

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ  
ЛО ИВ АН СССР  
(доклады и сообщения)  
1988

Часть I

Москва  
"НАУКА"  
Главная редакция восточной литературы  
1990

5. Ph.N.Remler. Ottoman, Isfendiyarid, and Eretnid Coinage: a Currency Community in Fourteenth Century Anatolia. - The American Numismatic Society Museum Notes, N.Y., 1980, vol. 25, p. 167.
6. Там же, p. 184-185.
7. St. Lane-Poole. Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. Vol. 8: The Coins of the Turks. London, 1883, p. 36, №64, Pl. П.
8. А.К.Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет Имп. Эрмитажа. СПб., 1896, 2-ое добавление, с. 899, 0.
9. К.А.Жуков. ук. соч., с. 45-46.
10. Ph.N.Remler, ук. соч., p. 172-173, 188.
11. К.А.Жуков, ук. соч., с. 81, 108.
12. С.П.Карпов. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII-XV вв. М., 1981, с. 32, примеч. II6, с. 55-56.

Ю.Л.Кроль

#### О ГИПОТЕЗЕ В.ЭБЕРХАРДА ОТНОСИТЕЛЬНО РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ТЕРМИНА "СЫН НЕБА" В IV в. до н.э. - I в. н.э.

Возражая против мнения, что императорский Китай был деспотическим государством, В.Эберхард в 1957 г. рассмотрел аргументы в пользу этого мнения, почерпнутые из сферы культурных представлений о власти. К таким аргументам он отнес представления, связанные с титулом императора хуан ди ("августейший владыка") и с названием, укрепившимся за правителем Китая со времен Чжоу, - тянь цзы ("Сын Неба"). Ученый отмечал, что этот титул содержит термин ди, который употребляется вместо шан-ди ("владыка вверху") или тянь-ди ("владыка Небес") и указывает на связь между правителем и высшим божеством. Он сопоставил термин "Сын Неба", который не был официальным, но обычно служил названием правителя (за исключением шанских документов), с легендами об основателях некоторых ранних династий в Китае, по которым эти основатели родились чудесным образом, причем только их матери (а не отцы) были людьми. По логике вещей, такое лицо должно было отличаться от обычных человеческих существ, как отличался от них древнеегипетский царь, и не подпадать ни человеческому закону, ни критике; поэтому такой правитель должен был быть "деспотом", и было бы очень трудно оправдать и переворот, направленный на его свержение, и создание новой династии.

Пытаясь опровергнуть этот аргумент, В.Эберхард выдвинул гипо-

тезу о постепенной рационализации термина "Сын Неба" в период с IV—III вв. до н.э. (если не раньше) по I в. н.э. Вехами на пути этой рационализации он считает несколько текстов, в первую очередь "Мэн-цзы" (IV—III вв. до н.э.), где, по его мнению, указанный термин понимается не буквально, а "символически", и "Бо ху тун" (ок. 79 г.), где этот термин имеет "явно метафорическое определение". С другой стороны, как полагает ученый, первоначальная мысль, что правитель — не обычное человеческое существо, поскольку Небо — это его отец, была пересмотрена (возможно, уже в IV—III вв. до н.э.): ее стали относить только к предкам немногих кланов древности, которые, как полагали, правила Китаем до исторических династий. Династии исторического периода стали теперь доказывать свое происхождение от одного из этих знатных кланов: так, династия Хань претендовала на происхождение из семьи Яо, династия Синь, основанная Ван Маном, — на происхождение от Шуня<sup>1</sup> и т.д. При этом правителя считали человеческим существом, но происходившим от первопредка, у которого был сверхъестественный отец. Поскольку ряд семей оказывался в одинаковом положении, новые династии могли происходить от некоторого числа знатных семей, и концептуально был возможен переворот.

В.Эберхард указал еще на один текст, способствовавший, по его мнению, рационализации концепции императора, — трактат Бань Бяо (3—54) "Ван мин лунь" из гл. 100 "Хань шу". Там перечислены 5 признаков, которые свидетельствовали о праве Гао-цзу основать династию Хань: (1) он был потомком "императора" Яо; (2) у него были особые знаки на теле, указывавшие на его миссию; (3) появились небесные знаки; (4) он был хорошим человеком; (5) он был способен выбирать хороших помощников.<sup>2</sup> По мнению В.Эберхарда, этот перечень — смесь старых преданий и рационального мышления.

