
СПИСОК ПЕЧАТНЫХ РАБОТ И. А. АЛИМОВА

DOI 10.69538/PV.2024.50.84.001

1987

К вопросу о понятии «гуй» в китайской классической литературе (до XI в.) // Культура этноса и этническая история. Л., 1987.

1988

К вопросу о понятии «лиса» в китайской классической литературе (до XI в.) // XIII Научная конференция «Теоретические проблемы изучения литератур стран Дальнего Востока». М., 1988. Ч. 1.

Жизнь и творчество Юань Хао-вэня (1190—1257) // XIX Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1998. Т. 1.

1989

Феномен оборотничества в китайской традиции // XX Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1989. Т. 2.

1990

Предварительные сведения о «Кратких речениях из Бэймэн» Сунь Гуан-сяня (ум. в 968 г.) // XXI Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1990. Т. 1.

1991

Сун Ци и сборник «Заметки господина Сун Цзин-вэня» // XXIII Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1991. Т. 1.

Известия о народах южно-сунского Китая: «Записки гуйхайского попечителя гор и вод» // XXII Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1991. Т. 1.

1992

«Шихуа отшельника Лю-и» Оуян Сю // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.

Оуян Сю. Шихуа отшельника Лю-и / Перевод и комментарий // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.

О сне в представлениях китайцев // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.

Юань Хао-вэнь: очерк жизни и творчества // Человек, культура, философия. Вып. 1: Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992.

Юань Хао-вэнь. Сюй И-цзянь чжи / Перевод фрагментов и комментарий // Человек, культура, философия. Вып. 1: Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992.

О сборнике Лю Фу «Высокие суждения у дворцовых ворот» // Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992.

Лю Фу. Высокие суждения у дворцовых ворот / Перевод фрагментов и комментарий // Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992.

1993

Чжу Юй. Из бесед в Пичжоу. Перевод фрагментов и комментарий (Материалы к истории сунских бицзи) // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993.

«Жизнь после смерти» в сюжетной прозе старого Китая // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993.

Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993.

О книге Фань Чэн-да «Записи гуйхайского попечителя гор и вод» // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 2—3. СПб., 1993.

О культе Цзы-гу // XXIV научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1993. Т. 1.

1994

«Разыскания о Восточной сунской столице»: сведения о храмах и кумирнях // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 5—6. СПб., 1994.

Ху Ци-ван. Предание о собаке Паньху и богине Милото (перевод и примечания) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5—6. СПб., 1994. (В составе «книги в книге»: Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. 1: Собака.)

Древнекитайские памятники о собаке // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5—6. СПб., 1994. (В составе «книги в книге»: Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. 1: Собака.)

Из «Записей И-цзяня» / Перевод и комментарий // Черная жемчужина. 1994. № 3.

Представления о душе умершего (гуй) в старом Китае по письменным памятникам XII в. // Культуры в диалоге: Грани духовности. Екатеринбург, 1994. Ч. 1. (В приложении — переводы: из сб. «Гуй дун»: Чжан Хань, Ван Э, Старик Шэнь, Дочь Хао Суя, Молодая барышня Тао, Ван Чуй, Некий Жэнь из У, Лян Цзин, Цзэн Цзи-хэн, Некий Нью, Шэнь Гун-ли.)

О сборнике бицзи Ван Дэ-чэня (1036-1116) (Материалы к истории сунских бицзи) // Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994.

Оуян Сю. Гуй тянь лу / Перевод фрагментов и комментарий: (Материалы к истории сунских бицзи) // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994.

1995

«Записи И-цзяня» и их продолжение // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995.

Хун Май. Записи И-цзяня / Перевод фрагментов и комментарий // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995.

Юань Хао-вэнь. Продолжение записей И-цзяня / Перевод фрагментов и комментарий // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995.

Поднебесная: туалеты и урны // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8—9.

1996

Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Часть 1. СПб., 1996. 272 с.

Сборник «То, что слышал о Центральном У» Гун Мин-чжи // Петербургское Востоковедение. Вып. 8. 1996. 14 с.

1997

Авторские сборники бицзи как источник по истории и культуре Китая эпохи Сун: Диссертация в виде научного доклада на со-

искание ученой степени кандидата исторических наук. Автореферат. СПб., 1997. 24 с.

Ху Ци-ван. Предание о собаке Паньху и богине Милото (перевод и примечания) // Собака на грани миров. СПб., 1997.

Древнекитайские памятники о собаке // Собака на грани миров. СПб., 1997.

1998

Срединное государство: введение в традиционную культуру Китая. М., 1998. [Коллективная монография А. С. Мартынова, М. Е. Ермакова и И. А. Алимова. *И. А. Алимов*: Письмена, завещанные древностью].

Китайский пантеон: Энциклопедический справочник. Сост. И. А. Алимов и К. Ю. Солонин. [В качестве первоначального материала опубликовано: Алимов:] Ань Ци-шэн, Ба, Бай-ди, Байху, Байцзэ, Бао Гу, Бао-гун, Ту-ди, Чэнхуан // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998.

1999

Song biji authorial collections: preliminary observations // Manuscripta Orientalia. 1999. No. 3.

2000

Нефритовая роса: Из китайских сборников бицзи X—XIII веков / Перевод, составление, предисловие, примечания. СПб., 2000. 190 с.

Song biji authorial collections: «Lofty Judgements by The Palace Gates» by Liu Fu // Manuscripta Orientalia. 2000. No. 3.

[Пер. с древнекит. и коммент. в кн.:] Облачная обитель: Поэзия эпохи Сун (X—XIII). СПб., 2000. [В соавторстве с О. Трофимовой.]

2001

Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Холм ван Зайчик. Дело лис-оборотней / Пер. с кит. Е. И. Худенькова и Э. Выхристюк. СПб., 2001 [адаптированный для широкого читателя вариант статьи].

2002

Сосуды тайн: туалеты и урны в культурах народов мира [Отв. редактор, составитель, предисловие, статья «Поднебесная: туалеты и урны. Полевые заметки»]. СПб., 2002. 176 с.

Лисы-оборотни // Сто дорог. Ноябрь 2002 (N 46).

2003

Шэнь Ко и его сборник «Записи бесед в Мэнси» (Материалы к истории сунских бицзи, 5) // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2003.

2004

Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Часть II. СПб., 2004. 448 с. [В соавторстве с Е. А. Серебряковым.]

2005

[Пер. с древнекит. и коммент.:] Юань Хао-вэнь (1190—1257): Пишу о том, что видел в Шилингуане; Старое дерево; Осенние думы; Пью вино; После вина; Живу в горах; Шестой день двенадцатой луны; Восточные горы; Сажаю сосну; Приписываю в конце «Собрания Чжунчжоу»; У западного окна [в соавт. с О. Трофимовой] // Китайская классическая поэзия: Сб. М., 2005.

Chinese Watercolours on Pith in the MAE RAS Collection. List of Subjects // Manuscripta Orientalia. 2005. No. 3.

2006

Из сборника Су Ши «Дун-по чжи линь» (материалы к истории сунских бицзи, 6) / Комментированный перевод с китайского // Письменные памятники Востока. 2006. № 1 (4).

Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева: в 2 кн. М., 2006. Кн. 2. 503 с. [Подготовка текста и примечания к переводам Ван Юй-чэна, Ван Ань-ши, Ли Гоу, Фань Чжун-яня, Цзэн Гуна, Цянь Гун-фу, Оуян Сю, Сыма Гуана, Чжоу Дунь-и, Сун Ляня, Фан Сяо-жу, Лю Цзи; статья «Похвала китайскому книжнику».]

The work by Zhou Cheng: «Research on the Eastern Song capital»: information on temples and joss-houses // Manuscripta Orientalia. 2006. No. 3.

More on Sun Guang-xian and his work «Bei meng suo yan» // Manuscripta Orientalia. 2006. No. 4.

Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Религиозный мир Китая 2005: Исследования. Материалы. Переводы. М., 2006. (Труды Института восточных культур и античности. Вып. VI.)

2007

[Пер. с кит. в кн.:] Азиатская медь: Антология современной китайской поэзии. СПб., 2007. 256 с. [Подстрочный перевод всех стихотворений сборника; поэтический перевод: Чжэн Минь. Ты прошла осеннюю тропой, Окровавленный лилии цветок, Зов; Цзэн Чжо. Дерево на обрыве; Нью Хань. Дерево в полствол (совм. с О. Трофимовой), Хуананьский тигр; Гун Лю. По поводу картины Ло Чжун-ли «Отец»; Юй Гуан-чжун. Ностальгия, Ослик; Шао Янь-сян. Китайские автомобили вызывают о скоростных дорогах; Чан Яо. Человек; Фу Тянь-линь. Материнская любовь; Бэй Дао. Ответ, Полночный певец (совм. с О. Трофимовой); Цзян Хэ. Вариации на звездную тему; Ман Кэ. Подсолнух в лучах солнца (совм. с О. Трофимовой); До-до. К солнцу; Шу Тин. Двухмачтовая лодка; Лян Сяо-бинь. Белоснежная стена, Китай, я потерял свой ключ (совм. с О. Трофимовой); Юй Цзянь. Из «Коротких стихотворений»; Гу Чэн. Поколение, Далекое и близкое; Хань Дун. Ты видел море; Си Ду. В Ихэюане смотрю на ворон; Инь Ли-чуань. Среди людей, Уездная барышня.]

«Бэй мэнь со янь» Сунь Гуан-сяня (895?—968): автор, сборник и персонажи // Письменные памятники Востока. 2007. № 7.

Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. [Т. 2:] Мифология. Религия. М., 2007 [статьи: Ань Ци-шэн, Ба, Бай-ху, Ту-ди, У-чан, Хули-цзин, Цзы-гу, Чжан Сянь, Чэн-хуан].

2008

Записные книжки историка: «Заметки господина Сун Цзин-вэня» Сун Ци (998—1061) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. Вып. 2.

Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008. 284 с.

Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. [Т. 3:] Литература. Язык и письменность. М., 2008 [статьи: бицзи, «Бэй мэнь со

янь», Ван Дэ-чэнь, «Гуй тянь лу», «Дун-по чжи линь», «Лю-и цзюй-ши шихуа», «Мэн си би тань», Оуян Сю, «Сун Цзин-вэнь гун би цзи», Сун Ци, Сунь Гуан-сянь, Су Чэ, «Цин со гао и», «Чжу ши», Чэнь Ши-дао, Шэнь Ко, Юань Хао-вэнь].

2009

«Tai-ping guang ji»: Motives Related to the Dead Souls // *Manuscripta Orientalia*. 2009. No. 1.

Сборник Чжу Юя (1075?—после 1119) «Из бесед в Пинчжоу» — важный источник сведений о сунском Китае // *Восточная Азия: вещи, история коллекций, тексты: Сборник МАЭ*. СПб., 2009.

Лес записей: китайские авторские сборники X—XIII вв. в очерках и переводах. СПб., 2009. 912 с.

Song Qi and «The Notes of Mr. Song Jing-wen» // *Manuscripta Orientalia*. 2009. No. 2.

2010

Фэн-шуй // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том*. [Т. 6:] Искусство. М., 2010.

Китайские авторские сборники X—XIII вв. в очерках и переводах (по монографии): Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. СПб., 2010. 44 с.

Scientific and technical thought of old China in «Meng xi bi tan» // *Manuscripta Orientalia*. 2010. No. 3.

The XIII century Southern China in «Ping zhou ke tan» // *Manuscripta Orientalia*. 2010. No. 4.

[Пер. с кит.:] Ню Хань. Хуананьский тигр. Цзян Хэ. Вариации на звездную тему // *中國現代詩選: 俄漢對照* — Современная китайская поэзия: антология. Параллельный китайско-русский текст. Пекин, 2010.

2011

The Origins of Chinese narrative prose: fifteen collections from «The History of The Han dynasty» // *Manuscripta Orientalia*. 2011. N 1.

«Records of the Delights about the Eastern Capital»: Information about the Inner City // *Manuscripta Orientalia*. 2011. No. 2.

Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева: Неизданное. М., 2011. [Вступительная статья, подготовка текста и примечания к переводам.]

2012

Concerning «Records of searching for spirits» of Gan Bao // *Manuscripta Orientalia*. 2012. No. 1.

Boris L'vovič Riftin (7 Sept. 1932—3 Oct. 2012) // *Monumenta Serica*. 2012. Vol. LX.

2013

Cood Reviews: Three early collections of Buddhist stories // *Manuscripta Orientalia*. 2013. No. 1.

Yevgeny Ivanovich Kychanov (1932—2013) // *Manuscripta Orientalia*. 2013. No. 1.

Заметки о сяошо: «Юй линь» // Письменные памятники Востока. 2013. № 1.

О культе Цзы-гу (по материалам сунского времени) // *Orientalia et Classica*, XLVIII. Труды Института восточных культур и античности. Религиозный мир Китая — 2013: Исследования. Материалы. Переводы. М., 2013.

Заметки о сяошо: к вопросу об авторстве «Си цзин цза цзи» // Восточные исследования на Алтае: Сборник научных статей. Вып. VI. Барнаул, 2013.

2014

История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. СПб., 2014. 1408 с. [В соавторстве с М. Е. Кравцовой.]

Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I—VI вв. СПб., 2014. 592 с.

2015

«A travel to the cave of immortals» — A lost novel of the Tang period // *Manuscripta Orientalia*. 2015. No. 1.

Alimov I. Materials for the history of Chinese traditional prose. Selected articles. Saint-Petersburg: MAE RAS, 2015. 120 с. (*Manuscripta Orientalia* Electronic book series; Vol. 6).

[Отв. ред. и сост. в кн.:] Проза Тан и Сун / Перевод с китайского В. М. Алексеева, О. Л. Фишман, А. А. Тишкова, И. А. Алимова, А. Б. Старостиной. СПб., 2015. 512 с. (Библиотека китайской литературы). [Переводы сунских новелл и рассказов — «Гао Янь»,

«Записки о далекой дымке», «Записки о Сяо-лянь», «Чэнь Шу-вэнь», «История Бу Ци», «Записки о Гун Цю», «Весенняя прогулка по Западному пруду», «Записки о красной змейке», «Записки о красном листе» Лю Фу, «Записки о деве из Юэ» Чжан Ши, «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня; переводы фрагментов из сунских бицзи — из «Записей вернувшегося к полям» Оуян Сю, из «Записей бесед в Мэнси» Шэнь Ко, из «Леса записей Дун-по» Су Ши, из «Бесед в Пинчжоу» Чжу Юя.]

2016

«Guang yi ji» — A mini-encyclopaedia of the supernatural // Manuscripta Orientalia. 2016. No. 1.

2017

Проза эпохи Сун // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. / Гл. ред. С. Л. Тихвинский. Т. 4. М., 2017.

«Notes of Yi-jian»: Three Stories of Supernatural // Manuscripta Orientalia. 2017. No. 2.

Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII—X вв. СПб., 2017. 840 с.

2018

Заметки о сяошо: «Тай пин гуан цзи» // Письменные памятники Востока. 2018. № 15/4.

Девушка с озера Сиху: Хун Май и его сборник «Записи И-цзяня». СПб., 2018. 336 с.

2019

Ли Сянь-минь и его рассказы об удивительном (перевод с китайского) // Глаголь. № 11. Париж, 2019.

Записки о Сяо-лянь: Лю Фу и его сборник «Высокие суждения у дворцовых ворот». СПб., 2019. 348 с.

Заметки о сяошо: «Е жэнь сянь хуа» // Письменные памятники Востока. 2019. № 16/4.

2020

Заметки о сяошо: «Ко и чжи» // Mongolica. 2020. Т. XXIII. Вып. 1.

Notes on xiaoshuo: Zhang Shi's Novel «Liu hong ji» and its Origin // Manuscripta Orientalia. 2020. No. 1.

The mobility of Chinese Officials. I: «Lan pei lu» by Fan Cheng-da // Manuscripta Orientalia. 2020. No. 2.

2021

Заметки о сяошо: «Сюй ши шо» // Mongolica. 2021. Т. XXIV. № 1.

Бюрократия в движении: китайские путевые дневники X—XIII веков (I) // Mongolica. 2021. Т. XXIV. № 3.

The mobility of Chinese Officials. II: Lu Zhen and «Cheng yao lu» // Manuscripta Orientalia. 2021. No. 1.

Неспешные записи: Из китайских сборников бицзи X—XIII вв. СПб., 2021. 392 с.

Облачный кабинет: Краткая история китайской прозы сяошо об удивительном X—XIII вв. СПб., 2021. 866 с.

2022

Бюрократия в движении: китайские путевые дневники X—XIII веков (II) // Mongolica. 2022. Т. XXV. № 1.

«Суждение о том, что бесов не бывает» Ли Сянь-миня // Письменные памятники Востока. 2022. № 19/3.

Заметки о сяошо: два даосских сборника Ду Гуан-тина // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С. В. Филонова. В 2 т. Т. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура. М., 2022.

Ли Сянь-минь. Новеллы. Перевод с китайского // Петербургское востоковедение: альманах: юбилейный выпуск. СПб., 2022.

Опыт составления словаря сборников бицзи X—XIII вв. Часть I // Петербургское востоковедение: альманах: юбилейный выпуск. СПб., 2022.

The Mobility of Chinese Officials. III: Chen Xiang and «Shi liao yu lu» // Manuscripta Orientalia. 2022. No. 2.

2023

Бюрократия в движении: китайские путевые дневники X—XIII вв. (III) // Mongolica. 2023. Т. XXVI. № 3.

The Mobility of Chinese Officials. IV: Hong Hao and «Song mo ji wen» // Manuscripta Orientalia. 2023. No. 1.

Опыт составления словаря сборников бицзи X—XIII вв. Часть II // Петербургское востоковедение: альманах: Festschrift в честь М. Е. Кравцовой. СПб., 2023.

Notes on xiaoshuo: Bao guang lu // Manuscripta Orientalia. 2023. No. 2.

2024

«Дун цзин мэн хуа лу»: предисловие // Mongolica. 2024. Т. XXVII. № 3.

«Дун цзин мэн хуа лу»: внешний и старый город // Mongolica. 2024. Т. XXVII. № 4.

Опыт составления словаря сборников бицзи X—XIII вв. Часть III // Петербургское востоковедение: альманах: Festschrift в честь В. М. Рыбакова. СПб., 2024.

«Dong jing meng hua lu» and its author // Manuscripta Orientalia. 2024. No. 2.

Нефритовая роса: Из китайских сборников бицзи X—XIII веков / Перевод, составление, предисловие, примечания. СПб., 2024. 189 с. [Переиздание.]

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

У Цзин. «ОСНОВЫ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРИОДА
ЧЖЭНЬ-ГУАНЬ». ГЛАВА 5.13. О ГУМАННОСТИ И
СПРАВЕДЛИВОСТИ. ГЛАВА 5.14. О ВЕРНОСТИ И ДОЛГЕ

DOI 10.69538/PV.2024.75.56.002

Перевод и комментарии И. Ф. Поповой
Институт восточных рукописей РАН

Если задаться вопросом, с кем же в первую очередь можно отождествить понятие «Петербургское востоковедение», то большинство без сомнений ответит: «С Игорем Александровичем Алимовым». Создание издательского Центра «Петербургское Востоковедение» и одноименного альманаха в 1992 г. стало, на первый взгляд, исключительно новаторским, но на самом деле логичным продолжением той многовековой традиции, к которой относится И. А. Алимов. Неслучайно создание Центра горячо поддерживали тогда здравствовавшие его Учители в науке — Е. А. Серебряков, Л. Н. Меньшиков, И. Э. Циперович, В. Н. Горегляд.

В начале 1980-х годов Игорь Александрович учился на Восточном факультете Ленинградского (в ту пору) государственного университета на одной из сильнейших во всем Университете универсальной Кафедре китайской филологии. Возглавлял ее Евгений Александрович Серебряков, который прошел школу основоположника нашей «новой» синологии — академика Василия Михайловича Алексеева, профессоров Г. Ф. Смыкалова, А. А. Драгунова, Л. З. Эйдлина. Интерес И. А. Алимова к литературе периода Сун (X—XIII вв.) зародился благодаря влиянию Е. А. Серебрякова, с которым в соавторстве была позднее издана книга блестящих переводов и исследований. Затем И. А. расширил поле своих исследований, которое распространяется сейчас на китайскую классическую литературу в целом.

Отдельного упоминания заслуживает великолепный русский язык, чувство которого дано Игорю Александровичу от природы. И. А. Алимов в своих переводах дает возможность любоваться красотой обоих языков — и китайского, и русского. Наверное, для переводов с китайского русский язык как никакой другой дает особые возможности. Оба языка отличаются

емкостью, наличием тонких обертонов, лексикой, позволяющей каждому читателю по-своему принимать текст. Поэтому я считаю вполне логичным преподнести к юбилею И. А. Алимова именно перевод. Ниже следует перевод из классического труда историка У Цзина (吳兢 640—749) «Чжэнь-гуань чжэн я» (貞觀正要 «Основы управления периода Чжэнь-гуань»), в котором приведены беседы танского императора Тай-цзуна (太宗, Ли Ши-минь 李世民 599—649, на троне 627—649) с его ближайшими сановниками¹.

ОСНОВЫ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРИОДА ЧЖЭНЬ-ГУАНЬ. ГЛАВА 5.13. О ГУМАННОСТИ И СПРАВЕДЛИВОСТИ

(//1a) В первый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (627) Тай-цзун изрек: «Я-государь узрел, что с древних времен при тех императорах и ванах, кто правил, полагаясь на гуманность и справедливость, государство благоденствовало долгие [годы]. Те же, кто управлял людьми [исключительно] с помощью закона, хотя на некоторое время и пресекали злодейства, всё равно вскоре погибали. Изучая деяния правителей прошлого, надлежит извлекать [для себя] уроки. Ныне [я] хотел бы в управлении всецело уповать на милосердие, справедливость, искренность и честность. [Я] надеюсь искоренить дурные нравы нынешней эпохи».

Советник двора (*Хуанмэнь шилян* 黃門侍郎) Ван Гуй² в ответ сказал: «Поднебесная давно шла к упадку. Вы, Ваше Величество, приняли [на себя] столь многие ее беды. Всеобъемлющий [Ваш] Путь-Дао изменит нравы, что станет счастьем на десять тысяч эпох. Однако, не имея мудрых [помощников], порядка не достичь; главное в том, чтобы найти [подходящих] людей».

¹ Чжэнь-гуань чжэн яо (貞觀正要 Основы управления периода Чжэнь-гуань) / Сост. У Цзин 吳兢. Шанхай, 1936 (Сы бу бэй яо 四部備要. Т. 1159—1162). Цз. 5.13. С. 1a—2б; Цз. 5.14. С. 2б—9a.

² В а н Г у й (王珪, 571—639) — один из приближенных сановников Тай-цзуна; родился в области Тайюаньцзюнь 太原郡 (в совр. пров. Шэньси). В царствование Гао-цзу служил у Наследника престола Ли Цзянь-чэна (李建成, 589—626), старшего сына императора Гао-цзу (高祖, Ли Юань 李淵, 566—635, на троне 618—626), в должности свитского советника (*чжунъюнь* 中允). После Переворота Сюаньмэнь (*Сюаньмэньчжи бянь* 玄武門之變), приведшего к власти Ли Ши-миня, Ван Гуй был сослан на юг, на территорию совр. пров. Сычуань, однако вскоре был призван Тай-цзуном обратно и пожалован должностью советника (*цзяньи дафу* 諫議大夫). В 627 г. Ван Гуй получил должность Советника двора (*Хуанмэнь шилян* 黃門侍郎) и был одновременно назначен правым (вторым) наставником Наследника престола (*Тай-цзы ю шуцзы* 太子右庶子).

Тай-цзун произнес: «Думать о расположении [ко мне] мудрых разве я и во сне не перестаю?» Цензор (цзишичжун 給事中) Ду Чжэн-лунь¹ выступил вперед и сказал: «Из поколения в поколение непременно встречаются талантливые люди, и [им] всегда находят применение. Разве не во сне общались с Фу Юэ², встречались с Люй Шаном 呂尚³ — и после этого добивались порядка?» Тай-цзун выразил полное согласие с его словами.

¹ Ду Чжэн-лунь (杜正倫, ум. 658), получив степень сюця 秀才, начал службу при империи Суй (581—618), затем перешел на сторону танского дома; при Тай-цзуне занимал ряд государственных постов: служил на должностях цензора (цзишичжун 給事中), помощника Главы Государственного секретариата (Чжун-шу шилан 中書侍郎), левого (первого) наставника Наследника престола (Тай-цзы цзо иуцзы 太子左庶子). При Гао-цзуне удостоился должности Главы Государственного секретариата (Чжун-шу шилан 中書令), но в 658 г. по доносу был разжалован, сослан на юг начальником области (цзыши 刺史) Хэнчжоу 橫州刺史 (в совр. Гуанси-чжуанском АР), где вскоре скончался.

² Фу Юэ (傅說 XIV—XIII до н. э.) — легендарный советник, «Помощник-опора» (Фуцзо 輔佐) шанского правителя У-дина 武丁, содействовавший достижению процветания его государства. О том, как У-дин обрел Фу Юэ, сказано в «Шу цзин» (書經 «Книга документов»), в главе «Юэ мин» (說命 «Указание Юэ»), а также в «Ши цзи» (史記 «Исторические записки») Сыма Цяня (司馬遷, 145/135—? до н. э.). Сыма Цянь повествует об этом так: «[Однажды] ночью У-дин во сне увидел мудреца, которого звали Юэ. [Помня] увиденное во сне, [он] осмотрел своих приближенных и чиновников, но никто не был таким, [как Юэ]. Тогда [У-дин] заставил чиновников принять меры и найти мудреца вне города. Нашли Юэ в Фусяни 傅險. В это время Юэ работал на строительстве в Фусяни как колодник. [Когда найденного человека] показали У-дину, У-дин сказал, что это он и есть. Встретившись с Юэ и поговорив с ним, [У-дин понял], что это действительно мудрец, и выдвинул его, сделав своим первым советником». — Ши цзи 史記 / Сост. Сыма Цянь 司馬遷. Шанхай, 1936. (Сы бу бэй яо 四部備要. Т. 416—438). Цз. 3. С. 7а—7б; Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина; вступ. ст. Р. В. Вяткина. М., 1987. С. 173.

³ Люй Ван 呂望 — сподвижник чжоуского Вэнь-вана. Родовая фамилия его была Цзян 姜, а по названию пожалованных его предкам уделов он звался Люй Шан 呂尚. Имя его было Цзы-я 子牙. В старости он стал отшельником-рыбаком у реки Вэйшуй 渭水. Когда однажды Правитель Западных земель Си-бо 西伯, будущий Вэнь-ван, собрался на охоту, то, по результатам гадания, ему выпало, что добычей будет не дракон, не самка дракона, не тигр и не медведь, а сподвижник князя-гегемона. На охоте у берега реки Вэйшуй Си-бо повстречал Люй Шана. Побеседовав с ним, Си-бо сказал: «Покойный правитель, мой отец, говорил, что необходимо иметь на службе совершенномудрого человека, который помог бы дому Чжоу. При содействии такого [мудреца] Чжоу воцарится в [Поднебесной]. Вы и есть такой [человек]. Мой отец давно надеялся встретить вас». Поэтому Люй Шану дали почетное прозвище Тай-гун Ван 太公望 — Надежда отца. Он стал Наставником Вэнь-вана, одним из четырех его сановников-сююэ» (Ши цзи. Цз. 32. С. 1а—1б; Сыма Цянь. Указ. соч. Т. 5. С. 39).

(//16) Во второй год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (628) Тай-цзун сказал приближенным: «Я-государь слышал, что после лихолетий трудно изменить нравы [к лучшему]. [Но] в последнее время ясно видно, как люди постепенно возвращаются к скромности и бескорыстию, чиновники и народ соблюдают законы, а разбойников с каждым днем становится всё меньше. Из этого становится понятным, что людские нравы остаются незыблемы, а вот в управлении бывают [времена] и порядка, и смуты. Поэтому, воплощая Путь-Дао управления государством, необходимо поддерживать [народ] с помощью гуманности и справедливости, а также проявлять могущество и искренность. И тогда в сердцах людей не будет жестокости, не воцарятся ложные учения, сами собой настанут мир и покой. Вы, господа, все вместе должны добиваться этого».

(//2a) В четвертый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (630) Фан Сюань-лин¹ доложил трону: «Ныне [необходимо] провести инспекцию военных складов, доспехов и вооружения [армии]. Много времени прошло со дня, как мы победили Суй». Тай-цзун сказал: «Содержать в порядке оружие и соблюдать меры предосторожности против разбойников — важное дело. Но главное — я бы хотел, чтобы вы, господа, всем сердцем придерживались Пути-Дао в управлении страной. На службе проявляли высочайшую верность и честность и добивались, чтобы народ жил в мире и благополучии. Вот это и есть мои доспехи и оружие. Разве суйский Ян-ди² испытывал недостаток в доспехах и оружии? А кончилось всё тем, что он сам погиб. Именно из-за того, что [он] не совершенствовался в гуманности и справедливости, подданные озлобились и восстали. [Вы, господа,] должны понимать это [мое] чувство».

¹ Фан Сюань-лин (房玄齡, 579–648) родился в области Цичжоу 齊州, уезде Линьцзысянь 臨淄縣 (в совр. пров. Шаньдун). Службу начал при Суй в небольшой должности пристава (вэй 尉) в уезде Сичэнсянь 隰城縣 (в совр. пров. Шаньси). За провинность был осужден, отстранен и сослан в область Шанцзюнь 上郡 (в совр. пров. Шэньси). В период объединительных войн присоединился к Цинь-вану 秦王 Ли Ши-миню, прослужил в его Ставке более десяти лет, занимая высокие секретарские должности и контролируя назначения чиновников. Неизменно поддерживал Ли Ши-миня против Наследника Ли Цзянь-чэна, стал одним из инициаторов Переворота Сюаньмэнь. В царствование Тай-цзуна занимал ключевые государственные посты — назначался Главой Государственного секретариата (Чжуншюлин 中書領), левым (первым) помощником Главы Кабинета министров (Шаншю цзо пье 尚書左僕射), редактором (цзяньсю 監修) издания государственных исторических сочинений. Ряд «парных должностей» делил с другим приближенным Тай-цзуна — Ду Жу-хуэем (杜如晦, 585–630).

² Ян-ди (隋煬帝, Ян Гуан 楊廣, 569–618, на троне 604–617) — второй император Суй, который, как считается, погубил свою династию неподъемным размахом строительных работ и неудачными военными кампаниями.

В тринадцатый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (639) Тай-цзун сказал приближенным: «Если лес — густой, то птицы гнездятся [в нем], если река широка, то рыбы плавают [в ней]. Когда гуманность и справедливость преумножаются, то народ сам покоряется. Все люди знают, что [необходимо] опасаться бедствий, но не знают, что при гуманном (//26) и справедливом [правлении] бедствий не бывает. О Пути-Дао гуманности и справедливости [необходимо] думать постоянно, воплощать [его] непрерывно. Если хоть на мгновение проявить небрежность, то сразу же [можно] отдалиться [от него]. Точно так, как пищей и водой поддерживая тело и постоянно насыщая желудок, непременно сохранишь жизнь».

Ван Гуй, низко поклонившись, сказал: «Если Ваше Величество осознает [значение] сказанного, то счастье Поднебесной огромно».

ГЛАВА 5.14. О ВЕРНОСТИ И ДОЛГЕ

Фэн Ли¹ в годы [правления под девизом] У-дэ (武德, 618—626) имел [должность] начальника гвардии Восточного дворца (Дунгун шуай[фу] 東宮率府) и пользовался особым расположением Иньского наследника [Ли Цзянь-чэна]². Когда Наследник был убит, многие [его] приближенные разбежались, и [Фэн] Ли со вздохом произнес: «Можно ли при жизни [Наследника] пользоваться его милостью, а в посмертии не разделить его беды?». И он повел войска на штурм ворот (//3а) Сюаньумэнь³, геройски сражался и убил

¹ Генерал Фэн Ли (馮立, кон. VI—перв. пол. VII в.) считается подданным, проявившим наивысшую верность Наследнику Ли Цзянь-чэну (李建成, 589—626), сражаясь за него во время Переворота Сюаньумэнь. Против братьев Ли Цзянь-чэна и Ци-вана Ли Юань-цзи (齊王李元吉, 603—626), накануне вызванных Гао-цзу во дворец, Ли Ши-минем была устроена засада у северных ворот Сюаньумэнь дворцового комплекса Линьхуань в Чанъани. Приблизившись к воротам, братья заподозрили неладное и повернули обратно. Ли Ши-минь со своим отрядом устремился в погоню, завязалась схватка, во время которой Ли Ши-минь убил Наследника, а Ли Юань-цзи пал от руки генерала Юйчи Цзин-дэ (尉遲敬德, 585—658). Фэн Ли вместе с другим генералом Сюэ Вань-чэ (薛萬徹, ум. 653) привел гвардейцев Наследника, они упорно сражались, но рассеялись после того, как Юйчи Цзин-дэ показал им головы их убитых покровителей (Цзы чжи тун цзянь 資治通鑑 Всепроницающее зеркало, управлению помогающее / Сост. Сыма Гуан. 司馬光. Пекин, 1956. Цз. 191. С. 6010—6011).

² Ли Цзянь-чэн, Иньский наследник (Инь Тай-цзы 隱太子) — старший сын императора Гао-цзу. Восточный дворец (Дунгун 東宮) — резиденция Наследника престола.

³ Переворот Сюаньумэнь (или «События у ворот Сюаньумэнь», Сюаньмэнь-чжи бянь 玄武門之變) увенчал многолетнее соперничество сыновей Гао-цзу за

генерала гвардии (*туньин цзянцзюнь* 屯營將軍) Цзин Цзюнь-хуна¹. Своим подчиненным [Фэн Ли] сказал: «Ничтожно малым отплатил [я] Наследнику». После чего распустил [свой] отряд и скрылся в глуши. Вскоре [он] явился с повинной. Тай-цзун с укором сказал ему: «На днях ты вел войска, сражался, многих моих воинов убил или ранил. Разве можно сохранить [тебе] жизнь?» [Фэн] Ли отвечал, глотая слезы: «Я целиком отдал себя служению господину, готов был пожертвовать жизнью [за него]. В день, когда нужно было сражаться, я не думал об опасности». И [он] разрыдался, будучи не в силах сдерживать себя. Тай-цзун успокоил его и пожаловал [должностью] командира левого корпуса Несгибаемой гвардии (*цзо Туньвэй чжунланцзян* 左屯衛中郎將). [Фэн] Ли говорил своей родне: «[Я] удостоился небывалого благодеяния: [я] был милостиво прощен, и за это не пожалею и жизни».

Вскоре тюрки-*туцзюэ*, перейдя мост Бяньцяо, [вторглись в Китай]. [Фэн] Ли во главе нескольких сотен всадников бился с варварами в Сяньяне², убил и захватил в плен многих, и все, на кого [он] обрушивался, в панике разбегались. Узнав об этом, Тай-цзун хвалил [Фэн Ли]³.

В то время был еще Се Шу-фан⁴, занимавший должность командира левого [корпуса] колесниц и конников (*цзо чэци* 左車騎) в

наследование власти над Поднебесной, когда наследник танского престола Инь Тай-цзы Ли Цзянь-чэн погиб от руки своего родного брата Ли Ши-миня. Следствием этого переворота через два месяца стало вынужденное отречение Гао-цзу и принятие им титула «Божественный удалившийся император» (*Тайшан-хуан* 太上皇).

¹ Ц з и н Ц з ю н ь - х у н (敬君弘, 576—626) — аристократ гуаньлунской группировки, потомок Главы Кабинета министров (*Шаниулин* 尚書領) Северной Ци Цзян Сянь-цзюня (敬顯俊, ум. 564?); участвовал в объединительных походах начала Тан, пользовался доверием как Ли Юаня, так и Ли Ши-миня, во время Переворота Сюаньмэнь выступил на стороне последнего и был убит Фэн Ли.

² С я н ь я н 咸陽 — местность в совр. пров. Шэньси западнее Чанъани, ныне является частью агломерации г. Сиань.

³ В критическом тексте «Чжэнь-гуань чжэн яо», изданном Харада Танэсигэ, далее приводится такое изречение Тай-цзуна: «Находясь между жизнью и смертью, [Фэн Ли] был преисполнен [чувства] долга. А тот, кто рассуждает о долге начетнически, искажая действительность, не прислушиваясь к [мнению] людей, разве может так проявить себя?» (Дзэ:ган сэйё: 貞觀政要. Основы управления в период Чжэнь-гуань / Го Кё: 吳兢原著. Харада Танэсигэ 原田種成著. Т. 1—2. Токио, 1978—1979. Синсяку камбун тайкэй 新釈漢文大系. 95—96. Цз. 5.14. С. 366).

⁴ С е Ш у - ф а н (謝叔方, 601—652) происходил из знатного рода из области Чэньцзюнь 陳郡 (в совр. пров. Шэньси), из которого вышли многие известные литераторы и художники. В конце Суй поступил на военную службу, примкнул к Ли Юаню во время Тайюаньского восстания, служил в Ставке Ли Юань-цзи (李元吉, 603—626) — третьего сына императора Гао-цзу, поддерживавшего

Ставке Ци-вана [Ли] Юань-цзи. [Се Шу-фан] повел войска [Ставки], чтобы вместе с Фэн Ли дать отпор [Ли Ши-миню]. Когда были убиты Цзин Цзюнь-хун, а также командир дворцовой стражи (*чжун-ланцзян* 中郎將) Люй Хэн 呂衡, боевой дух войск [Цинь]-вана [Ли Ши-миня] упал. Тогда командир войск охраны (*хуцзюньвэй* 護軍尉) ставки Цинь-[вана] Юйчи Цзин-дэ ¹ взял [отрубленную] голову [Ли] Юань-цзи и показал [им]. (//36) [Се] Шу-фан спешился, заплакал навзрыд и стал кланяться, [после чего] бежал. На следующий день [он] явился с повинной. Тай-цзун сказал: «Это человек долга», — и приказал освободить его, пожаловав должностью начальника правого корпуса Крылатой гвардии (*ю ивэй ланцзян* 右翊衛郎將) ².

(//4a) В первый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (627) Тай-цзун, обсуждая как-то на досуге [с сановниками] гибель [империи] Суй, со вздохом восхищения произнес: «Яо Сы-лянь ³ не побоялся вооруженных [людей] и тем самым проявил высочайшую добродетель. Если обратиться к [примерам] древних, разве найдутся такие, кто мог бы [его] превзойти?» В то время [Яо] Сы-лянь жил в Лояне. [Тай-цзун] направил [ему] триста штук шелка в подарок и письмо, в котором говорилось: «Вспомнив о присущих вам душев-

наследника Инь Тай-цзы против Ли Ши-миня. Участвовал на стороне Ли Цзянь-чэна и Ли Юань-цзи в Перевороте Сюаньумэнь, но был прощен Ли Ши-минем. Позже Тай-цзун направил его с миссией к тюркам с целью привлечения их на службу Тан, удостоил ряда высоких должностей, в том числе почетной совещательной должности Вельможи светлых заслуг (*Гуанлу дафу* 光祿大夫).

¹ Юйчи Цзин-дэ (尉遲敬德, 585—658) — генерал, один из ближайших сподвижников Тай-цзуна. Родился в местности Шочжоу 朔州 (в совр. пров. Шаньси). Службу начал в конце Суй, затем воевал на стороне повстанца Лю У-чжоу (劉武周, ум. 622), в 620 г. сдался Ли Ши-миню при Цзесю 介休 (в совр. пров. Шаньси), участвовал в его походах против повстанцев Ван Ши-чуна (王世充, 567—621), Доу Цзянь-дэ (竇建德, 573—621), Лю Хэй-та (劉黑闥, ум. 623), Сюй Юань-лана (徐圓朗, ум. 623). Был одним из инициаторов Переворота Сюаньумэнь. Стрелой из лука убил Ли Юань-цзи. В царствование Тай-цзуна занимал ряд высоких постов, удостоился титула «Опора государства» (*Чжуго* 柱國). В 645 г. сопровождал Тай-цзуна в Корейском походе.

