В., Эйдлин Л. Живые традиции. Проза. - Китайская литература. М., 1962, с. 48-90.
12. Сухарчук Т.Г. "Повесть об Ин-ин" Юань Чжэня и "Фьямметта" Бок-

качко: опыт сюжетного сравнения. - Литература двух континентов. М., 1979, с. 16-24.

13. Тишков А. От составителя. - ВУ, с. 3-4.
14. Фишман О.Л. Послесловие. - ТН-I, с. 182-206.
15. ————. Гуманистические идеи в китайской прозе от танской новеллы к просветительскому роману. - Идеи гуманизма в литературах Востока. М., 1967, с. 51-63.
16. ————. Предисловие. - ТН-2, с. 3-12.
17. Эйдлин Л.З. К истории развития китайской литературы в III-XIII веках. - Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973, с.349-382.
18. ————. Об отражении общественного сознания в литературе средневекового Китая. - "Проблемы Дальнего Востока", 1973, № 3, с. 162-171.
19. Нхонтов С.Е. Письменный и разговорный китайский язык в VII-XIII вв. н.э. - Жанры и стили литератур Китая и Кореи. Сб.статей. М., 1969, с. 74-86.

Б. Переводы

- I. 自行簡 Бо Син-цзянь.
1. 李娃傳 Ли ва чжуань.
а) Повесть о прекрасной Ли. Пер., вступ.статья и примеч. Б.А.Васильева. - "Восток". Сборник первый. М.-Л., 1935, с. 139-162.
б) Повесть о красавице Ли. Пер.О.Фишман. - ТН-I, с. 90-105.
в) Сказание о прекрасной Ли. Пер.О.Фишман. - КЛ., с.359-372.
г) Повесть о красавице Ли. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 150-164.
д) Красавица Ли. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 115-133.
е) Жизнеописание красавицы Ли. Пер.О.Фишман. - КПДВ, с. 59-70.
2. 三夢錄 Сань мэн лу.
а) Три сна. Пер.О.Фишман. - ТН-I, с. 86-89.
б) Три сна. Пер.О.Фишман. - КЛ., с. 373-375.
в) Три сна. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 146-149.
г) Три сновиденья. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 134-141.
II. 王度 Ван Ду.

I. 古鏡記 Гу цзин цзи.

- а) Древнее зеркало. Пер. А.Тихкова. - ТН-2, с. 15-26.
- б) Древнее зеркало. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 7-25.

III. 杜光庭 . Ду Гуан-тин.

I. 蚪髯客傳 . Цю жань кэ чуань.

- а) Чужеземец с курчавой бородой. Пер.О.Фишман. - ТН-1, с. 170-178.
- б) Чужеземец с курчавой бородой. Пер.О.Фишман. - КШ., с. 401-408.
- в) Чужеземец с курчавой бородой. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 236-243.
- г) Чужеземец с курчавой бородой. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 195-205.

IV. 李公佐 . Ли Гун-цзо.

I. 南柯太守傳 . Нанькэ тайшоу чуань.

- а) Притча о наместнике Нанькэ. Пер.А.Гатова. - БО, с.52-66.
- б) Правитель Нанькэ. Пер.О.Фишман. - ТН-1, с. 46-58.
- в) Правитель Нанькэ. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 64-75.
- г) Правитель Нанькэ. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 88-103.

2. 謝小娥傳 . Се Сяо-э чуань.

- а) История Се Сяо-э. Пер.О.Фишман. - ТН-1, с. 59-64.
- б) История Се Сяо-э. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 76-80.
- в) Таинственные загадки. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 104-110.

3. 廬江馮媪傳 . Луцзян Фэн ао чуань.

- а) Старуха Фэн. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 111-114.

V. 李復言 . Ли Фу-янь.

I. 定婚店 . Дин хунь дян.

- а) Предсказанный брак. Пер.А.Тихкова. - БО, с. 67-70.
- б) Предсказанный брак. Пер.А.Тихкова. - ТН-2, с. 129-131.
- в) Предсказанный брак. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с.251-256.

2. 杜子春 . Ду Цзы-чунь.