Кроме того, ученый полагал, что в эпоху написания "Ван мин лунь" (начало I в.) Ван Маном был введен ритуал законной смены династий, связанный с набором концепций, рассматривавших правителя как достойнейшего из людей, который становится императором путем наделения его символами власти. Здесь, по мнению В.Эберхарда, и открывается возможность для системы критики, установленной как институт.<sup>3</sup>

Это весьма уязвимое рассуждение. По существу В.Эберхард не доказал, что термин "Сын Неба" стал употребляться символически во времена Мэн-цзы, и не привел ни одного примера на такое употребление. Его доказательство сводится к тому, что у Мэн-цзы этот термин сочетается с теорией "повеления (или мандата) Неба", критерием же того, в какой момент по этой теории прежний правитель лишается "мандата", а новый получает его, для Мэн-цзы было "народное

мнение", т.е. "реакция образованной элиты".<sup>4</sup> Но этот термин сосуществовал с этой теорией в китайской культуре с начала Чжоу,<sup>5</sup> когда и речи не могло быть о его рационализации, ставшей возможной лишь с появлением философских школ. При этом и для начала Чжоу сочетание этого термина с этой теорией иногда представляется ученым противоречивым, т.к. он указывает на царя как на существо божественного происхождения, а она утверждает, что один царь (получающий от Неба "мандат") является достойным, а другой (теряющий "мандат") – недостойным. Логическим выходом из противоречия им кажется отказ от мысли о божественности царя, признание его таким же человеком, как и другие. Так, Д.Бодде (1954) пришел к заключению, что по теории "мандата Неба" "царь определенно не рассматривался как божественное существо", хотя термин "Сын Неба" на первый взгляд и указывает в направлении другого вывода.<sup>6</sup>

Сомнительно, чтобы и такой критерий перехода "мандата" из рук в руки, как "народное мнение", представлял собой нечто принципиально новое в древнекитайском мышлении. Так, еще в эпоху Чунь цю народ мыслился как главный объект устройства в общекосмическом ряду, включавшем и природные явления, и божеств; считалось (как и позднее при Хань), что Небо, породив народ, поставило над ним государя для его же пользы;<sup>7</sup> при этом придавалось очень большое значение обратной связи в системе народ – правитель, осуществлявшейся через "слова народа"; учитывать которые полагали совершенно необходимым для царя.<sup>8</sup> Отсюда остается один шаг до мысли, что "народное мнение" – это критерий перехода "мандата Неба" от правителя к правителю. Поэтому, как нам представляется, еще не доказано, что Мэн-цзы внес в теорию "мандата Неба" что-то такое, от чего термин "Сын Неба" подвергся рационализации.

Но даже если допустить вместе с В.Эберхардом, что в IV–III вв. до н.э., когда происходила рационализация ряда традиционных представлений, началась рационализация и концепции царской власти, она не могла идти с IV в. до н.э. по I в. н.э. как ничем не осложненный эволюционный процесс. Дело в том, что на ее пути оказалось такое важное для культуры событие, как образование китайской империи. В 221 г. до н.э. циньский правитель принял небывалый в истории титул "августейшего божественного властителя (или императора)" (хуанди), отражавший то обстоятельство, что он стал фигурой особой, высокой сакральности: термин этот имел сопутствующее значение божественности.<sup>9</sup> Кроме того, словосочетание "сын Неба", несомненно, должно сохранять в ранней империи свое прямое значение. Рассказывая легенду о том, как девушка Цзян Юань наступила на след великана и родила основателя дома Чжоу Хоу Цзи, ученый I в. до н.э. Чу

Шао-сунь комментирует: "Тогда она поняла, что он сын Неба"; ранее этот ученый говорит, что Хоу Цзи "был рожден Небом".<sup>10</sup> Поскольку Хоу Цзи не был монархом, словосочетание "сын Неба" в приложении к нему может быть употреблено не в своем переносном значении "царь, император", а только в своем прямом значении "рожденный Небом".

В.Эберхард ссылается на чисто "метафорическое" определение термина "Сын Неба" в трактате "Бо ху тун". Но он же свидетельствует, что чуть позже в словаре Сюй Шэня "Шо вэнь" (100 г.) встречается "старый взгляд", по которому святые матери древности "чувствовали" Небо и таким путем рождали детей, вследствие чего и употребляется выражение "Сын Неба".<sup>11</sup> Таким образом, в конце периода рационализации, намеченном в статье В.Эберхарда, один из выдающихся ханьских ученых, да еще в толковом словаре отразил то обстоятельство, что прямое значение термина "Сын Неба" было вполне живо.