² В издании Харада Танэсигэ указана должность начальника левого корпуса Крылатой гвардии (*цзо Ивэй ланцзян*) (Дзё:ган сэйё:. Цз. 5.14. С. 366).

³ Яо Сы-лянь (姚思廉, 557—637) — потомственный историк, сын историка Яо Ча (姚察, 533—606). Родился в местности Усин 吳興 (в совр. пров. Чжэцзян), служил чтецом (*шиду* 侍讀) последнего суйского императора Гун-ди (恭帝, Ян Ю 楊侑, 605—619), внука Ян-ди. Затем поступил в Ставку Цинь-вана Ли Ши-миня, был членом его Литературной палаты (*Вэньсюэгуань* 文學館學士). В царствование Тай-цзуна был назначен библиотекарем Наследника престола (*Тай-цзы сяньма* 太子洗馬), вместе с Вэй Чжэном принимал участие в составлении официальных хроник «Лян шу» (梁書 «История Лян») и «Чэнь шу» (陳書 «История Чэнь»).

ных качествах — верности и высоких моральных устоях, направляю [вам] этот дар».

Прежде, в конце [царствования под девизом] Да-е 大業, [Яо] Сы-лянь был придворным чтецом (*шиду* 侍讀) у суйского Дай-вана [Ян] Ю¹. Когда повстанческая армия [Ли Юаня] заняла столицу, подчиненные Дай-вана в страхе разбежались, и только [Яо] Сы-лянь оставался при Дай-ване и не покидал его. Солдатам, намеревавшимся войти во дворец [Дай-вана], [Яо] Сы-лянь сурово сказал: «Тан-гун поднял "Справедливое воинство"² именно для того, чтобы спасти правящий дом! И вы не можете проявить неучтивость к [Дай]-вану!» Люди повиновались его словам, немного отступили и остановились подле ступеней дворца. В эту минуту прибыл Гао-цзу. Услышав [о произошедшем], [он] признал правоту [Яо Сы-ляня] и позволил ему проводить Дай-вана к [дворцу] Шуньян 順陽. [Яо] Сы-лянь со слезами поклонился и удалился. Все, кто видели [это], не скрывали восхищения: «Вот беззаветно преданный муж! Именно о таких говорят: "Гуманный человек обладает мужеством!"»³

(//46) Во второй год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (628), когда собирались хоронить почивших Сиинь-вана [Ли] Цзянь-чэна и Хайлу-вана [Ли] Юань-цзи, Вэй Чжэн⁴, [занимавший

¹ Д а й - в а н (代王, Ян Ю 楊侑, 605—619) — сын наследника суйского престола Юань-дэ Тай-цзы (元德太子, Ян Чжао 楊昭, 584—606), внук Ян-ди. Когда Ян-ди, спасаясь от мятежников, бежал на юг, он оставил Ян Ю наместником (*лю-шоу* 留守) Чанъани. Захватив Чанъань, Ли Юань возвел на престол Ян Ю, который стал последним недолговечным императором Суй Гун-ди 恭帝. После того как Ян-ди весной 618 г. был убит в Цзянду 江都 группой офицеров под руководством Юй-вэнь Хуа-цзи (宇文化及, ум. 619), Ли Юань вынудил Гун-ди отречься от престола и основал собственную династию.

² Т а н - г у н 唐公 — титул Ли Юаня, данный ему при Суй по названию родного удела. «С п р а в е д л и в о е в о и н с т в о» (*Ибин* 義兵) — название, присвоенное Ли Юанем своей армии.

³ 仁者，必有勇. Цитата из «Лунь юй» (論語 «Беседы и суждения»), глава «Сянь вэнь» 憲問 (14.4). В переводе А. С. Мартынова и И. Т. Зограф: «Обладающий человеколюбием непременно обладает и мужеством» (Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И. Зограф. Т. 1. СПб.; М., 2000. С. 168).

⁴ С и и н ь - в а н 息隱王 — почетный посмертный титул Ли Цзянь-чэна, Х а й л у - в а н 海陵王 — почетный посмертный титул Ли Юань-цзи. Согласно «Цзы чжи тун цзянь», погребение погибших принцев состоялось в 10-ой луне 9-го года правления под девизом У-дэ (626) (Сыма Гуан. Цз. 192. С. 6024). В э й Ч ж э н (魏徵, 580—643) — наиболее известный и прославленный сановник Тай-цзуна, служил Ли Цзянь-чэну в должности библиотекаря Наследника престола (*Инь Тай-цзы сянма* 太子洗馬). После Переворота Сюаньмэнь был принят на службу Тай-цзуном. Занимал высокие совещательные должности, в 629 г. был назначен начальником канцелярского приказа (*мишуцзянь* 秘書監), в 633 г. стал

должность] заместителя правого помощника Главы Кабинета министров (*Шаншу ю чэн* 尚書右承), и советник двора (*хуанмэнь шилан* 黃門侍郎) Ван Гуй испросили разрешения принять участие в траурной церемонии. [Они] представили [государю] такую докладную записку: «Некогда, повинувшись приказу Божественного удалившегося императора, мы верно служили в Восточном дворце, проходили через Драконовы ворота ¹, и [так] продолжалось почти двенадцать лет. Преступный Наследник затеял смуту в государстве и совершил преступление перед людьми и богами. Мы не сумели умереть, добровольно пойти на казнь, принять на себя его вину и [так] причислить [себя] к списку достойнейших [людей] чжоуской [древности]. Ведь отдав [свой] жизни, разве сможем мы отплатить за высочайшую милость? Добродетели Вашего Величества озаряют [пространство среди] четырех морей, [Ваш] Путь-Дао превосходит [совершенством Путь] прежних государей. Поднимаясь на вершины, [Вы] поминаете [усопших], думаете о братской любви ². Воплощаете высочайшую справедливость в государстве, проявляете великую милость к [своим] родным. [Вы] определили благоприятный день для погребения двух ванов, минуло немало времени, и вот этот день настает. Мы много думали о прошлом, не по заслугам удостоились называться [Вашими] давними подданными. Лишившись [одного] господина, [мы] обрели другого, но должны оказывать почести и по отношению [к прежнему]. И [хотя прошел год], и скоро сойдет старая трава, еще не (*//5a*) проводилась траурная церемония. С почтением взирая на [старые могилы] у Девяти источников ³, мы всё

Главой Императорской канцелярии (*Шичжун* 侍中); тогда же был пожалован титулом Чжэнго-гун 鄭國公; в 643 г. получил должность наставника Наследника престола (*Тай-цзы тайши* 太子太師). Когда Вэй Чжэн скончался, Тай-цзун лично прибыл на траурную церемонию, чтобы оплакать его.

¹ Драконовы ворота (*Лунлоу* 龍樓) — название ворот дворца Гуйгун 桂宮, где ханьский император Чэн-ди (成帝, на троне 32—5 до н. э.) жил, когда был наследником. Позже так стали называть дворец, где жил Наследник престола и других династий.

² 陟岡有感 — отсылка к стихотворению «Ши цзин» (詩經 «Книга песен») «Мышьные ушки»: 陟彼高岡, 我馬虺隤, 我姑酌彼兕觥, 維以不永傷 (周南。卷耳, 3. Цз. 1. С. 5a), в котором говорится об утрате близкого человека: «Подымаюсь ли вверх по скалистому склону — истомились кони и труден подъем. Я вина наливаю в кувшин золоченый, чтобы вечно не думать о милом моем» (Шицзин / Изд. подг. А. А. Штукин и Н. Ф. Федоренко. М., 1957. С. 12). 追懷棠棣 — отсылка к стихотворению «Братская любовь»: 常棣之華、鄂不韡韡, 常棣之華、鄂不韡韡。凡今之人、莫如兄弟 (小雅, 常棣, 164): «Гляди: цветы у наших слив, Не краше ль всех горят! Никто друг другу так не мил, как брату мил бывает брат» (Шицзин. С. 202).

³ Девять источников (*Цзю юань* 九原) — так назывались древние захоронения сановников царства Цзинь периода Сражающихся царств.

больше преисполняемся чувств. В день похорон [мы] надеемся проводить [тела] к месту погребения». Тай-цзун поверил в [искренность сановников] и позволил. И все, кто прежде служил в Ставках [Наследника Ли Цзянь-чэна и Ли Юань-цзи], получили разрешение участвовать в похоронной процессии.

В пятый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (631) Тай-цзун обратился к приближенным [с вопросом]: «Случались ли времена, когда не было верных подданных и доблестных мужей? А известно ли вам, кто был преданным и честным в царствование Суй?» Ван Гуй ответил: «Я слышал, что помощник церемониймейстера (*тайчанчэн* 太常丞) Юань Шань-да 元善達, когда наместником (*люшоу* 留守) столицы, увидев бесчинства бунтовщиков, один верхом проскакал до самого Цзянду, чтобы предостеречь Ян-ди. [Император] велел ему вернуться в столицу, не обратив никакого внимания на его слова. Тогда [Юань Шань-да] со слезами стал увещевать всё настойчивее. Ян-ди разгневался и направил [Юань Шань-да] догнать [уже] направленный в далекую местность отряд солдат, и там тот погиб от болотной лихорадки. Был [еще] офицер лейб-гвардии (*хубэнь чжунлан* 虎賁郎中) Дугу Шэн¹. Когда [он] нес ночной караул в Цзянду, Юйвэнь Хуа-цзи поднял мятеж. Дугу Шэн в одиночку (//56) оказал сопротивление и был убит».

Тай-цзун произнес: «Цюйту Тун² служил генералом при Суй и сражался против нашей армии близ Тунгуань. Услышав, что [суй-

¹ Дугу Шэн (独孤盛, ум. 618) — генерал, служивший при Северной Чжоу и Суй; происходил из клана Ли, относившегося к Лунсийской группировке. Служил в ставке Цинь-вана 晉王 Ян Гуана, когда тот был Наследником, после восшествия Ян-ди на престол был назначен правым генералом корпуса Несгибаемой гвардии (*ю туньвэй цзянцзюнь* 右屯衛將軍).

² Цюйту Тун (屈突通, 557—628) происходил из сяньбийской знати. Служил генералом при Суй и Тан, прославился как мужественный военачальник-стратег. При Суй исполнял должность старшего офицера лейб-гвардии (*хубэнь лан* 虎賁郎), затем после ряда повышений стал старшим генералом левого корпуса Доблестной гвардии (*цзо сяовэй да цзянцзюнь* 左驍衛大將軍). Участвовал в подавлении антисуйских восстаний, в т. ч. мятежа Ян Сюань-ганя (楊玄感, 605—618). Во время разъездов по стране императора Ян-ди Цюйту Тун обеспечивал военную охрану Чанъани. После начала Тайюаньского восстания Ли Юаня ему было поручено оборонять от «Справедливого воинства» крепость Тунгуань 潼關 северо-западнее Чанъани. Войска его были разбиты, а сам он по прошествии времени подчинился Тан. Служил в Ставке Цинь-вана Ли Ши-миня, участвовал в его объединительных войнах, затем был министром общественных работ (*гунбу шаниу* 工部尚書). Выступил на стороне Ли Ши-миня во время Переворота Сюаньмэнь, в царствование Тай-цзуна был назначен главой ведомства личного состава (*синтай пье* 行臺仆射), отвечал за военную оборону Лояна, был назначен губернатором Лочжоу (*Лочжоу дуду* 洛州都督), удостоился почетной со-вещательной должности Вельможи светлых заслуг (*Гуанлу дафу* 光祿大夫).

ская] столица пала, [он] увел [свою] армию на восток. "Справедливое воинство" настигло его [близ крепости] Таолин¹. Я-государь подослал к нему [одного] из его слуг с предложением сдаться. [Он] убил этого слугу. Затем [я] направил [к нему] его сына. [Цюйту Тун] сказал [ему]: "Я удостоился состоять при суйском дворе, служил двум императорам. И сейчас настало время, когда [я] предпочту смерть измене. Прежде мы были отцом и сыном, а ныне — мы враги!" И [Цюйту Тун] выстрелил в него из лука. Сын уклонился и бросился бежать.

Воинов у [Цюйту] Туна было множество, и [все они] рассеялись. Оставшись один, он обратился лицом к юго-востоку и горько зарыдал, в истовой скорби произнося: "Я помню добро, оказанное [мне суйским] государством! [Я] назначался командовать армиями, отдавал [служению] все помыслы и силы. Нынешнее поражение — не проявление [моей] верности в служении Суй!" Едва [он] произнес [это], как был захвачен в плен подошедшими [танскими] войсками. Божественный удалившийся император предлагал ему должности, а [он] каждый раз наотрез отказывался, ссылаясь на болезнь. Такие преданность и твердость заслуживают высочайшей хвалы!» В связи с этим [Тай-цзун] издал указ чиновничеству собрать сведения и доложить [при дворе] о детях и внуках тех, кто в период Да-е открыто увещевал [императора Ян-ди] и был умерщвлен [за это].

(//6а) В шестой год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (632) левый Вельможа, светлых заслуг (*цзо гуанлу дафу*) Чэнь Шу-да², (//6б) был пожалован должностью министра церемоний (*либу шаншу* 禮部尚書). В связи с этим [Тай-цзун] сказал [ему]: «В годы [правления] У-дэ вы как-то прямо заявили Божественному удалившемуся императору, что Я-государь имею великие заслуги в умиротворении [страны] и что не следует отстранять меня от должности. По натуре я терпелив, но, когда меня [пытаются] осадить, могу не сдерживать гнева и даже нанести увечья. Ныне, чтобы наградить вас за верность и прямоту, повышаю [вас]». [Чэнь] Шу-да ответил: «Изда за того, что отцы и сыновья суйского рода истребляли друг друга до полного искоренения, мог ли я допустить, чтобы не были усвоены

¹ Таолин^ь (Таолин^ьжэнь 桃林鎮) — крепость, расположенная на территории совр. г. Юэян 岳陽 в пров. Хунань.

² Чэнь Шу-да (陳叔達, Чэнь Цун 陳聰, ум. 635) был 16-м сыном императора Сюань-ди (на троне 569—582) царства Чэнь (557—589). Прославился и как сановник, и как поэт. Служил суйскому Ян-ди, перешел на сторону Тан, в правление Гао-цзу занимал должности советника двора (*хуанмэнь шилян* 黃門侍郎), докладчика трону (*наян* 納言), Главы Императорской канцелярии (*шичжун* 侍中), был пожалован титулом Цзянго-гун 江國公, от Тай-цзуна получил почетную совещательную должность Вельможи светлых заслуг (*гуанлу дафу* 光祿大夫).

ошибки прошлого, коим сам был очевидцем? Вот почему я со всей прямоотой увещевал». Тай-цзун сказал: «Я знаю, что вы не только обо мне, но и о государстве искренне заботитесь».

(//7a) В восьмой год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (634) [при дворе] стало доподлинно известно, что семья покойного губернатора (дуду 都督) области Гуйчжоу 桂州 Ли Хун-цзе¹, прославившегося своей честностью, после [его] смерти стала распродавать жемчуг. Когда Тай-цзун услышал об этом, [он] сообщил придворным: «При жизни этого человека все сановники-цзайсяны говорили о его неподкупности, но теперь, раз такое обнаружилось, можно ли считать [его] безвинным? Надлежит тщательно с этим разобраться, ничего не оставив [без внимания]».

Глава Императорской канцелярии (шичжун 侍中) Вэй Чжэн возразил: «Вы, Ваше Величество, и при жизни этого человека говорили, что [он] бесчестный, но не имели подтверждений тому, что [он] берет взятки, а ныне, узнав, что его [жена] продает жемчуг, хотите обвинить его в преступлении. Я не знаю, в чем причина [этого]. Со времени совершенных династий [древности], проявлявших высочайшую преданность государству и высокие моральные устои от начала до конца, было только [двое] — Цюйту Тун 屈突通 и Чжан Дао-юань². Когда три сына [Цюйту] Туна прибыли на испытания для занятия должности, у них была одна [на всех] тощая лошадь, а сын [Чжан] Дао-юаня был так беден, что едва мог себя содержать. Не слышал, чтобы [Вы, Ваше Величество,] хоть словом об этом обмолвились. Нынче [Ли] Хун-цзе имеет заслуги перед госу-

¹ Ли Хун-цзе (李弘節/李宏節, VII в.) службу начал в правление Гао-цзу на должности военного адъютанта (луши цаньцзюнь 錄事參軍). Служил помощником губернатора (фучжанши 副長史) в области Бинчжоу 并州 (в совр. пров. Хэбэй), помощником начальника области (бецзя 別駕) Юнчжоу 雍州 (в совр. пров. Шэньси, Ганьсу), затем был повышен до должности губернатора Гуйчжоу (Гуйчжоу дуду 桂州都督).

² Чжан Дао-юань (張道源, ум. 624) в ранние годы прославился сыновней почтительностью: когда скончался его отец, ему было всего 14 лет, и, выражая свою скорбь, он довел себя до истощения. К концу Суй Чжан Дао-юань дослужился до должности государственного цензора (цзяньча юйши 監察御史), но с началом беспорядков в стране оставил службу и вернулся на родину. После Тайюаньского восстания Ли Юань пригласил его в свою Ставку на должность генерала-интенданта (ху цао цаньцзюнь 戶曹參軍). В начале царствования У-дэ был назначен эмиссаром по умиротворению (фувэй 撫慰) Шаньдуна, оказал танскому дому содействие в подавлении Доу Цзянь-дэ (竇建德, 573—621), был назначен губернатором (дуду 都督) области Сянчжоу 相州 (в совр. пров. Хэнань). Славился своей щедростью, всё заработанное раздавал людям. Когда Чжан умер, в его доме оставалось всего две мерки (ши 石) проса. Гао-цзу, чтобы поддержать семью, пожаловал им 300 штук шелка, а самого Чжан Дао-юаня посмертно пожаловал должностью министра общественных работ (гунбу шан-шу 工部尚書).

дарством, в разное время был удостоен наград. После [его] кончины [никто] не сказал, что [он] был алчным или жестоким, а в том, что [его] жена распродает жемчуг, нет преступления.

Если [Вы] убедитесь в его честности, то больше ни о чем не стоит и спрашивать; если останутся подозрения, что это не так, то [нужно] будет взыскать с тех, кто [его] рекомендовал. Хотя говорят, что пороки бывают очевидны без сомнений, а вот любовь к добрым делам бывает неискренней.

Я украдкой в мыслях оцениваю [это], (//76) и не думаю, что такое можно признать, и, боюсь, возникнут предвзятые суждения у тех, кто прознает об этом».

Тай-цзун, хлопнув в ладоши, произнес: «[Я] проявил поспешность и не подумал, а затем, услышав такие [ваши] слова, понял, что обсуждать [это дело] непросто. Да и не нужно [больше] думать [о нем]. А вот сыновей Цюйту Туна и Чжан Дао-юаня — каждого надлежит пожаловать должностью».

В седьмой год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (633) Тай-цзун решил направить в округа [страны]¹ ревизоров, а для столичного округа² такого человека не нашлось. Тай-цзун, лично утверждая [кандидатов], спросил у Фан Сюань-лина и прочих: «В этом округе дела самые сложные, кто же сможет осуществлять ревизию?» Правый помощник Главы Кабинета министров (*ю пуе* 右僕射) Ли Цзин³ сказал: «Дела в столичном округе громадны, и никто, кроме Вэй Чжэна, не сможет [с ними] справиться!» Тай-цзун сурово произнес: «Нынче я хочу направиться в [свою резиденцию] Цзючэн-гун⁴. [Это] тоже дело немалое! Как можно отправить Вэй Чжэна

¹ При империи Тан территория Китая была поделена на 10 округов (*дао* 道): Гуаньнэй 關內, Хэнань 河南, Хэдун 河東, Хэбэй 河北, Шаньнань 山南, Лунъю 隴右, Хуайнань 淮南, Цзяннань 江南, Цзяньнань 劍南, Линнань 嶺南.

² Округ Гуаньнэй 關內.

³ Ли Цзин (李靖, 571—649) служил при суйском Ян-ди и первоначально выступал противником танского дома, но затем был принят на службу Ли Ши-минем, участвовал в объединительных походах. Взойдя на престол, Тай-цзун назначил Ли Цина на должность главы министерства наказаний (*синбу шаншу* 刑部尚書), в 628 г. поручил исполнять обязанности Главы Государственного секретариата (*Чжуншунли* 中書令). В 629 г. Ли Цин был переведен на должность главы военного министерства (*бинбу шаншу* 兵部尚書), а также несколько раз назначался главнокомандующим походных танских войск, направляемых против тюрков-тукюзюэ. Сыграл решающую роль в покорении каганов Тули (突利可汗, 603—631) и Сели (頡利可汗, ум. 634), был удостоен почетной должности Вельможи светлых заслуг (*гуанлу дафу* 光祿大夫) и должности правого помощника Главы Кабинета министров (*шаншу ю пуе* 尚書右僕射). После победы над тугухунями получил титул Вэйго-гуна 衛國公.

⁴ Цзючэнгун 九成宮 — название резиденции танских государей. Находилась на территории нынешнего уезда Линью (пров. Шаньси).

куда-то ревизором? (/8a) Во время моих поездок по стране я не хотел бы с ним расставаться, ведь только он указывает мне, что истинно, что ложно, в чем [мои] достижения, в чем просчеты. А вы сумеете ли прямо разъяснить [мне такое] или нет? Я не могу принять во внимание ваши слова, нет в них истины!» После чего повелел Ли Цзину исполнять обязанности ревизора [в столичном округе]¹.

В девятый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (635), когда Сяо Юй состоял в должности левого помощника Главы Кабинета министров (*шаньшэ цзо пун*), однажды во время пира Тай-цзун сказал, обращаясь к Фан Сюань-лину: «После шестого года [правления под девизом] У-дэ (623) у Божественного удалившегося императора появилось намерение сменить наследника престола. В ту пору (/86) братья относились ко мне нетерпимо, [я] действительно опасался, что великие мои заслуги не будут [должным образом] вознаграждены. Сяо Юй, [поддержавший меня тогда], не соблазнился большими выгодами и не побоялся возможного наказания.

¹ Далее в тексте, изданном Харада, приведен сюжет, который изложен в издании в «Чжэнь-гуань чжэн яо» (Сер. «Сы бу бэй яо») в главе «Чжэн ти» (政體 «О сущности управления») (У Цзин. Цз. 1.2. С. 19а—19б). А затем Харада приводит следующий текст: «А еще [Вэй Чжэн] подал [на имя государя] докладную записку, в которой говорилось: "[Как-то] цзиньский Вэнь-гун (文公 на троне 636—628 до н. э.) отправился на охоту, преследовал зверя до гор Даншань (陽山, расположены на территории совр. пров. Цзянсу. — И. П.), попал в топкую местность, потерял дорогу и не знал, как выйти. Там встретился [ему] рыбак, и Вэнь-ван обратился [к нему]: "Я твой государь. Как [мне] выбраться [отсюда]? [Если подскажешь], я непременно щедро награжу тебя!" Рыбак сказал: "Я хотел бы получить от вас жалованный дар". Вэнь-гун ответил: "Выберемся из болота, и ты его получишь". После того, как [рыбак] вывел [Вэнь-гуна] из болота, последний спросил: "Нынче какое бы наставление хотел ты мне дать? Я желаю [тебя] выслушать". Рыбак сказал: "Крупные птицы обитают подле больших рек и морей, но, удовлетворив свои потребности, [они] переселяются на мелководья, где непременно подвергаются опасности от стрел и копий. Большие черепахи и крокодилы скрываются в глубинах вод, но, удовлетворив свои потребности, [они] выходят на отмели, и тогда неизбежно подвергаются опасности от сетей и крюков. Нынче Вы, государь, преследовали зверя до [гор] Дан[шань] и добрались сюда. Зачем же так далеко Вы зашли?" Вэнь-гун сказал: "О, как это верно!" И велел свите: "Запишите имя рыбака!" Рыбак сказал: "Зачем Вам мое имя? Если Вы, государь, благоговеее перед Небом, служите Земле, почитаете духов Земли и злаков, оберегаете страну [среди] четырех [морей], любите народ, снижаете налоги, тогда и я воспользуюсь [благами Вашего управления]. А если Вы не оказываете безусловного почтения Небесам, не служите Земле, не возвеличиваете духов Земли и злаков, не умиротворяете [страну среди] четырех морей, за пределами [своих владений] нарушаете ритуал в отношении удельных князей-чжухоу, тогда всё государство придет в упадок и погибнет, и рыбаку — пусть [он] и получит щедрые дары — не удастся спастись". После чего [он] отказался принять [вознаграждение]". Тай-цзун сказал: "Ваши слова истинны"» (Дзё:ган сэйё: Цз. 5.14. С. 380—382).

Этот подданный — поистине опора трона!» И вслед за тем даровал Сяо Юю [такой] стих: «При сильном ветре проявляется крепость травы, в [дни] смуты познается преданность сановников». [Сяо] Юй поклонился и с благодарностью произнес: «Я удостоился столь великой чести получить [высочайшее] наставление и быть поименованным честным и искренним! И если даже умру, всё равно останусь в живых».

(//9a) В одиннадцатый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (637) Тай-цзун удостоил посещением могилу ханьского главного воеводы (*тайвэй* 太尉) Ян Чжэня¹. Сокрушаясь о том, что тот встретил безвременную гибель из-за [своей] беззаветной преданности, [Тай-цзун] лично составил [траурную] речь для [церемонии] жертвоприношения. Фан Сюань-лин сказал, выступив вперед: «Хотя Янь Чжэнь и погиб безвинно в расцвете лет, [сегодня], спустя несколько столетий, появился совершенномудрый государь, который остановил свой экипаж, сделал временную стоянку [у его могилы] и, чтобы лично воззвать к [его] душе, написал [текст молитвы]. Можно сказать, что [Ян Чжэнь] хоть и умер, но остался жить, хоть и скончался, но избежал забвения. Недоступно [моему] познанию то счастливое ликование, что вызовет [Ваше] благодеяние у [Ян] Бо-ци в загробном мире! Но прочтя с почтением высочайшие написанные слова [Вашей траурной речи], [я] и преисполнился чувств, и утешился. Все благородные мужи [в Поднебесной] разве смогут не поусердствовать в обретении высокой добродетели и моральной чистоты, зная, что за добрые [деяния] всегда будет воздана благодарность!»

В одиннадцатый год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (637) Тай-цзун сказал приближенным: «[Некогда] варвары-ди убили вэйского И-гуна², съели его (//9б) мясо, оставив лишь печень. Сановник [И]-гуна Хун Янь³, воззвал к Небу с громким плачем, вы-

¹ Ян Чжэнь (楊震, Ян Бо-ци 楊伯起, ум. 124) — ханьский сановник, знаток конфуцианского учения, «Гуаньсийский Конфуций» (*Гуаньси Кун-цзы* 關西孔子). Занимал должности начальника (*цзин*) области Цзинчжоу 荊州刺史, наместника (*тайшоу* 太守) областей Дунлай 東萊 и Чжоцзюнь 涿郡, первого советника (*сыту* 司徒), главного воеводы (*тайвэй* 太尉); прославился своей справедливостью. В царствование императора Ань-ди (安帝, на троне 107—125) вошел в противоречия со свитским чиновником (*чжунчанши* 中常侍) Фан Фэном (樊豐, ум. 125), был им оклеветан, сослан, после чего покончил с собой.

² Вэйский И-гун 衛懿公 правил с 668 по 661 г. до н. э.

³ Хун Янь (弘演, ум. 660 до н. э.) — сановник вэйского И-гуна. Узнав о смерти своего господина после падения вэйской столицы от варваров-ди, отправился на поиски тела, но нашел только окровавленную землю и его печень. Рыдая, Хун стал кланяться останкам, а потом, воскликнув, что гробом И-гуну станет его тело, вырезал свою печень и поместил туда печень И-гуна.

рвал свою печень и вложил печень И-гуна в свой живот. Нынче, если поискать таких людей, боюсь, и не сыщешь!». *Тэцзинь*¹ Вэй Чжэн ответил так²: «В древности Юй Жан, верша отмщение за Чжи Бо, пытался убить Чжао Сян-цзы. [Чжао] Сян-цзы захватил его в плен и сказал: "Прежде ты служил господам Фаню и Чжунхану, а Чжи Бо уничтожил их обоих"³. Тогда ты переметнулся к Чжи Бо и не стал карать [его за их гибель]. Так почему же ты сегодня мстишь за него?" [Юй] Жан отвечал: "Раньше, когда я служил Фаню и Чжунхану, они взирали на меня как на заурядного человека, и я относился к ним, как заурядный человек. А вот Чжи Бо почитал меня государственным мужем, и я воздавал ему, как сей муж". Значит, если государь обходится с подданными в соответствии с ритуалом, можно ли говорить, что не найдется [верных и преданных] людей?»

Wu Jing. Essentials of Government of Zhen-guan Period.

Chapter 5.13. On Humanity and Righteousness.

Chapter 5.14. On Fidelity and Duty.

Translation and comments by Irina Popova.

If someone ask a question, who could be associated with a term «St Petersburg Oriental Studies», anyone will say «With Igor A. Alimov». In 1992, he founded the Centre and Almanac «St Petersburg Oriental Studies» and this enterprise was for the first glance absolutely innovative, still it was in a fact a logical continuation of a long-lasting tradition, to which Igor Alimov belongs. And it is notable that at that time prospering Alimov's Teachers Evgeniy A. Serebryakov, Lev N. Menshikov, Izolda E. Tchippervovich, and Vladislav N. Goreglyad supported his idea to found the Centre. In 1986, Igor Alimov graduated from Leningrad State University, where he studied at the Department of Chinese Philology. His interest for the literature of the Song Dynasty was devel-

¹ *Тэцзинь* 特進 — пожалованная за заслуги перед двором должность без установленных обязанностей.

² В издании Харада далее следует фраза: «[Всё] зависит лишь от обхождения государя» (Дзё:ган сэйё:. Цз. 5.14. С. 384).

³ В 453 г. до н. э. в княжестве Цзинь возникла смута шести высших советников (цзин), представителей семей Чжи 智, Хань 韓, Вэй 魏, Чжао 趙, Фань 範 и Чжунхан 中行. К 438 г. до н. э. кланы Фань и Чжунхан были истреблены кланами Чжи, Вэй, Чжао и Хань. Юй Жан 豫讓 служил сначала семьям Фань и Чжунхан. А потом перешел к Чжи Бо (智伯, Чжи Яо). Во время смуты пытался убить врага Чжи Бо Чжао Сян-цзы (趙襄子, ум. 425 до н. э.).

oped under the influence of the Head of the Department Professor Evgeniy Serebryakov, with whom in cooperation he published two books of bright studies and translations. Later Dr Alimov broadened the field of his research and now he is acknowledged specialist in the Chinese Classic literature in general. Igor Alimov is also well-known as a talented translator with a very deep sense of the Russian language. Therefore, I suppose it is very reasoned to devote for the 60th years anniversary of Igor Alimov particularly the translation from chapters 5.13 and 5.14 of the treatise by historian Wu Jing (吳兢, 640—749) «Zhen-guan zheng yao» (貞觀正要”The Essentials of Government of Zhen-guan Period»), which represents dialogs of Taizong (627—649), the second emperor of Tang, with his closest dignitaries.

ДАОССКОЕ СОЧИНЕНИЕ
«ЦЗЮ ЧЖЭНЬ МИН КЭ» (九真明科
«ПРЕСВЕТЛЫЙ КОДЕКС ДЕВЯТИ СОВЕРШЕННЫХ»).
ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. «ГЛАВЫ ОБ ИСКУПЛЕНИИ ВИНЫ»

DOI 10.69538/PV.2024.92.84.003

Перевод и комментарии С. В. Филонова
Амурский государственный университет

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

В один из теплых майских дней далекого уже 1985 г. мне в общежитие на Шевченко неожиданно пришла бандероль. Оказалось, что это Ольга Ивановна Б., добрая и внимательная моя наставница с завода, где я работал до поступления на Восточный факультет ЛГУ, прислала подарок — удивительную книгу, которая и сегодня всегда со мной рядом. Помню, что листая ее страницы, я невольно остановился на завораживающих переводах Ольги Лазаревны Фишман (1919—1986) из сборника Чжан Чао (张潮, род. 1650) «Ю мэн ин» (幽夢影 «Тени спокойных снов»).

Для того, кто по-настоящему умеет читать книги, нет места, где бы не было книг: горы и воды — тоже книги; шахматы и вино — тоже книги; цветы и луна — тоже книги. Для того, кто умеет бродить по горам и рекам, нет места, где бы не было гор и рек: классические канон и сочинения историков — тоже горы и реки; стихи и вино — тоже горы и реки; цветы и луна — тоже горы и реки ¹.

Первое впечатление от этих строк запомнилось надолго и очень скоро через какую-то непостижимую сеть ассоциаций прочно соединилось в моем сознании не только с Ольгой Лазаревной, но и с именем нашего юбиляра, для которого, как свидетельствует вся последующая история его трудов и дней, действительно нет места, где бы не было достойных книг или потрясающих своею красотой пейзажей.

В те давние студенческие годы имя Игоря Александровича Алимова (которого, разумеется, тогда еще так не называли) было мне хорошо знакомо по рассказам не просто очень уважаемых людей, но небожителей, настолько высокими и далекими казались мне в ту пору преподаватели кафедры китайской филологии. Строгий и принципиальный Виктор Васильевич Петров (1929—1987), мудрый и рассудительный Евгений Александрович Серебряков (1928—2013), основательный и добрый Сергей Евгеньевич

¹ Чжан Чао. Тени спокойных снов. Эссе. Фрагменты / Пер. с кит. О. Л. Фишман // Зеркало мира. М., 1984. С. 32.

Яхонтов (1926—2018), доброжелательный и эмоциональный Николай Алексеевич Спешнев (1931—2011) — все они в подходящих случаях во время занятий регулярно вспоминали Игоря Алимова и говорили и про его научные изыскания, и про его сотрудничество с Ольгой Лазаревной Фишман, и про поразительные успехи в переводе с древнекитайского. С тех пор имя юбиляра прочно соединилось в моем сознании с именами наших замечательных наставников. Прошли годы и мои студенческие впечатления подтвердили и научные труды, и литературные произведения Игоря Александровича. В каждом из них я нахожу незримое присутствие наших учителей.

Одна из первых книг, изданная юбиляром, как нельзя лучше характеризует Игоря Александровича, сумевшего не просто проложить свой собственный путь в науку, но и соединить его с долгой и многотрудной дорогой, пройденной предшествующими поколениями отечественных китаеведов. Это публикация, поразившая меня не менее, чем переводы из Чжан Чао, была подготовлена нашим юбиляром в трудном для отечественной науки 1992 г., и это был не сборник его собственных трудов, а книга памяти Учителя с большой буквы — Виктора Васильевича Петрова¹.

Имя нашего юбиляра ассоциативно связано в моей памяти и со светлой, почти детской улыбкой Евгения Алексеевича Торчинова (1956—2003). Я видел эту улыбку на лице Евгения Алексеевича в тот момент, когда он показывал фотографию, на которой был запечатлен вместе с юбиляром (кажется, это было фото из Китая).

Многочисленные труды нашего юбиляра включают не только сугубо научные исследования, но и переводы с комментариями. Чтение этих комментариев доставляет мне особое удовольствие. Если верно высказывание Чжан Чао: «Написать новую книгу — великое дело, которое сохранится на тысячу осеней; написать комментарий к древней книге — огромный подвиг, который сохранится на десять тысяч веков»², — то это значит, что переводам и комментариям Игоря Александровича суждено не менее десяти тысяч осеней.

По складу своего характера я очень далек от мира духов, но, с другой стороны, соприкасаясь с сюжетами о духах, лисах и потустороннем мире, которыми изобилуют работы юбиляра, всегда испытываю волнующее очарование. Даже самый коварный на первый взгляд оборотень, если только на него посмотреть внимательным взглядом, оказывается с человеческим лицом и достойным не только понимания, но и более глубоких чувств. Китайский странствующий литератор — это тонкий психолог и наблюдатель, но признавая это, мы должны принять и тот факт, что сам Игорь Александрович в своих переводах и исследованиях сунских сборников бицзи предстает перед нами внимательным наблюдателем за наблюдателями, сумевшим не только рассказать, что именно видел объект его наблюдения, но и объяснить, как, где и почему он это делал. Столь подробные сведения показывают «зречность» китайской цивилизации куда ярче и глубже, чем специальные работы в области этнографии, синологического религиозоведения или культурной психологии китайского народа.

¹ Точность — поэзия науки: Памяти Виктора Васильевича Петрова. СПб., 1992.

² Чжан Чао. Указ. соч. С. 31.

Из работ юбиляра мы узнаем, например, о том, что некоторые оборотни в старом Китае не просто любили писать стихи, но и вели себя, как обычные ученые-книжники (то есть как мы с вами)!¹ Такая удивительная информация, почерпнутая из работ Игоря Александровича, не только обогащает ум, но и заставляет сердце биться сильнее. Ведь если оборотни могут походить на ученых, то, возможно, кто-то из тех, кого все считают ученым мужем, на деле оборотень? Время от времени задавая себе подобные вопросы, я втайне мечтаю о том, что эти неразрешимые для обычного смертного проблемы когда-нибудь заинтересуют еврокитайского гуманиста Хольма ван Зайчика и смогут побудить его вернуться к литературным штудиям, чтобы порадовать нас новыми исследованиями актуальных дел об оборотнях-интеллектуалах или ученых-оборотнях.

В завершение позволю себе еще раз вспомнить Чжан Чао в прекрасном переводе Ольги Лазаревны Фишман:

Один древний писатель хотел десять лет читать книги, десять лет странствовать по горам, десять лет разбирать собранное им. Я считаю, что на разборку собранного совершенно не обязательно тратить десять лет, достаточно двух-трех. А вот что касается чтения и странствий... то для этого нужно... прожить триста лет, вот тогда хватит².

Мне тоже представляется, что этого времени вполне хватит, поэтому я желаю юбиляру сто лет читать книги, сто лет странствовать по горам и сто лет разбирать собранное, работая над новыми публикациями.

В качестве благодарности и восхищения трудами, духом и энергией юбиляра преподношу свой скромный подарок — перевод раздела из даосского ритуалистического текста дотанской эпохи.

Ниже представлен текст заключительного, третьего раздела «Пресветлого кодекса Девяти Совершенных»³. Перевод выполнен по тексту из даосского письменного памятника «Су лин цзин» (素靈經 «Книга-основа

¹ Алимов И. А. «Жизнь после смерти» в сюжетной прозе старого Китая // Петербургское востоковедение: Альманах. Вып. IV. СПб., 1993. С. 190; *Он же*. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008. С. 23—24.

² Чжан Чао. Указ. соч. С. 33.

³ Перевод предыдущих двух разделов Кодекса см.: Филонов С. В. Даосское сочинение «Цзю чжэнь мин кэ» (九真明科 «Пресветлый кодекс Девяти совершенных»): Введение и перевод первого раздела // Петербургское востоковедение: альманах: Festschrift в честь М. Е. Кравцовой. СПб., 2023. С. 50—74; *Он же*. Вина и наказание, или Даосские представления о судебно-правовой системе Иного мира: «Пресветлый кодекс Девяти Совершенных», второй раздел // Петербургское востоковедение: альманах: Festschrift в честь В. М. Рыбакова. СПб., 2024. С. 42—64.

из [чертогов] Су-лин») ¹. Уточнение отдельных иероглифов и «темных» фрагментов проводилось по более поздним спискам этого раздела Кодекса, сохранившимся в составе Даосского канона ², а также по их цифровым текстам ³.

Поскольку традиционные комментарии к данному сочинению отсутствуют, их заменили окказиональные словари лексики и синтаксических конструкций даосских письменных памятников IV—VI вв., которые создавались переводчиком путем электронного конкордирования соответствующих источников и обрабатывались с помощью методики текстолого-филологической герменевтики ⁴. Для подготовки электронных конкордансов были использованы цифровые списки даосских сочинений, представленные на академическом портале «Kanseki Repository» (漢籍リポジトリ, Кансэки рипозитори) [KR] ⁵. При работе над переводом высокую инструментальную эффективность также показали электронные конкордансы ранних даосских сочинений, подготовленные под руководством профессора Мугитани Кунио 麥谷邦夫 [CS] ⁶.