- а) Гуляка и волшебник. Пер.А.Тихкова. - ТН-2, с.132-138.
- б) Гуляка и волшебник. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 257-266.
- в) Гуляка и волшебник. Пер.И.Соколовой. - КШДВ, с.83-89.

3. 李衛公靖 . Ли Вэй-гун Цзин.

- а) Ошибка князя. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 281-286.
4. 薛偉 Сюэ Вэй.
а) Необыкновенный карп. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с.275-280.
5. 張老 Чжан Лао.
а) Чжан Лао. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 139-145.
б) Старый огородник. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 242-250.
6. 楊恭政 Ян Гун-чжэн.
а) За что даруется бессмертие? Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 267-274.
- VI. 李朝威 Ли Чао-вэй.
1. 柳毅 Лю И.
а) Жизнеописание Лю И. Пер.А.Тишкова. - БО, с. 32-45.
б) История Лю И. Пер.О.Фишман. - ТН-1, с. 30-45.
в) Дочь повелителя драконов. Пер.А.Тишкова. - ТН-2, с. 50-63.
г) Дочь дракона. Пер. И.Соколовой. - ГВ, с. 52-72.
- VII. 牛僧孺 Ню Сэн-жу.
1. 郭元振 Го Юань-чжэнь.
а) Что судьбой определено, тому и быть. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 235-241.
2. 齊推女 Ци Туй нуй.
а) Воскрешение. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 228-234.
3. 崔書生 Цуй шушэн.
а) Брак с бессмертной. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 223-227.
4. 張佐 Чжан Цзо.
а) Чжан Цзо. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 89-94.
б) В стране бессмертных. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 216-222.
5. 周秦行記 Чжоу Цинь син цзи.
а) Путешествие в далекое прошлое. Пер.О.Фишман. - ТН-2, с. 81-88.
б) Путешествие в далекое прошлое. Пер.О.Фишман. - ГВ, с. 206-215.
- VIII. 裴金舂 Пэй Син.
1. 崑崙奴 Куньлунь ну.

- а) Куньлуньский раб. Пер.А.Тихова. - ТН-2, с. 119-123.
 б) Куньлуньский раб. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 296-302.
2. 韞 隱 娘 . Не Инь-нин.
 а) Повесть о Не Инь-нин. Пер.А.Тихова. - ВО, с. 46-51.
 б) Женщина с мечом. Пер.А.Тихова. - ТН-2, с. 124-128.
 в) Женщина с мечом. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 303-310.
3. 孫 恪 . Сунь Кэ.
 а) Сунь Кэ. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 112-118.
 б) Нефритовый браслет. Пер.О.Филиппов. - ГВ, с. 287-295.
4. 崔 煒 . Цуй Вэй.
 а) Цуй Вэй. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 102-111.
- IX. 許 堯 佐 . Сюй Яо-цзо.
 I. 柳 氏 傳 . Лю ши чуань.
 а) История Лю. Пер.О.Филиппов. -ТН-1, с. 106-110.
 б) История Лю. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 165-169.
- X. 薛 調 . Сюэ Тяо.
 I. 無 雙 傳 . У-шуан чуань.
 а) История У-шуан. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 221-229.
 б) Чудесное снадобье. Пер.О.Филиппов. - ГВ, с. 183-194.
- XI. 房 千 里 . Фан Цянь-ли.
 I. 楊 娼 傳 . Ян чан чуань.
 а) История гетеры Ян. Пер.О.Филиппов. - ТН-1, с. 167-169.
 б) История гетеры Ян. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 170-172.
- XII. 皇 甫 枚 . Хуанфу Мэй.
 I. 王 公 直 . Ван Гун-чжи.
 а) Возмездие. Пер. И.Соколовой. - ГВ, с. 311-313.
- XIII. 皇 甫 氏 . Хуанфу ши.
 I. 京 都 儒 士 . Цзинду куши.
 а) Столичный ученый. Пер.О.Филиппов. - ТН-2, с. 244-245.
 б) Столичный ученый. Пер.О.Филиппов. - ГВ, с. 321-323.
- XIV. 曹 艷 . Цао Е.
 I. 梅 妃 傳 . Мэй фэй чуань.
 а) Повесть о фаворитке Мэй. Пер.О.Филиппов. - ТН-1, с. 149-156.