Кроме того, остается под большим вопросом, насколько справедливо считать определение этого термина в "Бо ху тун" метафорическим. Там сказано: «"Сын Неба" (тянь цзы) – это название ранга. Почему [этот] ранг называется "Сын Неба"? Царь имеет в качестве отца Небо, имеет в качестве матери Землю и является [подлинным] Сыном Неба (тянь чжи цзы)".<sup>12</sup> В параллельном, но более позднем ханьском определении Хэ Сю (129-182) говорится: "Сын Неба (тянь цзы) – это название ранга. Все совершенномудрые люди, которые получили повеление (или мандат) Неба, рождены Небом; поэтому их называют "Сын Неба".<sup>13</sup> Думается, что и определение "Бо ху тун" не может быть сочтено чистой "метафорой".

В.Эберхард не прав, предположительно датируя IV–III вв. до н.э. пересмотр мысли о правителе как о не обычном человеческом существе и об отнесении ее только к доисторическим династиям. В действительности уже в конце III в. до н.э. возникла легенда о чудесном зачатии основателя вполне исторической династии Хань Гао-цзю его матерью от дракона, которая вошла в сочинения ханьских историков и мыслителей наряду с легендами о сверхъестественном зачатии основателей династий Шан, Чжоу и др. В.Эберхард заметил, что, видимо, ученые того времени мало верили в такие легенды, служившие, в основном, для легитимации притязаний кланов и семей на престол.<sup>14</sup> Это некоторое преувеличение. В историю о сверхъестественном зачатии Гао-цзю от дракона не верили такой критический мыслитель, как Ван Чун (27 – ок. 97), и, видимо, его учитель Бань Бяо, автор трактата "Ван мин лунь": оба истолковали эту историю как рассказ не о чудесном зачатии, а о благом знамении.<sup>15</sup> Но эту историю о чудесном зачатии без оговорок привели историки – Сыма Цянь (145?–86? гг.

до н.э.), Бань Гу (32-92) и Сюнь Юэ (148-209). Наряду с этим конфуцианцы Бань Бяо, Бань Гу и Сюнь Юэ (вслед за конфуцианцами I в. до н.э.) сообщали, что Гао-цзю и его клан Лю происходят от Яо;<sup>16</sup> это противоречит версии о зачатии Гао-цзю от дракона.<sup>17</sup> Ранее Сыма Цянь в одном разделе своей истории изложил легенды о чудесном зачатии (без отцов) родоначальников династий Инь и Чжоу, а в другом разделе сообщил, что они были потомками Хуан-ди; это противоречие увидели Чжан Чан-ань (I в. до н.э.) и Ван Чун, но интерполлятор "Ши цзи" конфуцианец школы Гунъян Чу Шао-сунь пытался оправдать Сыма Цяня, указывая, что тот "сомневался" и хотел сообщить читателю о своем сомнении, "поэтому и рассказал эти истории двумя способами".<sup>18</sup>

Таким образом, лишь наиболее критически мыслящие ученые отказывались верить в легенды о чудесном зачатии основателей династий; даже такой критический ум, как Сыма Цянь, в лучшем случае испытывал в этом сомнения, а в худшем не заметил противоречия между сообщениями о чудесном и о естественном рождении основателей; конфуцианские историки Бань Гу и Сюнь Юэ сходным образом отнеслись к вопросу о рождении Гао-цзю; что же до других конфуцианских ученых, то, по словам Ван Чуна, именно они изобретали теории о рождении совершенных мудрецов от "животворной сущности (спермы)" Неба на основании легенд о чудесном зачатии, в которые верил "мир", а отнюдь не опровергали эти легенды.<sup>19</sup>

Следовательно, в среде ученых преобладали не рационалистические, а религиозно-мифологические представления о царской власти, вполне буквальное понимание термина "Сын Неба", .. легенды о чудесном зачатии основателей династий пользовались достаточно широким доверием, хотя отдельные критически настроенные авторы могли сомневаться в этих легендах и даже пытаться их переосмыслить. Тем более сохранялись древние религиозно-мифологические представления в такой консервативной сфере, как круг идей императорской власти.

По словам ее исследователя А.С.Мартынова, здесь "индивидуальные сверхъестественные способности ... обозначались так же, как и животворная сила природы, т.е. дэ", откуда возникает мысль, что "дэ природы и монарха равносущны и что к монарху эти чудодейственные способности переходят от Неба". Чтобы получить силу от Неба, монарх "воплощает" его, "уподобляется" ему, "копирует" его. "Речь идет о некоторой операции перевоплощения, понимаемой ... как возникновение общности по плоти между носителем высшей власти и Небом". "Монарх был ... Сыном Неба ... он "служил Небу как отцу"...