¹ SLJ, 1:58a:3—63b:6; SLJ webnew. Список условных сокращений см. в конце настоящей работы. Здесь и далее ссылки на источники и словарно-справочную литературу даны по правилам, принятым в современных исследованиях в области даологии. Подробнее см.: *Филонов С. В.* Вина и наказание. С. 45—46.

² JZMKs, 1:12a:8—18a:3; YDSJ, 1:31a:4—36b:6.

³ JZMKs web: YDSJ web.

⁴ О методике текстолого-филологической герменевтики и инструментальных возможностях электронного конкордирования для анализа слабоизученных в мировой науке даосских письменных памятников см.: *Филонов С. В.* Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб., 2011. С. 528—533.

⁵ Kanseki Repository: Electronic texts for researchers from researchers. URL: <https://www.kanripo.org/catalog?coll=DZ&label=正統道藏> (accessed on February 18, 2024).

⁶ Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫教授 of Kyoto University. URL: <https://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/kanseki.html> (accessed on September 10, 2024).

«СЮАНЬ ДУ ЦЗЮ ЧЖЭНЬ МИН КЭ ЧЖУН ПИНЬ»
(玄都九真明科中品 «ПРЕСВЕТЛЫЙ КОДЕКС ОТ ДЕВЯТИ
СОВЕРШЕННЫХ ИЗ СОКРОВЕННОГО ГРАДА СЮАНЬДУ».
ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ). «ШУ ЦЗУЙ ПЯНЬ»
(贖罪篇 «ГЛАВЫ ОБ ИСКУПЛЕНИИ ВИНЫ»)

ПЕРВАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все вступающие в Учение (*хоу сюэ* 後學), у которых отец, мать либо [кто-то из] предков в семи коленах при жизни совершил преступления, [перечисленные] в первой главе первого раздела или в первой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. На таких преступников накладывают исключительно строгое наказание. Судебное разбирательство [по данным преступлениям] с вынесением приговора (*цзе* 結) входит в компетенцию (*цзай* 在) [управы] Девяти мраков¹. Семь [поколений их] предков будут страдать (*юань* 怨) и мучиться². В Подземной тем-

¹ У права Девяти мраков (*цзю инь* 九陰). — Выражение указывает на девять административных структур в составе большого управления Великого мрака (*тай инь* 太陰), которому подчинялась вся администрация Загробного мира. Руководят этими административными структурами Девять владык (*цзю цзюнь* 九君), которые вершат судьбы душ умерших. Указания на Девять владык повторяются в тексте «Цзю чжэнь мин кэ» регулярно, поскольку именно к ним обращались даосы с покаянным признанием своих преступлений и дурных поступков. Похоже, что представления о Девяти владах связаны с древними традициями южных ритуалистов *фан-ши*, с важной ролью астральных объектов в их ритуалах и, особенно, с культом звезд Северного Ковша (Бэй-доу 北斗 — китайское название созвездия, известного нам как Большая Медведица). В составе Северного Ковша выделялись, как мы знаем по ранним шанцинским сочинениям, включающим мощный содержательный пласт, восходящий к традициям *фан-ши*, семь видимых и две невидимые звезды, т. е. девять звезд, управляли которыми именно девять владык (или девять владычиц).

² Мучиться (*дуй* 對). — Слово *дуй* в подобных фрагментах имплицитно указывает как на причину мучений, так и на место, где их претерпевают. Во-первых, такого рода мучения испытывают в Подземном узилище, а во-вторых, они обусловлены тягостными и долгими допросами с пристрастием, которые проводят дознаватели Загробного мира. «Допросы с пристрастием проводят в Подземном департаменте. Наказание [за такое преступление] распространяется на семь [поколений] предков» 對在幽司。考延七祖 [WSBY, 95:9b:8]. На значение «допросы» указывает использование этого слова в сочетании *чжи дуй* 質對 (букв.: «проводить очную ставку», «проводить перекрестный допрос», «дознаваться»), что, как думается, соответствует контекстальному варианту «испытыв-

нице (ю 幽) их будут бить батогами, пытая (люэ 掠), на протяжении многих калып (лэй цзе 累劫). Вина¹ [за данные преступления] распространяется и на [их] потомков. Все они будут пребывать в заточении в Загробном мире без права на освобождение!

[Искупительная процедура]. Каждый, [кто отягощен такой виной], должен вот что делать: обнажившись (лу шэнь 露身) под [светом] Великой инь (т. е. Луны. — С. Ф.), распустив волосы и совершая земные поклоны, виниться в своих преступлениях (шоу цзуй 首罪) [перед правителями управы] Девяти мраков. [Церемонию] покаянного обвинения самого себя (цзы цзэ 自責) совершают на протяжении трех лет.

[Откуп]. По завершении указанного срока подносят в дар следующие предметы:

вать муки от допросов с пристрастием»: «[Души умерших] муки испытывают от допросов с пристрастием в подземельях Загробного мира» 質對幽冥 [WSBY, 50:11b:10]. На то, что такие допросы связаны с применением физического воздействия, указывает регулярное использование *дуй* в сочетании со словом *као* 拷 / 考 («бить палками», «избивать», «наказывать»): «[После смерти] он, кроме прочего, подал иск для судебного разбирательства в Три канцелярии и даже потребовал, чтобы [хорошенько] допросили и [как следует] наказали ныне живущих [родственников его обидчика]» 亦訟在三官。求對考今生人也 [ZG, 7:9a:1]. Чжоу Цзо-мин, один из самых больших специалистов в области даосской лексикографии IV—VI вв., объясняет значение *дуй* через слово *шэньсюй* 審訊 («вести следствие», «допрашивать») (Чжоу Цзо-мин. Дун Цзинь, Наньчао дао-цзяо Шандинпай цзиндянь синвэйцы синьчжи яньцзю (周作明. 东晋南北朝道教上清派经典行为词新质研究 Исследование новой интерпретации предикативов в сочинениях даосской школы Шандин IV—VI вв. Дис. на соиск. уч. ст. доктора наук. Чэнду, 2007. С. 228). С учетом этого становится очевидным, что здесь текст Кодекса предупреждает даоса, во-первых, о тяжелых посмертных мучениях его предков, во-вторых, предсказывает, что эти мучения они будут испытывать в мрачных подземельях Загробного мира, в-третьих, что их ждет суд с долгим и мучительным разбирательством, и в-четвертых, что их муки будут отнюдь не только духовными, но и физическими. Речь, несомненно, идет о великой беде, вот почему это обобщенное значение также закрепляется за словом *дуй*, на что указывает «Большой словарь слов китайского языка», фиксируя за *дуй* значение *хо хуань* 禍患 («беда», «несчастье») и указывая, что его антонимом является слово *фу* 福 («благоденствие») [HYDCD, 2:1294].

¹ В и на (ян 殃). — Слово *ян* в даосских письменных памятниках рассматриваемого периода реализует несколько характерных значений. Одно из них, являющееся весьма частотным для данных сочинений, это «вина», «преступление» (цзуй 罪) [SLJ, 1:54a:7; 1:60b:5] или даже «вина и наказание» (цзуй као 罪拷) [WSBY, 33:5b:8], более редкое — «смертоносное контагиозное дыхание [душ умерших]» (ян чжэу 殃注) [赤松子章曆 CSZZL, 1:10b:3; 5:33b:1], с которым, как думается, связано и закрепившееся за этим словом общее значение «беда», «несчастье» (см., например: [CSZZL, 4:8a:6]), однако будем иметь в виду, что этимология такой беды будет разительно отличаться от той, на которую указывает слово *дуй* 對.

- девять пар золотых колец,
- один лян шелковых нитей зеленого цвета,
- одну фигурку золотого человека.

[Все предметы] бросают в устье трех рек (*сань хэ чжи коу* 三河之口) для того, чтобы выкупить вину семи [поколений своих] предков и избавить от бед [их] несчастные души, томящиеся в Подземном узилище (*ю хунь* 幽魂).

[Ходатайство]. Нормы Кодекса [для искупительной процедуры].

Взять медную пластину и на ней киноварно-красными письменами написать текст в пять строк. Запись должна гласить:

[Составлено] в *такой-то* год, в *такой-то* месяц и в *такой-то* день.

Ваш ничтожный слуга (*ван цзя* 王甲) — сын *такого-то* из *такой-то* области, *такого-то* уезда, *такой-то* волости и *такой-то* деревни, родившийся под *такими-то* знаками календаря¹, [докладывает].

Семь [поколений моих] умерших предков, родные отец с матерью, равно как и я сам, на которого распространяется (*ся дай* 下逮) [унаследованная от них ответственность], повинны в преступлениях, [перечисленных] в первой главе первого раздела и в первой главе второго раздела [Кодекса] из Сюань-ду. Вина [за эти преступления] была определена в ходе судебного разбирательства в [управе] Девяти мраков.

Ныне нижайше кланяюсь и, следуя нормам Кодекса, вношу откуп от наказания (*фа* 罰) в виде —

девяти пар золотых колец и фигурки «золотого» человека, — чтобы выкупить вину, что лежит на томящихся в Подземном узилище душах [моих] умерших [предков], испытывающих [из-за этой вины] муки мученические (*ку дуй* 酷對).

Подаю ходатайство и молю о сохранении Судьбы².

Добровольно являюсь с повинной (*гуй шоу* 歸首) во Дворец воды, чтобы меня освободили от [наказания] и спасли из [Загробно-

¹ Родившийся под *такими-то* знаками календаря. — Сокращенный перевод. В оригинале сказано: *шо жу гань жи* 朔如干日.

² Молить о сохранении Судьбы (*гао мин* 告命). — В даосских текстах рассматриваемого периода выражение *гао мин* используется, как указывает Чжоу Цзо-мин, в двух основных значениях. Первое из них — «отдавать приказ» (*мин лин* 命令), второе — «просить о сохранении жизни» (*цин мин* 請命) (Чжоу Цзо-мин. Указ. соч. С. 65). Данные значения легко различаются: когда субъектом действия выступает божество, тогда реализуется первое значение, когда же субъектом является даос («проситель»), тогда реализуется второе значение. В этом случае в даосских сочинениях глагол *гао* сохраняет еще и добавочную коннотацию, указывающую на характер просьбы, — ее текст ритмически организован и имеет форму молитвы или заклинания. Этими обстоятельствами и обусловлен предложенный вариант перевода.

го мира]. [Прошу сделать так, чтобы] в Трех канцеляриях ¹ аннулировали вину, [на роду нашем лежащую], а янские души (*хунь* 魂) [всех поколений моих умерших предков] вознеслись на Девять небес (*цзю тянь* 九天).

На этом ходатайство завершено.

Затем шелковыми нитями зеленого цвета связывают медную пластину с другими предметами [откупа] и, используя [для дополнительного груза] камень зеленого цвета, всю связку погружают в воду.

Перед тем, как бросить откуп в воду, поворачиваются лицом на Север, бьют земные поклоны и читают молитву-заклинание (*чжоу* 呪):

[Молитва].

Девять владык (*цзю цзюнь* 九君) [управы]
 Великого мрака (*тай инь* 太陰),
 небесные служивые (*лин гуань* 靈官),
 контролировать [мир смертных] и блюсти
 [небесный порядок] поставленные!
 Ныне я, ничтожный, слово осмелился молвить
 и молитвенное ходатайство (*гао* 告) свое направляю
 в [управу у] Истоков рек (*хэ юань* 河源).
 Отправляю дары в [управу] Девяти истоков
 (*цзю цюань* 九泉) для того,
 чтобы [владыки] освободили и выпустили из
 [Подземного узилища] семь [поколений моих]
 умерших [предков]
 и все их мучения-страдания рассеяли, закончили.
 Для себя же [прошу дозволения] в теле брэнном своем
 в [мир] небожителей-сяней взойти (*дэн сянь* 登仙) ².
 太陰九君。執司靈官
 甲今有言。歸告河源
 投信九泉。拔出七玄
 怨對咸解。我身登仙 [SLJ, 1: 058b:8—9].

На этом молитва завершена.

¹ Дворец воды (*шуй гун* 水宮), Три канцелярии (*сань гуань* 三官) — судебнo-административные структуры Загробного мира, также выполняющие функции, типологически сходные с обязанностями службы исполнения наказаний.

² Ритм и стилистику стихотворных молитв мой перевод не передает, поэтому для заинтересованных читателей даю их текст в иероглифическом написании. Разметка текста принадлежит мне, она несколько отличается от варианта фразовой разметки, предложенного проф. Ван Ка (王卡, 1956—2017) [ZHDZ, 1:126c—128c].

[Ожидаемый результат]. Если будешь выполнять всё это, тогда наказание для семи [поколений твоих умерших] предков будет аннулировано — и твои предки получают возможность покинуть Подземные чертоги (*ю гун* 幽宮) [Загробного мира] и вознестись в Зал счастья (*фу тан* 福堂) [Небесного мира].

Тебе же самому с этого часа будет дозволено утруждаться совершенствованием (*цань сю* 參脩) по [наставлениям из] драгоценных книг-основ (*бао цзин* 寶經).

Если за девять лет [упорных трудов] успех обретишь, тогда Совершенные и Божественные ¹ явятся пред тобой, спустившись [с небес], и ты вместе с ними вознесешься [в вышний мир].

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс исключительно строг, не позволено повторно преступать [его нормы].

ВТОРАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все страждущие (*юй* 欲) совершенствоваться (*сю* 修) и постигать (*сюэ* 學) Дао-Путь высших [небесных] Совершенных (*шан чжэнь чжи дао* 上眞之道) в тех случаях, если они ранее самолично (*цзи шэнь* 己身) совершили преступления, [перечисленные] во второй главе первого раздела или во второй главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Наказание для таких преступников определяется в ходе досконального судебного разбирательства (*чэнь цзе* 沉結). Суд с квалификацией степени вины (*цзе цзуй* 結罪) пройдет в [управе] Девяти мраков. Они будут допрошены и замурованы (*пань сай* 盤塞) в [узилище] Загробного мира (*мин чжун* 冥中). [Вина за данные преступления] переходит на семь [поколений] предков. Их жал-

¹ Совершенные и Божественные (*чжэнь лин* 眞靈). — Небесные божества точно так же, как и земные правители и владыки, делятся на ранги и имеют разные иерархические статусы. Начиная со второй половины IV в. «Совершенными» в даосских письменных памятниках обозначали божеств из небесного дворца Высшей чистоты, которых более всего почитали последователи даосского учения Шанцин. Понятие *лин* 靈 носит более общий характер, оно указывает вообще на небесных божеств, рождение и бытие которых не связано с миром людей. Другими словами, статус божеств *лин* более высокий, чем статус божеств *чжэнь*, поскольку последние могли родиться на земле и занять место в небесной иерархии благодаря своему беспримерному подвижничеству в подлунном мире. По моим наблюдениям, понятие *лин*, используемое для обозначения персонажей даосских сочинений дотанской эпохи, сближается с более поздней концепцией «прежде небесных» (*сянь тянь* 先天) божеств и указывает на принадлежность к высшему уровню иерархии небожителей.

кие души (*цюн хунь* 窮魂), страдающие от пыток и допросов (*као дуи* 考對), будут непрерывно и вечно ¹ [пребывать в Загробном мире] без права на освобождение!

[Искупительная процедура]. Каждый, [кто отягощен такой виной,] перво-наперво должен вот что сделать: стоя под [светом] Великой инь, обернуться лицом на Север и, распустив волосы и совершая земные поклоны, повиниться в совершенных преступлениях [перед] Тремя сияющими (*сань гуан* 三光). Церемонию покаянного осуждения [своих преступлений] (*кэй цзэ* 剋責) совершают на протяжении трех лет.

[Откуп]. По завершении этого срока подносят в дар следующие предметы:

- один *цзинь* настоящей киновари ярко-красного цвета,
- один канцелярский нож [для подчистки неверно написанных иероглифов] (*шу дао* 書刀),
- один *лян* шелковых нитей зеленого цвета,
- одну фигурку золотого человека.

[Все предметы] бросают в устье трех рек для того, чтобы:

- выкупить свои собственные преступные и тяжкие ошибки (*као ни чжи го* 酷逆之過),
- прекратить судебное разбирательство в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官),
- спасти из [Загробного мира души] семи [поколений своих] предков.

[Ходатайство]. Нормы Кодекса [для искупительной процедуры].

На шелковой ткани зеленого цвета длиной в один фут (*и чи* 一尺) написать ярко-красной киноварью [текст-прошение]. Запись должна гласить:

[Составлено] в *такой-то* год, месяц и в *такой-то* день после *такого-то* новолуния сыном *такого-то* из *такой-то* области, уезда, волости и деревни.

Ваш ничтожный слуга (*ван цзя* 王甲) *такого-то* возраста ² [докладывает].

Я, ничтожный (*цзя шэнь* 甲身), ранее несведущ и темен был и в деяниях своих [нормами] Сокровенного кодекса пренебрегал. Собственноручно (*шэнь* 身) величайшее зло (*юань э* 元惡) учинил, за что на Небесах был уличен (*шан ли* 上糴) в преступлениях, перечис-

¹ Непрерывно и вечно. — В оригинале нет слов со значением времени, в качестве образа непрерывности и бесконечности страданий используется метафора спутанной шелковой нити (*чань мянь* 纏綿).

² *Такого-то* — возраста — сокращенный перевод, в оригинале сказано: *нянь жу гань* 年如干.

ленных во второй главе первого раздела и второй главе второго раздела [Кодекса] из Сюань-ду. Вина за эти преступления была определена в ходе судебного заседания в [управе] Великого мрака.

Ныне, следуя нормам Кодекса, вношу откуп от наказания в виде:

- одной фигурки «золотого» человека,
- одного *цзиня* настоящей киновари ярко-красного цвета,
- одного канцелярского ножа [для подчистки неверно написанных иероглифов], —

чтобы выкупить вину за свои отвратительные и безобразные (*чоу э* 醜惡) преступления.

Подаю ходатайство и молю о сохранении судьбы.

Добровольно являюсь с повинной (*гуй шоу* 歸首) к тем, кто духом Небес отмечен (*ю лин* 有靈)¹, [и молю], чтобы меня освободили от [наказания] и спасли из [Загробного мира].

[Прошу сделать так, чтобы] в [управе] Девяти рек аннулировали вину за [мои] злодеяния и чтобы я получил возможность жить долго-долго (*чан шэн* 長生).

На этом ходатайство завершено.

Затем шелковыми нитями зеленого цвета связывают ходатайство с другими предметами [откупа] и, используя [для дополнительного груза] камень зеленого цвета, всю связку погружают в воду. Перед тем как бросить откуп в воду, поворачиваются лицом на Север, бьют земные поклоны и читают молитву-заклинание:

[Молитва].

[Правители управы] Великого мрака там,
наверху, пребывающие, —
Девять владык, контролировать [мир смертных] и
блюсти [небесный порядок] поставленные!²

¹ Те, кто духом Небес отмечены (*ю лин* 有靈) — высшие небесные божества, которых в поздней даосской традиции станут обозначать термином «прежде небесные».

² [Правители управы] Великого мрака там, наверху, пребывающие, Девять владык (*шан ю тай инь, цзю цзюнь* 上有太陰... 九君). — Спятиальные интерпретации даосской картины мира не укладываются в привычные пространственные объяснительные модели. Администрация мира теней, где пребывают души умерших, находится, как следует из этого фрагмента, не под землей, а «наверху», т. е. на Небесах. Такую же объяснительную модель подтверждают и многие другие фрагменты из ранних даосских текстов; «Чисун-цзы чжан ли», к примеру, прямо говорит, что дворец Великого мрака (*тай инь гун* 太陰宮) находится в Сокровенном граде Сюаньду, который, в свою очередь, расположен в Северном пределе мироздания (*бэй цзи* 北極), т. е. в той области неба, которой управляет Полярная звезда [CSZZL, 6:6b:10]. Культ же Полярной звезды был широко распространен среди южных ритуалистов *фан*

Ныне я, ничтожный, слово осмелился молвить
и молитвенное ходатайство (*гао* 告) свое направляю
в [управу у] Истоков рек для того,
чтобы выкупить [свои] злодеяния и освободиться
от судебного разбирательства.
[Прошу] спасти [меня] и избавить от
деяти [видов] страданий (*цзю нань* 九難).
[Прошу] каждую янскую и иньскую душу [моих предков],
в мучениях и страданиях пребывающую,
вернуть к естественной таковости (*фань цзы жань* 返自然).
[Еще прошу] все беды [мои] рассеять и [позволить мне]
постигать вышнее, *сяньское* (*сюэ сянь* 學仙),
чтобы смог я в теле брэнном своем
[в вышний мир] вознестись.

上有太陰。執司九君
甲今有言。歸告河源
贖罪解結。拔度九難
怨魂對魄。各返自然
禍滅學仙。我身得昇 [SLJ, 059b:8—10].

На этом молитва завершена.

[Ожидаемый результат]. Если будешь выполнять всё это, тогда получишь возможность прекратить судебное разбирательство

ши 方士 еще до прихода в регионы южнее Янцзы даосской традиции Небесных наставников. Примечательно, что «Чисун-цзы чжан ли» говорит именно о той же «управе Великого мрака», о которой ведет речь и наш письменный памятник, поскольку далее упоминает, что в одной из ее канцелярий хранится своеобразная база данных тех, кому после смерти предстоит попасть в подземное узилище (*сы цзи ку* 死籍庫) [CSZZL, 6:7a:4]. Введение «реестров смертных» — это, согласно «Цзю чжэнь мин кэ», функция как раз правителей управы Великого мрака. Примечательно, что этой канцелярией, уточняет «Чисун-цзы чжан ли», заведует «дева Юй-ньюй из [управы] Великого мрака» (*тай инь юй ньюй* 太陰御女). Другой фрагмент этого же сочинения недвусмысленно указывает, что иное название локации, обозначаемой как Тай-инь или «[управа] Великого мрака», — это Бэй-доу 北斗 [CSZZL, 6:5b:1], т. е. связывает управу Тай-инь со звездами Северного Ковша. Кодекс «Сы цзи мин кэ» 四極明科, появившийся практически одновременно с «Цзю чжэнь мин кэ», упоминает магический текст, называемый «Бэй фан тай инь сюань цзин юй фу» (北方太陰玄精玉符 «Нефритовый талисман сокровенной эссенции из управы Великого мрака, что находится на Севере»), свойства которого коррелируют с функциями правителей из управы Великого мрака, упоминаемыми в нашем сочинении [SJMК, 5:14b:5]. Иначе говоря, ранние даосские тексты сохранили рудименты древних представлений, восходящих, видимо, к традициям южных *фан ши* и указывающих, что присутственные места тех, кто управляет миром теней, находятся не в подземной сфере мироздания, а на Небесах. Очень похоже, что какие-то локально-исторические варианты этих представлений располагали на Небесах не только канцелярии правителей мира теней, но и само узилище для душ умерших.

[по своим преступлениям] в [управе] Девяти мраков, и все страдающие и терпящие мучения [в Загробном мире] души [твоих предков] вернутся в свою естественную таковость (*фань юй цзы жань* 返於自然).

Тебе же самому с этого часа будет дозволено совершенствовать себя по [наставлениям из] полученных шанцинских книг-основ (*шан цин чжи цзин* 上清之經).

Если за девять лет [упорных трудов] более не нарушишь [нормы Кодекса], тогда Совершенные и Божественные явятся пред тобой, спустившись [с небес], и ты соединишься с ними в хаотичном единстве (*хэ мин* 合冥)¹.

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс строг и суров, не позволяется повторно преступать [его нормы].

ТРЕТЬЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все совершенствующие себя в [учении] драгоценных книг-основ из [небесного дворца] Высшей чистоты (*шан цин бао цзин* 上清寶經) либо [книг-основ Линбао], что зовутся потаенными текстами из Дун-сюаня (*дун сюань би вэнь* 洞玄祕文), в тех случаях, когда они самолично окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в третьей главе первого раздела или в третьей главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Наказание для таких преступников определяется в ходе судебного разбирательства в [управе] Великого мрака. Надзор [за ними] осуществляют Четыре управляющих (*сы сы* 四司). Вердикт с [вынесенным им] обвинением² представляют на рассмотрение (*цзоу* 奏) в [небесный дворец] Нефритовой чистоты (*юй цин* 玉清).

¹ Хаотичное единство (*хэ мин* 合冥) — апофеоз шанцинских психотехнических упражнений, основанных на визуальной медитации. Обычно в даосских письменных памятниках, относящихся к текстам шанцинского откровения, обозначается термином *хунь хэ* 混合. В нашем случае используется его лексический вариант *хэ мин*, являющийся сокращением от выражения *хунь хэ мин мин* 混合冥冥 — «хаотичное слияние, ведущее к постижению бесконечной безбрежности».

² Вердикт с обвинением (*янь* 言). — Слово *янь* имеет значение «доклад», «официальная бумага в высшую инстанцию» (*чэн вэнь* 呈文) [HYDCD, 11:1], но в данном контексте оно реализует и дополнительное значение — «доклад с обвинениями». Как следует из близких по смыслу фрагментов 4, 5, 7, 8 и 9 глав третьего раздела Кодекса, в высшие инстанции небожителей (дворец Нефритовой чистоты, Зеленый дворец, дворец Высшей чистоты, дворец Трех чистых сфер мироздания) докладывают результаты проведенного судебного разбирательства, непременно включающие квалификацию вины. Этими обстоятельствами и обусловлен предложенный перевод слова *янь* как «вердикт с обвинением».

[Искупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления, надобно прервать исполнение каждодневных служб, строго себя блюсти (*кэ цзи* 戒己) и отправлять ритуал аудиенции в Тихой комнате¹. [Во время исполнения этого ритуала] возжигают благовония, совершают земные поклоны и признаются в своих преступлениях, а затем оборачиваются лицом на Север, клацают зубами 10 раз и, устремив взор вверх, читают молитву-заговор (*чжу* 祝):

[Молитва].

[Книги из стольного града] Тай-сюань —
таинственны и непостижимы,
в мире людей редко о них услышишь².

¹ Ритуал аудиенции в Тихой комнате. — Уже в раннем движении Небесных наставников были широко распространены две базовые ритуальные практики, которые отправляли в специальном алтарном помещении, обычно называемом Тихой комнатой (*цзин ши* 靜室, *чжи ши* 治室). Первая называлась «ритуалом аудиенции [у высших божеств, проводимом] в Тихой комнате» (*чао цзин ли* 朝靜禮, *чао цзин фа* 朝靜法), вторая — ритуалом «подачи петиций» (*цзоу чжан* 奏章, *шан чжан* 上章). В данном фрагменте речь идет «ритуале аудиенции», хотя слова «аудиенция» в тексте нет, а стоит выражение *жу ши* 入室 («церемония посещения [Тихой] комнаты»). В структурном отношении «ритуал аудиенции» распадался на пять основных ритуальных актов: первый — «посещение алтарной комнаты», второй — «вызов божеств-помощников из курильницы», третий — «аудиенция у божеств четырех пространственных направлений», четвертый — «возвращение божеств-помощников в курильницу», пятый — «выход из алтарной комнаты». Соответственно, всю эту большую ритуальную церемонию могли называть кратко — по названию первого акта, т. е. ритуалом «посещения Тихой комнаты» (*жу ши фа* 入室法), как в нашем случае. Кроме того, далее текст Кодекса объясняет последовательность действий даоса, которые не оставляют сомнений, что речь идет именно об отправлении «ритуала аудиенции». Заметим, что и Тао Хун-цзин, когда рассказывает о «ритуале аудиенции у высших божеств», бытовавшем у ранних Небесных наставников, использует выражение «посещать Тихую комнату для проведения в ней ритуала аудиенции [у высших божеств]» (*жу чжи чао цзин фа* 入治朝靜法) [DZYJ, 3:6a; 3:10b:3]. Этим и объясняется предложенный здесь и далее для выражения *жу ши* 入室 вариант смыслового перевода «ритуал аудиенции в Тихой комнате».

² [Книги из стольного града] Тай-сюань 太玄. — Выражение Тай-сюань (Великое сокровенное, Великая тайна) хорошо известно заинтересованному читателю, но как философская категория, которая, например, используется в экзегетике Ян Сюна (楊雄, I в. до н. э. — I в. н. э.) и обозначает субстратную основу мироздания, ипостасью которой, как указывает проф. А. И. Кобзев, выступает Дао (Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. [Т. 1:] Философия. М., 2006. С. 224, 425, 566). Будем иметь в виду, однако, что в данном случае мы имеем дело с индивидуальной объяснительной моделью великого философа, которая никак не связана ни с религиозной культурой, ни с картиной мира массового религиозного сознания китайцев. В даосской религии IV—VI вв. понятие Тай-сюань используется совершенно в ином смысле; это, прежде всего, топоним — название столичного города божеств, находящегося на высших небесах мироздания. В даосских текстах рассматриваемого периода это название в пол-

[Я, ничтожный], небрежение проявил и разгласил (*цин се* 輕泄)
 [содержание] драгоценных [книг-основ]
 Совершенных [небожителей],
 а на Небесах оскорбил владыку Ди-цзуня ¹.
 По этой причине передаю в высшие инстанции ²
 [сведения] о совершенных мною преступлениях
 и с нижайшим поклоном направляю ходатайство
 в вышний дворец (*лин мэн* 靈門).
 Низко кланяясь, молю Высочайших (*гао шан* 高上)
 снизить и удостоить [меня] милостью Сокровенной.
 [Прошу] спуститься [к ничтожному] и одарить [меня]
 божественным откликом-прощением.

ном виде обычно встречается в вариантах «стольный град Тай-сюань» (*Тай-сюань ду* 太玄都) [WSBY, 6:8b:8] или «нефритовый стольный град Тай-сюань» (*Тай-сюань юй ду* 太玄玉都) [WSBY, 22:17b:9]. В этом городе находятся книгохранилища с потаенными даосскими текстами, копии которых небожители в должное время передают на землю. Среди всех потаенных текстов, хранящихся в Тай-сюане, самыми важными считались кодексы — собрания нормативных правил религиозной и повседневной жизни последователей даосской религии. По этой причине и в рассматриваемом сочинении часто используется краткий вариант названия одного из таких нормативных сводов — «[Кодекс] из Сюань-ду» 玄都 [SLJ, 1:48b:6], что надо читать как «Тай-сюань ду мин кэ» (太玄都明科 «Пресветлый кодекс из Великого» сокровенного стольного града»). Другой даосский кодекс того же исторического периода — «Сы цзи мин кэ» (四極明科 «Пресветлый кодекс Четырех пределов») — использует иной краткий вариант названия этого города: Великий сокровенный стольный град (*Тай-сюань ду* 太玄都) [SJKM, 1:10a:2 и далее]. Соответственно, в данном фрагменте из молитвы выражение Тай-сюань указывает на стольный град Сюань-ду и используется в метонимическом значении — как указание на потаенные даосские тексты из его дворцовых книгохранилищ, чем и обусловлен предложенный здесь перевод.

¹ В л а д ы к а Д и - ц з у н ь 帝尊 — верховное божество в ранней шанцинской иерархии небожителей. Пребывает во дворце Высшей чистоты [SLJ, 1:42a:3], также зовется владыкой Девяти рассветов (*цзю чэн* 九晨君) [WSBY, 18:3b:8], в чем проявляется корреляция шанцинских представлений об этом божестве с космологической схемой мироздания и девятью звездами Северного Ковша (Большой Медведицы). Термин *ди-цзунь* также может указывать на две звезды шанцинской мистической космографии, соотносящиеся с двумя невидимыми звездами Северного Ковша, более известными под названиями Фу-син 輔星 и Би-син 弼星 [YJQQ, 52:20a:9].

² П е р е д а в а т ь в в ы с ш и е и н с т а н ц и и (*тоу* 投). — Здесь глагол *тоу* использован в редком для даосских сочинений значении, он обозначает официальную процедуру подачи документа в вышестоящий административный орган (*чэн цзяо* 呈交). В даосских текстах рассматриваемого периода слово *чэн* 呈 («передавать официальную бумагу по инстанции») уже широко используется. Похоже, причина, по которой неизвестный автор предпочел глаголу *чэн* предикатив *тоу*, обусловлена тем обстоятельством, что подача ходатайства была связана с бросанием его в водоем, т. е. с движением, направленным вниз. Такую дополнительную коннотацию как раз и включает семантическое поле глагола *тоу*.

В молитве взываю о [том, чтобы мне даровали
возвращение к] естественной таковости (*цзы жань* 自然)».

太玄幽邈。下世希聞
輕泄寶真。上虧帝尊
自投負責。伏歎靈門
伏願高上。曲垂玄恩
降以靈感。啓以自然 [SLJ, 1:60a:9—60b:1].

На этом молитва завершена.

Сразу же после [ее рецитации] совершают девять земных поклонов.

[Ожидаемый результат]. Если в течение трех лет таким образом будешь виниться, раскаиваясь [в совершенных преступлениях], а затем еще раз исполнишь тридцатидневный очистительный ритуал (*чжай* 齋), тогда получишь возможность снять с себя обвинения, выдвинутые в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官), и освободиться от наказания в [узилище] Девяти мраков. После этого [тебе будет дозволено] вернуться к постижению тайн драгоценных [книг-основ] (*бао ми* 寶祕) и к совершенствованию в рецитации секретных [заклинаний] (*ми нянь* 密念). Если всё это сообразным образом выполнишь, тогда получишь [ранг] летающего *сяня*-небожителя (*фэй сянь* 飛仙).

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс исключительно строг, не допускается повторно преступать [его нормы].

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все совершенствующие себя и постигающие Дао-Путь высших [небесных] Совершенных в тех случаях, когда они самолично окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в четвертой главе первого раздела или в четвертой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Вина [таких преступников] определяется в ходе судебного разбирательства в [управе] Девяти мраков. Оглашение [вердикта о] наказании ¹ [происходит] в [небесном дворце] Нефритовой чистоты (*юй цин* 玉清).

¹ Оглашение [вердикта о] наказании... — В оригинале записано *ян као юй цин* 殃考玉清 («вина и наказание [определяются] в [небесном дворце] Нефритовой чистоты»), что я воспринимаю как явную ошибку. Иной мир в даосском восприятии строго иерархичен и функционально совершенен, в нем каждый выполняет свои обязанности в строгом соответствии с законом, опреде-

[Искупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления надобно ровно в полночь возжечь 32 светильника, установленные в среднем дворе [его усадьбы], для того чтобы очиститься от скверного *ци* (хуэй *ци* 穢炁) и сделать светлым и чистым всё, что снаружи и внутри находится. После этого [следует] приступить к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] возжигают благовония, оборачиваются лицом на Север, совершают земные поклоны и рассказывают о преступлениях, в которых повинны, а затем клацают зубами 36 раз и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Циклическое движение мира вошло в период упадка и хаоса,
злой дух Фэй-ши 蜚尸, вестник несчастья,

[истину] закрыл, заслонил.

Скверное, грязное *ци* всюду, везде проникло,
и с небесным-совершенным смешалось-соединилось.

Я, ничтожный, Кодекс нарушил и заповедями пренебрег,
а потому насельником волости

преступного зла (*цзуй сян* 罪鄉) оказался.

Выкупаю [свои преступления] смиренным покаянием,
отмываю [свою скверну] сиянием светильников.

[Во дворце] Трех чистых [сфер прошу сделать так,
чтобы] несчастья мои рассеялись,

чтобы [владыки] счастьем меня преисполнили и
благоденствием одарили.

Покровительство [Великого] Дао —

бурный поток извилистой реки,
никогда не заканчиваются его благие милости.

世運交喪。蜚尸翳障

穢炁紛紛。與真相迎

虧科犯戒。身入罪鄉

贖以禮謝。洗以明燈

禍散三清。福充我昌

道蔭曲流。其慶靡央 [SLJ, 1:60b:8—61a:1].

ленным Небесами (*тянь тiao* 天條). Высшие божества из небесных дворцов правят миром, поддерживая его упорядоченное циклическое движение своим нахождением в должном месте, и не занимаются такими мелкими делами, как вынесение наказаний. Судебные разбирательства, определение вины и другие рутинные процедуры — удел чиновников Иного мира значительно более низкого ранга. В высших небесных дворцах лишь заслушивают, утверждают и объявляют решения. По этой причине слово *ян* 殃 в этой фразе мне представляется ошибкой переписчика, читаю его как *сюань* 懸 («оглашать», «обнародовать»), а всю фразу перевожу по тексту других списков «Цзю чжэнь мин кэ», где она записана как *сюань као юй цин* 懸考玉清 [YDSJ, 1:33b:7; JZMKs, 1:14b:9].

На этом молитва завершена.

После этого надобно еще раз отвесить девять земных поклонов.

Теперь всё (*чжи* 止).

[Ожидаемый результат]. Если в течение года будешь выполнять всё это, а затем еще раз исполнишь тридцатидневный очистительный ритуал, тогда получишь возможность вернуться к совершенствованию в [выполнении] потаенных даосских упражнений¹.

Строго следи за своими поступками и соблюдай [нормы] Кодекса. Утруждай себя думаньем сердцем и концентрацией [мысли] на Совершенных [божествах]².

Если за девять лет [упорных трудов] успех обретишь, тогда сможешь средь бела дня взойти в Рассветный [императорский дворец] (*дэн чэнь* 登晨)³.

[Последнее предостережение]. *Отсутствует.*

ПЯТАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все совершенствующие себя на Дао-Пути высших шанцинских небожителей в тех случаях, когда они самолично окажутся виновны в преступлениях, пе-

¹ Совершенствование в [выполнении] потаенных даосских упражнений (*сю ши* 修事). — Здесь, как и во втором разделе данного Кодекса, я перевожу слово *ши* контекстуально выражением «потаенные даосские упражнения». В даосских письменных памятниках рассматриваемого периода *ши* широко используется как универсальное слово-заместитель, которое указывает на некие «дела», но не уточняет их характера. Обычно в даосских сочинениях этого времени оно замещает название тех «дел», которые, во-первых, не подлежат разглашению, а во-вторых, связаны с выполнением тех ритуальных церемоний или психотехнических упражнений, которые изложены в потаенных наставлениях (*ми цзюэ* 秘訣), являющихся важнейшей содержательной частью всех ранних даосских сочинений традиции Шанцин.

² Утруждай себя думаньем сердцем (*цинъ синь* 勤心) и концентрацией [мысли] на Совершенных [божествах] (*чжу чжэнь* 修真). — Примечательный фрагмент, он является очень точным в лексическом отношении сокращенным вариантом фрагмента из работы Тао Хун-цзина (陶弘景, 456—536) «Чжэнь гао» (真誥 «Речения Совершенных») [ZG, 7:4a:9—10].

³ Взойти в Рассветный [императорский дворец] (*дэн чэнь* 登晨). Подробнее о Рассветном императорском дворце и концептуальных особенностях даосской системы представлений об обитателях подобных небесных дворцов см.: Филонов С. В. «Хочу служить я *шидичэнем* в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции *сяня*-небожителя) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3. С. 141—154.

речисленных в пятой главе первого раздела или в пятой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Вина [таких преступников] определяется в ходе судебного разбирательства в [управе] Великого мрака. Вердикт об их наказании оглашают в Зеленем дворце ¹.

[Искупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления надобно приготовить благовонную воду ² и омыться ею, а затем вынести в средний дворик [своей усадьбы] масло и возжечь 24 светильника, поддерживая в них огонь на протяжении 90 дней. После этого [следует] приступить к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] оборачиваются лицом на Север, совершают девять земных поклонов и рассказывают о преступлениях, в которых повинны, а затем клацают зубами 24 раза и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Небо — ян, Земля — инь,
 Два эти образа сплелись, [в пороке] соединились.
 Иньское *ци* смешалось с правильным и чистым янским,
 а потому грязью всё до краев наполнилось.
 [Я, ничтожный], чистоту духа утратил и
 осквернил драгоценные [книги],
 оскорбил и опорочил и искусства магические,
 и ритуалы великие (*фа жун* 法容).