- б) Повесть о фаворитке Мэй. Пер.О.Финман. - КЛ., с.393-399.
- в) Повесть о фаворитке Мэй. Пер.О.Финман. - ТН-2, с. 213-220.

XV. 蔣防 . Цзян Фан.

I. 霍小玉傳 . Хо Сюэ-юй чуань.

- а) История Хо Сюэ-юй. Пер.О.Финман. - ТН-1, с. III-123.
- б) История Хо Сюэ-юй. Пер. О.Финман. - ТН-2, с.173-184.
- в) Дочь князя. Пер.О.Финман. - ГВ, с. 73-87.

XVI. 陳玄祐 . Чэнь Сюань-ю.

I. 離魂記 . Ли хунь цзи.

- а) Душа, которая рассталась с телом. Пер. А.Тишкова. -БО, с. 15-16.
- б) Рассказ о том, как душа покинула тело. Пер.О.Финман. - ТН-1, с. 27-29.
- в) Душа, которая рассталась с телом. Пер. А.Тишкова. - ТН-2, с. 27-29.
- г) Душа, покинувшая тело. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с.48-51.

XVII. 陳鴻 . Чэнь Хун.

I. 長恨歌傳 . Чан хэнь гэ чуань.

- а) Повесть о бесконечной тоске. Пер.О.Финман. - ТН-1, с. 124-135.
- б) Повесть о бесконечной тоске. Пер.О.Финман. - КЛ., с. 346-351.
- в) Повесть о бесконечной тоске. Пер.О.Финман.- ТН-2, с. 185-197.
- г) Повесть о вечной печали. Пер.О.Финман. - ГВ, с.142-157.

XVIII. 沈既濟 . Шэнь Цзи-цзи.

I. 任氏傳 . Жэнь ши чуань.

- а) Жизнеописание. Пер.А.Тишкова, - БО, с. 22-31.
- б) История Жэнь. Пер.О.Финман. - ТН-1, с. 15-26.
- в) Жизнеописание Жэнь. Пер.А.Тишкова. - ТН-2, с.40-49.
- г) Женщина-оборотень. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с.33-47.

2. 枕中記 Чжэнь-чжун цзи.

- а) Волшебное изголовье. Пер.А.Тишкова. - БО, с. 17-21.

- б) Изголовье. Пер.О.Филиппан. - ТН-1, с. 9-14.
- в) Волшебная подушка. Пер.А.Тихова. - ТН-2, с.35-39.
- г) Волшебное изголовье. Пер.И.Соколовой. -ГВ, с.26-32.
- д) Волшебное изголовье. Пер.И.Соколовой. -КПДВ, с.54-58.

XIX. 沈亞之 . Шэнь Я-чжи.

I. 異夢錄 . И мэн лу.

- а) Записки об удивительных снах. Пер.О.Филиппан. - ТН-1, с. 79-81.
- б) Записки об удивительных снах. Пер.О.Филиппан. - ТН-2, с. 95-97.
- в) Удивительные сны. Пер.О.Филиппан. - ГВ, с. 176-179.

2. 馮燕傳 . Фэн Янь чжуань.

- а) Справедливый юноша. Пер.О.Филиппан. - ГВ, с. 180-182.

XX. 袁郊 . Кань Цзяо.

I. 紅綾 . Хун Сянь.

- а) История Хун Сянь. Пер.О.Филиппан. - ТН-2, с. 230-235.
- б) Служанка наместника. Пер.О.Филиппан. - ГВ, с. 314-320.

XXI. 元稹 . Кань Чжэнь.

I. 鶯鶯傳 . Ин-ин чжуань.

- а) Повесть об Ин-ин. Пер.О.Филиппан. - ТН-1, с. 136-148.
- б) Повесть об Ин-ин. Пер.О.Филиппан. - КЛ., с. 381-391.
- в) Повесть об Ин-ин. Пер.О.Филиппан. - ТН-2, с. 198-212.
- г) Повесть о прекрасной Ин-ин. Пер.О.Филиппан. - ГВ, с. 158-175.
- д) Жизнеописание Ин-ин. Пер.О.Филиппан. - КПДВ, с. 70-83.