а Небо любило его как подлинного сына. "С древности, - писал цинский Гао-цзун, - кто из императоров - Сынов Неба не был его подлинным сыном - тянь чжи цзы..., а поскольку они были подлинными Сынами Неба, то разве кого-нибудь из них Небо не любило?" ... Эти представления о единственности носителя власти - совершенномудрого человека и Неба китайская культура сохранила вплоть до нового времени".<sup>20</sup> Таким образом, мысль, что император - Сын Неба, в кругу идей императорской власти не стала метафорической до последней династии, и никакая передача символов власти, практиковавшаяся, кстати сказать, с 207 г. до н.э.,<sup>21</sup> ее не упразднила, не говоря уже о высказываниях рационалистически настроенных ученых I в. до н.э. - I в. н.э.

Приведенные соображения побуждают нас отказаться от гипотезы об эволюции термина "Сын Неба" в IV в. до н.э. - I в. н.э. в сторону рационализации. Что бы ни происходило до 221 г. до н.э. с этим термином (а есть основания полагать, что и тогда рационализация его не коснулась), после образования империи признаки некоторой рационализации наблюдаются лишь в отношении к легендам о чудесном зачатии основателей династий и затрагивают только наиболее критические умы, а не широкие круги ученых, в особенности конфуцианских.<sup>22</sup>

Но в таком случае нуждается в серьезной поправке общий вывод В.Эберхарда: "Концепция правителя как достойнейшего в мире человека явно открывала возможности критики в период, когда рационализация зашла так далеко, что концепция правителя как "Сына Неба" более не воспринималась буквально".<sup>23</sup> Эта критика была возможна не потому, что концепция правителя - "Сына Неба" перестала восприниматься буквально, а потому, что, согласно этой концепции, правитель был не богом, а полу-богом, полу-человеком, а также потому, что (как это логически вытекает, в частности, из теории "повеления Неба") в рамках официальной идеологии монархии личности отдельных императоров могли восприниматься как несовершенные и даже как недостойные. Мысль о несовершенстве была связана с тем, что в императоре было от человека, а не от божества; в императорских эдиктах, содержащих самообвинения, говорится о неспособности монарха знать или видеть больше, чем может один человек, о его невольных ошибках, о недостатке у него интеллекта, мудрости, образования, опытности и т.п.<sup>24</sup> Вероятно, эти человеческие недостатки объяснялись тем, что лишь отец монарха был божеством; возможно также, их находили в основном у потомков основателя династии, полагая (в соответствии с легендами о чудесном зачатии), что в тех как в потомках больше человеческого и меньше небесного, чем у основателя, чьим отцом назы-

вали Небо. Несомненно, что несовершенство императора осознавалось как недостаток его мироустроительной потенции – силы дэ. В частности, оно проявлялось в отсутствии у него равного отношения ко всем подданным – универсализма в правлении, свидетелем которого о неспособности императора подражать Небу, которое все "покрывает".<sup>25</sup>

В.Эберхард показал, что критика императора происходила с помощью знамений, которые, как он считал, толковались по-разному.<sup>26</sup> По нашим наблюдениям, в ряде императорских эдиктов содержится истолкование знамений как предостережений Неба, выступающего в качестве личного божества.<sup>27</sup> Видимо, именно это истолкование характерно для круга идей императорской власти (правда, оно встречается не только в эдиктах правителей, но и в писаниях чиновников и ученых, например, Дун Чжун-шу,<sup>28</sup> но там имеются и другие толкования). В.Эберхард указывал, что старая концепция правителя как "Сына Неба" могла, в частности, подразумевать, что отец правителя Небо пользовался необычными явлениями, чтобы заранее предостеречь его о грядущей опасности (в этом случае необычное явление должно было иметь место, как только соответствующее человеческое действие было задумано).<sup>29</sup> Видимо, это предположение убедительно описывает связь концепции "Сына Неба" и теории знамений в кругу идей императорской власти и по крайней мере в части писаний чиновников и ученых.