¹ Зеленый дворец (*цин гун* 青宮) — топоним даосской потаенной географии. Связан с авторитетным для последователей учения Шанцин небожителем по имени Отрок-в-Зеленом, или Цин-тун 青童, мифология которого соединилась с архаическими представлениями о Владыке востока Дунван-гуне и сыграла важную роль в оформлении и закреплении образа последнего. Зеленый дворец является присутственным местом Отрока-в-Зеленом, он находится на горе-острове Фанчжу 方諸, в нем хранятся книги с описанием магических искусств небожителем [DZYJ, 3:26a:4]. Кроме того, в этом дворце ведутся подворовые реестры *сяней* [WSBY, 22:8a:2—5].

² Благовонная вода (*сян тан* 香湯) использовалась для поддержания ритуальной чистоты. Входить в ритуальное пространство даосской Тихой комнаты, предназначенной для отправления религиозных церемоний, можно было лишь после омовения лица и тела такой водой [WSBY, 92:7a:7; DRJ, 1:30a:8]. Считалось, что благовонная вода имеет не только очистительные, но также экзорцистские и целительные свойства, поскольку обладает способностью отвращать зло, нейтрализовать дурные знамения и устранять головную боль. В конце периода Южных царств уже бытовало требование омыться благовонной водой и даосские обрядовые атрибуты. Для приготовления благовонной воды даосы использовали пять основных ингредиентов: базилик (*лань сянь* 蘭香), китайскую церцису (*цзинь цзин хуа* 觔荊花), кумаруну душистую (*лин лин сянь* 零陵香), мирт китайский (*цин му сянь* 青木香) и сандал (*бай тань* 白檀) [YJQQ, 41:3b:10].

[Ныне] с почтением устанавливаю светильники,
 чистоту распространяющие,
 дабы сияние их вверх устремилось и
 Сокровенный дворец озарило.
 [В управе] Девяти мраков [прошу сделать так,
 чтобы все] несчастья мои завершились,
 а счастье с благословением [вновь] в мой дом возвратились.

天乾地坤。二象交通
 陰炁混正。穢炁彌充
 喪神虧寶。損落法容
 謹設明燈。上映玄宮
 禍滅九陰。福慶歸宗 [SLJ, 1:61a:9—61b:1].

На этом молитва завершена.

[Ожидаемый результат]. Если на протяжении девяноста дней будешь выполнять всё это, а по завершении указанного срока еще раз исполнишь очистительный ритуал *чжай* длительностью в 24 дня, тогда получишь возможность вернуться к совершенствованию в магических искусствах Совершенных [небожителей] (*чжэнь фа* 真法). Каждый раз, [отправляя ритуалы], будь осмотрительным и осознанно исполняй то, что написано в Кодексе.

Если успех обретишь, тогда небесные Совершенные соединятся с тобой в единое *сяньское* тело (*юй син хэ сянь* 與形合仙).

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс исключительно строг, не допускается повторно преступать [его нормы].

ШЕСТАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все совершенствующие себя на Дао-Пути высших шанцинских небожителей в тех случаях, когда они самолично окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в шестой главе первого раздела или в шестой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. На таких преступниках лежит исключительно тяжелая вина. Надзор [за ними] осуществляют Четыре управляющих. Судебное разбирательство с определением [для них] наказания проходит в [управе] Девяти мраков, а допросы с пристрастием — в Подземной канцелярии (*ю гуань* 幽官).

[Искупительная процедура]. Тому, ктоотягощен такой виной, надобно ночью, под [светом] Великой инь (*тай инь* 太陰), распустив волосы и отбивая земные поклоны, виниться в своих преступлениях (*шоу се* 首謝) перед [владыками небесного дворца] Не-

фритовой чистоты, чтобы освободиться [от наказания] и спастись из [подземной темницы] Великого мрака ¹.

[Всё это выполняют] в соответствии с нормами Кодекса.

Кроме того, надобно раздавать бедным людям в виде милостыни [свой] богатства и тайные накопления, а еще — готовить еду для сотен страждущих (*цзо бай жэнь ши* 作百人食) и кормить ею голодных и сырых (*и сы э фа* 以飼餓乏).

Через десять лет [такого подвижничества] приступают к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] кланяются до земли, совершают церемонию покаянного самообвинения (*цзы цзэ* 自責), а затем оборачиваются лицом на Север, клацают зубами девять раз и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Небо — безбрежное, Земля — бескрайняя,
[все врата темниц у] Девяти истоков открыли,
распахнули [для меня].
Я прошел через Врата беды (*хо мэнъ* 禍門)
и о [моих] злодеяниях объявили и
в Нефритовом граде (*юй цзин* 玉京),
и во всех потаенных пределах Небес и Земли ².
Чтобы вину искупить, роздал я все богатства свои,
бедным благодетельствовал, еду подавая.
[Прошу сделать так, чтобы] в управе Великого мрака
вина моя была аннулирована,
а счастье пришло во все десять [моих] волостей (*ши сян* 十鄉).
[Молю чтобы небесные владыки] забыли
всё старое и даровали [мне] новое ³.

¹ Данный фрагмент указывает на строгий функционализм административной системы Иного мира, за каждой из институций которой закреплены свои права и обязанности. Сама процедура болезненного судебного разбирательства будет проходить под землёю — в управе Великого мрака, но утверждать вынесенное судебное решение будут в небесном дворце Нефритовой чистоты. Этим и обусловлено обращение даоса к иерархам из небесной сферы Нефритовой чистоты, хотя в самой просьбе фигурирует место предстоящего ему в посмертной судьбе наказания в узилище Великого мрака.

² Во всех потаенных пределах Небес и Земли. — Сокращенный перевод; в оригинале — более сложная и неоднозначно читаемая конструкция: *ми ло чань ло / сюань дун юнь чан* 彌羅纏絡。玄洞雲場。

³ Забыть старое и даровать новое (*цуй гу фэн синь* 去故奉新) — букв.: ‘заставить уйти «старое» и преподнести «новое»’. В даосских текстах, где противопоставляется «старое» и «новое», под «старым», как правило, подразумевается субстратная основа всех несчастий и бед — грязное и смертоносное *ци*, исходящее из мира умерших, а под «новым» — чистое и жизнеутверждающее *ци*, порожденное высшими эмпирами мироздания.

Воистину, щедрые милости [Совершенных владык]
не имеют предела.

天遐地廣。九源開張
身履禍門。懸罪玉京
彌羅纏絡。玄洞雲場
散寶拔罪。施以窮糧
罪消太陰。福生十鄉
去故奉新。方隆未央 [SLJ, 1:61b:9—62a:2].

На этом молитва завершена.

После этого следует еще раз отвесить девять земных поклонов.

Теперь всё.

[Ожидаемый результат]. Сделаешь это, и тогда Высочайшие [божества] освободят [тебя] от предъявления обвинения [за совершенные преступления].

Высшие магические искусства отмечены в исправленном Кодексе ¹.

Если будешь выполнять всё это в течение десяти лет, тогда и вина, которой ты от рождения Судьбоюотягощен (*су цзуй* 宿罪), и твои наказания отложенные, — всё это будет аннулировано [чиновниками управы] Великого мрака.

Совершай церемонию покаянного самообвинения, а когда срок, [отведенный на нее], закончится, еще раз исполни стодневный очистительный ритуал *чжай*. После этого ты получишь возможность вернуться к совершенствованию на истинных путях Учения.

[Последнее предостережение]. Строго следи за собой и точно исполняй установленные предписания. [Помни, что нормы Кодекса] не позволяется преступать повторно.

СЕДЬМАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все постигающие Дао-Путь высших [небесных] Совершенных в тех случаях, когда они окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в седьмой главе первого раздела или в седьмой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. [Вердикт] с квалификацией их вины доводят до сведения [владык из дворца] Высшей чистоты.

[Искупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления надобно взять десять *цзиней* лучших благовоний и препод-

¹ Высшие магические искусства отмечены в исправленном Кодексе (*шан фа бяо юй чжэн кэ* 上法標於正科). — Логика, заставившая неизвестного редактора поставить в данном фрагменте эту фразу, мне неясна.

нести их в дар товарищам по Учению, которые живут в десяти разных местах, чтобы освободить себя от вины за совершенные преступления. По прошествии года приступают к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] возжигают благовония, оборачиваются лицом на Восток, совершают девять земных поклонов и винятся в своих преступлениях перед высшими Совершенными [небожителями]. Затем клацают зубами девять раз и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Пять видов *ци* смешались-переплелись ¹,
и высшее Совершенное утратило
свое целостное совершенство.
Я, [ничтожный], испачкал себя
грязным дыханием земли (*хуэй ци* 穢炁),
которое оскорбляет и покой нарушает ² тех,
кто в моих внутренних пещерах (*дун мэн* 洞門) пребывает,
и внутренним органам вред наносит,
и нить Судьбы моей перерубает,
и сотрясает, покой нарушает в Трех заставах [моих] ³.

¹ Смешались-переплелись (*цзю цзун* 錯綜). — Иероглиф *цзун* 綜 я читаю как *цзун* 綜 на основе списка Кодекса из [JZMKs, 1:16b:6]. Пять видов *ци* — это *ци* разных цветов, связанные с пятью важнейшими внутренними органами человека (*у цзан* 五藏). Хаотичное и неконтролируемое даосом смешение этих пяти разных потоков энергии его организма свидетельствует о том, что «внутреннее» метафизическое пространство его тела оказалось загрязненным и пребывает в состоянии разрушения. Данная молитва изобилует указаниями на ту систему представлений, которую я называю даосским антропологическим космосом и которая представлена в знаменитой «Хуан тин цзин» (黃庭經 «Книга Желтого дворика»).

² Оскорблять и покой нарушать (*чу у* 觸忤). — Перевод сделан на основе толкования, содержащегося в «Большом словаре слов китайского языка», который закрепляет за выражением *чу у* значение *мао фань* (冒犯 «преступать», «нарушать», «оскорблять») [HYDCD, 10: 1387].

³ Сотрясает, покой нарушает в Трех заставах [моих] (*яо дун сань гуань* 搖動三關). — Фраза содержит аллюзию на речь одного из шанцинских небожителей, связанную с мифологической историей потаенного текста «Тай цзин чжун цзи» (胎精中記 «Записи из [книги] о квинтэссенции эмбриона»), бытование которого традиция относит к эпохе, когда еще не появилось организованного даосского движения. Данная речь была записана первыми получателями шанцинских текстов откровения и сохранилась в работе Тао Хун-цзина «Чжэнь гао»: «Что до Трех застав, то это: рот — застава сердца, ноги — застава Земли, руки — застава человека. Они и зовутся Тремя заставами. Если Три заставы в ладу, тогда и Пять внутренних органов в гармонии пребывают. Если Пять внутренних органов в гармонии, тогда они и тело поддерживают, и болезни отвращают. Некогда Чжао Шу-ци, Дао-Путь постигая в горах Ваньшань, частенько в народ хаживал. И вот как-то он услышал про то, что в городе

Не исполнял я [нормы] Кодекса, заповеди нарушал
и тем самым мученья и беды ¹ на себя навлекал.
[Ныне] низайше кланяюсь и наказание за [свои] преступления
с покорностью принимаю (*фа цзэ* 罰責).
И молитвенную просьбу владыке Ди-цзюню направляю.
Прошу и умоляю (*ци гай* 乞丐) позволить мне,
открывшему ныне [свои деяния преступные],
покинуть, оставить нижний мир ²
и, в высь поднявшись, взойти
в мир небесных *сяней* (*тянь сянь* 天仙).

五炁錯綜。上真不全
身染穢炁。觸忤洞門
傷藏伐命。搖動三關
違科犯戒。羅考自延
謹以罰責。歸告帝尊

какой-то толковый гадатель объявился. Шу-ци отправился [в город], чтобы встретиться с ним. И тот объяснил Шу-ци вот что: "Если хочешь войти в Небесные врата, [сперва] надобно в гармонию привести Три заставы, а потом силой мысли представить, словно живую видишь, то, что зовется Красным платьем, — это и есть подлинный Куньлунь". По этим речам Шу-ци догадался, что незнакомец — человек-божество (*шэнь жэнь* 神人), а потому с почтением отвесил земные поклоны и испросил потаенных наставлений (*яо цзюэ* 要訣). [Незнакомец] откликнулся на эту просьбу и протянул Шу-ци книгу в одном свитке, это и были "Записи из [книги] о квинтэссенции эмбриона". Шу-ци, выказав должное почтение, взял эту книгу» 三關者口爲心關。足爲地關。手爲人關。謂之三關。三關調則五藏安。五藏安則舉身無病。昔趙叔期學道在王屋山中。時時出民間。聞有能卜者在市閭中。叔期往見之。因語叔期曰。欲入天門。調三關。存朱衣。正崑崙。叔期知是神人。因拜叩頭。就請要訣。因以一卷書與之。是胎精中記。拜受此書 [ZG, 5:10a:2—8].

¹ Беды и мученья (*ло као* 羅考). — Вслед за профессором Ван Ка 王卡 [ZHDZ, 1:128a:21] я читаю *ло* 羅 как *ли* 罹. Слово *ли* имеет значение «беда», «несчастья» [HYDZD, с. 3121].

² Нижний мир (*ся ши* 下世). — Так даосские тексты конца периода Шести царств обозначают мир простых смертных, что соответствует переводу «мир людей». Выражение «Нижний мир» встречается в ранних письменных памятниках школы Высшей чистоты, но широкое распространение получает в даосских сочинениях традиции Линбао. Обычно мы видим его во фрагментах, где объясняется история небесных книг; для него характерны следующие контексты использования: «[Эта книга] не имеет хождения в мире людей» (*бу син ся ши* 不行下世); «[Эта книга] не распространяется в мире людей» (*бу чуань ся ши* 不傳下世). В нашем случае контекст совершенно иной, но он не вызывает противоречивого восприятия. Жителям Нижнего мира уготовлено судьбою пережить «восемь несчастий» (*ба нань* 八難) [WSBY, 88:13a:2] или «несчастья Трех миров» (*сань цзе чжи нань* 三界之難) [DRJ, 3:27a:2], т. е. после смерти пройти через страдания в Загробном мире. В данном случае даос, указывая на желание покинуть Нижний мир, в действительности молит божеств избавиться его от неизбежных страданий в посмертном суде и загробном узилище.

乞丐。使我於今自宣
去離下世。上登天仙 [SLJ, 1:62a:10—62b:3].

На этом молитва завершена.

[Ожидаемый результат]. Если будешь делать всё это в течение года, а по завершении [указанного] срока еще раз исполнишь очистительный ритуал *чжай* длительностью в 24 дня, то [сможешь] вернуться к совершенствованию [в магических искусствах, которые] в полученных тобою [книгах изложены].

Если успех обретишь, тогда Совершенные и Божественные спустятся [к тебе] с небес.

[Последнее предостережение]. Нет ничего превыше Пресветлого Кодекса! Не позволяется повторно преступать [его нормы].

ВОСЬМАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект испупительной процедуры]. Все постигающие Дао-Путь высших [небесных] Совершенных в тех случаях, когда они окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в восьмой главе первого раздела или в восьмой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Надзор [за такими преступниками] осуществляют региональные [небесные] цензоры¹. [Вердикт] судебного разбирательства с вынесенным [им] приговором [оглашают] в [небесном дворце] Трех чистых [сфер мироздания] (*сань цин* 三清).

[Испупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления следует взять ровно один *ху* масла² самого лучшего качества

¹ Региональные [небесные] цензоры (*цзянь сы* 監司) — особый штат небесных божеств служивого сословия, их также называли цензорами-инспекторами (*цзян сы цао* 監司曹) или цензорами-посланниками (*цзянь сы ши чжэ* 監司使者). Такие божества были небесными тружениками, по своим функциям и статусу сближаясь с *сыминами* 司命. Они не принадлежали к высшим уровням иерархии небожителей, но были связаны с верховными божествами служебными обязанностями, являясь их посланниками. Сфера их контроля была территориально ограниченной. Например, небесный посланник с гор Лушань выполнял функции регионального цензора на территории Пяти пиков (*у юэ* 五嶽), причем эти полномочия он получил от самого Желтого владыки Хуан-ди 黃帝 [YJQQ, 100:27b:5]. Поскольку территория, подведомственная каждому небесному цензору, была относительно небольшой, то и божеств, занимавших эту должность, было достаточно много; на это указывает, например, даосское сочинение «Чисун-цзы чжан ли» 赤松子章曆, где при перечислении различных дарующих милости божеств встречаем выражение «...и все региональные [небесные] цензоры» (*и це цзянь сы* 一切監司). [CSZZL, 5:18a:8].

² Один *ху* 斛 масла. — Речь идет об очень большом объеме растительного масла, используемого в масляных светильниках. *Ху* является мерой для сыпучих и жидких веществ. Один *ху* — это, условно говоря, большая бочка, в которую вмещается 10 десятилитровых ведер масла.

и, используя его, возжечь в среднем дворе [своей усадьбы] масляные светильники. Сколько будет светильников, каждый решает сам по своему разумению (*до шао ши и* 多少適意). Надобно лишь сделать так, чтобы масло разошлось полностью, до последней капли (*вэй лин ю цзинь* 惟令油盡). Кроме того, следует преподнести Наставнику, который хранит [небесные] книги-основы, десять *цзиней* отборных благовоний, чтобы освободиться от вины за совершенные проступки.

По прошествии трех лет приступают к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] возжигают благовония, оборачиваются лицом на Север, совершают девять земных поклонов и рассказывают о преступлениях, в которых повинны. Затем клцают зубами 12 раз и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Небесные [книги] Совершенных хранятся высоко и далеко,
их сокровенное сияние [в мир людей] нисходит и
светом [его] наполняет.
По благословию, predetermined
в подарок [мне] Судьбой,
получил я возможность узреть книги-основы Совершенных.
Но не смог я [соблюсти нормы] Сокровенного Кодекса,
небрежение и беспечность проявил
к божественному и небесному.
[Кодекс] Совершенных нарушил, заповедями пренебрег
и в бездну утопил свою разделенную самость.
Осуждаю себя строго, каюсь в преступлениях неистово
и молитвенное ходатайство направляю
во [дворец] Высшей чистоты.
[Прошу небесных владык], с сего дня начиная,
очищать-омывать тело мое,
с душами соединенное (*гу син* 故形).
[Еще прошу вновь] даровать, пожаловать [мне книги]
о Сокровенном и Совершенном
и сделать [меня] равным [тем, кто сиянием] Дао [отмечен].

天真高遠。玄光下明
緣恃宿慶。得覩真經
未獲玄科。虧略天靈
違真犯戒。沉身分冥
剋自責勵。歸告上清
自是之後。洗濯故形
奉承玄真。與道齊并 [SLJ, 1:63a:2—5].

На этом молитва завершена.

[Ожидаемый результат]. Ровно через три года [такого подвижничества] надобно еще раз исполнить очистительный ритуал *чжай* длительностью в 90 дней. После этого сразу же можешь вернуться к совершенствованию на истинных путях Учения по тем [книгам Совершенных небожителей], которые ранее получил от Наставника. Если же эти книги попали к тебе не от Наставника, следует преподнести ритуальный дар и обратиться [за ними] к Наставнику. Когда он передаст [тебе] книги-основы [небожителей], совершенствуй себя на истинных путях Учения согласно [нормам] Кодекса.

Если успех обретишь, тогда сможешь вознестись [в вышний мир].

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс исключительно строг, не позволено повторно преступать [его нормы].

ДЕВЯТАЯ ГЛАВА ТРЕТЬЕГО РАЗДЕЛА [КОДЕКСА] ИЗ СЮАНЬ-ДУ:

[Субъект искупительной процедуры]. Все совершенствующие себя на Дао-Пути высших [небесных] Совершенных в тех случаях, когда они окажутся виновны в преступлениях, перечисленных в девятой главе первого раздела или в девятой главе второго раздела [Кодекса].

[Наказание]. Вина [таких преступников] определяется в ходе судебного разбирательства в [управе] Великого мрака. Вердикт о наказании оглашается в [небесном дворце] Нефритовой чистоты.

[Искупительная процедура]. Совершившему [такие] преступления надобно возжечь перед алтарем семь масляных светильников, а затем приступить к отправлению ритуала аудиенции в Тихой комнате. [Во время исполнения этого ритуала] совершают земные поклоны и винятся в совершенных преступлениях перед [столиком, на котором лежат] книги-основы [небесных Совершенных]. После этого клацают зубами 24 раза и, устремив взор вверх, читают молитву-заклинание:

[Молитва].

Нефритом сияющие лучи, [от небесных книг исходящие],
всё вокруг сиянием озаряют
и, вверх устремляясь, в [небесный дворец]
Высшей чистоты проникают.
[Я, ничтожный], и в руках [эти книги] держал,
и дары перед ними выставял, но правила
должного обращения нарушил,
небрежение проявил, преступления совершил
[и обидел] драгоценные книги-основы.

Страхом обьят, что к Четырем управляющим
 [под стражу] попаду,
 а обо всех моих преступлениях
 в Пурпурном дворе ¹ обьявят.
 Ныне нижайше кланяюсь и ритуал очищения (*чжай* 齋)
 с почтением совершаю
 и с надеждой на Совершенных и Божественных в высь взираю.
 [Молю] удостоить милостью и явиться предо мной,
 спустившись [с небес],
 и [вердикт издать о] снятии с меня вины (*ме цзуй* 滅罪)
 и удалении записи о [моем] наказании
 [из реестра преступников] ².
 С почтением в поднятых руках держу Сокровенный Кодекс
 и [клянусь] вечно блюсти изначальную чистоту и
 целомудрие (*юань чжэнь* 元貞).

¹ Пурпурный двор (*цзы тин* 紫庭) — одна из локаций мира высших небожителей. Считается, что там собираются высшие божества и решают вопрос о даровании подвижникам из бренного мира сяньского чина, т. е. там проходит официальная процедура «возведения в ранг сяня-небожителя». Пурпурный двор часто упоминается в текстах молитв из ранних сочинений школы Шанцин как место, куда даос желает попасть на пир или даже на постоянное проживание. Категория *цзы тин* является частотной для письменного памятника «Су лин цзин», где в различных фрагментах она упоминается семь раз. Если учесть, что субстратной основой «Су лин цзина» являются апокрифы и додаосские ритуальные комплексы, бытовавшие на юге Китая в среде ритуалистов *фан ши* 方士, то можно предположить, что представления о Пурпурном дворе в каком-то виде бытовали в религиозной и ритуалистической культуре Китая еще до появления организованной даосской религии.

² Запись о [моем] наказании [из реестра преступников] удалить (*сяо син* 消刑). — В дворцах Иного мира, как считалось, ведется учет не только будущих сяней или тех, кому после смерти предстоит попасть в узилище Загробного мира, но и всех деяний человека, в частности, наказаний, которые после смерти будут наложены на нерадивых даосов. Реестры преступлений в даосских сочинениях обозначают словом *цзи* 籍 («учетные списки») [WSBY, 41:15a:4], *簿* 簿 («учетные книги») [DRJ, 2:4a:1] или *гэ* 格 («таблицы») (встречается в «Тай пин цзине» 太平經). В качестве листов в них используются твердые материалы, а потому для удаления такой записи ее следует соскоблить специальным канцелярским ножом. В связи с этими обстоятельствами мне представляется, что иероглиф 消 («уничтожать», «аннулировать») в этом фрагменте хотя и отражает смысл данной концепции, однако должен быть заменен на омоним 削 («соскабливать», «счищать»), более подходящий для описания не только смысла, но и бюрократической технологии, используемой в канцеляриях Иного мира. Учитывая строгий административный функционализм этой бюрократии, мне представляется, что две просьбы, изложенные в данной фразе (снятие вины и аннулирование наказания) обращены в две разные инстанции, первая — во дворец высших небожителей, а вторая — в судебную канцелярию Загробного мира.

玉光垂曜。仰徹上清
 執供不禮。虧犯寶經
 恐爲四司。列罪紫庭
 謹重齋敬。仰希真靈
 曲垂下降。減罪消刑
 攝奉玄科。永保元貞 [SLJ, 1:63b:2—4].

На этом молитва завершена.

[Ожидаемый результат]. Если будешь выполнять всё это в течение года, а затем ещё раз исполнишь очистительный ритуал *чжай* длительностью в 24 дня, тогда сможешь вернуться к совершенствованию в [тех искусствах], что в полученных [тобой книгах] изложены.

[Последнее предостережение]. [Помни, что] Сокровенный Кодекс исключительно строг. Тебе следует ¹ осознать [это] и неукоснительно [его] соблюдать. Не позволено повторно преступать [его нормы].

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- CS — Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio 麥谷邦夫教授 of Kyoto University. URL: <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/> (accessed on February 10, 2024).
 CSZZL — Chi-song-zi zhang li 赤松子章曆 // DZ 335—336, HY 615, CT 615.
 CT — Schipper K. M. Concordance du Tao-tsang. Paris, 1975 (Publications de l'École française d'Extrême-Orient. Vol. 102).
 DRJ — Du ren jing si zhu 度人經四註 // DZ 38—39, HY 87, CT 87.
 DZ — Dao zang 道藏. Hanfenlou edition 道藏涵芬樓影印本. Shanghai, 1923—1926.
 DZYJ — Deng zhen yin jue 登真隱訣 // DZ 193, HY 421, CT 421.
 HY — Dao zang zi mu yinde, or Combined indices to the authors and titles of books in two collections of Taoist literature 道藏子目引得 / Ed. by Weng Du-jian 翁獨健編. Beiping, 1935 (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).
 HYDCD — Hanyu da cidian 漢語大詞典 / Ed. by Luo Zhu-feng 羅竹風. 12 vols. Shanghai, 1988—1993.
 HYDCD web — Hanyu da cidian chaxun 漢語大詞典查詢. URL: http://www.kaom.net/book_hanyudacidian.php (accessed on February 12, 2024).

¹ Следует (и 宜). — Этот модальный глагол со значением долженствования, регулярно встречается в даосских письменных памятниках в качестве разнописи иероглифа и 宜.

- JZMKs — Tai-shang jiu zhen ming ke 太上九真明科 // DZ 1052, HY 1398, CT 1409.
- JZMK web — KR. URL: <https://www.kanripo.org/edition/HFL/KR5g0218/000> (accessed on February 15, 2024).
- KR — Kanseki Repository: Electronic texts for researchers from researchers. URL: <https://www.kanripo.org/catalog?coll=DZ&label=正統道藏> (accessed on February 18, 2024).
- SJMK — Si ji ming ke 四極明科 // DZ 77—78, HY 184, CT 184 (Full title: Tai zhen yu di si ji ming ke 太真玉帝四極明科經).
- SLJ — Su ling jing 素靈經 // DZ 1026, HY 1303, CT 1314 (Full title: Dong zhen tai shang su ling dong yuan da you miao jing 洞真太上素靈洞元大有妙經).
- SLJ webnew — KR. URL: <https://www.kanripo.org/edition/HFL/KR5g0123/000> (accessed on February 15, 2024).
- WSBY — Wu shang bi yao 無上祕要 // DZ, 768—779; HY, 1130; CT, 1138.
- YDSJ — Yuan dan shang jing 元丹上經 // DZ 1032, HY 1334, CT 1345 (Full title: Dong zhen tai shang dao jun yuan dan shang jing 洞真太上道君元丹上經).
- YDSJ web — KR. URL: <https://www.kanripo.org/edition/HFL/KR5g0154/000> (accessed on February 15, 2024).
- YJQQ — Yun ji qi qian 雲笈七籤 // DZ 677—702, HY 1026, CT 1032.
- ZG — Zhen gao 真誥 // DZ 637—640, HY 1010, CT 1016.
- ZHDZ — Zhonghua Daozang 中華道藏. 48 vols. Beijing, 2004.

Taoist «Jiu zhen ming ke» (九真明科 «Bright Code of the Nine Perfected»). Third section: «Shu zui pian» (贖罪篇 «Chapters on the Redemption for the Guilt»).
Translation and comments by Sergey Filonov.

The publication contains an annotated Russian translation of the third section (下品 *xia pin*) of the scripture from Taoist Canon (道藏 *Dao zang*), entitled «Jiu zhen ming ke» (九真明科 «Bright Code of the Nine Perfected»), alternative title's translations — «Illustrious Code of the Nine Real Men», «The Sworn Code of the Nine Zhenren», «Bright Code of the Perfected [Kings] from the Nine [Heavens]». The third section of the Code is devoted to a ranked description of the redemptive rites for followers of Taoist Supreme Purity lineage. These rites represent a synthesis of the three great ritualistic traditions of Taoism during the Period of Division (220—589 AD), namely — the early Heavenly Masters (天師 *Tianshi*), the southern *fangshi* 方士 («masters of techniques»), and the Lingbao 靈寶 (*Numinous Treasure*). The latter one, in turn, demonstrates the active process of interaction between Taoism and Buddhism. It appears that the framework of these rites is a modified «rit-

ual of audience in the oratory» (朝靜法 *chao jing fa*) of the early Heavenly Masters. Thus, the translation contains valuable information about the Taoist rites of the Southern Dynasties (V—VI AD) and illustrates the conclusions presented in the fundamental studies of Prof. Lü Peng-zhi 呂鵬志 and Prof. Chang Chao-jan 張超然.

**АКУ УУ.
«ВЗЫВАЯ К ДУШЕ ЧЖИГЭ АЛУ» И
ДРУГИЕ СТИХОТВОРЕНИЯ**

DOI 10.69538/PV.2024.36.96.004

Предисловие, перевод и комментарий И. А. Алексеева
Пекинский педагогический университет

Сведения об авторе. Аку Уу (阿库乌雾, р. 1964) — культурный гибрид. Даже его имя существует в нескольких ипостасях: приведенной выше версии на путунхуа предшествует менее распространенный вариант записи [ar kur vyt vy] (阿库兀兀)¹. Именно так согласно «Стандарту записи языка и» 《彝文规范方案》 от 1 августа 1980 г. на сегодняшний день выглядит имя поэта².

Родом поэт происходит из небольшого селения в нынешнем уезде Мяньнин Ляншаньйского автономного округа пров. Сычуань, представляя самую многочисленную ветвь народности и — «носу» (诺苏)³. Дата его рождения (10 мая) также указана приблизительно — на основании воспоминаний его матери, ориентировавшейся, скорее всего, по крестьянскому календарю. К этому же периоду восходят свидетельства односельчан о явлении «божественного старца», что было истолковано сведущими людьми как знамение. Мальчику на роду было написано странствовать вдали от родины. И действительно — изоляция от мира прогресса, кажущаяся сегодня практически идиллической, продолжалась недолго. Уже в период «культурной революции» Аку получил новый синофонный вариант прозвища — Ло Цин-чунь (罗庆春). Сегодня оба имени пользуются у него почти полным равноправием, однако мне как переводчику поэзии более комфортно пользоваться ийским вариантом.

Если явление «пророка» в рамках научной парадигмы может показаться спорным знаком, то любовь поэта к знаниям поначалу имела вполне материальное обоснование. Лучшей мотивацией для прилежной учебы стала кровать одного из родственников, состоявшего на службе в войсках: всё дело в том, что койка была оснащена москитным пологом — деталь, красноречиво говорящая о тогдашних материальных реалиях. Впоследствии Аку стал первым жителем своей деревни, зачисленным в колледж, и с тех пор не оставлял тропы учения. Правда, для успешного поступления ему

¹ Вариант передачи чтения на русском языке: «а-кхву-вы-вы» (подробнее об использованной транскрипции см. приложение к подборке стихов).

² См.: 彝汉大词典 / 何辉军主编 (Большой ийско-ханьский словарь / Глав. ред. Хэ Хуэй-цзюнь). Чэнду, 2008. С. 1419.

³ Во избежание излишних трудностей, здесь и далее в тексте системно будет использоваться только этноним «и».

пришлось самостоятельно съездить в город и получить уведомление о зачислении — из-за удаленного местонахождения деревни письмо просто не могли отправить. Именно наличие образовательной системы позволило сделать традиционную ийскую письменность частью более широкой лингвистической базы. В вузе, помимо грамоты, Аку смог овладеть уже предварительно упорядоченным корпусом знаний о своей родной культуре. Тогда феномен его старшего «родича» Цзиди Мацзя (吉狄马加, р. 1961 [jɿp dɪp mɑx jɿe] / 𐎗𐎆𐎗𐎊 / «цззи-ти-ма-цзе»), прославившегося своими стихотворениями на путунхуа, сподвиг многих авторов обратиться к сочинительству¹. Но Аку здесь принадлежит первенство иного плана: он станет наиболее востребованным представителем народности *и*. Начав публиковаться с середины 80-х гг., уже к 1986 г. он подготовил первый сборник на языке *и*. Однако «Зимняя река» (冬天的河流) выйдет из-под льда лишь в 1994 г., когда редакторы наконец поверят в рыночный успех этого проекта. Итоговое название книги было призвано отразить многолетний процесс «замороженного» издания. Возможно, необходимые очки поэту добавило его пребывание в Пекинском университете в 1993—1994 гг.

Дальше писательская карьера Аку будет развиваться куда более поступательно. Сначала в 1995 г. увидит свет его поэтический сборник, написанный уже на китайском языке и названный «Выходом за грань шаманизма» (走出巫界). Оригинал названия можно прочесть двояко: с одной стороны, это продолжение разработки традиции ийской культуры (т. е. то, что вынесено из пределов «шаманских практик»); однако в то же время — это уже и позиция внешнего наблюдателя, взгляд исследователя, предпринимającego осознанное «включенное» наблюдение. Следом будет обнародован второй сборник на языке *и* — «Следы тигра» (𐎗𐎆𐎗𐎊 / 虎迹, 1998). Его заголовок позднее станет титульным и для англоязычного варианта². Следует также заметить, что у билингвальных практик письма Аку Уу есть один интересный нюанс, а именно — их взаимная несогласованность. Поэт практически не занимается переводами собственных текстов, а потому корпусы стихотворений на *и* и путунхуа существуют практически независимо. И, как показывает опыт, далеко не все переводчики обращаются к Аку за авторизацией.

Помимо сказанного, нельзя не отметить, что таланты Аку Уу не ограничиваются поэтической сферой. Следуя исследовательской стезе, в 2001 г. он публикует свое первое собрание теоретических эссе и становится самым молодым профессором в истории Юго-западного университета национальных меньшинств (西南民族大学), чтобы спустя десять лет занять пост декана Института исследований народности *и*. Его послужной список в качестве редактора и составителя словарей, пособий, энциклопедий и иных материалов потребовал бы отдельного обзора (и это еще за вы-

¹ На русском языке книги Цзиди Мацзя выходили в издательствах «Гиперион» и «ОГИ», см. например: *Цзиди Мацзя*. Время. СПб., 2013; *Джиди Мацзя*. Черная рапсодия. М., 2014.

² Tiger Traces: The Nuosu Poetry of Aku Wuwu / Transl. by Mark Bender with Aku Wuwu and Jjiepa Ayi. Columbus, 2006.

четом вклада поэта в популяризацию образования среди обитателей удаленных районов). В предлагаемой же заметке достаточно будет зафиксировать, что в настоящее время Аку уже постепенно отходит от дел, чтобы вновь посвятить себя творчеству. 2024-й год является для него «годом судьбы» (本命年), что в современных реалиях КНР совпадает с пенсионным возрастом¹. И в этом плане составление ознакомительной подборки его переводов на русский видится ценным подарком не только ему, но и читателям.



Аку Уу в Санкт-Петербурге в 2023 году. У Медного всадника

Сведения о подборке и переводах. Как на то указывает заголовок, в основании настоящей выборки лежит сигнатурное стихотворение Аку Уу «Взывая к душе Чжигэ Алу». Впервые мне довелось познакомиться с этим произведением в виде живой рецитации: исполнителем выступил ученик поэта Лама Ицзо (拉玛伊佐, р. 1987)². Ему же я обязан и последующими интерпретациями. Данный текст вошел в сборник «Зимняя река»; он явля-

¹ В отличие от многих профессоров, Аку не стал «насильственно» продлевать срок пребывания в вузе: 15 сентября в дружеской переписке он сообщил мне об официальном выходе на пенсию.

² Вариант транскрипции имени с языка и: [la ma it zot] или [ла ма и тзу] (衞瑪伊佐). В академической практике также активно использует ханьское имя Чжан Хайбинь (张海彬).

ет собой стилизацию под текст шаманского ритуала «призывания души» ([ni tu cher du bi] / «ни-мву-чэ-ту-пи» / 𐎎𐎖𐎗𐎙𐎛). Несмотря на то, что ийские шаманы располагают собственной картой по отслеживанию заблудившейся души ([ууг] / «з'ыз» / 𐎙𐎛), взяв эпиграф из «Призывания души» (招魂) Цюй Юаня (屈原, 340?—278 до н. э.), Аку одним этим жестом связал воедино две национальные традиции. Как и подобает тексту, мимикрирующему под устную культуру, основным элементом воздействия данного стихотворения является его звук. Не стремясь досконально воспроизвести сложную мелодическую последовательность интонаций и богатство риторических приемов оригинала (из тоски в надежду, из горести в предвосхищение), я всё же взял на себя смелость «стилизации второго порядка» и в силу своих познаний попытался смоделировать некий «фрагмент ритуала». Такой комментированный перевод призван полней отразить «этнографический» компонент в творчестве писателя.

В то же время следует сделать оговорку. Будучи свидетелем слишком большого количества недоброкачественной работы, я всегда настороженно относился к переводам, выполненным не с оригинала. Если чтение поэзии в переводе можно сравнить с мытьем в одежде, то читать поэзию, выполненную с языка-посредника, — всё равно что надеть поверх одежды скафандр. Однако представляется, что здесь как раз тот самый случай, когда скафандр нуждается в омовении. Лишь время покажет, приживется ли привитый таким образом росток к дереву отечественного востоковедения, но, учитывая тот факт, что поэт побывал в России летом 2023 г., ответить взаимностью и постараться популяризировать язык *и* следует хотя бы из соображений такта.

Над двумя последующими разделами подборки работа протекала уже в более привычном для меня ключе. Помимо России, начиная с 2005 г., Аку пять раз бывал в США. Во время своего первого визита он познакомился с профессором Университета штата Огайо Марком Бендером, и с той поры их связывает неразрывная дружба (в частности, словарная справка об Аку Уу, использованная при написании данного предисловия, принадлежит как раз перу американского исследователя)¹. Сотрудничество двух ученых по разные берега Тихого океана продолжает давать плоды и по сей день: к примеру, сравнительно недавно их усилиями увидел свет англоязычный перевод ключевого эпического произведения ийской традиции — «Книги начал»: «Хнэ-хгу-тхэ-з'ы» ([hne wo tep yu] / 𐎎𐎖𐎗𐎙𐎛) или «Лэ э тэ и» (勒俄特依)².

Накопленный опыт поездок возшел на творческом горизонте Аку россыпью созвездий поэтических текстов. Его зарисовки из двуязычного сборника «Тропы Койота» (凯欧蒂神迹 / Coyote Traces) сознательно выдержаны в максимально простой, почти дневниковой манере с расчетом на

¹ Chinese Poets Since 1949 / Ed. by C. Lupke and T. E. Morgan. Farmington Hills, 2021. P. 3—13. (Dictionary of Literary Biography. Vol. 387.)

² The Nuosu Book of Origins: A Creation Epic from Southwest China / Transl. by Mark Bender and Aku Wuwu, from a transcription by Jjivot Zopqu. Seattle, 2019.

последующий перевод ¹. Сегодня они представляют особый интерес как словесный памятник принципиально нового, доселе невозможного контакта культур (как минимум: ийской и индейской, хотя очевидно, что микс здесь куда более сложный).



Аку Уу в Санкт-Петербурге в 2023 году.

У Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи

Наконец, третий раздел текущей импровизированной подборки составили небольшие поэтические эссе Аку Уу из сборника «Эпоха смешанных кровей» (混血时代, 2015) ². В них литературное дарование писателя явлено во всей полноте. Поэтику этих текстов можно характеризовать рядом прилагательных: модернистская, насмешливая, пугающая, мрачная, глубоководная... Одним словом: гибридная. Из опасений преждевременно испортить читателям свежесть первого прочтения мне хочется предоставить каждому желающему возможность самому опознать и идентифицировать

¹ 阿库乌雾. 凯欧蒂神迹: 阿库乌雾旅美诗歌选 / 双语版, 文培红, 马克·本德尔英翻 (Аку Уу. Тропы Койота: избранные стихотворения из поездки в Америку / Билингвальное издание, пер. с кит. на англ. Вэнь Пэй-хун, Марк Бендер). Пекин, 2015. По ссылке также доступны записи чтения стихотворений: Aku Wuwu's Coyote Traces. URL: <https://u.osu.edu/eaab/aku-wuwus-coyote-traces/> (дата обращения: 01.12.2023).

² 阿库乌雾. 混血时代 (Аку Уу. Эпоха смешанных кровей). Пекин, 2015.

ключевые черты приведенных стихотворений. Либо же — наоборот, признать их неповторимость, что лишь подчеркнет многополярный статус Аку. От себя же замечу, что в этом случае множественные консультации с поэтом привели лишь к еще большему непониманию произведений.

Подводя итог вышесказанному, остается только произнести напутственное слово: пускай же идущие ниже тексты сослужат хорошую службу грядущим поколениям отечественных специалистов!

И. А. Алексеев.

01.12.2023

I. ВЗЫВАЯ К ДУШЕ ЧЖИГЭ АЛУ¹

О душа, возвращайся!
Покинув господина изболевшееся тело,
Зачем устремилась на четыре стороны света?

Цюй Юань. «Призывание души»
(перевод М. Е. Кравцовой)

просим²
явись — сбей стрелами солнца
ищем тебя, но не можем найти

¹ Чжигэ Алу (支格阿鲁 или 𠂇𠂇𠂇𠂇 / [zhyx ge ax lu] / *чжы-кэ-а-лу*) — культурный герой-мироустроитель в мифологии народа *и*. В отличие от английской и китайской версий перевода, в оригинальном названии текста использован сокращенный вариант имени персонажа: 𠂇𠂇𠂇𠂇 / [ax lu yug kut] / *а-лу-з 'ыэ-кхву*. Для облегчения первичного вхождения стихотворения в русскоязычное пространство, как и в случае с Аку Уу, в данном случае было решено использовать китайский вариант транскрипции (существуют также и альтернативные версии иероглифической записи его имени). Референтный английский текст, использованный при подготовке перевода, взят из издания: Tiger Traces: Selected Nuosu and Chinese Poetry of Aku Wuwu. Перевод на китайский был выполнен в рамках магистерской диссертации: 马海五达. 阿库乌雾双语创作研究. 暨南大学 (*Махай Уда*. Исследования билингвального творчества Аку Уу). Цзинаньский университет, 2017. Исправленный вариант от 4 февраля 2023 г. можно найти на Вичат канале «HxopluPoetry»: 𠂇𠂇𠂇𠂇 阿库乌雾: 𠂇𠂇𠂇𠂇 招支格阿鲁魂 (彝汉对照版) / 马海五达译中外佳作选 VOL.020. URL: https://mp.weixin.qq.com/s?src=11×tamp=1701399463&ver=4929&signature=NhyUYwyOI7O*kqOssznFRnzQPn-ZWjvXyL2dwqn2Ucj1Ct9c0rPwtcP6L5Bq8UR61diAEjy87LtBkZHa5KdhVO0X9uaGiD3MEklolQu2G3liel9TdZurKNxahVsryJK&new=1 (дата обращения: 01.12.2023). Декламация, как и вариант текста на языке *и*, доступны по открытой ссылке: Tiger Traces — poems with recitation. URL: <https://u.osu.edu/eaab/tiger-traces/tiger-traces-recitation/?from=groupmessage&isappinstalled=0> (дата обращения: 01.12.2023).

² В оригинальном тексте первое лицо говорящего только подразумевается, поскольку весь текст стилизован под ритуальную речь. В английском переводе используется единственное число («я»), в китайском — субъект отсутствует. По словам самого поэта, вариант со множественным числом («мы») также возможен.

просим
явись — сбей стрелами луны
ищем тебя, но не можем найти
орлы воспарили бы в поднебесье ¹
но солнечный светоч жгуч нестерпимо
матери стали бы пряхать под стрехой
но лунный луч холоден страшно

желали тигров седлать скакунами
но не ждали что кони клыками осядут
желали вить из змей себе вервия
но не ждали что шнур в горсти зазмеится
желали оленя речного пасти как скотину
но не ждали что звери ручные
вдруг одичают

едва только дыма взовьется струя
молния сполохом небо расколет
просим — приди, хворост запасши
костер разложи языкастый, трескучий
придут холода —
огонь полыхает
с приходом жары —
тлеет и теплится
не нужно солнца
не нужно луны

реки-отцы, реки-матери и реки-дети
осушены жаждой семейства камней
просим — приди, влаги набравшись
море разлей глубокое, гулкое
в засухи —
сохнуть
в дожди —
восполняться
не нужно неба
не нужно земли

¹ Стихотворение привлекает многие образы и мотивы из дошедших до нас народных легенд и. Поскольку значительная их часть подробно прокомментирована в англоязычном издании, настоящий перевод ограничивается лишь самыми необходимыми сведениями.

в гаданьях яичный белок потока белей ключевого
 в гаданьях ветви лежат черенок к черенку ¹
 сву-н'и вещает
 речи бутонами шу-мы ²
 благоухают
 молчит книга Х'а-тхи
 нема книга Чжа-мву ³

или заря поменялась с закатом местами?
 или же смерть теперь жизнь потеснила?
 твои мать и отец в летах не преклонных
 как же ты прежде
 был призван уйти?

искали
 вдоль древа родов
 на развилках и на скрещеньях искали
 среди самых ближних и кровных
 искали
 в узах любви и в союзах
 скрепленных
 искали тебя но не нашли
 просили тебя но не обрели

легенды гласят:
 ты обратился
 в малютку-пичужку ⁴
 черную перьями
 кружиться над кровлями

¹ Г а д а н и е по яйцу — [sie yie mu] (𐰽𐰺𐰍 / се-з'е-му). Г а д а н и е по веткам — [va qip sha] (𐰽𐰺𐰍 / ва-ци-ша).

² С в у - н ' и ([su nyi] / 𐰽𐰺) — наименование шаманов народности и. Ш у - м а ([sho ma] / 𐰽𐰺) — распространенный цветок, чей метафорический ореол отдаленно сопоставим с «розой» в западной культуре. Следует оговориться, что в данном случае перевод следует английской версии: в оригинальном тексте наличие «сву-н'и» лишь подразумевается (поскольку только в их компетенции осуществить связанные действия), а для цветка шу-мы используется его «разговорное» наименование хма-ве ([hmax vie] / 𐰽𐰺).

³ «Книга Х'а-тхи» ([hxa ti tep yu] / 𐰽𐰺𐰍 / «х'а-тхи-тхэ-з'ы») — древний сакральный текст, трактующий «крики ворон», из которых, как считалось, можно узнать о грядущем. «Книга Чжа-мву» ([zha mop tep yu] / 𐰽𐰺𐰍 / «чжа-мву-тхэ-з'ы») — свод пророчеств.

⁴ В оригинале дано название птицы а-пхву-з'у-цсу ([ax pu yu qo] / 𐰽𐰺𐰍).

огнище верхнего мира
горит ли доселе?
речи нижнего мира
вспомнишь ли днесь? ¹

от иных можно слышать, ты поднимаешься
нежною травкой ²
густо-зеленой
без помех увиваешь скалистые кручи
истории трав пышны и душисты
предания трав словно гальки гладки

люди
могут ли без усердия
живность
способна ли выжить без соли
стоит зерну
пригоршню дать
чернозема
тронется в рост непременно

о—ла! о—ла! ³
скитаешься по земле —
возвратись!
странствуешь по небу —
возвратись!
духам верхних и нижних путей ⁴
родичам только наполовину
верить нельзя
доверяться нельзя

¹ В данном случае подразумевается разделение на мир «божественный» (*нэ-х'а* / [nge hxat] / 𐏃𐏂) и мир «плотский» (*нэ-цзы* / [nge jɣx] / 𐏃𐏄).

² Если верить самому поэту, данное растение имеет действительный прототип и транскрибируется как *з'ыэ-з'ыэ* ([yŋx yŋ] / 榮榮).

³ Протяжный рефрен, имитирующий структуру заклинания. Вариант перевода: «О, возвратись!»

⁴ Вероятно, подразумевается все многообразие духов. В оригинальном тексте используется развернутая конструкция *цзэву-ха-вы-н и-цзэву-цззы-вву-за* ([jju ha vu ny i jju jju vu ssat / ㄐㄩ 哈 冇 呢 一 ㄐㄩ ㄗㄩ ㄗㄩ 冇 查]). В китайском ей соответствует устойчивый четырехслог *чимэйванлянь* (魑魅魍魎). В английском же в варианте разводятся духи и *и хань*.

о—ла! о—ла!
 из гнезд вороньих на пиках —
 вернись!
 из ямок сорочьих в ущельях —
 вернись!
 не ищем духа иного
 не ищем душу иную
 жеребца в дар пи-му ¹
 штаны в дар послушнику
 зерна отделятся от плевел
 под покровом строений
 правда освободится от лжи
 на вершине священной ²

о—ла! о—ла!
 цепью окован —
 порви и вернись
 путами стянут —
 сбрось и вернись
 белая нить укажет дорогу
 стальная игла ориентиром послужит ³

ежели ты
 уже принял обличье духов шы-ко-хни-жы ⁴
 под луною полночной
 новорожденным
 предстань в сновидениях
 когда шы-ко опаляют жилища
 когда хни-жы входят в сердца
 животы ждущие лезвия — получают его
 шеи ждущие бечевы — получают ее

ежели ты
 уже принял обличье духа зэ-тзэ ¹

¹ *Пи-му* ([bi mo] / 𐰔𐰸𐰚, также нередко *бимо* / 毕摩) — жрец народности *и*, социальным рангом несколько превосходящий шаманов *сву-н'и*.

² В оригинале — *тхвуа-лыэ-бу-н'е* ([tur lyr bbo nyieχ] / 𐰔𐰶𐰚𐰸𐰚), часто упоминаемая в мифах, но географически нелокализуемая гора.

³ Образы предметов, используемые в ритуале призыва души: нить протягивается от ларца (см. ниже) к двери дома и закрепляется иглой. В момент появления души — нить и игла запираются в ларце на ночь, чтобы на следующий день по положению иглы жрец смог определить, возвратилась душа или нет.

⁴ *Шы-ко-хни-жы* ([shyχ go hnix ry] / 𐰔𐰶𐰚𐰶𐰚𐰚) — духи женского пола, чье присутствие неощутимо для живущих.

и настала пора
отвернуться от рода
громом тогда
бурей свирепой
оползнем страшным
сели потоком —
явись же
явись!

родителями
рис приготовлен
но чувство дома ушло
в селениях солнце бьет во все стороны
и покрывается льдом

каждое сердце — ларец для души
с севера, с юга, с востока и с запада
все собираются
плачут
ревут
причитают
взывая к душе

о—ла! о—ла!
из краев и — возвратись!
из земель хань — возвратись!
ждем тебя как ждали б отца!
ждем тебя как ждали бы мать!
если придешь как защитник — ты наш!
если придешь как разрушитель — ты наш!

о—ла! о—ла!
дерни за нить!
ха! ²

1986

¹ Зэ - т з э ([ssep zie] / ㄗㄟ) — духи, которых, по их желанию, человек может услышать.

² Подражание звуку закрывающегося ларца.

II. 摘自：《凯欧蒂神迹》
ИЗ СБОРНИКА «ТРОПЫ КОЙОТА»

我的朋友马克

俄亥俄河畔的森林
曾是古印第安人
与神灵对话的祭坛
俄亥俄是我向往的地方
我的朋友马克
就生活在这里

马克接受过印第安
神巫的沐浴
我在毕摩的经诵中成长
难怪马克翻译我的招魂诗
那么轻松自如
用他对自然的深爱
对生命个性的崇尚
对弱者真诚的同情

广阔而肥沃的俄亥俄
渗透着古印第安人
不朽的精魂
成为养育智者的地方
美国短暂的历史上
有几位大智大勇的总统
就出生在这里

优雅而多情的俄亥俄
是友谊永远的故乡
因为我的朋友马克
就住在这里
向着东方
歌唱

2005年4月14日

МОЙ ДРУГ МАРК

в лесах на берегах Огайо
некогда располагались алтари
с помощью них древние индейцы общались с духами
я держу путь в Огайо
там живет
мой друг Марк

Марк был посвящен
в таинства духа индейцев
я рос слушая ритуалы бимо
неудивительно что ему так легко удалось
перевести мое стихотворение о возвращенье души
им владеют искренняя любовь к природе
почтение к жизни
неподдельное сострадание к слабым

широкие и изобильные земли Огайо
напитали бессмертные души
древних индейцев
теперь эти места — колыбель для умов
на протяжении американской истории
они подарили стране сразу нескольких президентов
каждый — был полон решимости

Огайо — прекрасный край, исполненный чувств
вечная родина дружбы
ведь мой друг Марк
живет здесь
его песня
летит на восток

14 апреля 2005

明尼苏达的月夜

我的故乡叫月城
因为月光就像美女神

布阿诗呷妮的目光¹
 忠贞不渝地照耀着
 我魂牵梦绕的山川与河流

明尼苏达的月亮
 挂在明尼苏达的夜空
 地上总是长出
 千千万万泛着清辉的月影
 把夜空倒映得无遮无拦

在印第安子孙看来
 明尼苏达的月夜
 犹如一个
 永远含着泪水
 入睡的婴儿

2005 年 4 月 28 日

ЛУННАЯ НОЧЬ В МИННЕСОТЕ

моя родина — Город Луны²
 ведь лунный свет в нем подобен
 взору богини³
 и милостиво простирается
 над горами и реками — домом моей души

луна в ночном небе
 над Миннесотой
 на землю ложатся
 десятки и сотни тысяч тончайших теней
 повторяя ее небесный прообраз

для потомков индейцев
 лунная ночь в Миннесоте

¹ 布阿诗呷妮是一个诺苏彝族神话传说中半人半神的美女 (примечание Аку Уу).

² Город Луны — в оригинале 月城 (юэчэн), поэтическое наименование г. Сичан (西昌).

³ В оригинале дается иероглифическая транскрипция имени богини с языка и: 布阿诗呷薇 (бу а ши га вэй), в английском переводе — латинская: [bbu ap shy gaх vic] (𐎁𐎗𐎙𐎕𐎗𐎙 / бву-а-шы-ка-ве).

похожа на лик
спящего младенца
с глазами полными слез

28 апреля 2005

海龟托起的大地

我祖先的史诗里
有洪水漫天地的记载
善良的居木热牛¹
借助佑护神的暗示
以一束银针似的青烟
再次证明：人类的繁衍
纯属自然的旨意

北美印第安人传说
他们脚下喧嚣的大地
是在众鸟的协助下
于汪洋深处
由一只海龟的脊背
慢慢延伸而成

不断用生命的良知
去贴近每一片灵性的土地
你才可能获得
真正的母爱

2005年5月1日

¹ 居木热牛是诺苏史诗《勒俄特依》中彝族人的祖先。从前有三个兄弟，他们是农夫，每次他们犁地之后，土地都会恢复原状。他们决心找出其中的原因，最后发现捣鬼的是一个猪形的鬼。怎么办呢？老大说杀了它，老二说棒打它，老三则问那鬼它为什么要那么干。鬼说，大洪水就要来了，到时所有的东西都会被淹。它给三兄弟出主意，建议老大造一艘金子或银子做的船逃走，老二造一艘铜或铁做的船逃走，老三因为没钱，就造一艘木船逃走。大洪水到来之后，老大老二都被淹死了，只有老三幸存下来。于是，居木热牛就成了世界上第一个人，也是诺苏人的祖先。天神从一缕炊烟中看到了居木热牛，后来天神把自己的女儿嫁给了他，重新繁衍人类 (примечание Аку Уу).

ЗЕМЛЯ НА ПАНЦИРЕ ЧЕРЕПАХИ

в эпосе моих предков
 говорится о великом потопе
 милосердный Цззву-му-зэ-н'о ¹
 получил знамение духа-защитника —
 игольчато-тонкую струйку дымка ²
 всё это вновь подтверждает: размножение человечества —
 часть замысла самой Природы

в легендах коренных индейцев Северной Америки
 шумящие земли под ними
 с птичьей помощью
 были подняты из недр океана
 на панцире черепахи

лишь с неустанной и совестливой добротой
 принимая каждую пядь священной земли
 сможешь познать что такое
 подлинная любовь

1 мая 2005

¹ В оригинале дается иероглифическая транскрипция имени данного персонажа с языка *и*: 居木热牛 (*цзюй му жэ ню*); в английском переводе — латинская: [jjut mu ssep nyor] (ㄗㄗㄅㄨ-ㄇㄨ-ㄗㄞ-ㄋ'ㄛ).

² В примечаниях к «Тропам Койота» приводится миф из «Книги начал». Некогда жили три брата-крестьянина. Однажды они заметили, что всякий раз после пахоты земля сразу же возвращается к своему исходному состоянию. Причиной тому был дух в форме кабана. Братья стали спорить, как им поступить. Старший сказал: нужно прикончить его; средний сказал: нужно как следует поколотить его; младший сказал: лучше сначала спросить, почему дух так безобразничает. Дух отвечал, что скоро придет великий потоп, который затопит всю землю. Он посоветовал братьям поскорее спастись: старшему смастерить себе лодку из золота и серебра, среднему — из железа и бронзы, а младшему — так как тот был беден — из дерева. Во время потопа лодки двух старших братьев пошли ко дну, лишь младший сумел уцелеть. И стал единственным человеком в мире и первопредком ийцев. Небесный дух струйкой дыма указал ему, где находится суша, а после — выдал за него свою дочь, чтобы человеческий род не прервался.

食人兽

东亚诺苏人的传说中
有一个食人魔王“措则莫殊阿伙”¹
北美 Chilkoot 族的传说中
也有一个魔怪食人兽
这两个怪兽的共性
是杀人不眨眼
以吃人为乐趣

在诺苏人和 Chilkoot 人
不尽相同的生存
与抗争的历程中
这两个怪兽
似乎担负了
不同民族历史中的相同隐喻
但有一个根本的差异
“措则莫殊阿伙”只会吃人
而奇努克族的食人兽
吃人、吃牛羊、吃浣熊
和大麻哈鱼
吃广袤的山川和富饶的土地
还要吃掉 Chilkoot 人
神灵的翅膀
和梦游的天堂

邪恶与残酷
让 Chilkoot 人理解了
传说的本义
传说同时成为惟一的
护身符
伴随他们命定的生死

2005 年 5 月 18 日

¹ 措则莫殊阿伙，诺苏文化中的恶魔。住在一个叫“达布络魔”的鬼谷里。诺苏人相信好人的灵魂会变成精灵，而坏人的灵魂则会变成鬼 (примечание Аку Уу).

МОНСТРЫ-ЛЮДОЕДЫ

в фольклоре восточно-азиатских носу
 есть мифический монстр-людоед ¹
 у североамериканского племени чилкут ²
 тоже есть легенды о твари питающейся человечиной
 оба чудовища
 убьют не колеблясь
 чтобы затем с наслаждением попить

на протяжении долгих веков
 борьбы за существование
 и у носу, и у чилкут
 образы монстров служили метафорой
 обозначающей
 почти одно и то же
 однако между ними есть принципиальная разница
 монстр носу может питаться лишь человечиной
 тогда как чудовище из легенд чилкут
 пожирает людей, скот, енотов
 лососей
 безбрежные горы, широкие реки, тучные земли
 а также волшебные крылья
 чилкут
 и даже сами сновидения

зло и жестокость
 вынудили индейцев
 поверить легендам
 и в то же время эти рассказы —
 их единственный оберег
 на тропах судьбы между жизнью и смертью

18 мая 2005

¹ В оригинале дается иероглифическая транскрипция имени данного персонажа с языка *и*: 措则莫殊阿伙 (*цо цзэ мо шу а хо*); в английском переводе — латинская: [sox zze mop shut ap ho] (𐎓𐎗𐎙𐎠𐎧𐎥𐎧𐎥 / *тсу-дзэ-му-шву-а-ху*).

² В китайском оригинале дается латиницей: Chilkoot.

盗火

古老的印第安人
以慷慨和施舍为荣
以吝啬和偷盗为耻

只有神人凯欧蒂
为了让更多的人
能够拥有火种
在众鸟和乌龟的协助下
成功地盗走过
沙塔人的火种
从此火种传遍了
所有的印第安山林
结束了沙塔人
独占火种的历史

古老的彝族人
同样以慷慨和施舍为荣
以吝啬和偷盗为耻

远古神人支格阿龙
用胆识和才能
与凶恶的雷公较量后
才把永久保留火种
永久自由使用火的权力
交给了人类
从此，火是财富和品格
火是地位和尊严
不论神仙还是凡人
彝族人严格禁忌
到别人家里随意取火

虽然彝族人没有
神人盗火的故事
但彝族人认为
生命的起源
与火的起源同步

当然，引火烧身的悲剧
在哥伦比亚河流域
和金沙江两岸
人们早已经
习以为常

2005 年 5 月 21 日

ВОРУЯ ОГОНЬ

древние индейцы
высоко чтили щедрость и жертвенность
и презирали жадность и воровство

только священный Койот
желая чтобы огнем
обладало больше людей
воспользовавшись помощью птиц и черепах
выкрал его
у племени шаста
так огонь стал достоянием
всех индейских племен среди гор и лесов
положив конец
единоличию шаста

древние и
точно так же ценили щедрость и жертвенность
презирая жадность и воровство

пускай у и нет
легенд о краже огня
но они верят
что в нем
источник жизни

древний предок Чжигэ Алу
сметливый и смелый
сразившись с демоном грома
добыл вечное пламя
передав человечеству
вечную свободу владеть огнем

с той поры огонь — это почет и достаток
престиж и уважение
неважно бог или человек
обычай и запрещают
просить огня у других без нужды

разумеется, беды навлеченные пламенем
тоже не тайна
для людей населяющих
дельты рек Цзиньша
и Колорадо

21 мая 2005

III. 摘自：《混血时代》 Из сборника «ЭПОХА СМЕШАННЫХ КРОВЕЙ»

纸天

以纸为天，无名的星宿呻吟不止，雷电像苍蝇一样飞行。我的手离你们的毛孔并不遥远，鸟儿由墨水凝成，呕吐吧，雪片正成为放荡的少女随欲而飘。

一些似云的意念粘滞呆板，眼神是滚动的轮子，种马留在雪地的蹄印由你们的大脑渐渐外溢，液体在咫尺之内停止内透，意念成为糊状的团块，地球上所有的洞穴都可以是你们欢乐的居所。

荡妇一样的胸怀，雪花一样的姿影，铺天盖地而来，用无形的小手，举着印有“欲”字的小旗，迷漫天空，迷漫城市，迷漫山野，如洪水猛兽，一切的铜墙铁壁都在这纸性的潮汛面前土崩瓦解，摧枯拉朽！

你们与生俱来的飞行秉赋，在这纸天世界如鱼得水；你们一脉相承的放浪性情，在这欲壑难填的世纪尽可随波逐流。

纸衣、纸食、纸屋、纸路
纸爱、纸情、纸欲、纸性
纸规、纸法、纸令、纸律

先辈巫师给你们留下太多创造的启示：

纸生！纸死！
才是真生！真死！

不过，纸天仍有纸天的阳光和雨露！……

БУМАЖНОЕ НЕБО

Бумагу — представить небом, в домах безымянных созвездий стоны не замолкают, молнии носятся, словно мухи. От моей ладони до ваших кожных пор вовсе не далеко, птицы загустевают тушью, пусть тебя вырвет — хлопья снежинок превратятся в распущенных барышень и полетят куда вздумается.

Бывают идеи, похожие на облака, — влипают во всё, ко всему пристают, взгляды вращаются дисками — летят во все стороны, следы копыт жеребца на снегу выплескиваются за края ваших мозговых полушарий, взятая в ничтожных количествах жидкость перестает быть прозрачной, идеи смешались в клейкое месиво, всякая щель вдоль земли может послужить прибежищем вашей радости.

Грудь, как у потаскух, силуэты, как у снежинок, приходят, покрывая землю, бесплотными ручонками вознося знамя с пропечатанным на нем знаком «желание», затмевают небо, заполняют город, наводняют горы, все — как звери потопа, бронза стен и сталь ограждений истончаются, окисляются, крошатся от одного вида бумажного цунами!

Ваш врожденный талант к полету — в мире бумажного неба можно быть, словно рыба в воде; доставшийся вам в наследство размах страстей — в век неутолимых желаний будет так легко плыть по течению.

Из бумаги одежда, пища, жилища, дороги.
Из бумаги любовь, чувства, желания, страсть.
Из бумаги законы, уставы, правила, предписания.

Шаманы прошлого оставили вам слишком много откровений для творчества:

Бумажная жизнь и бумажная смерть!
Вот — настоящая жизнь и настоящая смерть!

Однако ж и в бумажном небе есть свое солнце и дождь!..

手机

将我的生命的全部信息逐渐输入到你的体内，让你陪伴我并不断向我的亲人和朋友发送我还苟活世上的信号。抛弃你就意味着我和我的生存环境发生了抛弃或被抛弃的事故。可你毕竟钢身铁骨，没有血液，没有血液的生命在祖先的史诗中只承认“六种”。虽然你智慧超群，功能齐全，但我找不到你的根谱，无法将你纳入母语叙述的体系，因为我的母语是讲究根谱和血缘的，犹如你讲究性能和品牌一样。也许你原本就不是我们的血亲，也许一个民族的历史原本就是由血亲和非血亲共同叙述和拥有的。

即使你不是我们的血亲，但对于深居城市交错盘曲之根的我，你和你的存在，的确又比我的血亲的存在更为重要。

你让我的母语第一次获得平等地通过你的身体，展示自己独特的生命姿态与魅力的机会。我大量的血亲却正在承受甘愿丢失母语的耻辱的洗礼。你让我的族人感受到机器比人类更尊重人性的温暖的沐浴。而我大量的血亲正在传承冤家对咒的传统，让历史的灾难在你的体外继续发生。

或许，我的母语的幼稚是一个世纪的幼稚；我的母语的阴毒是一个世纪的阴毒；我的母语的尴尬是一个世纪的尴尬；我的母语的终点就是要告诉族人：传承母语，享受母语，创新母语的资格和权利不能轻易被剥夺。同时又有能力不断重新翻检自己智慧的起点和走向。

此时，你清脆的铃声响起，屏幕上立刻显示：

故乡有一位歌手在松涛中遇难……

我脱口而出：杀人的母语！

你再次警告：欠费停机！

聪明的机器，如果遇到我的祖先，一定早把它阉割了！……

СМАРТФОН

Все данные о моей жизни медленно перетекают внутрь тебя, чтобы ты продолжал посылать моим близким сигнал: я всё ещё влачу свои дни на земле. Бросить тебя — будет значить, что между мной и самим моим существованием произошло нечто ужасное. Но тело твоё всё же из стали и кости твои из железа, а в эпосе предков говорится лишь о «шести родах», что не движутся кровью¹. В познаниях ты всех превосходишь, достоинств твоих не перечесать, но не проследить мне твои корни, не вписать тебя в строй родной речи, ведь у всего в ней — исток в кровных узах, точно как и твои «поколенья». Тогда, вероятно, меж нами нет кровной связи, а в таком случае, прообраз истории одного народа — это повествование сразу и о родном, и о чужом.

Пускай по крови мы не родня, но для меня, вросшего в сеть, сплетенную городом, ты и твоё существование уже превосходят все клановые связи.

Посредством тебя мой родной язык впервые узнал свое равноправие, получил шанс раскрыть свою неповторимую мощь, влекущую к жизни. Многие же из моих «родственников прямо сейчас радуются постыдному отказу от языка предков. Из-за тебя они думают, что в машине больше теплоты и уважения к человеческому, чем в иных людях. Так, многие продолжают идти на поводу этой порочной практики и позволяют невзгодам вновь и вновь случаться «где-то вдали» от тебя...

Может так быть, что наивность моей родной речи — это наивность мира; её коварство — это коварство мира; её неловкость — нелов-

¹ В главе «Двенадцать потомков снега» (см. ниже) из «Книги начал» среди «бескровных» существ называются: трава, лиственные деревья, хвойные деревья, травы *бы-тзы* ([bby zy] / 𐰽𐰺𐰍), травы *пхву-но* ([pi nuo] / 𐰽𐰺𐰍), а также плющ. Соответственно, среди «обладающих кровью» выделяются: лягушки, змеи, орлы, медведи, обезьяны и люди (подробней см. комментарии к англоязычному переводу: The Nuosu Book of Origins. P. 36).

кость мира; ее предел — сказать моему народу: передавайте язык, наслаждайтесь им, человека нельзя просто взять и лишиться права на творчество в слове. Так у вас будет возможность вновь и вновь прикасаться к мудрости речи, погружаться в себя и намечать точки новых начал для движения дальше.

И тут ты пиликаешь и дрожишь, на экране уведомление:

На родине певца постигло несчастье...

С языка сорвалось: родная речь — убивает!

Ты снова мигаешь: на счету недостаточно средств!

Да уж, разумная железячка — встретиться ты моим предкам, тебя оскопили бы первой!..

红雪

——读《勒俄特依·雪子十二支》

传说成为字符，成为我掌中无血的纹饰。

有一面红色的旗帜高高飘扬，活像沸腾恶蛆充斥生命的席位，有格言道：生命无长幼！

即冷即热的火焰，在少女的裙裾上跳跃，暗中抽去遗孀般的黑夜，不曾经过交配的生命充满母爱，时日在空洞的骨骼里扮演原本没有性力的父亲。无性繁殖，一夜之间成为电视科普。

红雪与典籍结缘之后，成为生与被生的象征，象征的源流令我们伤感落泪。泪，可以铸成金币么？我们注定成为象征的一部分，并泪洗途程！……

红雪更是中餐厅里的药膳，真可谓秀色可餐，这些汉人，把能吃的和不能吃的都吃了，接着还要吃掉我们仅有的繁殖的器皿，吃我们的女人和我们女人胎宫里可能发芽的种子。有格言道：人为财死，鸟为食亡！

生物考古学：红雪为生物世界的原胚形式；

民族学：红雪为火葬民族的生死象征；

宗教学：红雪是图腾崇拜，先祖崇拜的遗痕；

细胞学：红雪为生命形成之初一粒极其活跃的红血球！

АЛЫЙ СНЕГ

— читая главу «Двенадцать потомков снега» из «Книги начал»¹

Предание застыло знаками — бескровной сетью узоров на моей ладони.

Алый стяг развивается высоко, схожий с роем личинок-зародышей, копошащихся в основании жизни, ведь не зря существует пословица: судьба не смотрит — кто стар, а кто молод!

Мечась между жаром и холодом, пламя билось под подолом у девы, тьма освобождает овдовевшую черную ночь, не познавшая соития жизнь исполнена материнской любви, в полом остове время входит в роль лишённого либидо отца. Бесполое размножение за ночь станет сюжетом для научно-популярной передачи.

Заключив с каноном союз, алый снег стал символом для рождения и порождения — символом, истоки которого побуждают нас сокрушенно проливать слезы. Слезы — можно ли переплавить в монеты? Мы толкуем часть, ставшую символом, и орошаем слезами путь!..

Алый снег больше похож на отборное блюдо в меню ресторана — эти ханьцы способны употребить в пищу всё что можно и всё что нельзя; а следом они примутся за наши единственные сосуды для продолжения рода: поглотят наших женщин и те семена, что дали побеги в их чревах. Недаром же существует пословица: люди гибнут в погоне за золотом, птицы гибнут в погоне за пищей!

¹ В связи с преимущественно устной природой бытования эпоса существует целый ряд вариантов компоновки данной главы. Так, у Фэн Юань-вэя в наиболее распространенной китайской редакции она идет четвертой по счету (冯元蔚. 勒俄特依. 成都, 1986. С. 27), в то время как в современной англоязычной версии она дается одиннадцатой (The Nuosu Book of Origins. P. 310).

Архебиология: Образ алого снега означает протоэмбриональную фазу живых существ.

Этнология: Образ алого снега символизирует начало и конец жизни у народов, практикующих кремацию.

Религиоведение: Образ алого снега хранит следы древнего тотемизма.

Цитология: Образ алого снега указывает всего лишь на первый особобо активный эритроцит!

母语

船体与波涛相继触礁，伤亡人数在报道途中蛀空电缆，以缆绳建造的房屋开始出游。墨砚成为历史的乳头、键盘拖出陨星长长的尾巴完成翅膀之外又一生动的象征。

湖泊以倡妇自居，河流不再单向运行，大海掀起遮天蔽日的浪花，再度装点海洋生物生生灭灭的爱情。壮美，从来就不仅仅属于人类，正如土地不仅仅为耕耘而存在。

从“ap kup vyt vy”到“阿库乌雾”再到“罗庆春”，我的姓名的链环锈迹斑斑。温泉、血灾、模型、性竞技场、胎盘膏、基因、克隆，……

养育生命的母语，衍生历史的母语；花开不败的母语，硕果累累的母语；血肉模糊的母语，蚕食他人最终自我泯灭的母语！……

意念、方音、性潮、篝火，灵魂的触须跋涉于沙化之途程，坚执的躯壳注满泥砾，毛发脱落，毁林垦荒，火炬手与奥林匹克牌寿衣，术士与巫师同声祈祷：河床啊河床。

母语的灵柩通过城市下水道，进入网络中心。我梦幻的天空彩旗飘飘……据悉，电脑终极康复软件在异地开发成功！

РОДНАЯ РЕЧЬ

Продолжавший волну корпус судна швырнуло на риф; пока шла передача, число погибших прожгло дыру в проводах, постройки из

тросов расходятся в дрейфе. Тушечница чуть выступает — как сосок на груди истории, клавиатура выбрасывает хвост кометы, прижимая к крыльям в галерее символов.

В озерах обитают блудницы, реки теперь могут течь более чем в одном направлении, море раскидывает бутоны волн, перехлестывая небеса и светила, тем еще сильнее величая жертвенную любовь своих обитателей. Торжество красоты принадлежит не единственно людям, как и существование земли не сводится к земледелию.

От «а-квху-вы-вы» до «Аку Уу» и до «Ло Цин-чуня» — звенья цепи моих имен прорежены ржавчиной. Родник, кровная распря, матрица, арена борьбы полов, слизь последствий, гены, клоны...

Родная речь, кормящая жизнь; речь, зачинающая историю; нетленная речь, неустанно плодоносящая; смутная речь, речь, поглощающая другие и наконец истребляющая себя!..

Напевы, реченья, оргазмы, костры... бывшие антенны души засыпают песком, оболочка тела забита илом и глиной, выпадают волосы, редуют леса, факелоносец и саван к медали, маг и шаман заклинаят: река, о река!

Саркофаг родной речи по городской канализации всплывает в сетевой центр. Небеса моих снов волнуются флагами всех цветов...

Уведомление: разработка приложения по омоложению в альтернативном мире завершена!

ПРИЛОЖЕНИЕ. ВАРИАНТ РУССКО-ИЙСКОЙ ТРАНСКРИПЦИИ

Обилие этнических реалий в поэзии Аку Уу сделало использование русскоязычной транскрипции языка *и* практически обязательным компонентом научной работы. Вариант, предлагаемый автором ниже, не претендует на звание академической нормы, но лишь преследует цель приближенной звукопередачи. Референтными источниками выступили упомянутый выше «Стандарт записи языка *и*», встроенное в Вичат приложение «Словарь языка *и*» (彝家彝文字典), а также уроки по базовой фонетике на Вичат-канале «Вэйи чубань» (唯彝出版)¹. Подготовку также значительно

¹ См. например, первую лекцию: Курсы Вэйи: Учим язык *и* вместе (唯彝讲堂·开心学彝语·第一期). URL: https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA3OTk3OTI2Ng

облегчили консультации с Ли Юнь-цином (李昀庆) — выпускником факультета русского языка Пекинского университета, а ныне — магистрантом НИУ ВШЭ. Его интерес и знания помогли соотнести запись латиницей с Международным фонетическим алфавитом.

Внутри КНР стандартизация языка *и* была выполнена на основании диалекта Шэнчжа (圣乍话) и произношения, распространенного в уезде Сидэ (喜德). В ходе сокращения и унификации собранных форм записи в итоговую лингвистическую модель вошли 819 символов-слогов, слагаемых из комбинаций 43 согласных и 10 гласных звуков, а также четырех тонов. В отличие от метода компьютерного ввода символов на путунхуа, для набора на языке *и* требуется указать тон слога, обозначаемый отдельной буквой латиницы. Так, [t] в конце слога указывает на высокий ровный тон, [x] на второй по высоте тон, [p] дает низкий нисходящий тон, а средний ровный тон не маркируется. Исключение составляют [u] и [y], требующие после себя постановки напряженного гласного [ɿ] как указания на вибрирующий тон. Однако для кириллической записи маркировки тонов было решено не вводить. В целях лучшего различения слогов, для передачи звука [u] был задействован согласный [в]. В остальном же таблица соответствий выглядит следующим образом (апостроф следует воспринимать как указание на смягчение согласного):

Финали		Инициали									
<i>i</i>	и	<i>b</i>	п	<i>dd</i>	д	<i>hx</i>	х'	<i>Zh</i>	чж	<i>ny</i>	н'
<i>ie</i>	е	<i>p</i>	пх	<i>nd</i>	нд	<i>ng</i>	нг	<i>Ch</i>	ч	<i>x</i>	с'
<i>a</i>	а	<i>bb</i>	б	<i>hn</i>	хн	<i>H</i>	х	<i>Rr</i>	дж	<i>y</i>	з'
<i>uo</i>	о	<i>nb</i>	нб	<i>n</i>	н	<i>W</i>	хг	<i>Nr</i>	нж		
<i>o</i>	у	<i>hm</i>	хм	<i>hl</i>	хл	<i>Z</i>	тз	<i>Sh</i>	ш		
<i>e</i>	э	<i>m</i>	м	<i>l</i>	л	<i>C</i>	тс	<i>R</i>	ж		
<i>u</i>	ву	<i>f</i>	ф	<i>g</i>	к	<i>Zz</i>	дз	<i>J</i>	цз		
<i>ur</i>	вуа	<i>v</i>	в	<i>k</i>	кх	<i>nz</i>	нз	<i>Q</i>	цс		
<i>y</i>	ы	<i>d</i>	т	<i>gg</i>	г	<i>S</i>	с	<i>Jj</i>	цзз		
<i>yr</i>	ыэ	<i>t</i>	тх	<i>mg</i>	мг	<i>Ss</i>	з	<i>Nj</i>	нцз		

В отношении целостных слов, было решено придерживаться компромиссного варианта записи и разделять отдельные слоги дефисами.

Автор будет признателен за любые конструктивные дополнения от коллег по цеху и будет счастлив, если предлагаемый формат записи поспособствует дальнейшему распространению языка *и*.

Aku Wuwu.

«Calling Back the Soul of Zhyge Alu№ and other poems.

Introduction, translation and commentary by I. Alekseev

Current article presents the first Russian translation of work by Aku Wuwu (b. 1964) — a prominent contemporary poet of China's Yi minority group. Aside from the title poem, originally composed in Yi language, other texts encompass selections both from the author's «poetic diary» based on his visits to USA («Coyote Traces», 2015) and more recent «prose poems» of modernist kind («Hubrid Age», 2015). All translations were made from Chinese, with occasional reference to the existing English versions. In relation to the shortage of Yi studies in Russia to day, the paper additionally provides a note on Yi-Russian phonetic transcription.