XXII. 缺名 . Неизвестный автор.

I. 補江總白猿傳 . Бу Цзян Цзун "Бай вань чжуань".

- а) Белая обезьяна. Пер.А.Тихова. - БО, с. 10-14.
- б) Белая обезьяна, об истории которой Цзян Цзун умолчал. Пер.О.Филиппан. - ТН-1, с. 65-70.
- в) Белая обезьяна. Пер.А.Тихова. - ТН-2, с. 30-34.
- г) Белая обезьяна. Пер.И.Соколовой. - ГВ, с. 324-330.

XXIII. 缺名 . Неизвестный автор.

I. 眞音錄 . Мин инь лу.

- а) Музыка из царства мертвых. Пер.О.Филиппан. - ТН-1, с. 82-85.

- б) Музыка из царства мертвых. Пер.О.Фимман. - ТН-2,
с. 98-101.

Сокращения, принятые для названий книг

- БО - Белая обезьяна. Классические китайские новеллы. Перевод с китайского. Чита, 1955.
- ГВ - Гуляка и волшебник. Танские новеллы (УП-IX вв.). Перевод с китайского И.Соколовой и О.Фимман. М., 1970.
- КЛ - Китайская литература. Хрестоматия. Т. I. М., 1959.
- МЦДВ - Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
- ТН-1 - Танские новеллы. Перевод с китайского, послесловие и примечания О.Л.Фимман. М., 1955.
- ТН-2 - Танские новеллы. Перевод с китайского О.Фимман и А.Тихова. М., 1960.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Смолин Г.Я. Крестьянская война 874-901 гг. и танские генерал-губернаторы (цзедуши)	5
Стулова Э.С. Восстание Хуан Чао 875-884 гг. в "Баоцзвань о Муляне" (предварительные наблюдения)	II
Павловская Л.К. О создании художественного персонажа в китайском народном историческом романе-пинхуа (изображение Хуан Чао в "Заново составленном пинхуа по истории Пяти династий")	2I
Мартынов А.С. Доклад Вань Чжэня императору Сянь-Цзуну о воспитании наследника	29
Маслов А.В. Опыт формального анализа иероглифики девизов царствования периода Тан (618-907 гг. н.э.)	34
Козина Е.М. Семья и государство в средневековом Китае (по материалам кодекса династии Тан)	42
Кычанов Е.И. Закон Тан о борьбе с хищениями людей	48
Рыбаков В.М. Функция, статус и персона в танском правовом мышлении	53
Алексеев В.М. Антология мастеров китайской классической поэзии и прозы. (Извлечения. Публикация текста, вступительная часть и комментарии А.Маслова)	60
Горегляд В.Н. Ранняя японская поэзия на китайском языке	67
Никитина М.И. Об интерпретации одной буддийской легенды из "Самгук юса"	70
Жданова Л.В. Четверостишие корейского поэта Чхве Чживона и "Банановая притча" Ле-цзы	80
Жданова Л.В. Стихотворения Гу Юня, Чхве Чживона и Гао Пяня на сюжет "Путь Тяньвэй" ("Небесная гроза")	85
Зюграф И.Т. О месте дунхуанских бяньвэней в истории китайского языка и литературы	90
Гуревич И.С. Еще раз о бяньвэнь ... (заметки)	96
Комиссарова Т.Г. Буддийские каталоги династии Тан	101
Циперович И.Э. Китайская новелла "чуаньци" периода Тан (VI-IX вв.). Библиография советских исследований и переводов	109

Подписано к печати 27.07.85. А-02309.
 Усл. п. л. 715. Усл. кр.-отт. 7,38. Уд. тираж 7,18.
 Тираж 200 экз. Зак. № 10 к.
СПбО Ин-та востоковедения
 Ленинградского Государственного Университета
 Издательство "Наука"
 Главная редакция восточной литературы
 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1.

1 р. 10 к.