По всей вероятности, В.Эберхард был недалек от истины, когда проводил параллель между концепциями царской власти в Месопотамии и Китае: "Как и в Вавилонии, где правитель был "представителем бога", божество демонстрировало свое одобрение или неодобрение знамениями, или, другими словами, астрономы могли выражать критику путем истолкования небесных и других знаков".<sup>30</sup> Эту формулировку можно лишь несколько уточнить, указав, что в Китае император считался полу-божественной фигурой и, следовательно, обладал большей сакральностью, чем вавилонский правитель. Сходство между обеими концепциями усиливается благодаря тому, что в обоих регионах царь выступает как божественный избранник (ср. китайскую теорию "повеления Неба", изображающую основателя династии как избранника Неба).

-----

- I. См. W.Eberhard. Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit. Berlin, 1933, S. 72: The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Tr. by H.H.Dubs. Baltimore, 1955, vol. 3, p. 274.

2. Ср. Ю.Л.Кроль Сыма Цянь - историк. М., 1970, с. 137-150.
3. См. W.Eberhard. *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China.* - *Chinese Thought and Institutions.* Chicago, 1957, pp. 36-39, 346-348, nn. 28-42.
4. См. там же, p. 37.
5. См. H.G.Greel. *The Origins of Statecraft in China.* Chicago and London, 1970, vol. 1, pp. 81-100, 493-506.
6. См. D.Bodde. *Authority and Law in Ancient China.* - D.Bodde. *Essays on Chinese Civilization.* Princeton, 1981, p. 164 and n. 6.
7. См. К.В.Васильев. Место "народа" (минь) в системе древнекитайских представлений о мире. - Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. М., 1976. Ч.1, с. 25-32; ср. *The History ... 1938*, vol. 1, p. 240; 1954, vol. 2, p. 382; Хань шу бу чу ("История Хань" с дополнительными комментариями Ван Сянь-цяня). Пекин, 1959, гл. 85, с. 5007.
8. См. Го юй (Рассказы о царствах). Шанхай, 1958, гл. I, с. 4; гл. 9, с. 113; ср. Го юй (Речи царств). Пер. В.С.Таскина. М., 1987, с. 21, 26, 151.
9. Ср. Ю.Л.Кроль. "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего государственную доктрину китайской империи. - Страны и народы Востока. Вып. 23. М., 1982, с. 53-54. В Китае слово ди служило названием не только высшего божества, как писал В.Эберхард (это было, видимо, при династии Шан), но (позднее) и нескольких божеств (при Цинь существовал культ четырех, при Хань - пяти ди) и культурных героев; в Ш в. до н.э. оно не раз использовалось как титул правителя, см. *The Cambridge History of China. Vol. 1.* Cambridge, 1986, pp. 53-54, 661-663; ср. D.Bodde. *China's First Unifier.* Leiden, 1938, pp.124-130. Именно пять ди упоминались при обсуждении титула императора в 221 г. до н.э. Судя по тексту обсуждения, пять ди предстают здесь в довольно "эвгемеризованном" виде древних правителей, под чьим непосредственным контролем находилась территория, имевшая 1000 ли в длину и в ширину, к чьему двору являлись на аудиенцию (хоть и не всегда) удельные князья, за владениями которых лежали земли варваров, выражающих покорность этому правителю, см. там же, pp. 77-78; Ши цзи ("Записи историка" в изд. Такикава Камэтарб). Пекин, 1955, гл. 6, с. 21-22. Иными словами, это пять ди, похожие на описанных Сыма Цянем; они достаточно далеки от пяти божеств,