В. В. Емельянов

Санкт-Петербургский Государственный университет

DOI 10.69538/PV.2024.61.76.005

ШУМЕРСКИЙ ПОУЧИТЕЛЬНЫЙ ДИАЛОГ «ПРЕНИЯ РЫБЫ И ПТИЦЫ»

Чествуя Игоря Александровича Алимова, я не только чту его как покровителя, бодрствующего над моими писаниями вот уже более тридцати лет, но вспоминаю о том, что существует пример, которому невозможно следовать. Моя муза не обладает острой афористичностью стихов Вениамина Гуся. Моя проза не имеет дело с фантастикой и политическими прогнозами. Мои переводы, увы, не коснутся прозы, поскольку в Шумере ее не было. Мои научные работы никогда не будут обладать такой плотностью библиографического населения и такой густотой повествования. В научном почерке и стиле Алимова чувствуется вся ленинградская традиция историков китайской литературы, идущая от В. М. Алексеева, Ю. К. Щуцкого, Б. А. Васильева, О. Л. Фишман, Б. Б. Вахтина к его учителю В. В. Петрову и теперь усовершенствованная им самим. А в его художественных творениях проглядывают две школы — обзористов и Стругацких. Его писания глубоко традиционны, да и сам он — живая традиция. Ассириологу с его четырьмя поколениями предшественников-одиночек такую традицию не превзойти. Можно только любоваться ею издали. Хочется пожелать юбиляру продолжать свои труды и дни, неизменно радуя поклонников новыми творениями своего пера и углубленными исследованиями в области китайской литературы. Не исключено, что достигнутое им понимание прозы *сяошо*, как сказал по другому поводу О. Э. Мандельштам, однажды «наплывет на русскую литературу» и обогатит ее как формальными, так и смысловыми находками.

Шумерский спор Рыбы и Птицы относится к традиционному для месопотамской писцовой школы жанру *a-da-min³ du¹-ga* — «словопрения двух». В настоящее время нам известны восемь произведений этого жанра: прения Мотыги и Плуга, Овцы и Зерна, Дерева и Тростника², Лета и Зимы, Рыбы и Птицы, Земледельца и Скотовода, Меди и Серебра, Тамариска и Пальмы. Все эти тексты дошли на табличках начала II тыс. до н. э. из Нип-

¹ Шумер. *adamin* < *ada* «спор» + *min* «два, двое». У этого слова есть следующие аккадские эквиваленты: *tēšūtu* «discord, conflict» (CAD T, 372), *edūtum* «знание» (CAD E, 39) (*Dijk J. J. A, van. La Sagesse suméro-accadienne. Leiden, 1953. P. 31*). Следует принять во внимание упомянутую в лексическом тексте OB Nippur Ura 4 Seg. 6, 20' породу или название рыбы *a-da-min³_{ku}*. Вполне возможно, рассматриваемый нами текст предусматривает игру омографов, в которой Рыба не может не быть зачинщицей конфликта, потому что таково ее имя.

² Текст не издан. Я. ван Дейк сообщает, что в нем упомянут царь Шульги (*Dijk J. J. A, van. Op. cit. P. 35*).

пура и Ура. В каталогах они традиционно названы по своим первым строкам. В колофонах табличек каждое из прений определено к жанру *zaz-mi₂* — «хвалебная песнь». Тексты традиционно состоят из четырех частей. В первой части описывается сотворение мира и определение судеб, во второй части два соперника спорят друг с другом о своем превосходстве, в третьей части они прибегают к вердикту третейского судьи, а в четвертой третейский судья провозглашает одного из спорщиков победителем, а другого — проигравшим¹. В каждом тексте содержится парадокс: выигрывает не та сторона, которая на первый взгляд кажется более сильной. Сведем доступные нам данные в таблицу².

<i>Прения</i>	<i>Третейский судья</i>	<i>Очевидный победитель</i>	<i>Истинный победитель</i>	<i>Причина победы</i>
Мотыга и Плуг	Нисаба (богиня ячменя и учета)	Плуг	Мотыга	1) Мотыга находится в работе 12 месяцев, а Плуг только 4. 2) Мотыгой можно сделать множество разных работ.
Овца и Зерно	Энки	Овца	Зерно	1) Зерно это пища для скота. 2) Из Зерна варят пиво. 3) Люди должны подчиниться игу Зерна, поскольку оно мерило стоимости всего остального.
Лето и Зима	Энлиль	Лето	Зима	Зима наполняет каналы водой, без чего невозможно земледелие в следующий сезон.
Медь и Серебро	Энлиль	Серебро	Медь	Все рабочие части сельскохозяйственных инструментов делаются из меди или бронзы.
Тамариск и Пальма	—	Пальма	Тамариск	Из него делают рукояти орудий труда.
Земледелец и Скотовод	Инанна	Земледелец	Скотовод	Выбор брата Инанны бога Уту, сакральный характер скотоводства, победа Скотовода в сражении.

¹ Основные особенности композиции этого жанра кратко описаны в статье: *Vanstiphout H. L. J. The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I) // Acta Sumerologica. 1990. No. 12. P. 271—318.*

² Debate poems https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3*#f (дата обращения: 20.04.2024).

Помимо третейских судей, в прениях упомянуты цари, к которым прибегают за помощью как к посредникам между тяжущимися сторонами и верховным богом. В текстах упомянуты цари III династии Ура Ур-Намму, Шульги и Ибб-Суэн. Однако присутствие этих имен не означает, что тексты синхронны правлению упомянутых царей. Введение обожествленных государей в новые тексты могло использовать их имена в качестве сакральных авторитетов из древности — подобно древнему царю Египта Снофру в позднем тексте «Пророчество Неферти» или князю Владимиру в поздних древнерусских былинах киевского цикла. Поэтому вряд ли можно датировать время создания прений по именам упомянутых в них царей. Нужно помнить, что сами таблички прений дошли до нас только от начала Старо-вавилонского периода.

На фоне перечисленных текстов, в которых одерживает верх наиболее полезная человеку сторона или сакральная фигура, спор Рыбы и Птицы является интересным исключением из правил. В нем побеждает не полезная, а морально правая сторона. И у него имеется интересная предыстория. Впрочем, обо всем по порядку. Первое упоминание табличек с текстом спора встречается в диссертации Я. ван Дейка о шумерской литературе премудрости¹. Дальнейшее издание и изучение текста предпринималось в трудах С. Н. Крамера², Х. Ванстипхоута и Б. Альстера³. Электронное издание сделано Й. Крехером и М. Сивилем⁴. А анализ некоторых аспектов его содержания известен из работ Х. Ванстипхоута и С. Понкиа⁵. Характеризуя специфику текста, Х. Ванстипхоут пишет: «Эта композиция примечательна не только тем, что подчеркивает преимущество приятных и

¹ Dijk J. J. A. van. *La Sagesse suméro-accadienne*. Leiden, 1953. P. 41.

² Kramer S. N. *Sumerische Litteraire Teksten uit Ur* // *Phoenix*. 1964. Vol. 1. No. 10. S. 99—108.

³ Vanstiphout H. L. J., Alster B. *Bird and Fish. A Sumerian Debate and Fable, or: The Importance of Being Pleasant*. Groningen; Philadelphia; Copenhagen, 1988—1996; *Vanstiphout, H. L. J. Sumerian Canonical Compositions. C. Individual Focus. 5. Disputations* // *The Context of Scripture, I: Canonical Compositions from the Biblical World* / Ed by Hallo William W. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 581—584.

⁴ The debate between Bird and Fish: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.5> (дата обращения: 20.04.2024). Текст упоминается в трех клинописных каталогах из Ниппура и Ура, хранящихся в Британском музее, в Лувре и в Пенсильванском университете г. Филадельфии. Издание предпринято на основе следующих табличек: AO 5396 (TRS 31), BM 65147 (CT 42 42) + BM 68049 (CT 58 62), CBS 4822, CBS 4915 (PBS 10/2 21) + N 1317 (+) N 3736, IB 1127, N 1750 + N 1784 + N 4514 + N 7071, N 2192 + N 4116 + Ni 4472 (ISET 2 32) (+) N 3474, N 3219, N 4156 + N 6995 + Ni 4579 (ISET 1 89), (+) Ni 4234 (ISET 1 82), NBC 7912, Ni 4379 (ISET 1 86), Ni 9622A(!) (ISET 1 117), Ni 9673 (ISET 2 72), Ni 9803 (ISET 2 74f.), Ni 9987 (3-39), U 16879D (UET 6 39, obv. only), U 16886 (UET 6 41), UET 6 *472, UET 6 38, UET 6 40 + U 5641 = UET 6 *394, VAT 6977 + 6978 i-ii (VAS 10 204), 3N-T904, 146 (SLFN 55), 3N-T927, 521 (SLFN 55).

⁵ Ponchia S. *Debates and rhetoric in Sumer* // *Traditions of Controversy* / Ed. by Dascal M., Chang H. Amsterdam; Philadelphia, 2007. P. 63—83.

красивых вещей в жизни над суровой серьезностью, но и своим своеобразным форматом. В ней намеренно смешаны общие черты спора с чертами басни. Поскольку рыба не может победить силой аргументов, она пытается сделать это силой. Жестокая атака Рыбы привносит такой элемент повествования, который прорывается сквозь структуру аргументации. Кажется, проблема заключается в том, что суровая моральная праведность в любом случае никогда не сможет оправдать насилие»¹. Посмотрим, так ли это. Вниманию читателя предлагается первый русский перевод текста. После этого мы перейдем к анализу его содержания.

[РЫБА И ПТИЦА]

1. В давние дни, когда судьбы благие решались,
2. Когда Ан и Энлиль предначертания² Небес и
Земли установили,
3. [Когда] владыка обширного разума
4. [Энки, царь су]деб, воистину третьим,
5. [Как они] собрались³, вместе с ними уселся,
6. Воду живую⁴, семя истинное рождающую,
взял в свою руку,
7. Тигр и Евфрат рядом простер, чтобы воду
всем странам они подавали,
8. Малым каналам «омовение рук»⁵ он устроил,
основал протоки,
9. [...] Энки овчарни и хлевы построил, пастырей им
предоставил,
10. По всей стране основал города и селенья,
черноголовых размножил,
11. Царя на пастырство он поставил,
до властительства⁶ поднял,

¹ Vanstiphout H. L. J. Sumerian Canonical Compositions. P. 581.

² ĝiš-ĥur буквально: 'план, предначертание', т. е. предварительный чертеж будущей конструкции. Здесь это слово обозначает природную программу действий, заложенную в живые существа, т. е., говоря современным научным языком, инстинкт.

³ Начало строки разбито, после лакуны идет *ni-un-ur₄-ur₄* '(он всё) собрал'. Возможно, речь идет о МЕ, собранных богом Энки.

⁴ *a /zi\-[šag₄]-ĝal₂* дословно: 'вода (тех, кто) внутри имеет душу'. Я перевожу это выражение как «живая вода», т. е. вода, способствующая зарождению жизни внутри организма.

⁵ *šu luḥ* «омовение рук» — обряд, совершаемый перед любым храмовым мероприятием. Здесь — чистка каналов от накопившегося ила.

⁶ Так я перевожу *nam-nun*, чтобы отличить его от «владычества» (*nam-en*).

12. Царь над всеми странами как день просиял.
13. [...] Энки болота собрал, старый и молодой
тростник прорастил,
14. [...] поселил птиц в заводи и в лагуны ¹,
15. [...] дал разных живых существ для их пропитанья,
16. [...] изобилие богов на них возложил ².
17. Когда Нудиммуд, великий властитель,
владыка обширного разума,
18. [...] создал,
19. Рыбой и птицей тростники болот он наполнил,
20. Положение ³ их указал им,
21. Предначертаниям он научил их ⁴.
22. Когда Рыба отложила икру в [болотах],
23. Птица в зарослях камыша гнездо себе свила,
24. (Но) она испугала Рыбу лагуны своим [видом].
25. Рыба поднялась и закричала,
26. Начало войне она положила,
27. Раздором улицу она возмутила ⁵, в гневе она предстала,
28. Рыба к Птице с яростью обратилась:
29. «Птица! [...] презрения нету!
30. Каркаешь ты в лагуне, шум [издаешь],
клюв широко раскрываешь ⁶!
31. Много (времени) у тебя в еде проходит,
из утробы твоей зло сочится ⁷,
32. Стоя в степи, ты клевать продолжаешь, пока не сгонят,
33. На бороздах сыны земледельцев силки
для шеи твоей расставляют,
34. Садовник на огородах сети ставит,
35. Руку свою от пращи не удержит, колен не преклонит,
36. На грядках ты злое творишь, ущерб наносишь,
37. На целинных полях следы твои неприятны! ¹

¹ ru₂ u_{ma}ḫ^{maḫ} дословно: 'колодцы (и) заболоченные озера'.

² Т. е. возложил на них обязанность кормить собою богов.

³ ki-gub можно понять и как «локация», и как «социальное положение».

⁴ Т. е. научил поступать по инстинкту.

⁵ du₁₄-še₃ sila ba-/zig₃ u₃-na-bi ba-an-gub дословно: 'раздором улицу она подняла, дикость свою поставила'. ETCSL переводит: «It roused the street by quarrelling in an overbearing manner». Х. Ванстипхоут: «[Fish...] stood up in pride» (Op. cit. P. 581).

⁶ nundum bur₂-re buluḡ₅-ḡa₂ дословно: 'губы вовсю распускаешь'.

⁷ šag₄-za ḫul-bi sur-sur можно понять и как «зло сердца твоего сочится», и как «зло утробы твоей сочится» (имея в виду помет).

38. О Птица! Стыда ты не знаешь,
двор заполняешь своим пометом,
39. Маленький подметальщик сеть простирает,
бегают за тобой с веревкой,
40. Криком своим ты дворец тревожишь,
41. В дом откормщика тебя приводят,
42. Принуждают по-бычьи мычать, по-овечьи бляеть,
43. Льют для тебя в кувшин холодную воду,
44. Тащат тебя на ежедневную жертву,
45. Птицелов со связанными крыльями тебя приносит,
45А. Рыбак тебя во дворец приносит,
46. Крылья твои, голову твою они вяжут.
47. Крики твои непрестанны — что ты болтаешь?
48. Голосом злым своим ты только ночь пугаешь,
заснуть невозможно!
49. Птица, вон из болота! Твой шум несносен!
50. Яма на мусорной свалке тебе подходит!»²
51. Так в тот день порочила Рыба Птицу.
52. Пестрая Птица знала: она прекрасна³,
53. На поношение Рыбы не рассердилась,
54. Как будто она была нянька, певшая «уа!»⁴,
55. К слову шею не повернула, не заметила злого крика.
56. Тогда Птица ответила Рыбе:
57. «Как сердце твое занеслось, если плоть ничтожна?»⁵
58. Рот твой круглый, что холм,
а назад посмотреть ты не можешь,

¹ a-šag₄ ki duru₅ ḡal₂-ḡal₂-la-ba ḡir₃-zu nu-zil₂-zil₂-i. Х. Ванстипхоут дает к этой строчке неожиданный комментарий: «A sly hint in reverse? We know that Fish will be the loser because it is much too proud and self-opinionated; is this an allusion to the chicken-track aspect of cuneiform signs?» (Op. cit. P. 582). Думаю, что дело тут не в клинописи, а в том, что птицы портят своими отпечатками сырую весеннюю землю, которую еще не прошли плугом во II месяце Нипурского календаря. О работах на сырой земле см.: *Civil M. The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*. Editorial Ausa. Sabadell, 1994. (Aula Orientalis Supplementa 5.)

² ru₂-saḡ saḡar-dub-ba-ka e₃-ni-ib ur₃-ra-am₃ me-te-zu-um дословно: 'Лучший колодец на мусорной свалке — иди туда! Вот что тебе подходит!'

³ mušen bar gun₃-gun₃ igi gun₃-gun₃ saḡo-ga-ni-še₃ mu-un-zu дословно: 'Птица с пестрой шерстью и блестящим лицом о прелести своей знала'.

⁴ Т. е. колыбельную младенцу.

⁵ a-gin₇ šag₄-zu šag₄ gur₄-ra im-de₆ ni₂-zu mu-e-sun₅-sun₅ дословно: «Как (вышло, что) сердце твое возгордилось, (а) самость твоя мала?» Перевод Х. Ванстипхоута: «How has your heart become so arrogant, while you yourself are so lowly?» (Op. cit. P. 582).

59. Бедер ты лишена, нет рук и нет ног,
шею к ногам пригнешь ли?
60. Запах твой нехорош, на него ругаются люди,
61. Пищу твою не вместит ни одно корыто,
62. Несущий тебя не касается твоей кожи,
63. В великих болотах, в широких лагунах
я твой демон-галла ¹,
64. Сладкие цветки ты есть не можешь —
мой голос тебя пугает,
65. По реке ты не можешь плыть —
мой шторм тебя накрывает,
66. Когда ты проходишь сквозь заросли — я тебя вижу,
67. Мальки твои мне даны в ежедневную жертву,
пропитанию моему ты служишь,
68. Большие твои мне в месте трапезы [...],
воистину грязь твоя (непотребна),
69. *Разбита.*
70. Я же, Птица, красива, разумна,
71. Прекрасно исполнено мое убранство,
72. А твоя наружность ² работы не знает!
73. Вышагивать по царскому дворцу — моя участь!
74. При дворе мое пенье считают искусством ³,
75. Произвожу я сладкие звуки,
76. Плоть ⁴ Шульги, сына Энлиля, я услаждаю,
77. Плоды садов мне несут в ежедневную жертву,
78. Кашей, мукой, солодом, ячменем,
полбой уста мои услаждают!
79. Как ты не распознала мое превосходство?
К земле склони свою шею!»
80. Так в тот день порочила Птица Рыбу.
81. Рассердилась Рыба. Поверив в свое геройство,
82. Дождевою тучей по низу прошла, обратилась к пренью,

¹ gal₅-la₅ — должность конвоира и надзирателя в тюрьме, впоследствии имя демона Подземного мира. Такой эпитет, скорее всего, указывает на то, что Птица постоянно отслеживает перемещения Рыбы.

² la₃-ḫar kug-zu kiĝ₂ li-bi₂-ib-sig₁₀-ga дословно: «Твой святой воск не был (хорошо) сработан». Х. Ванстипхоут переводит: «But no skill has been applied even to begin your rough shaping!» (Op. cit. P. 582).

³ kisa₁-a mu₇-mu₇-ĝu₁₀ me-te-aš im-mi-in-ĝar дословно: «во Дворе мой шум установлен как украшение».

⁴ Здесь именно su-bar «тело, плоть». Птица услаждает плоть царя и своим пением, и своим жертвенным мясом.

83. Все оскорбления Птицы не приняла в свое сердце ¹,
 84. Не склонила шею к земле ², не сдержалась в слове.
 85. Второй раз ответила Рыба Птице:
 86. «Клюв и ноги подрезаны, стопы кривы,
 рот разделен, язык тонок ³,
 87. В невежестве своем тарахтишь ⁴ ты,
 не знаешь ты помышлений ⁵,
 88. Прожорлива, безобразна, наполняешь ты двор пометом,
 89. Маленький подметальщик сеть простирает,
 бегаешь за тобой с веревкой,
 90. Пекарь, пивовар, привратник — все, живущие в доме, —
 тобой недовольны!
 91. Птица! Величия моего ты не отследила,
 о естестве моем не спросила,
 92. Слабость мою, силу мою ты не познала —
 (только) злые слова ⁶ ты наболтала!
 93. Но когда на деяния мои ты глянешь —
 смирись от их превосходства!
 94. Тяжесть вины на слове твоём,
 не знаешь ты помышлений!
 95. Я — Рыба! Поручено мне изобилие чистых святилищ,
 96. В лазурный Экур ⁷ великой жертвой гордо иду я,
 97. Как Эзина ⁸, голод Страны утолить помогаю,

¹ Не расстроилась из-за них.

² X. Ванстипхоут понимает gu₂ ki-še₃ <la>-ba-an-da-an-ĝar inim bur₂-bi im-me как «"Upon your own neck be it!" it spoke unrestrainedly» (Op. cit. P. 582). Проклятье «да понесешь ты сказанное / содеянное на своей шее!» впервые встречается в надписи Urukagina 16 (XXIV в. до н. э.), в эпилоге которой сказано: nam-dag / URU-KA-gi-na / lugal / Gir₂-su^{ki}-ka / nu-ĝal₂ / Lugal-za₃-ge-si / ensi₂ / Umma^{ki}-ka / dingir-ra-ni /^dNisaba-ke₄ / nam-dag-bi / gu₂-na he₂-il₂-il₂ «Вины на Урукагине, царе Гирсу, нет. Вину эту на шею Лугальзаггеси, энси Уммы, его богиня Нисаба пусть повесит!» (Ukg. 16: III 6-14—IV 3). Цит. по: <https://cdli.mpiwgberlin.mpg.de/artifacts/222618> (дата обращения: 21.04.2024). Однако здесь такой вариант перевода невозможен по грамматическим причинам.

³ eme sal-sal «язык очень тонок»; интересная игровая отсылка к диалекту eme-sal «тонкий язык», на котором в текстах говорят богини и храмовые певцы.

⁴ da-ra-aḥ буквально: «тарахтеть».

⁵ ni₂-zu ad li-bi₂-gi₄ дословно: «самость твоя (ничего) не советует», т. е. с самим собой ты не советуешься, что делать.

⁶ inim u₃-bu-bu-ul i₃-bal «пламенные слова наболтала». Ububul (аккад. *zabbu*) — жрец, находящийся в экстазе.

⁷ «Л а з у р н ы й» здесь — не цвет храма, а указание на его небесную красоту.

⁸ Э з и н а (Ашнан) — богиня ячменного зерна. Рыба сравнивает себя с ячменем, из которого пекут лепешки.

98. Люди меня замечают, за мной наблюдают,
99. Как на празднике урожая, они мне рады, меня почитают!
100. Птица! Каких бы великих дел ты ни сотворила —
твою заносчивость я узнаю,
101. Твою надменность и ложь верну,
твои руки ими наполню!»
102. Рыба в тот день замыслила (зло) против Птицы.
103. Тихо, украдкой рядом она скользила.
104. Только Птица улетела из гнезда,
чтобы детям принести корма, —
105. Рыба в тихих местах затаилась,
106. Гнездо ее, из хвороста свитое,
в святилище призрака превратила,
107. Дом ее разрушила, кладовую ее разметала,
108. Яйца отложенные разбила, швырнула в море.
109. Так Рыба отомстила Птице (и) ушла в воду.
110. В тот день Птица с ликом льва и орла когтями ¹,
111. Маша крылами, к гнезду своему приближалась,
головой в полете вертела.
112. Штормом, ревущим до Середины Небес,
небеса охватившим,
113. Птица, ища гнездо, расправила крылья,
114. Гнездо свое, из хвороста свитое,
в степи широкой она уследила,
115. Как голос Нугиг ², до Середины Небес дошел ее голос.
116. Птица искала Рыбу, обследовала болота,
117. Птица в поисках Рыбы в глубину смотрела,
(туда) помыслы обратила,
118. Как бы в воду уйдя, расправила когти,
119. Мелкие икринки собрала вместе, свалила в кучу.
120. Так отомстила Птица, и сердце ее [усладилось].
121. Второй раз ответила Птица Рыбе:
122. «Бездарная, глухая, бестолковая Рыба ³,
иссяк [твой разум!]
123. Рты тех, кто кружит по пристани,
нельзя насытить, их ежедневен голод!
124. Ты — негодная свинья, свое дерьмо жуешь ты,
да и на вид ты неприглядна!

¹ В гневе Птица сравнивается с орлом Имдугудом (акад. Анзу), вершащим судьбы.

² Nu-gig «иеродула» — эпитет богини Инанны (планета Венера).

³ galam-ma ħu-ru u₂ ħub₂ ġalga suĥ₃ дословно: 'Лишенная искусности, глухая, бестолочь!'

125. Ты — как стражник, живущий на стене,
сама себя ловишь (?)! ¹
126. Рыба! Против меня ты огонь разожгла, дурман посадила,
127. По глупости своей устроила разоренье,
руки забрызгала кровью,
128. Твое надменное сердце своими делами себя погубит!
129. Я же — Птица! В небесах я летаю, на землю ступаю,
130. Где бы я ни ступила — названная именем небесным —
восторженные крики я вызываю!
131. [...] Рыбу великие властители даруют,
132. Семя мое первокласно! Птенцы мои превосходны!
133. [...] в лазурный Экур гордо иду я,
134. Навсегда [...],
135. [...], говорят многочисленные люди.
136. Как ты могла не признать моего превосходства?
Склони же шею!»
137. Так второй раз порочила Птица Рыбу.
138. Тогда крикнула Рыба на Птицу, злыми глазами сверкая:
139. «Не хвались своим лживым ртом!
Пусть судья наше дело рассмотрит!
140. Передам это дело Энки, нашему судье и арбитру!»
141. Пока они толкали друг дружку, вели злую распрю,
142. Спорили о величии и превосходстве,
143. Посреди Эреду завели по их поводу дело.
144. [...] как быки они ревели,
145. Как [...], обгоняли (друг дружку),
146. У царя Шульги, сына Энлиля ²,
147. Гордого, грозного, искали управы.
148. «Ты, владыка правдивой речи,
к словам моим склони свое ухо!
149. Создала я [гнездо], отложила туда свои яйца,
150. [рыба, что ты] даровал и дал мне в пищу,
151. [...] положила,
152. [...] дом мой разрушила,
153. [Гнездо] мое, что из хвороста,
в святилище призрака превратила,

¹ lu₂ en-nu-uĝ₃ ĝa₂-ĝa₂ bad₃-da til₃-la ni₂-bi-ta sur-ra дословно: 'стражник поставленный, на крепостной стене живущий, сам на себя капающий'. Смысл сравнения мне непонятен. Х. Ванстипхоут переводит: «You are like a watchman living on top (?) of a house, dripping (?) by itself!» (Op. cit. P. 583).

² Здесь Шульги назван сыном Энлиля, т. е. уподоблен богам Нинурте и Нанне. См.: Емельянов В. В. Царь как Нинурта в шумерских гимнах из Ура и Иси-на // Рахмат-наме: Сборник в честь 70-летия Р. Р. Рахимова. СПб., 2008. С. 130—143.

важным для этого текста является культ Энлиля и ниппурского храма Экур. Из этого можно сделать вывод, что основное действо проходило в Ниппуре, а последняя часть относится к Эреду. Царь Шульги, к которому герои прибегают за посредничеством, назван сыном Энлиля, а достоинства Птицы воспеваются как необходимые атрибуты праздников Экура. Текст состоит из четко очерченных частей. В первой части рассказано о создании мира богом Энки. Характерно, что благие судьбы и предназначения создаются старшими богами Аном и Энлилем, а ответственность за их воплощение на земле возлагается на Энки. Таким образом, здесь воспроизводится та же схема, которую мы ранее видели в тексте «Энки и устройство мира», где Энки назван младшим братом Энлиля, получившим МЕ от небесного бога Ана. Энки (чье имя и переводится как «Владыка земли») создает земной мир снизу вверх в следующем порядке: живая вода → Тигр и Евфрат → каналы → хлева и овчарни (т. е. домашний скот) → города и селенья → люди → царь. Во второй части текста автор как бы снижается над землей и отдельно рассматривает только ту ее часть, которая связана с болотами и лагуной. Энки растит на болотах тростники, заселяет их рыбой и птицей, назначает этих тварей пищей для богов и учит их своему предназначению — выведению мальков и птенцов. Третья часть начинается с того, что Рыба пугается то ли вида, то ли голоса Птицы и начинает враждовать с ней прямо на улице города. Запомним, что Рыба пуглива, вздорна и сама начинает ссору. Можно в этом месте представить себе двух актеров, начинающих представление взаимным оскорблением друг друга. В этой части хорошо видны те неприглядные свойства противников, которые они с удовольствием обличают. Рыба обвиняет Птицу в том, что она слишком много ест и сильно гадит, разоряет сады и огороды, топчет пашни, сопротивляется, когда ее хотят принести в жертву, и неприятно кричит, распугивая спящих своим криком. Рыба хочет, чтобы Птица убралась из болот в яму на мусорной свалке, ибо там ей самое место. Однако Птица самлюбива, она знает, что прекрасна, и не обращает внимание на слова Рыбы, тем не менее, по закону жанра, она должна ответить сходным образом. И птица обвиняет Рыбу в малости и уродстве ее тела, в плохом запахе и трусости. При этом Птица непрерывно занята самовосхвалением. Она считает своими достоинствами внешнюю красоту, приятный голос, услаждающий слух царя, а также пригодность ее жертвы для Экура, из-за чего Птицу много и вкусно откармливают. Птица требует, чтобы Рыба признала ее превосходство и склонилась перед ее величием. Однако если существенным изъяном Рыбы является трусость, то недостатком Птицы ее противница считает безмыслие и заносчивость. Дальнейшие действия Ры-

бы показаны в тексте очень интересно. Рыба сокрыла гнев под водой, пройдя по дну подобно грозовой туче и не выказав своего настроения противной стороне. А затем она, как маленький и трусливый человек, замыслила против Птицы откровенную подлость. И перед совершением этой подлости Рыба проговорила, сообщив Птице, что та не понимает ее сущности, потому что не в состоянии глубоко размышлять. Птица, хоть и красива, но неумна и не способна разгадать свойства своего противника. Рыба же — отличный психолог. Она стоит за себя, заявляя Птице, что люди рады ей как подательнице пищи не менее, чем они рады богине ячменя Эзине, и что ее жертва точно так же угодна Экуру; только она не сопротивляется, а гордо идет на стол бога. Затем Рыба обвиняет Птицу в злоречии, заявляя, что во всех ее делах распознает ложь и надменность. До сих пор Рыба была права в своих заявлениях. Однако в четвертой части текста она (напомним — зачинщица конфликта) совершает поступок, несовместимый с предназначениями богов, — нападает на птичье гнездо, разоряет его и выбрасывает яйца в море. Птица отвечает ей тем же, уничтожая икринки ее мальков. Второе поношение Рыбы Птицей включает уже самые грубые ругательства в адрес противника — обвинение в отсутствии ума и в том, что Рыба запачкала свои руки чужой кровью. И снова Птица хвалит сама себя, заявляя о восхищении людей ее полетом и о своей избранности Небом. Однако конфликт переходит в другую фазу. Рыба становится зачинщиком тяжбы, не понимая, что ее преступление само требует суда. И в пятой части текста уже не соперники, а тяжущиеся стороны обращаются к третьей стороне, в роли которой они видят царя Шульги. Дело об их споре заводят в городе Эреду. Именно там оказывается Шульги. Рыба и Птица ищут у царя управы, рассматривая его в качестве посредника между ними и богом Энки. Первой к Энки обращается Птица. Она рассказывает царю о преступлении Рыбы, и царь благосклонно внимает ее рассказу. Рыба, поняв, что приговор может быть суровым, просит Шульги быть к ней милосердным. Дальше в действие вступает сам бог Энки. Кто выступает от его имени — неизвестно. Энки возвращает противников к разговору о знании их предназначений. И, согласно его вердикту, в конфликте побеждает Птица, поскольку она вкусна для Энлиля, а ее пение радует сердце Ауннаков и Шульги. Такова последняя, шестая часть текста, заканчивающаяся колофоном, прославляющим мудрость Энки.

Итак, выбор сделан. Маленькое, трусливое и подлое существо, обладающее глубоким умом и пониманием другого существа, проигрывает созданию иного рода — красивому, сладкогласному и заносчивому, не желающему задумываться о свойствах других, са-

молюбивому и равнодушному к чужой злобе. Можно сказать, что, выбирая победителя, боги руководствовались одним критерием — кто более ценен и необходим для царя Шульги и храма Экур¹. Разумеется, это важно. Однако подобный ритуальный спор имеет глубокую мораль. И заключается она в том, что Птица жила по своему предназначению, данному Энки. Она не отступала от порядка, не делала зла слабому и несчастному, а отомстила уже за содеянное зло, поскольку, согласно тому же предназначению, не могла не отомстить за своих нерожденных детей. Рыба же нарушила Закон. Да, она со смирением и даже с гордостью принимает свою участь жертвы, она стремится вызвать жалость своей слабостью и оправдать свою трусость. Но это тот случай, когда трусость слабого приводит к подлости, от которой страдает сильный и прекрасный, не нарушавший божественных правил. Поэтому проигрыш Рыбы — именно моральный проигрыш зачинщика конфликта, инициатора подлости, несправедливого истца в судебной тяжбе. Поняв свою неправоту в последний момент, Рыба просит бога Энки быть к ней милосердным, ибо по Закону она обязательно должна понести наказание. Однако вердикт бога неумолим: Птица одерживает верх над Рыбой как морально правая и безвинно пострадавшая сторона. А необходимость храму Энлиля лишь подтверждает избранничество и высшую правоту Птицы. Автор ритуального спектакля прибегнул к парадоксу. Казалось бы, победить должно слабое, боязливое, но глубокомысленное существо. А фанфарона в перьях, бывшего для него источником страха, неизбежно ждет поражение. Но не тут-то было! Фанфарон никому не делал подлости, и потому оправдан перед богами. Он же не виноват в том, что красота, гармония и самохвальство входят в число свойств, предназначенных для него богом Энки.

Прения Рыбы и Птицы интересны еще и наличием более древнего прототипа. Причем прототип этот показывает, как складывался сам жанр прений на раннем этапе его существования. История Цапли и Черепахи хорошо известна в изданиях и в переводах². Она

¹ Х. Ванстипхоут видит особенность текста и характер победителя в следующих чертах: «Особенностью является то, что стихотворение представляет собой, по видимому, смешанную форму: спор превращается в настоящую ссору, даже драку <...> Ссора приводит к реальному судебному делу, представляемому на рассмотрение (уголовного?) правосудия <...> Удивительно, но одной из причин раздора между соперниками, кажется, является противостояние приятного эстетизма (Птица) и суровой и серьезной полезности (Рыба)» (*Vanstiphout H. L. J. The Mesopotamian Debate Poems. P. 275*). С. Понкиа характеризует Птицу как «легкомысленную и шумную, но дающую комфорт богам и человечеству» (*Op. cit. P. 77*). Никто из исследователей не поднимал вопрос моральной правоты Птицы.

² *Gragg G. B. The Fable of the Heron and the Turtle // Archiv für Orientforschung. 1973. No. 24. P. 51—72; Тростниковые заросли что говорят? (Рассказ о цапле и чере-*

не входит в число классических прений, потому что устроена иначе. В вводной части текста описано не творение мира, а жизнь разных растений и существ в тростниковых зарослях. Затем рассказано, что в храм Энки приходит Цапля, которая жалуется на подлые действия Черепахи. Черепаха разрушила тростниковое жилище Цапли, разорила ее гнездо и вышвырнула ее детей в воду. Цапля требует, чтобы Энки решил дело в ее пользу. Энки обращается к своему слуге Исимуду с повелением разобраться в перипетиях этого конфликта. Но, к сожалению, конец текста разбит, а его копии неизвестны. Мы не видим здесь элементов прения, слышится только жалобный голос Цапли. И царь, который упомянут в этом тексте, тоже древнее урских царей: [ĝiš]-/gi\ sig₇-ga-bi saĝ nam-il₂ Gu₃-de₂-a dug₃-ga-am₃ «тростниковые заросли, что в зелени своей голову подняли, — хороши как Гудеа!» (19)¹. Упоминание правителя II династии Лагаша Гудеа указывает или на создание текста в его эпоху, или на культ обожествленного Гудеа в эпоху III династии Ура. В любом случае перед нами очень интересный древний костяк жанра — прошение пострадавшей стороны к верховному богу по поводу постигшей ее несправедливости. В этом прошении отсутствует прение между противниками, а в экспозиции текста нет космогонического зачина. Черепаха и Цапля, Рыба и Птица — герои одного типа. Одна связана с водой, другая — с землей и воздухом. Преступление Черепахи тождественно преступлению Рыбы. И на этих примерах еще раз подтверждается главный тезис «Морфологии сказки» В. Я. Проппа: постоянным элементом истории является функция героя, а переменным — его имя.

**V. V. Emelianov.
St-Petersburg State University.
Sumerian instructive dialogue
«The Debate of the Fish and the Bird»**

The article provides the first translation of the Sumerian instructive text “The Debate of the Fish and the Bird” into Russian. In its structure, the text belongs to the genre of debate, but in the colophon it is indicated as a song of praise in honor of the god of wisdom Enki. It is

пахе) // От начала начал: Антология шумерской поэзии в переводах В. К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 315—319.

¹ The heron and the turtle <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.9.2#> (дата обращения: 20.04.2024).

shown that in this text, intended for copying and memorization in the scribal school, the bearer of wisdom is the god Enki and his representative, the king of the III dynasty of Ur Shulgi, who is called here the son of Enlil. Much attention in the debate is paid to the cults of Eredu and Nippur. Unlike other Sumerian debates known to us, in which the side that is most useful to people wins, in this case we are talking about a moral victory. Enki declares the Bird the winner, since it accurately fulfilled its destiny and did not commit vile acts. The fish loses because it violated the ritual order of things and violated the law established by the god Enki. The story of the Heron and the Turtle is considered separately as the most ancient prototype of the debate. It has been suggested that the most ancient basis of the genre of debates could have been a petition, that is a request from the injured party to the supreme god regarding the injustice that has befallen it.

И. В. Мельникова

Университет Досия (Япония)

DOI 10.69538/PV.2024.61.88.006

«ОТЧЕГО БОГИ ТАКИЕ РАЗНЫЕ?» УЭДА АКИНАРИ О ПРИРОДЕ ЯПОНСКИХ БОГОВ

Японский писатель Уэда Акинари (1734—1809), более всего известный своими новеллами о привидениях и духах, на склоне лет считал себя в первую очередь толкователем древних текстов — филологом школы Национальной науки (*кокугаку*).

Школа Национальной науки возникла как антитеза китайской науке, то есть конфуцианству, которое было основой официальной идеологии Японии при сёгунах династии Токугава. Как известно, Конфуций о духах не говорил, и японские конфуцианцы тоже не одобряли суеверий и интереса к потустороннему. Последователи Национальной науки, пытавшиеся осмыслить особенности японской религии *синто* (букв.: ‘путь богов’) и посвятившие свои усилия комментированию ранних памятников японской словесности (и в том числе мифологических сводов), о японских богах рассуждали нередко.

В вопросе о том, какова природа японских богов, Уэда Акинари выступил оппонентом столпа школы Национальной науки и крупнейшего знатока историко-мифологического свода *Кодзики* (712) Мотоори Норинага (1730—1801). Спор между Уэда Акинари и Мотоори Норинага о солнечной богине Аматерасу является важным эпизодом в истории общественной мысли Японии XVIII в. Для Акинари этот спор не закончился даже после смерти Мотоори Норинага, и в своем собрании эссе «Заметки отважные и малодушные» (1808) он продолжал критиковать оппонента с позиций рационализма и сравнительно-исторического взгляда на письменные источники. С другой стороны, сам Акинари разделял популярные анимистические верования и спорил по этому вопросу с учеными-конфуцианцами.

Здесь мы проанализируем соответствующие фрагменты сборника Акинари «Тандай сёсин року» (胆大小心録 «Заметки отважные и малодушные»), сопроводив анализ переводом на русский язык отрывков 30—35, в которых автор сосредоточен на интересующей нас тематике.¹

¹ Перевод этого произведения на русский язык был частично опубликован (отрывки 1—29). См.: Уэда Акинари. Тандай сёсин року (Записки ретивого сердца и трезвой головы) / Пер. и коммент. И. В. Мельниковой // Петербургское востоковедение. Вып. 2. 1992. С. 253—254. В настоящее время переводчик избрал более нейтральное, не окрашенное ассоциациями название этого сборника: «Заметки отважные и малодушные».

К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Как известно, после революции Мэйдзи, в процессе строительства нового японского государства, взгляды японских ученых школы Национальной науки XVIII—XIX вв., к которым принадлежал и Акинари, были отфильтрованы и переосмыслены в качестве идеологической основы государственного синтоизма и культа императора. Мотоори Норинага, оппонент Акинари в споре о солнечной богине, утверждавший в 1787 г., что сияющее над миром солнце — это японское божество, а потому Япония имеет превосходство над другими странами, в 1870 г. был и сам объявлен синтоистским божеством, а Акинари в общественном дискурсе оказался оппортунистом и периферийным представителем школы. Сам диспут между Норинага и Акинари проходил в 1780-х гг. в виде обмена рукописями, и рукописи Акинари не сохранились. О содержании этой переписки, начавшейся в 1783 г., мы знаем по опубликованному в 1790 г. тексту Мотоори Норинага «Выкашивая сорную траву» («Какайка»), в котором он изложил свои аргументы и включил оспариваемые им положения из утраченных ныне текстов Уэда Акинари¹.

Работы Мотоори Норинага, при жизни имевшего более пятисот учеников по всей стране, достаточно широко публиковались и при сёгунах Токугава, и после революции Мэйдзи². Тексты Уэда Акинари, посвященные проблемам японской филологии, были известны гораздо меньше³, но суть спора двух ученых привлекла внимание всех заинтересованных, ведь речь шла о краеугольном камне под зданием школы Национальной науки: можно ли безусловно принимать на веру всё, что написано в древних япон-

¹ Текст «Какайка» (呵刈葭) был составлен Мотоори Норинага в 1788 г. на основе двух уже имевшихся его работ о дискуссиях с Акинари: «Уэда Акинари рон нандобэн» (上田秋成論難同弁 «Разъяснение ошибок в рассуждениях Уэда Акинари», 1787) — о фонетике древнего японского языка и способах передачи звуков слоговой азбукой, а также «Кэнкёдзин Уэда Акинари хёдобэн» (鉗狂人上田秋成評同弁 «Разъяснения к отзыву Уэда Акинари на "Безумца в оковах"», 1787). Во второй из этих работ Норинага отвечал на критику Акинари, которой тот подверг работу Мотоори Норинага «Безумец в оковах», в свою очередь критиковавшую буддийского священника Фудзии Масамити за его утверждения, что в древности Япония испытывала влияние материковой культуры. Вопрос о японских божествах Акинари затрагивал именно в критике статьи «Безумец в оковах». В настоящее время текст «Какайка» включают как в собрание сочинений Мотоори Норинага, так и в собрание сочинений Уэда Акинари.

² См. например оцифрованное ксилографическое издание текста «Какайка» 1811 г. на сайте библиотеки университета Васэда: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ho02/ho02_05272/ho02_05272.html

³ В настоящее время работы Уэда Акинари, написанные в русле Национальной науки, собраны в первых шести томах Полного собрания сочинений: *Уэда Акинари. Уэда Акинари дзэнсю* (上田秋成全集 Полное собрание сочинений Уэда Акинари) / Ред. Накамура Юкихико и др. В 12 т. Токио, 1990—1999. Т. 1—6.

ских памятниках, и какому тексту доверять при наличии разночтений? Уэда Акинари с его нигилистическим отношением к любому тексту как вещи рукотворной разрушал сами основы школы Национальной науки, и его подход был отодвинут на периферию. В «Заметках» («Тандай сёсин року») он продолжал язвительно критиковать Мотоори Норинага, но сместил фокус спора о японских богах с древних текстов на религиозные практики своих современников и собственный мистический опыт.

«Заметки отважные и малодушные» не были напечатаны при жизни Уэда Акинари, без малого сто лет они циркулировали среди знатоков в списках. Фудзиока Сакутаро (1870—1910), принадлежавший к первому поколению литературоведов Японии, подготовил «Заметки» к публикации, успев при жизни напечатать в 1906 г. фрагменты текста и статью об отраженном в «Заметках» круге общения Акинари¹. Полный текст «Заметок» появился в печати в 1913 г.², через пять лет вышло «Полное собрание сочинений Уэда Акинари»³, через год дополнение к нему⁴, и в 1920—30 гг. наследие Уэда Акинари стало частью национального литературного канона⁵. Что же касается взглядов Акинари на японскую историю и религию, которые отражены и в его художественном творчестве, и в филологических штудиях, то до конца второй мировой войны интерпретации японских ученых были ограничены политической конъюнктурой.

Например, исследователь истории школы Национальной науки Ивахаси Коята в своей статье 1923 г., беспристрастно изложив суть расхождений между Норинага и Акинари, признал, что «его любимый» Мотоори Норинага воспринимал всё изложенное в японских мифах как непреложную истину, и современные люди едва ли могут с этим согласиться, а посему Акинари с его трезвой логикой и критицизмом «занял более выгодную позицию»⁶. Ивахаси предположил, что большинство читателей его статьи примет сторону Акинари, но далее четыре страницы своего текста

¹ Фудзиока Сакутаро. Тандай сёсин року (Заметки отважные и малодушные) // Тэйкоку бунгаку. 1906. № 2; Фудзиока Сакутаро. Уэда Акинари га митару Кансэй но бундзин гака (Уэда Акинари и его знакомые художники-дилетанты бундзин эпохи Кансэй) // Тэйкоку бунгаку. 1906. № 4.

² Уэда Акинари. Тандай сёсин року (Заметки отважные и малодушные) // Син энсэки дзиссю (Новое собрание десяти сортов полудрагоценных камней). Т. 5. Токио, 1913. С. 280—336.

³ Уэда Акинари. Уэда Акинари дзэнсю (Полное собрание сочинений Уэда Акинари). В 12 т. Токио, 1918.

⁴ Уэда Акинари. Акинари ибун (Наследие Акинари) / Сост. Фудзии Отоо. Токио, 1919.

⁵ См.: Мельникова И. В. Японские писатели первой половины XX века и наследие Уэда Акинари (1734—1809) // История и культура Японии. Вып. 16 [Текст]. М., 2024. С. 119—135.

⁶ Ивахаси Коята. Мотоори Норинага то Уэда Акинари то но ронсо ни цуитэ (О споре между Мотоори Норинага и Уэда Акинари) // Акинари кэнкю сирё сюсэй (Собрание исследований и материалов для изучения Акинари). Т. 12. Токио, 2003. С. 301—332. [Репринт публикации в журнале: Рэкиси то тири. 1923. Т. 11. Вып. 3, 4, 6.]

посвятил оправданию позиции Норинага, называя мнение Акинари о субъективности и политических интенциях составителей историко-мифологических сводов «детскими» претензиями к членам императорского двора.

В специальном юбилейном номере журнала «Котэн кэнкю» («Изучение классики»), вышедшем в 1939 г. в связи с 130-летием кончины Уэда Акинари, японский литературовед Ямадзаки Фумото в статье о «Тандай сёсин року» уделил особое внимание тем фрагментам «Заметок», в которых Акинари описывал свой личный опыт встреч с лисьими чарами и высмеивал книжников-конфуцианцев¹. Однако Ямадзаки даже не упомянул о высказанных в этих фрагментах оригинальных взглядах Акинари на природу японских божеств, но пустился в рассуждения о дурном характере старого писателя-неудачника, его зависти к более успешным и более ученым современникам, а также о том, что вера Акинари похожа на предрасудки простонародья, не свойственные образованным людям. Показательно, что автор завершил статью в шутовском тоне, будто бы он и сам заразился мистицизмом Акинари и опасается, как бы что не помешало выходу его работы². Никакой мистики, конечно, не было — в ведущей войну Японской империи конфуцианская этика стала частью государственной идеологии, поэтому критика конфуцианцев, даже такая давняя, как у Акинари, угрожала бы юбилейному сборнику цензурными нападками.

В послевоенной Японии табу на критическое изучение древней истории и мифологии, а равно и конфуцианской традиции было снято. Литературоведом Накамура Юкихико (1911—1998) была проделана текстологическая и комментаторская работа над «Заметками», выявлены сходные пассажи в ряде поздних дневниковых и эссеистических произведений Акинари, говорящие о важности для писателя темы мистики и примеров контакта человека с божествами *ками*³. В 1959 г. Накамура издал разбитый им на 163 фрагмента (отрывка) текст «Заметок» в многотомной «Большой серии японской классической литературы»⁴. Это положило начало восприятию «Заметок» не только как материала к биографии писателя Уэда Акинари, но и как важного документа, свидетельствующего о различных сторонах духовной жизни японского общества на рубеже XVIII—XIX вв.

Пристальное внимание к взглядам Акинари на историю и религию наметилось в 1970-е гг. Характерно в этом смысле название статьи крупнейшего литературного критика Като Сюити (1919—2008) в газете «Токио Асахи симбун»: «Уход от мистики — по поводу "Тандай сёсин року"»⁵.

¹ Ямадзаки Фумото. Тандай сёсин року ни цуитэ (О «Записках отважных и малодушных») // Котэн кэнкю. 1939. № 10. С. 47—63.

² Указ. соч.. С. 58—62.

³ Накамура Юкихико. Тяка суйгэн то Тандай сёсин року («Пьяные речи любителя чая» и «Заметки отважные и малодушные») // Кокуго кокубунгаку. 1954. № 23-3.

⁴ Уэда Акинари. Уэда Акинари сё: (Собрание сочинений Уэда Акинари) / Коммент. Накамура Юкихико // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большая серия японской классической литературы). Т. 56. Токио, 1959.

⁵ Като Сюити. Дассимпика мата ва Тандай сёсин року но кото (Уход от мистики — по поводу «Тандай сёсин року») // Токио Асахи симбун. 1976, 12.03, вечерний вып.

Под мистикой в данном случае подразумевается не мистицизм самого Акинари, коренящийся в популярных верованиях в лисьи чары и тому подобное, а мистическая вера ученых эпохи Эдо в письменные тексты и присущая японцам сакрализация власти. Высказанная в статье Като точка зрения на Акинари как на позитивиста и пионера восприятия японской культуры в сопоставлении с иными культурами, провозвестника Нового времени и «открытия страны в интеллектуальном смысле» (知的開国) была развита критиком в вышедшей в этот же период фундаментальной работе «Введение в историю японской литературы», вскоре переведенной на английский язык ¹.

С другой стороны, японские литературоведы, специализирующиеся на эпохе Эдо и творчестве Акинари, уже в 1960-е гг. пришли к выводу о том, что новеллы и стихи Акинари, его филологические штудии, дневники и эссе демонстрируют последовательное и оригинальное мировоззрение, частью которого был мистицизм ². Современные исследователи, начиная приблизительно с 1990-х гг., перестали видеть противоречие между опорой Акинари на опыт и критический анализ в отношении к мифам и его мистицизмом ³.

БОГИ И ЛЮДИ

В «Заметках отважных и малодушных» Акинари рассуждает о природе японских божеств *ками* в отрывках 13, 26—35, 101. В отрывке 13 сформулированы три положения, которые далее подтверждаются примерами: 1) конфуцианцы не признают сверхъестественного, но жизнь доказывает обратное; 2) низшие божества (лисы и другие животные, духи камней и деревьев и т. д.) могущественнее людей, но им неведомы этические категории добра и зла; 3) эту же природу имеют все японские боги, они не похожи на будд и руководствуются собственной выгодой, а не этикой («кто усердно молится — тем посылают удачу, а ленивым на молитвы выдумывают наказание»).

¹ *Kato Syuiti*. Нихон бунгаку си дзёсэцу (Введение в историю японской литературы). В 2 т. Токио, 1975—1980. *Shuichi Kato*. A History of Japanese Literature / Transl. by David Chibbett. V.1—3. Tokyo; New York, 1979—1983. Т. 2. С. 191—195.

² *Накамура Какухо*. Уэда Акинари но симпи сисо (Мистическая философия Уэда Акинари) // Кокубунгаку кэнкю. 1962. Вып. 26. С. 96—105; *Такада Мамору*. Кайдан но сисо (Философия рассказов о сверхъестественном) // Уэда Акинари кэнкю дзёсэцу (Введение в изучение творчества Уэда Акинари). Токио, 1968.

³ *Дэгути Ицухэй*. Ками то Ёкай — Уэда Акинари «Тандай сёсин року» о тосин ни (Боги и духи — главным образом о «Записках отважных и малодушных» Уэда Акинари) // Кинсэй то киндай но цуро XIX сэйки Нихон но бунгаку (Японская литература XIX века как переход от позднего средневековья к новому времени). Токио, 2001. С. 284—298.

В отрывках 26—29 Акинари спорит с конфуцианцами из школы Кайтокудо в Осака, в которой, по-видимому, учился и он сам. Конфуцианцы не признают психические отклонения результатом одержимости духами или лисьим мороком, и Акинари рассказывает о личном опыте такого морока, когда он сбился с пути и едва нашел дорогу домой, и сходном опыте своего друга, «учтливового и праведного» конфуцианца Хосоай Хансай (отр. 29). Акцент делается на аморальной, «звериной натуре» японских божеств, на их могуществе и непостижимости для человеческой логики — по сути это противостоящая человеку природная стихия. Природная стихия не следует логике человеческого разума, но обладает собственной эгоистичной волей («что хорошо для меня — поощряю, что для меня плохо — подвергаю каре»). Акинари в равной степени относит это и к божествам популярных верований (духам, оборотням и иным странным созданиям), и к божествам *ками*, которым японцы издревле поклоняются в храмах и за которыми стоит сложившаяся синтоистская письменная традиция.

В отрывках 30—35 Акинари рассуждает о том, что «боги непостижимы», приводя примеры кары и воздаяния со стороны японских богов из исторических хроник. В отличие от Мотоори Норинага, Уэда Акинари не отдавал предпочтения какому-либо определенному письменному тексту. Норинага считал прямым посланием от предков текст историко-мифологического свода «Кодзики», который он выделял как исключительный случай непосредственной фиксации устных преданий. Акинари подвергал сомнению возможность буквальной передачи устного предания китайскими иероглифами (как это сделано в «Кодзики»).

Акинари скептически относился к любому историческому документу («в нашей стране рассказы об эпохе богов являются подделками и приписками людей последующих поколений», отр. 30), считая паллиативом сравнительный анализ одного и того же сюжета в нескольких источниках. Однако в «Заметках», которые не являются «научным» текстом, он просто ссылается на примеры взаимоотношений людей и богов, описанные в древности.

В отрывке 31 Акинари изложил встречающуюся в хронике «Нихонги» (720) легенду о божествах-волках, которые наградили человека, разнявшего их кровавую драку, высокой должностью при дворе. Этот эпизод стал поводом для полемического замечания: «В литературе пишут о злобной и дикой натуре волка. Однако если волку сделали добро, он добром и отплатит». Так подтверждается тезис о том, что японские боги не бывают добрыми или злыми, они поступают ситуативно и эгоистично.

Далее в тексте приведены три примера враждебных либо благожелательных к людям божественных проявлений, основанных на хронике «Сандай дзицуруку» (901):

1) жрецы храма Сэнгэн Мёдзин, посвященного вулканической горе Фудзи, пренебрегали молитвами, поэтому божество горы наказало извергнувшимся огнем множество окрестных земель;

2) священные камни на горе Асо (вулкан на о. Кюсю) спровоцировали выбросы пламени, дабы подать божественный знак о грозящей стране опасности;

3) прихожане хотели достойно провести храмовый праздник и вступили на территорию соседнего святилища, нарушив волю богов; результатом стали давка и кровопролитие.

В отрывке 31 Акинари задается важным для него вопросом об отношении японских богов к Японии: «Божество Сэнгэн-мёдзин нанесло ущерб стране ради собственного блага. Боги священных камней явили знамение ради блага страны. Отчего боги такие разные?» Иными словами, если японские боги эгоистичны и равнодушны к категориям добра и зла, можно ли верить, что они хранят страну и ее жителей? Здесь Акинари не развивает эту тему, имеющую прямое отношение к полемике с Мотоори Норинага, который на основе мифов выстроил картину единой линии развития японского государства, хранимого местными божествами, предками императорской династии. Акинари открыто полемизирует с Норинага в отрывке 101, высмеивая его работу «Кара осамэ но урэтамигото» («Стенания о том, как пересилить китайское влияние», 1777—1778). В этой работе Норинага писал о покровительстве священного меча — реликвии храма Ацута (ныне в г. Нагоя) на родине полководцев Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси, что якобы обеспечило объединение ими страны в XVI в. Акинари иронически парирует: «Наверное, в провинции Микава тоже хранится какое-нибудь священное сокровище, и благодаря ему мы уже двести лет живем в замиренной стране». Старая провинция Микава, а сегодня префектура Айти, была исторической родиной сёгунов Токугава, правивших страной в 1603—1867 гг., но Акинари, очевидно, не считал, что мир в Японии зависит от благоволения японских богов. Подобные рассуждения Мотоори Норинага для Акинари выглядят «проповедью корыстного монаха, которую не хочется слушать» (отр. 101).

Критика Мотоори Норинага была отправной точкой для собственных размышлений Акинари, но эта критика была очень едкой. В упомянутом выше отрывке 101 Акинари рисует своего оппонента далеким от жизни провинциалом, который толкует о туманных материях вроде «японского духа» и вместо опытного знания предлагает поэтические банальности, «цветы сакуры»:

В старинных преданиях говорится, что у луны и солнца есть глаза, нос и рот; они имеют человеческий облик. Если посмотреть через подзорную трубу, которая называется *дзонгарасу*¹, то солнце пылает огнем, луна кипит водой — нет ничего похожего на человека. Учение старого деревенщины, прожившего жизнь в четырех стенах, примут на веру только такие, как он, провинциалы. А если это услышат в столице, то по отношению к государю будет неловкость. Он (Норинага) без конца толкует о духе Японии (*яматодамасий*). Но ведь в любой стране ее «дух» — это дурно пахнущая вещь. Над своим собственным портретом он (Норинага) сделал надпись:

¹ *Дзонгарасу* — от голландского *zonneglas*, так японцы называли закопченное или цветное стекло для наблюдения затмения, а также подзорную трубу.

Если в край Сикисима ¹
 Спросят дорогу,
 о сердце японском спросят —
 Это цветы горной вишни,
 Что в рассветных лучах сияют ².

Каково, а?.. Над своим-то портретом!
 Корчит из себя патриарха... Я ему ответил:

В край Сикисима дорога,
 Сердце японское,
 Или что там еще —
 Предметы весьма туманные,
 Да и сакура тоже.
 «Хоть сейчас готов об этом спорить!» —
 Так я ему сказал.

Здесь Акинари спорит не только с тезисом о буквальном прочтении мифов, но и с тезисами: «Император — потомок богов», «Япония превосходит другие страны своим особым духом». Сама попытка Норинага найти определение «японского духа» кажется Акинари безнадежной. Он пытается понять, что такое японская религия и японские боги, сравнивая их с богами Индии и Китая (отр. 33: «А в Индии небесные боги такие же, как японские? Они тоже отличаются от людей в понимании добра и зла, лжи и истины?»). Рассуждениям о буддизме посвящены отрывки 17—18 и 71—74, мы оставляем их за рамками этой статьи, но обратим внимание на высказанное в отрывке 30 сомнение в фундаментальной для японского буддизма теории *хондзи суйдзяку*. Суть ее в том, что буддийские божества явились в Японию, воплотившись в богов синтоистского пантеона. Для Акинари буддийские божества ближе к человеческой природе, поэтому человек может стать буддой, совершенствуясь духовно, но стать синтоистским богом человек не может: «Боги — это боги, это не люди, которые стали божествами, совершенствуя свою человеческую сущность» (отр. 30).

Если для Норинага восприятие буддизма и конфуцианства было злом для Японии, а само построение его мировоззренческой системы диктовалось утопическим желанием вернуться к «золотому веку» древности, когда японцы не испытывали чужеземных влияний, то для Акинари буддизм и конфуцианство виделись благотворными на определенном историческом этапе учениями. Он никогда не отвергал их на том основании, что они восприняты извне, хотя часто критиковал буддистов и конфуцианцев своего времени.

Бросается в глаза и разница в отношении двух ученых, Норинага и Акинари, к науке и своему месту в ней. Эти двое не так уж отличались по

¹ Край Сикисима — одно из поэтических названий Японии.

² Стихотворение Мотоори Норинага в оригинале немного отличается: «Если люди спросят, что такое дух Японии, края Сикисима — это благоухающие в утренних лучах цветы горной вишни». Уже в годы русско-японской войны стихотворение было процитировано императором Мэйдзи как образец патриотической поэзии, а в годы Второй мировой войны оно стало хрестоматийным.

своему социальному положению и образованию (выходцы из городского сословия, какое-то время зарабатывали врачеванием, учились толковать классику у Камо Мабути — Нориана непосредственно, а Акинари через ученика Мабути, Като Умаки). Однако для Нориана было важно построение мировоззренческой модели с божественной Японией в центре, и он не смущался пренебрегать хорошо ему известными фактами, например тем, как солнце выглядит в подзорную трубу, как мала Япония на голландских картах, как сильно повлияла на страну материковая культура. Нориана ассоциировал себя со своим учением и ощущал себя великим учителем, поэтому и раздал ученикам в день своего семидесятилетия собственный портрет со стихами, возмущившими Акинари (отр. 101). Акинари никогда не чувствовал себя вправе кого-то учить за деньги, о чем написал в самом начале своих «Заметок» (отр. 2, 4, 5). Там же, в начале «Заметок», высказан фундаментальный тезис Акинари об ограниченности человеческих способностей к познанию: «Биться над тем, что непостижимо, — это не ученость, а невежество» (отр. 4)¹. Всё, что касается японских богов, он считал в принципе непостижимым для человека, что не отменяло постановки проблемы. Мотоори Нориана занимал иную позицию, он пытался реконструировать мифологическое сознание людей древности, которые прямо и непосредственно говорили со своими богами, и таким образом преодолеть способы познания его времени, опирающиеся на видимую действительность. Акинари против этого восставал, и хотя его тоже привлекала древность, он хотел понять, в каких отношениях состоит с мириадами японских богов современный ему человек. Для этого он в «Записках» фиксировал религиозные практики и «чудесные» проявления, которые наблюдал сам, либо о которых где-то слышал или читал.

«ЭТИ ОБОРОТНИ ТУПОВАТЫ»

Отрывки 32—33 являются изложением удивительных историй о божествах, не привязанных к определенной местности или храму (обозначена лишь провинция). В отрывке 32 рассказывается мрачная история о том, как срубившие дерево в храмовой роще дровосеки были наказаны приступом безумия и изрубили в куски собственную мать. Комментаторов ставят в тупик несколько деталей этого рассказа: на месте преступления не было крови и подробности преступления не были публично объявлены. Есть предположение, что тело матери ассоциируется со священным деревом, и крови не было поэтому. Другое предположение связано с символической отношений инцеста, и тогда более верным кажется предположение, что дети «слизнули» кровь матери².

¹ Здесь Акинари ссылается на высказывание Амэномори Хосю (1668—1755) — конфуцианского философа и государственного чиновника, ведавшего связями с Кореей. Книгу Амэномори Хосю «Киссо тьява» («Беседа за чаем у окна, затененного мандариновым деревом»), откуда взята цитата, Акинари хорошо знал.

² *Морияма Сигэо*. Гэнсо но бунгаку. Уэда Акинари (Литература о сверхъестественном. Уэда Акинари). Токио, 1982. С. 317—318.

Акинари никак не комментирует содержание этой истории, как и рассказ о белой змее в отр. 33. По-видимому, он описал эти случаи встречи людей с божествами, намеренно дистанцируясь от изложенного. Такое отношение к фольклорным сюжетам свойственно для этнографов, и удивительным образом мы находим схожий рассказ в полевом материале одного из первых японских профессионалов в этой области, Янагита Кунио (1875—1962)¹. Янагита Кунио в начале XX в. взялся за запись распространенных в глубинке легенд и преданий, связанных с народными верованиями. Низшие божества, духи и оборотни, представлялись ему лишившимися своего статуса богами *ками* — эта идея возникла не без влияния работы Г. Гейне «Боги в изгнании». Для Уэда Акинари (и тем более для Янагита Кунио — человека нового времени) фиксация периферийных местных легенд, свидетельствующих о глубинном пласте синтоизма, была способом поспорить с той версией синто, которую конструировали столпы Национальной науки, такие как Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ, и которая была взята на вооружение при строительстве японской империи на рубеже XIX и XX вв.²

Обращает на себя внимание лишенное пиетета отношение Акинари к изображаемым им божествам (отр. 34: «Эти оборотни туповаты и их легко распознать: покажешь осьминога — они пугаются»). В отрывке 33 рассказывается о том, как целая деревня утратила веру в хтоническое божество — белую змею, поскольку смелый отрок разрубил ее, а наказания не последовало. Боги, которым поклонялись японцы былых веков, во времена Акинари, по его мнению, уже потеряли свою силу. В отрывке 35, завершающем цикл о японских божествах, Акинари высмеивает лис, барсуков, и прочих представителей пантеона японских божеств и сравнивает их назойливое вмешательство в людскую жизнь с приставаниями женщин из чайного дома или напористой саморекламой учителей чайной церемонии.

Нельзя сказать, что для самого Акинари «мириады богов» синто были абстракцией. Он вырос в приемной купеческой семье в Осака, почитавшей святилище Касима Инари (как известно, посланником бога Инари является лиса)³, и воспитывался в вере, что самой жизнью обязан богу святилища Касима. Регулярное паломничество в этот храм и личные связи с настоятелями сохранялись всю жизнь Акинари. Тем не менее он не оставил в «Заметках отважных и малодушных» прямых высказываний о своей

¹ Сюжет о божьей каре за порубку в священной роще не связан с убийством матери и помрачением рассудка, но эти мотивы встречаются в знаменитом сборнике фольклорных легенд Янагита Кунио «Рассказы из Тоно» (№ 10—11). Перевод на русский язык см.: *Мецержков А. Н.* Остаться японцем: Янагита Кунио и его команда — этнология как форма существования японского народа. М., 2020. С. 322—323. См. об этом также: *Утикура Кацуси.* Уэда Акинари рон — кокугаку тэки содзорёку но кэнъики (Рассуждения об Уэда Акинари — границы воображаемого в Национальной науке). Токио, 2007. С. 226.

² Представления Янагита Кунио о синтоизме хорошо иллюстрирует его доклад 1918 г., который был переведен на русский язык Н. А. Невским. См.: *К. Янагита.* Мысли по поводу синто // *Мецержков А. Н.* Остаться японцем. С. 326—346.

³ Сегодня это храм Кагуваси дзиндзя на северо-западе Осака, подробнее см. коммент. 1, 2 на с. 134.

вере в божество Инари, упомянув лишь, что был свидетелем «изгнания лис» настоятелем храма Касима (отр. 34).

Само слово «лисы», которое Акинари часто использует в «Заметках», для него равнозначно слову *ками*. Описанный в «Заметках» (отр. 29) случай встречи с «насылающими морок» лисами, которые сбили Акинари с дороги, встречается также в небольшом путевом дневнике «Китано Камо ни моодзуру ки» («О паломничестве в храмы Китано и Камо»), и там Акинари говорит, что встретился со «сбивающим с пути богом, которого называют лисой или как-то там еще»¹.

Если подвести итог всему изложенному выше, в рассуждениях Акинари о японских богах нет положительных утверждений о природе японских божеств. Он исходит из отрицания следующих тезисов: «духов и оборотней не существует»; «боги есть воплощение будд»; «боги карают и милуют людей в логике людской этики и морали»; «следует полностью доверять тому, что рассказано о японских богах в своде "Кодзики"». В представлении Акинари многочисленные японские боги сильнее человека, они непостижимы и своевольны, их действия не следуют логике, но в этом и их слабость, и человек века Акинари может им противостоять.

Как пишет японский религиовед Исэки Дайскэ, «высказанные на пороге эпохи *без богов*, мистические взгляды Акинари представляют собой значительное явление с точки зрения истории религии в Японии... Нам еще только предстоит рассмотреть их в контексте взглядов его современников, начиная с Мотоори Норинага»².

Сюда следует добавить, что для самого Акинари способом понять сущность японских богов и историю их взаимоотношений с людьми было художественное творчество. В своих новеллах, эссе, путевой прозе и даже историко-филологических очерках он моделировал ситуации встречи человека с потусторонним; возможно, следует присмотреться к связи между жанровыми и содержательными особенностями его нарратива о японских божествах.

¹ Уэда Акинари. Уэда Акинари дзэнсю. Т. 11. С. 224.

² Исэки Дайскэ. Акинари но симпи сисо ни окэру футацу но камигатари (Два нарратива о богах в мистической философии Акинари) // Бунгаку. 2009. №10-1. С. 169—180.

УЭДА АКИНАРИ. ЗАМЕТКИ ОТВАЖНЫЕ И МАЛОДУШНЫЕ

30

Буддисты говорят: «Боги и будды — одной природы»¹. Я, старый, вот что думаю: будды, как и мудрецы, сажают ростки добра, они поднимутся большими цветущими деревьями, которые в конце концов осенят весь мир. Монах, который говорил, что укроет людей этого мира рукавом своей рясы, был всего лишь последователем Малой Колесницы, смотрел на вещи узко². Боги — это боги, это не люди, которые стали божествами, совершенствуя свою человеческую сущность. «И цзин» гласит: «То, что нельзя постичь в терминах инь и ян, — это и есть духи»³. Здесь ясно сказано, что боги непостижимы. Но если так, то их не касаются человеческие споры о добре и зле, лжи и истине. К тем, кто меня чтит, — благоволю, а тех, кто мной пренебрегает, — покараю. Это в точности так же у лис и барсуков. Не знаю как в Индии, но то, что в нашей стране рассказы об эпохе богов являются подделками и приписками людей последующих поколений — об этом и говорить не стоит. Я дальше изложу по памяти один-два рассказа из исторических хроник.

31

Перед началом правления императора Киммэй жил человек по имени Хата но Оцуфу⁴, который по торговым делам бывал в Исэ,

¹ Боги и будды — одной природы. — Принятая в раннем японском буддизме теория *хондзи суйдзяку* учила, что буддийские божества явились в Японию как воплощения местных богов синтоистского пантеона.

² Монах, который говорил... — отсылка к стихотворению монаха секты Тэндай по имени Дзиэн (1155—1225), образ буддийского спасения для мирян (антология «Сэндзай вакасю», 1188. Стих. № 1137). Автор стихотворения исповедовал учение Хинаяны (Малой Колесницы), не предполагавшее достижения нирваны для мирян, это считалось привилегией монахов. Буддийский термин «малая колесница» употребляется также в значении «узкий взгляд на вещи», мы добавили в переводе это значение.

³ «И цзин» гласит... — цитата из «Книги перемен», древнейшей книги китайского конфуцианского канона, широко известной и читаемой в Японии эпохи Эдо. Инь и ян — женское и мужское начала космогенеза.

⁴ Перед началом правления императора Киммэй жил человек по имени Хата но Оцуфу. — В исторической хронике «Нихонги» («Анналы Японии», 720), в свитке XIX о правлении императора Киммэй (539—571), приводится история о божествах-волках, которую Акинари уже затронул в отрывке 13. В «Нихонги» имя человека, который остановил

постоянно ходил туда и назад. Однажды отправился снова. И когда шел через Киёмихара в Асука¹, увидел как два волка с рычанием сцепились в схватке, это было страшно. Ему стало жаль их, он вмешался, отер им кровь и отпустил. Императору был сон. Явилось божество и изрекло: «Хата но Оцуфу — человек хороший. Следует взять его на службу». Проснувшись, император спросил об этом человеке, но никто не знал. Тогда весть распространили по всей стране, и оказалось, что в одной деревне живет такой человек. Его привели ко двору и спросили:

— В каком деле ты так хорош, что угодил божеству?

Он ответил:

— Никаких талантов за мной нет. Но однажды я набрел в Киёмихара на двух грызущихся волков. Я вмешался и заставил их разойтись.

— За это боги тебя щедро вознаградили, — рек император и, взойдя на престол, через какое-то время назначил Хата но Оцуфу в ведомство Великого хранилища².

В литературе уже описана злобная и дикая натура волка. Однако если волку сделали добро, он добром и отплатит. У долины Киёмихара в поэзии есть еще одно название — Магамигахара, ее воспевают в стихах как «Долину волчиц с огромной пастью»³.

А еще случилось в годы Дзёган, что гора Фудзи сильно раскалилась⁴, пик ее откололся, ущелья завалило, море превратилось в ровную сушу и даже жители пострадали. Пожары достигли сопредельных земель и продолжались несколько дней. Губернатор провинции Каи после докладывал императору: «Жрецы храма Сэнгэн-мёдзин⁵ на вершине горы Фудзи ленились совершать молитвенные

схватку волков и был за это приближен императором Киммэй, передано как Хада но Оцути.

¹ Киёмихара в Асука — название дворца императора Тэмму (на троне 673—686) в его столице Асука (в совр. преф. Нара). Акинари мог считать, что Киёмихара — название местности.

² Назначил Хата но Оцуфу в Ведомство Великого хранилища. — Несколько поколений представителей рода Хата служили в Ведомстве Великого хранилища (*Огура но цукаса*) — аналоге Казначейства.

³ Воспевают в стихах как «Долину волчиц с огромной пастью». — Топоним «Магамигахара» в поэзии устойчиво связан с эпитетом *оокути но* (с огромной пастью), который является «словом-изголовьем» *макура котаба*.

⁴ А еще случилось в годы Дзёган... — В исторической хронике «Нихон сандай дзицуруку» («Хроника трех поколений Японии», 901), охватывающей период 858—887 гг., есть свидетельство об извержении вулкана Фудзи в 6-м году эры Дзёган (864). Эра Дзёган приходится на 859—877 гг.

⁵ Хра м С э н г э н - м ё д з и н — имеется в виду храм Асама дзиндзя, древнейшее святилище, называемое также О Сэнгэн-сама; изначально посвящалось культу

ритуалы, а боги разгневались, и вот до чего дошло». Соответственно был издан императорский указ, и жрецов наказали.

По-моему, если уж перед богами повинны жрецы, — только им и следовала божья кара. Какая радость богам оттого, что учинилось великое огненное бедствие?

А вот еще было, не знаю, до или после извержения Фудзи. В провинции Хиго, на вершине горы Асо¹, было два священных камня, а также священный водоем. Однажды там вспыхнул божественный огонь, вода в водоеме высохла и превратилась в пламя, которое изливалось потоками несколько дней. Управляющие этими землями велели жрецам совершить гадание. После ворожбы те возвестили: «Это пламя — знамение того, что будет пожар войны». Тогда в войска отдали приказ тщательно охранять девять провинций на Кюсю².

Божество Сэнгэн-мёдзин нанесло ущерб стране ради собственного блага. Боги священных камней явили знамение ради блага страны. Отчего боги такие разные?

В деревне на севере нашей провинции есть святилище бога Кандзина³. Кроме того, имеется кумирня для временного пребывания божества⁴. Она находится во дворе буддийского храма, расположенного здесь же в деревне, на расстоянии в один *тё*. Пятнадцатого числа седьмого месяца, во время праздника святилища Кандзин, деревенские жители несут на плечах священный ковчег, раскачивая его, и делают подношения, чтоб умиловить бога. Из-за слишком короткого пути этого шествия люди в деревне были недо-

горы Фудзи. В указанной выше хронике «Нихон сандай дзицуроку» причиной «огненного бедствия» на горе Фудзи названо недостаточное молитвенное рвение жрецов этого храма.

¹ В провинции Хиго, на вершине горы Асо... — Вулкан Асо находится в префектуре Кумамото, соответствующей старой провинции Хиго. Сведения об извержении Асо в том же году, что и извержение Фудзи (864), и пересказанный у Акинари эпизод содержатся в хронике «Нихон сандай дзицуроку».

² Девять провинций на Кюсю — территория всего острова Кюсю.

³ Бог Кандзин. — Сугавара Митидзанэ (845—903), аристократ, прославленный своей ученостью, был подвергнут репрессиям; позднее был обожествлен, имел посмертное имя Кандзин. Посвященные ему храмы встречаются по всей стране. В данном случае Акинари, скорее всего, представлял себе храм Китано Тэммангу в Киото, но в реальности этот храм был основан в 959 г., а описанный Акинари эпизод взят из хроники «Нихон сандай дзицуроку», составленной Сугавара Митидзанэ в 901 г.

⁴ Кумирня для временного пребывания божества — небольшой храм, куда помещают ковчег с пребывающим в нем божеством во время праздника.

вольны. В храме, по правилам их секты, ворота держали закрытыми, и людям негде было раскачивать и трясти носилки с ковчегом. Пожаловались деревенскому старосте — просили на один день открыть ворота. Староста сказал: «Указание [закрыть ворота] дано свыше, надо его выполнять. Вы будете только за воротами». Люди упали духом и не радовались празднику. Но в той же деревне, на расстоянии десяти *тё*, издавна стоял у реки Хорикава храм бога Эбису¹, там было просторно. Люди спрашивали у богов, можно ли сюда перенести [место временного пребывания]: устраивали гадание при помощи кипятка *кукадати*, священные пляски *кагура*², однако боги трижды ответили отказом. На этот раз, под предлогом закрытых ворот буддийского храма, люди в большом воодушевлении отправились со священным ковчегом на плечах к храму бога Эбису. Неожиданно случились ссоры и сумятица, пролилась кровь — несколько человек пострадали.

32

В провинции Кавати³, в горах, была одна деревня, и там жили дровосеки: мать, два сына и дочь. Все они были почтительны к предкам, дети не пренебрегали долгом перед родителями. Однажды они срубили дерево в старой роще посреди деревни⁴.

На следующий день старший брат вдруг сошел с ума и убил мать топором. Младший брат тоже нашел в этом удовольствие и разрубил тело на куски.

И даже сестра, пожертвовав для такого дела кухонную доску, мелко нарезала мясо ножом. Однако крови не было видно ни капли⁵.

¹ Храм бога Эбису. — Один из семи богов счастья Эбису считался покровителем торговли и ремесел, в эпоху Эдо был особенно популярен у горожан. Существует множество храмов Эбису.

² Устраивали гадание при помощи кипятка *кукадати*, священные пляски *кагура*. — Церемония *кукадати* (окропление кипятком) использовалась в качестве ордалий, а также для введения жриц в транс, чтобы услышать через них волю божества. Пляски *кагура* также были способом вхождения в транс.

³ Кавати ныне входит в префектуру Осака

⁴ Срубили дерево в старой роще. — Речь идет о священной роще, в которой часто располагался храм или молельня. Срубить дерево означает поднять руку на божество.

⁵ Крови не было видно ни капли. — Логика фразы неясна, комментатор Накамура Юкихико предполагает, что дети слизнули кровь матери.

Всех их вместе отправили в каземат в подземелье Осацкого замка, и через год-два они там умерли. Власти сжалились над их безумием и не оглашали, в чем их преступление¹.

33

Это рассказ одного человека из провинции Мино. В день храмового праздника в соседней деревне от каждого двора подносили божеству мерку злаков и, выстроившись перед святилищем, молились о благоденствии. Жрец громко оглашал слова молитвы. Тут появилась белая змея и проглотила поднесенное зерно. Но если у кого-то в доме было осквернение², она воздерживалась и не ела их зерно. В одной семье был отрок, который, глядя на это, внезапно дал волю гневу, вскочил на ноги и отрубил голову белой змее. Змея тут же собрала облака и вознеслась в небо. Дождь хлынул так, словно перевернули поднос. Родители отрока очень горевали, сердились и увели сына домой. У отрока поднялся жар, он метался и стонал, но через три дня наконец поправился.

На следующий год во время храмового праздника жители деревни, винась за проступок отрока, по обычаю с почтением поднесли злаки, насыпали с горкой. Белая змея появилась как всегда и слизнула зерно. Одно ухо у нее было срезано, его не было. Тот же отрок снова с громким криком вскочил, выхватил из-за пазухи клинок и разрубил змею на куски. Но дождевое облако не появилось, и с отроком ничего не случилось. Деревенские жители перепугались, родители отрока были в горе, но дни текли, а никто не захворал.

Прибыл губернатор провинции и велел старосте деревни: «У этого отрока сердце героя. Хорошо за ним приглядывайте, растите бережно».

С тех пор праздников не устраивали.

А в Индии небесные боги такие же, как японские? Они тоже отличаются от людей в понимании добра и зла, лжи и истины?

¹ Не оглашали, в чем их преступление. — Возможно, власти не оглашали факт убийства матери детьми, что было вопиющим нарушением конфуцианских норм.

² Осквернение. — В понимании приверженцев *синто* скверной была кровь, смерть и иная ритуальная нечистота.