- не говоря уже о верховном божестве. Поэтому переводить ди в императорском титуле словом "божество", как и словом "император", - упрощение: это нечто на пол пути между ними, "божественный властитель (или император)", ср. C.S.Goodrich. *Two Chapters in the Life of an Empress of the Later Han*, II. - *HJAS*, 1966, vol. 26, p. 198, n. 16.
10. См. Ши цзи, гл. 13, с. 30, 29; ср. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. Р.В.Вяткина. М., 1984, т. 3, с. 47, 46.
11. См. Eberhard. *The Political Function...*, p. 347, n. 33.
12. Бань Гу. Бо ху тун (Всеобъемлющее обсуждение в Зале белого тигра). Шанхай, 1935-1937. Сер. "Цун шу цзи чэн". Вып. I, гл. I, с. I; ср. Po Hu T'ung. Tr. by T.S.Tjan. Leiden. 1949, vol. 1, p. 218.
13. Чунь цю Гуньян чуань чу шу ("Весны и осени" и "Комментарий Гуньян" с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1957. Сер. "Ши-сань цзин чу шу", гл. 17, с. 86, 8-й г. Чэн-гуна; ср. Po Hu T'ung. vol. 1, p. 266, n. 1.
14. См. Eberhard. *The Political Function...*, p. 347, n. 30.
15. См. Лунь хэн цзяо ши ("Критические обсуждения и оценки", сверенный текст с комментарием, изд. Хуан Хуя). Тайбэй, 1964, гл. 15, с. 154-155; Хань шу бу чу, гл. 100А, с. 5826; ср. Кроль. Сыма Цянь..., с. 144, 145, примеч. 176.
16. См. Хань шу бу чу, гл. 100А, с. 5825; *The History...*, vol. 1, pp. 28-29, 146-150; vol. 3, pp. 106-112; Сюнь Юэ. Цянь Хань цзи (Анналы Ранней Хань). Шанхай, 1928. Сер. "Сы бу цун кань", гл. I, с. 2а-2б; ср. Кроль. Сыма Цянь..., с. 137
17. В связи с этим нам кажется, что Бань Бяо рассказал эту легенду двусмысленно, создав впечатление, что встреча матери Гао-цзу во сне с духом и "чудо" с драконом произошли, когда она уже была беременна. Но Ли Шань (?-689), комментируя его рассказ, без всяких оговорок и изменений привел сообщение о чудесном зачатии Гао-цзу из "Хань шу" Бань Гу, см. Сяо Тун (сост.), Ли Шань (комм.). *Вэнь свань* (Антология литературы). Пекин, 1959, гл. 52, с. 1126. Поэтому нет полной уверенности, что Бань Бяо действительно отредактировал это сообщение в духе концепции благого знамения, отойдя от версии чудесного зачатия.
18. См. Кроль. Сыма Цянь ..., с. 146, примеч. 176; ср. Сыма Цянь ..., т. 3, с. 46-49, 789-791, примеч. 24-34.
19. См. Лунь хэн цзяо ши, гл. 15, с. 146, 148, 154 и комм. Хуан Хуя; ср. Luch-Hêng. *Philosophical Essays of Wang Ch'ung*. Tr. by A.Forke. N.Y., 1962, vol. 1, pp. 318, 319, 323.

20. См. А.С.Мартынов. Статус Тибета в ХУП-ХУШ веках. М., 1978, с. 16-18. Последнюю мысль А.С.Мартынов подкрепляет цитатой из Цуй Дун-би (1739-1816). К сожалению, это не лучшее доказательство. Цуй Дун-би включил в свое сочинение большую выдержку из Ван Чуна (см. Цуй Дун-би и шу (Посмертное собрание сочинений Цуй Дун-би). Б.м., б.г., цз. 13, с. 3а-4а; ср. Лунь хэн цзяо ши, гл. 16, с. 146), которому и принадлежат переведенные А.С. Мартыновым слова, рисующие ситуацию, сложившуюся не в ХУШ в., а к I в. н.э.
21. См. Ши цзи, гл. 6, с. 85; гл. 8, с. 33-34; The History..., vol. 1, p. 56 and n. 3; Хань шу бу чуэ, гл. 98, с. 5651.
22. См. Лунь хэн цзяо ши, гл. 15, с. 146 сл., комм. Хуан Хуя.
23. См. Eberhard. The Political Function..., p. 39.
24. См. The History ..., vol. 1, p. 241; vol. 2, pp. 38, 159-160, 221, 307, 321, 382 и др.
25. См. Ю.Л.Кроль. Древнейшие в Китае законы о критике. - Научная конференция "Общество и государство в Китае". Доклады и тезисы. М., 1970, Вып. I, с. 116-117, 120-122; Мартынов, ук. соч., с. 28-30; The History ..., vol. 1, pp. 240-241; vol. 2, p. 258.
26. См. Eberhard. The Political Function..., pp. 54-56, 59; ср. Кроль. Сыма Цянь ..., с. 116-117; С.В.Зинин. Китайская астрономия: наука и политика (Обзор). - Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987, с. 136-137.
27. См. The History..., vol. 1, pp. 240-241; vol. 2, pp. 214, 254, 307, 322, 382, 411.
28. См. Хань шу бу чуэ, гл. 56, с. 3994.
29. См. Eberhard. The Political Function..., pp. 39-40.
30. См. там же, p. 39.

А.М.Куликова

#### А.Н.КОНОНОВ КАК ИСТОРИК ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Академик (1974 г.) Андрей Николаевич Кононов (14/27/ октября 1906 - 30 октября 1986 г.) в течение нескольких десятилетий был признанным главой советской тюркологической школы, знатоком восточных рукописей, талантливым преподавателем, выдающимся организатором науки.