34

В Индии — дух Кургана принца Хансоку¹, в Китае — инь-ская Да Цзи², в нашей стране она обернулась главной фрейлиной Тамамо-но маэ при государе Тоба³. Всякий раз [эта лиса-оборотень] порождала в мире смуты — такова уж ее звериная натура. А нынче и Камень-убийца⁴ вызывает лишь зуд, как от комариного укуса, хоть садись на этот камень. Уж лучше бы лиса вернулась к себе в лес Синода и там копала «корни злобы» *урамикудзу*⁵, пробаваясь этой пищей. Эти оборотни туповаты, и их легко распознать: покажешь осьминога — они пугаются.

¹ Дух кургана принца Хансоку. — Индийский принц «с пятнистыми ногами» (*хансоку*) получил свое прозвище из-за легенды о том, что был рожден от царя страны Магадха и от львицы. В Японии сложился сюжет о том, что супругой принца была кровожадная женщина (дух кургана), убившая принца убить тысячу царей и сложить курган из их голов. Супругу принца в японской популярной литературе и гравюрах XVIII—XIX вв. изображают оборотнем, мифологической лисцей с девяти хвостами, известной из китайских источников. См., например: «Кангэ бяккоцу» (勧化白狐通 «Наставление о магических способностях белой лисы», 1766).

² Инь-ская Да Цзи — любимая наложница Ди Синя (Чжоу Синя), последнего правителя китайского царства Шан-Инь (XI в. до н. э.). Согласно легенде — лиса-оборотень, любила вместе с государем смотреть, как людей поджаривают заживо, подбивала его на жестокие поступки.

³ Главная фрейлина Тамамо-но маэ при государе Тоба. — Легенда о том, что эта фаворитка императора Тоба (1103—1156) была лисой с золотистой шерстью и девятью хвостами, зафиксирована уже в XIV в.; широко распространилась в популярной культуре в эпоху Эдо (литература, театр и т. д.).

⁴ Камень-убийца — камень Сэссёсэки, который находится в Насуно (преф. Ибараги), где на поверхность земли выходят вулканические газы, считается смертоносным для всего живого. В этот камень якобы обратилась фаворитка императора Тоба, Тамамо-но маэ, после того как была избита в качестве лисы, загнана собаками и убита стрелой. Сюжет изложен в пьесе «Сэссёсэки» для театра Но, встречается также в других источниках.

⁵ Уж лучше бы лиса вернулась к себе в лес... — Отсылка к известной легенде о жене из леса Синода, которая в эпоху Эдо дала сюжеты для пьес театров *кабуки* и *бунраку*, а также для многочисленных вариаций в гравюре. Лисица Кудзуноха из леса Синода, где расположен храм Инари дзиндзя, обратилась красивой девушкой и стала женой придворного Абэ но Ясуна. Родив сына, лиса вернулась в лес Синода, чтобы не причинить горя мужу и ребенку. Сыном лисицы считали знаменитого мага и предсказателя Абэ-но Сэймэй (921—1005). Листья лианы *кудзу* (пуэрария) с нижней стороны очень светлые, почти белые, поэтому образ колеблемых ветром листьев, обнаруживающих некую секретную «изнанку» (*урами*), прочно связан с образом лисы-оборотня из леса Синода, а также омонимически связан со словом *урами*, обозначающим досаду, злобу.

Давно когда-то я жил под сенью рощи Инари в Касима¹, питаясь, так сказать, «подобранными колосьями». Про того, кто в этом храме подносит на алтарь жертвенное сакэ, говорили, что он усмиряет лисиц, охлаждает их гнев². К нему приводили и приносили на носилках одержимых, а он с порога тотчас различал лису и говорил: «Можете уже возвращаться», — я и сам видел, как бес выходил из человека. Ученые, которые утверждают, что одержимость лисами невозможна³, должно быть, и сами одурачены этими тварями, однако едва ли стоит обращать внимание на таких людей, ведь мыслями они погружены в себя, а вокруг ничего не видят.

35

Барсуки-оборотни еще искуснее, чем лисы, у них ведь и мех не такой пушистый [звериное не так заметно]. На острове Сикоку, говорят, барсук людей дурачит⁴. На острове Кюсю балует Гава Таро — Водяной⁵. А в Киото и в Осака пристают девицы из чайных

¹ Роща Инари в Касима. — Сегодня храм в районе Касима г. Осака называется Кагуваси дзиндзя, но в XVI в. он получил название Касима Инари тайся, и до вт. пол. XIX в. был крупным центром культа Инари. Уэда Акинари с детства был связан с этим храмом, именно сюда приемный отец принес заболевшего оспой ребенка и молился о его жизни, после чего явившееся ему во сне божество предрекло ребенку жизнь до 68 лет. Когда в 1771 г. дом Акинари сгорел во время большого пожара в центре Осака, он с родными некоторое время жил на территории храма, был близок с семьей жрецов, преподавал классическую поэзию *вака* сыну главного жреца, Фудзи Тэйбу. В 1801 г., когда рубежный возраст 68 лет был достигнут, Акинари поднес святилищу Инари каллиграфические работы со своими пятистишиями, которые до сих пор хранятся в храме.

² Про того, кто в этом храме подносит на алтарь... — «Подносит на алтарь жертвенное сакэ» главный жрец храма, здесь Акинари говорит о 21-м представителе семьи Фудзи, потомственных жрецов храма Инари в Касима. Фудзи Изхидэ, о котором идет речь, имел репутацию могущественного экзорциста. Представители семьи Фудзи вплоть до 1930-х гг. принимали в храме «одержимых лисами» и совершали необходимые ритуалы.

³ Ученые, которые утверждают, что одержимость лисами невозможна. — Скорее всего здесь, как и в отрывках 13, 26, 29, Акинари критикует конфуцианца Накаи Рикэн.

⁴ На острове Сикоку, говорят, барсук людей дурачит. — Остров Сикоку издавна был известен малочисленностью лис, что отразилось в фольклоре, главным героем легенд про оборотней здесь является барсук.

⁵ На острове Кюсю балует Гава Таро, Водяной. — Фантастические существа, обитающие в водоемах и больше известные как *каппа*, на Кюсю получили имя Гава Таро (Парень из реки).

домов и всякие наставники, вроде учителей чайной церемонии — уж очень докучают вымогательством. Где можно жить спокойно в нашем мире?

I. V. Melnikova.

«Why are the gods so different?»

Ueda Akinari on the Essence of Japanese Deities

The article deals with the reflections of the writer and philologist Ueda Akinari on the nature of Japanese deities in his essay collection «Tandai shoshin roku» (1808). In passages 13, 26—35, 101 he criticizes the rationalistic approach of Confucians to the Japanese popular beliefs, but on the other hand, he denies the absolutization of the Japanese myth, characteristic of philologists of the *Kokugaku* school, primarily Motoori Norinaga. In Akinari's view the Japanese deities *kami* embody natural element that opposes man, possessing its own selfish will, but lacking ethical principles. To understand the nature of the Japanese *kami*, Akinari moves in the following directions: 1) gives examples of human encounters with the irrational and lists the facts about folk beliefs; 2) compares Japanese ideas about *kami* with the religions in India and China; 3) compares different versions of myths that are found in various Japanese historical sources. The article is supplemented with Russian translation of passages 30–35 from «Tandai shoshin roku».

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю. Б. Гаврилова

Независимый исследователь

DOI 10.69538/PV.2024.67.55.007

«ОВАЛЬНАЯ ПЛАСТИНКА» СРЕДИ НАДПИСЕЙ I ДИНАСТИИ ЛАГАША: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

I

Древневосточное восприятие текста существенно отличается от европейского. В латинском языке *textus* означает «сплетение», «связь», «структура». И на первый план выходит образ словесной вязи, ткачества словом. Но на древнем Ближнем Востоке ко всему написанному подходили функционально. Глиняная табличка имела точного адресата. Она предназначалась либо для шумерского школьника, либо для писца, либо была адресована божеству. На табличке первоначально вели учет храмового персонала, скота и анализ хозяйственных операций, и эта исходная функция записанной информации впоследствии повлияла на все жанры клинописной литературы. Текст предстает здесь не вязью риторических элементов, а учтенными знаками информации о материальных, числовых и временных параметрах общественного быта и в итоге — бытия. Неслучайно в клинописных языках отсутствует глагол «читать» в современном значении. Табличку можно или «видеть», или «слышать», или «возглашать вслух». Неслучайно и то, что из индоевропейского корня **(s)keit* «считать», «учитывать», «ценить», «почитать», «число» впоследствии происходит общеславянское *čísti*, имеющее уже вполне современное значение «читать». Этот путь от счета и учета вещей к восприятию начертанных знаков всякий раз необходимо иметь в виду при анализе древнейшего жанра письменных памятников Ближнего Востока — старошумерских царских надписей.

Так называемая «Овальная пластинка» царя I династии Лагаша Урукагины, найденная экспедицией Э. де Сарзека в конце XIX в. на территории городища Телло (древний Гирсу), наряду с его Конусами В и С является одним из важнейших источников по истории и идеологии Раннединастического периода, — в особенности, идеологии, связанной с социальной деятельностью правителя, выраженной через законотворчество. Собственно, все старошумерские тексты I династии Лагаша, будь то хозяйственные тексты, царские надписи, космогонические фрагменты или заклинания, являются источниками именно по идеологии и истории не только конкретного города и его округа, но и Шумера как такового, поскольку, в отличие от лапидарных надписей Киша или Ниппура, они наиболее полно представляют фундаментальные вопросы общественного бытия. Среди них особо выделяются надписи с упоминаниями о проводимых изменениях в законодательстве — то, что мы условно называем «реформенными текстами».

«Реформенные тексты» при первом же прочтении вызывают следующие вопросы общего характера:

- 1) было ли законотворчество самоцелью для правителя шумерского города?
- 2) было ли законотворчество связано с представлением о царской власти и с какими именно ее свойствами?
- 3) была ли форма реформенных текстов этого времени новаторской и насколько она отразила тенденции исторического времени?
- 4) как царь воспринимал время своего правления, как он работал со временем, как воспринимал то, что было до него и то, что делал он? Видел ли царь итоги своей деятельности как нечто, обреченное на уход вместе с ним, или же как нечто закрепленное им, и на какой срок?

К ответам на эти общие вопросы могут привести следующие практические вопросы:

- 1) кем был правитель-реформатор по происхождению и что вынудило его создать подобные тексты — происхождение или внешние обстоятельства?
- 2) как социальные реформы влияли на становление царской власти конкретного правителя? способствовали ли они ее территориальному расширению (ведь борьба за плодородные и благоприятные для земледелия районы была крайне актуальна для Древней Месопотамии)?
- 3) каковы отношения с линейным и циклическим временами в этих текстах?

Метод поиска ответов на эти вопросы для древнего текста лежит только в плоскости текста и его структуры, ее последова-

тельного развития, ее изменений, так как древний текст был не просто записью ради самой записи, но организующим событием жизни общины, событием, призванным сохранить и усовершенствовать общинную повседневность, привести ее к высшему порядку, без которого невозможно выживание общины¹.

II

Старошумерская царская надпись дала формульную основу таким жанрам шумерской письменности, как царский гимн и царская хроника, и такому жанру вавилонской письменности, как кодекс законов. То есть царская надпись как явление лежит в основе большой литературной традиции. Поэтому для исследователей царская надпись всегда представлялась важной частью культуры Древней Месопотамии.

Изучение старошумерских царских надписей сложилось к нынешнему дню в четыре основных подхода: филологический, социально-исторический, культурно-исторический и структуралистский. Подробному анализу эти методы подвергнуты мной в статье о сакральных формулах царских надписей Урукагины².

Филологический подход представлен автографиями, систематизацией текстов по известной на тот момент хронологии и по величине, изданиями корпуса надписей. Этот опыт собирания и систематизации текстов был в свое время предпринят Ф. Тюрро-Данже-ном, Э. Солльберже, Х. Штайблем и Г. Беренсом³. Наиболее современными изданиями корпуса надписей являются книга Д. Фрэйна и электронная база данных по старошумерским царским надписям⁴.

¹ Тем более не случаен характер письма как такового, учитывая сами условия возникновения письменности и писцового ремесла: не только создание какой-либо записи на камне, битуме или глине при помощи зубила или тростникового стилоса, но и ее хранение, размещение в храме или дворце, обжиг, сушка на солнце были особым специализированным занятием, а сам писец имел особый статус в земледельческой общине.

² Гаврилова Ю. Б. Сакральные формулы царских надписей Урукагины // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002.

³ Thureau-Dangin F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig, 1907; Sollberger E. Corpus inscriptions 'royales' présargoniques de Lagaš. Genève, 1956; Steible H. Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1982; Behrens H., Steible H. Glossar zu den Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1983.

⁴ Frayne D. R. Presargonic Period (2700—2350). Toronto; Buffalo; London, 2008; The Electronic Text Corpus of Sumerian Royal Inscriptions. URL: <http://oracc.museum.upenn.edu/etcsri/> (дата обращения: 14.08.2024).

Социально-исторический подход стал складываться на волне изучения типологии и смены типов общественно-экономического развития в исторической науке. А. Даймель и В. В. Струве поняли ценность старошумерских царских надписей для изучения картины жизни ранней земледельческой общины и перспективу их изучения для исследования политической и правовой истории¹. Изучением политико-правовых аспектов (с привлечением современных им хозяйственных текстов, но без исследования самооценности царской надписи) занимались М. Ламбер, Т. Якобсен и И. М. Дьяконов².

Культурно-исторический подход, пришедший на смену социально-историческому, сформировался благодаря интересу А. Фалькенштейна, Д. О. Эдзарда и Г. Зельца к пантеону раннего Лагаша, его культам и некоторым проблемам представлений шумеров об устройстве мира, информация о которых представлена в надписях наряду со сведениями по праву и социальной истории³. Д. О. Эдцард первым предположил наличие мифопоэтических мотивов в реформенных текстах Урукагины. Он вычленил из них некоторые формулы и сравнил их как с эпическими текстами Шумера, так и с мифами и эпосами других народов мира. Так постепенно старошумерская царская надпись стала для специалистов встраиваться в мировоззренческую картину мира, выходя за узкие рамки правовой, хозяйственной и политической деятельности древнего земледельца.

Четвертый подход — структурно-текстологический, бывший вполне в рамках интеллектуальных поисков того времени — представлен единственной статьей Б. Грушки «Внутренняя структура реформенных текстов Урукагины», в которой была впервые рассмотрена взаимосвязь фабульного содержания и выразительных средств старошумерской царской надписи⁴. Б. Грушка разделил тексты на

¹ Deimel A. Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger. Roma, 1931; Струве В. В. Государство Лагаш (XXV—XXIV вв. до н. э.). М., 1961; Струве В. В. Исторические надписи Урукагины и история их интерпретации // Вестник древней истории. 1964. № 4.

² Lambert M. Les 'réformes' d'Urukagina // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. Vol. 50. No. 4. Paris, 1956; Jacobsen Th. Early political development in Mesopotamia // Toward the Image of Tammuz. Oxford, 1970 (статья 1957 г.); Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М., 1959.

³ Falkenstein A. Die Inschriften Gudeas. Roma, 1966; Edzard D. O. 'Soziale Reformen' im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr. Realität oder literarischer Topos? // Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. XXII. Budapest, 1974; Selz G. J. Den Fährmann bezahlen! Eine lexikalisch-kulturhistorische Skizze zu den Bedeutungen von addir // Altorientalische Forschungen. Vol. 22/2. Berlin, 1995. Selz G. J. Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia, 1995.

⁴ Hruška B. Die innere Struktur der Reformtexte Urukaginas von Lagaš // Archiv orientální. No. 41/ 1—2. Praha, 1973.

смысловые параграфы, имеющие аналоги в законодательных текстах Месопотамии более поздних эпох.

Таким образом, к кон. XX—нач. XXI вв. старошумерская царская надпись представляется нам текстом либо условно литературным (с неясным назначением), либо законодательным (с неясным назначением), не представляющим более материала ни для изучения других жанров, ни для изучения идеологии шумеров Раннединастического периода. Первые шаги в направлении осмысления формульного состава, его связи с идеологией и духовной жизнью общины были предприняты мной в двух статьях ¹.

Для реконструкции эпохи I династии Лагаша ² нужно рассматривать все жанры клинописных текстов. Однако, для того чтобы понять устройство самой надписи, необходимо провести имманентный анализ текстов. Конечно, следует иметь в виду, что происхождение древних текстов связано с ритуалом и его отправлением. Гимны в честь божества, заклинания, царские гимны имеют указание на чтение текста вслух и на цель чтения текста. *Но царская надпись никогда не содержит колофона, и связано это с тем, что в ней даны основополагающие постулаты аксиоматической природы.*

Здесь следует воспроизвести некоторые результаты моих предыдущих исследований. Самые краткие надписи старошумерских правителей ³ состоят только из имени, титула и названия города: «(Эн)мебара(ге)си, царь Киша», «Ур-Нанше, царь Лагаша» ⁴. По определению А. Г. Лундина, исследователя лапидарных сабейских надписей, это «мемориальные» надписи — функция памяти в них стоит во главе текста, то есть является по сути его колофоном ⁵. Ме-

¹ Гаврилова Ю. Б. О методике изучения старошумерских царских надписей // Россия и арабский мир. Вып. 6. СПб., 2000; Гаврилова Ю. Б. Сакральные формулы царских надписей Урукагины // Петербургское востоковедение. Вып. 10. СПб., 2002.

² До настоящего времени были всего лишь три удачные попытки такой реконструкции, основанные на совмещении данных царских надписей с хозяйственными текстами: помимо указанной монографии Г. Зельца, это также: Cooper J. S. *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict*. Malibu, 1983; Prentice R. *The Exchange of Goods and Services in Pre-Sargonic Lagash*. Münster, 2010. Желание В. В. Струве представить историю I династии Лагаша как борьбу граждан за свои права не привело к созданию общающего труда.

³ Здесь и далее все старошумерские царские надписи переводятся по изданиям: Frayne D. R. *Presargonic Period (2700—2350 BC)*. Toronto; Buffalo; London, 2008 (далее RIME 1); The Electronic Text Corpus of Sumerian Royal Inscriptions. URL: <https://oracc.museum.upenn.edu/etcsri/> (дата обращения: 14.08.2024).

⁴ RIME 1.07.22.02; RIME 1.09.01.01, соответственно.

⁵ Лундин А. Г. *Государство мукаррибов Саба*. М., 1971. С. 42.

мемориальность шумерской надписи доказывается и реализуется не только содержанием текста, но и расположением материального носителя надписи, помещением ее в качестве закладного кирпича или гвоздя в стену значимой городской постройки, чаще всего храма.

Имя царя в царской надписи никогда не отделяется от его титула и имени города, но имя города и титул не привязаны ко времени правления. У нас есть только часть хронотопа, из которого в данном тексте изъяты конкретное время прихода к власти и правления царя — об этом упоминаний в текстах нет. Мы видим здесь мемориальность без связи со временем. Основная функция памяти и запоминания посредством текста связана с местом, где заложена табличка, именем собственным, именем города и титулом. При этом место расположения тоже не названо, так как предполагается, что место неизменно. Внутри царской титулатуры выстраиваются вертикальные и горизонтальные связи: на вертикали по отношению к локусу расположена фигура царя, по горизонтали к царю расположен город — локус. Это двухмерная картина.

Царские надписи, следующие по хронологии после Энмебаргеси и Ур-Нанше, содержат имя бога в качестве адресата посвящения. Это посвятельные надписи, которые занимают второе по значимости место после мемориальных. Если сохранение в памяти — первая задача, то вотивность — вторая после нее, по крайней мере, согласно данным на сегодня.

Здесь мы видим, что точно так же, как перед именем божества ставится детерминатив «бог», после имени правителя ставится такой же условный постноминатив, состоящий из титула и города. Уруакина никогда не будет просто человеком Уруакиной — вне титула и города. В постпозиции к имени бога может ставиться слово *лугаль* и название города, где осуществляется царская власть этого бога. Таким местом осуществления власти бога является его природная стихия, которая включена в его имя. Общешумерское божество, носящее имя Энки, «владыка земли», может носить титул царя Абзу, а божество Энлиль, «владыка воздуха», — титулы отца богов, царя Неба и Земли. Здесь также наблюдается двумерная картина. Местный бог — Нингирсу — носит титул «герой (*ur-saĝ*) Энлиля». *Внутри титулатуры местного бога или бога-хозяина человека выстраиваются только вертикальные связи, и это картина одномерная.* Можно предположить, что таким образом реализуются представления шумеров о божественном в его связи с локусом и его частями.

При этом титул «бог» — имя бога, состоящее из стихий, «локус правления» — неделим и постоянен, как и в царской титулатуре постоянны имя царя и его город. Постоянство и неизменность —

важнейшее свойство локуса как фундаментальной категории для жителя земледельческой общины. К таким же категориям относятся неделимость имени бога и титула царя.

Полная старошумерская царская надпись из Лагаша имеет стандартное начало с некоторыми незначительными вариациями. Как правило, полнотекстовая надпись открывается посвятительной формулой: «Богу Нингирсу, герою Энлиля, — от Уруагины, царя Лагаша»¹. *Правитель заявляет о себе через действие, посвященное богу-покровителю города. Он представляет себя как человека, действующего во имя божества на территории города — этот факт позже окажется крайне важной чертой реформенных текстов.* Важны только бог, титул царя, место правления. *Никакого упоминания времени правления, конкретных дат и сроков в таких надписях нет.* Мы имеем дело с фактом отсутствия упоминания времени, который, несомненно, имеет значение².

Далее чаще всего обозначаются родственные династические связи. Первые правители династии Лагаша обязательно указывали имена отцов: «Ур-Нанше, царь Лагаша, сын Гуниду, сына Гурсара», «Энанатум, сын Акургалья, *энси* Лагаша», «Энанатум, *энси* Лагаша, сын Акургалья, *энси* Лагаша». Однако Уруагина на посту царя (*лугаля*) Лагаша сменил Лугаланду, который не был ему отцом. И хотя его надписи содержат многочисленные и значительные лакуны, но в основном эти лакуны подлежат восстановлению по другим его текстам. Тем не менее отсутствие имени отца невозможно объяснить даже лакунами. Оно означает, что Уруагина не был прямым наследником царской власти. Последнее хорошо известно, но должно быть специально оговорено при структурном анализе царских надписей Уруагины.

Отсутствующая связь с царственными предками в текстах Уруагины компенсируется его связью с прошлым города: в разных текстах он сообщает о том, что «прежнее имя (канала) он установил», «прежнюю судьбу установил»³. Он и знает прежний порядок, и восстанавливает его.

Предшественник Уруагины в традиции реформ царь Лагаша Энметена упоминает в своих очень кратких реформенных надписях своих предков на троне: как прямых предков, так и богов. При этом

¹ RIME 1.09.09.01 I 1-5.

² Интересно, что до эпохи Саргона Аккадского в шумерских датировочных формулах царского правления, записанных в колофонах хозяйственных текстов, нет описания событий данного года, а ставится только число самого года. Таким образом, даже датировочные формулы царей Лагаша не были насыщены в то время фактами из жизни общества.

³ RIME 1.09.09.01 XII 34-35; RIME 1.09.09.01 VIII 7-9, соответственно.

в родословной правителя Энметены в первую очередь в тексте упоминаются именно боги, вызвавшие его к жизни, а потом уже его отец. «Богу Лугальэмуш — Энметена, *энси* Лагаша, избранный сердцем богини Нанше, великий *энси* Нингирсу, сын Эанатума, *энси* Лагаша...»¹; «Богу Нингирсу, герою Энлиля — Энметена, *энси* Лагаша, наделенный силой Энлилем, вскормленный священным молоком Нинхурсаг, избранный сердцем Нанше, великий *энси* бога Нингирсу, возлюбленный сын Лугульуруба, сын Эанатума, *энси* Лагаша. Когда Нингирсу избрал его в своем сердце в Гирнуне, и наделил судьбой в Энинну, Нанше с любовью на него посмотрела в Сираре...»²

Здесь следует обратить внимание на то, что семантика силы (наделенный силой Энлилем), власти (великий *энси* Нингирсу), судьбы (наделенный судьбой богом Нингирсу в храме Энинну) связана с мужскими божествами. А семантика любви (Нанше с любовью на него посмотрела в Сираре) и причастности к кормящему божеству (вскормленный священным молоком Нинхурсаг) связана с божествами женскими. Примечателен тот факт, что Лугальуруб, как ипостась божества-жертвы — умирающего и воскресающего Думузи — тоже связан с семантикой любви, которая является прерогативой женских божеств, что дает больше почвы для исследования культа такого бога с точки зрения гендерно-социальной и календарно-природной идентификации.

При этом избранничество, связанное с властью, олицетворяют и мужские и женские божества одновременно, что можно счесть и очень глубоким следом бытовавшей некогда полиандрии, и представлением о единстве природы человеческого и божественного.

После перечисления родственных связей с богами и царями, как и некоторых строительных мероприятий, Энметена сообщает о реформах в четырех строках: «возвращение к матери в Лагаше восстановил, сына вернул матери, мать вернул сыну. Прежние условия заемщикам зерна вернул»³.

О приведении к трону старошумерские царские надписи в основном сообщают, что царской властью наделили правителя именно местные божества. Есть и некоторые исключения: так надпись Энметены говорит нам, что бог Энлиль в городе Ниппуре даровал тому «высокий скипетр определения судьбы»⁴. При этом и местное лагашское божество, и покровитель этой династии богиня Нанше

¹ RIME 1.09.05.04 I 1-10.

² RIME 1.09.05.26 I 1-III 4.

³ RIME 1.09.05.04 III 10-IV 5.

⁴ RIME 1.09.05.18 I 4'-I 8'.

наделяют Энметену царской властью. Возможно, утверждение царя города проходило через две инстанции: как местную, так и центральную — ниппурскую. Наследование и выборность в древних обществах сменяют друг друга в стадильном смысле, но не одновременно, а постепенно, как мы видим из этой группы текстов¹.

В надписях Урукагины есть две формулы приведения его к власти: «...когда Нингирсу Урукагине царственность Лагаша передал, из множества людей за руку его взял» и «царственность Гирсу он принял»². Здесь употребляется термин *nam-lugal*, который имеет значение не просто царской власти как социального факта, а воплощения царственности и всех ее возможностей. Очевидно, что царь не сам добился и не сам взял власть — он был взят богом за руку, можно сказать, он был восхищен богом для осуществления царственности. *Царь по тексту, во-первых, обладает только теми свойствами, которыми его наделяет божество. Во-вторых, царь взят божеством ради воплощения царственности. В-третьих, царь не говорит о себе в первом лице.*

Можно сказать, что в царских надписях Урукагины мы имеем фигуру царя, избранного городским божеством из множества людей, но при этом царя без царственного предка; царя, сохранившего письменную традицию, бытовавшую до него, и традицию социальных реформ, к которым иногда прибегали его предшественники. Для надписей Урукагины не важны личные свойства и характеристики царя — он ни плох ни хорош. В результате своих действий он должен вернуть справедливость и изначальный порядок. Здесь важна не личность и ее божественная наделенность, а ее действия. Не используются никакие эпитеты, сравнения и прилагательные, только глагол определяет действие Урукагины.

За посвятельным началом текста следует информация о постройках, как действиях, совершаемом во имя упомянутого бога или богов. Постройки сопровождаются ритуалом называния нововозведенных объектов значимыми именами, призванными охранять город. Так, например, в строительной надписи *энси* Лагаша Энметены сообщается о том, что храму дано имя «Глаз, поднятый над степью», а новой причальной стенке в городе Гирсу — «Владыка живых существ»³. *Возможно, эти имена описывают главные свойства городских богов как эпитеты.* Строительная часть, где говорится о

¹ Более подробно титулатура царей I династии Лагаша в связи с их божественными связями рассмотрена в работе: *Kadochnikov I. Deification of kings in Ancient Mesopotamia (from III to II millennium BC)*. Tartu, 2023. P. 68—87.

² RIME 1.09.09.01 VII 29-VIII 6; RIME 1.09.09.02 VII 1'-VII 3', соответственно.

³ RIME 1.09.05.27 III 7; RIME 1.09.05.27 IV 2, соответственно.

возведении храмов, устройстве садов, строительстве колодцев или прокладке каналов, неразрывно связана с частью посвятительной. Далее могут следовать сведения о военных победах во имя богов. Этим и несколькими эпизодами наделения царя властью богами, собственно, и ограничивается содержание старошумерской царской надписи из Лагаша. Посвятительная и строительная части должны быть признаны константой царской надписи, ее статическим обязательным элементом.

Как уже было сказано, хронология в старошумерских царских надписях не обсуждается и не отмечается. Время приведения царя к власти, годы его правления, сроки реформенных мероприятий не отмечаются. Исключение мы находим в небольшом и очень сильно поврежденном конусе Урукагины из города Гирсу, где есть упоминание некоего десятого дня, когда что-то произошло. В этом разбитом конусе в начале речь идет о строительных работах по рытью канала во имя богини Нанше, о постройке храма Эннинну в истоке канала и храма Э-Сира в устье канала, а после — либо о строительстве стены вокруг города Гирсу, либо об окружении его врагом¹. Во всех остальных контекстах проблема времени, его измерения и упоминания ограничивается формулировками *u₄*, *u₄-bi*, *u₄-ul-li-a-ta* «когда, тогда, с тех пор». Здесь видно, что имеют значение не время, а место и действия, совершенные царем в этом месте. Реформы царя — переменная часть его программных больших текстов, строительная деятельность — статическая часть. Ни в той ни в другой части именно программных текстов нет упоминания времени правления, кроме отсылок к прошлому, когда была начата практика нарушений, и к нынешнему, когда царь «свободу установил». Главным здесь является понятие *ama-gi₄*, «возвращение к матери» (т. е. свобода) и акт ее установления. Отсутствие формулировок наподобие «отныне будет так» обозначает тот факт, что для царя ни время, ни другие внешние обстоятельства не в силах повлиять на его решения. Время в надписях Энметены и Урукагины трактуется через место, то есть через пространство.

Еще одним важным фактом старошумерской царской надписи как таковой является описание действий царя, бога, описание храма и судьбы в терминах превосходства. «Дом великих МЕ неба и земли», «высокий скипетр определения судьбы», «большой храм», само понятие «лугаль», применяемое и к царю и к богу, которое буквально обозначает «большой человек». Буквальность значения слова нередко оказывается ложным другом переводчика, но в случае древнего языка в буквальном и первом значении слова мы имеем

¹ RIME 1.09.09.04.

дело с наблюдением над самым основным и отличительным свойством предмета или явления. Такие понятия, как «большой», «высокий», переросшие потом в понятия «превосходный», «великолепный», обозначают пространственные вещи, особенности его взаимодействия с местом, отличительные особенности наблюдения за ним. *Такая вещь (большая, высокая) отчетливо выделяется на фоне достаточно однообразного и ровного пейзажа юга Двуречья.* Это особенная вещь, она изначально наделена властью над пространством в силу своих размеров. Итак, отсюда снова следует тот факт, что пространственные характеристики, взаимодействие вещи с местом является его важнейшим свойством, и снова место и действие выступают основными характеристиками власти царя, храма и т. д.

III

Овальная пластинка из Гирсу, ныне хранящаяся в Археологическом музее Стамбула (EŞEM 01717), датируется концом XXIV в. В ней не указано (имеются большие лакуны) имя царя, от лица которого издаются изложенные здесь законы. Одни исследователи полагают, что тексты законов на пластинке созданы в эпоху Энметены или Энентарзи¹, другие же считают, что текст записан в эпоху Урукагины. В настоящее время текст условно обозначается Ukg. 6 (UruKagina 6).

Реформы впервые упомянуты в текстах Энметены — одного из предшественников Урукагины. Структура реформенного текста Энметены сходна со структурой реформенных надписей Урукагины: начало текста строительно-посвятительное, затем несколько строк, посвященных реформам. Однако, в отличие от надписей Урукагины, текст Энметены не содержит подробного перечисления нарушений социального порядка. В надписях Энметены начало текста традиционно для старошумерской царской надписи — оно посвячительно-строительное: «Богу Лугальэмушу Энметена, *энси* Лагаша, избранный сердцем богини Нанше, великий *энси* Нингирсу, сын Энанатума, *энси* Лагаша, святилище Дугру для Нингирсу построил, А-Уш для него построил — храм, на который Нингирсу благостно взглянул, — и посвятил ему»².

¹ В своей неопубликованной диссертации Ф. Вукосавович выдвигает ряд аргументов в пользу датировки данного текста временем правителя Энентарзи. Они будут приведены ниже. Благодарю доктора Филипа Вукосавовича за возможность ознакомиться с его работой: *Vukosavović F. Reforms of Urinimgina. Thesis submitted for the degree of «Doctor of Philosophy».* Jerusalem, 2009.

² RIME 1.09.05.04 I 1-II 4-7.

В конусах В и С после посвячительно-строительной начальной части текста сообщается прежде всего о нарушениях социального порядка «с давних пор, с тех пор, когда семья вышло». В начале реформенной части конусов указывается на первоначальный порядок. В срединной части текста отмечена точка перехода от прежнего нарушенного порядка к порядку, восстановленному Уруагиной. В завершающей части заключается договор между царем и главным божеством и утверждаются полномочия царя на власть. Эти части связывают текст реформ. Овальная пластинка сохранила именно перечисление нарушений и восстановления порядка, описание войны между Лагашем и Уммой и строительную часть. Все прочие части выбиты.

В реформенной части надписей Энметены не обнаруживается какого-либо упоминания о нарушениях, и это не является случайным фактом или фактом лакуны — соответственно, и об исправлении конкретных нарушений упоминаний нет. Собственно, вся реформенная деятельность Энметены уложена в две строки одной формулы в зеркальном отражении: «возвращение к матери в Лагаше восстановил, сына вернул матери, мать вернул сыну, прежние условия заемщикам зерна вернул».

В реформенной части «Овальной пластинки» поименованы те, кто совершает некие действия, направленные против других граждан: лодочники, надсмотрщики над рыбаками, пастухи, администратор храма, сторожа кладбища и так далее — все, кто поименован и в Овальной пластинке. О причинах, приведших к нарушениям порядка, об инициаторах не сообщается, только об исполнителях. Это очень важная черта реформенных текстов — ни прежний правитель, ни какие-то внешние обстоятельства экономического или иного свойства не называются. Отсутствие необходимости разбираться с причинами, отсутствие необходимости заявлять о них является традиционным для реформенных текстов, в которых важным является опять только факт нарушений и дальнейшие действия для работы с ними. *Не дается никакая этическая оценка бытовавшим нарушениям и нарушителям, не ведется поиск виновных. Понятие вины и виновника не существует, есть только факт нарушения. О наказаниях также не сообщается.*

После списка нарушений сообщается о том моменте, «когда бог Нингирсу, герой Энлиля Уруагине царственность Лагаша вручил, из 36 000 (скорее всего это обозначает просто "множество". — Ю. Г.) человек руку его взял, прежнее положение он (Уруагина) установил»¹. Такая композиция может свидетельствовать о том, что

¹ RIME 1.09.09.01 VII 29-VIII 9.

целью приведения Урукагины к власти могло быть именно устранение перечисленных несправедливостей. Конструкция «прежнее положение установил» (букв.: ‘прежнее определение судеб установил’) в другом месте текста названо «возвращение к матери установил» — *ama-gi4-bi e-gar*¹. Это устойчивое, со временем ставшее фигуральным выражение, скорее всего, очень древнее и, возможно, относится ко времени матрилинейного рода и полиандрии, когда фигура матери и понятие матери обозначали идеальное положение вещей. Как большинство устойчивых выражений в древних языках, оно являет собой некую фундаментальную идею, связанную с культовым календарем. В монографии «Шумерский календарный ритуал. Категория МЕ и весенние праздники» В. В. Емельянов специально рассматривает выражения, связанные с возвращением к исходному порядку вещей. На основе данных многочисленных текстов, в том числе ритуальных, однозначно привязанных к конкретному времени, он делает вывод о том, что и ритуал и идея «возвращения к матери» привязаны к весенним обрядам «выпускания на волю птиц в качестве выкупа за жизнь освободителя»². Более того, идея возвращения к изначальному порядку связывается В. В. Емельяновым с возвращением вод разлива к своим берегам: «Весенний разлив возвращается к своему берегу после длительного отсутствия благодатной воды... разрушенный город восстанавливается после потопа»³.

Учитывая то обстоятельство, что строительные мероприятия городских правителей, обновление храмов и их престолов, приходились на весенний период, когда сходили воды наводнения, а окончание военных мероприятий также имело весеннюю временную привязку и весеннюю семантику, можно и реформенные тексты датировать по этим признакам весенним временем. Сезонность древних текстов объясняется их ритуальностью. В действительности реформы могли проводиться когда угодно, но знаменовали в ритуальном отношении возобновление нового цикла, подобно тому, как воцарение нового правителя всегда ритуально приходилось на первый месяц года, когда бы в действительности ни начиналось это новое правление.

Далее в Конусах В и С в том же порядке, что и нарушения, перечисляются меры для их устранения.

Важным завершающим элементом реформенного текста является еще одно упоминание воли бога: «...с богом Нингирсу Уру-

¹ RIME 1.09.09.01 XII 21-22.

² Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники). СПб., 2009. С. 245.

³ Там же. С. 247.

кагина этот договор заключил»¹. То есть под текстом как бы стоят две подписи — царя и бога. Далее для закрепления этого договора приводится перечень новых строительных работ. Значит и право на строительство царь получает после исполнения воли Нингирсу. Важным представляется тот факт, что после реформ Урукагина расширяет имеющийся уже маленький канал, устанавливает его прежнее имя «Нингирсу избранник Ниппура». В этой строке подтверждается факт того, что легитимность царя установлена не только в родном ему Лагаше, но в духовном центре Шумера — Ниппуре. С этим каналом Урукагина соединяет «канал, идущий в Нина. Это канал священный, поток его чистый. Богине Нанше проточную воду пусть он приносит»². *Так Урукагина соединяет власть Ниппура и лагашского округа и в хозяйственном, и в духовном смысле.*

Хороши ли данные реформы для города как экономической структуры — об этом ничего не сообщается в тексте. Видимо, они должны быть хороши и важны для горожан — для тех, кому царь является *лугалем*. Бог именуется *лугалем*, но и царь именуется *лугалем*, то есть праведность действий царя равна праведности действий бога.

В конусах В и С Урукагина есть относительное указание на время возникновения нарушений порядка: «*С давних пор, с тех пор, когда семя вышло, тогда лодочник лодку себе забирал, пастух осла себе забирал, надсмотрщик над рыбаками сеть (?) себе забирал... Управляющий храма в саду бедной горожанки деревья обирал, плоды оттуда уносил... Дом энси примыкал к полю энси... От границы бога Нингирсу до моря контролеры-исполнители были поставлены*», но «*когда Нингирсу, герой Энлиля, Урукагине царственность Лагаша вручил, он (Урукагина) прежнее положение вещей установил. Слову своего царя, которое Нингирсу ему сказал, он внял. От лодок лодочников отстранил, от ослов... пастухов отстранил, от сети рыбаков отстранил... В доме энси, на поле энси бога Нингирсу хозяином их поставил, от границы Нингирсу до моря контролеры человеку не указывали*».

Структурно реформенные динамические части надписей Урукагина закольцованы в статические сакральные части текста, традиционные для текстов его предшественников. Никогда реформа не выносится ни в начало, ни в конец текста — она не открывает и не закрывает текст, она внутри него, как часть священного — так сообщается реформе ее неоспоримость и законность через ее встроенность в структуру священного. Более того: нововве-

¹ RIME 1.09.09.01 XII 26-28.

² RIME 1.09.09.01 XII 39-XII 45.

дения царя не новы, они были в воле и законе богов. Царь не действует как волюнтарист, его воля — продолжение воли богов и воплощение идеи царственности. Ничто новое не ново: если царь действует как лугаль, он действует как бог-лугаль.

Таким образом, целью реформ было исполнение воли богов, возвращения порядка, установленного богами, посредством исправления или устранения каких-либо несправедливостей, учиненных кем-то, не названным в тексте. И восстановление связей между богами Ниппура и Лагаша.

Такого традиционного начала текста в «Овальной пластинке» мы не находим из-за сильной поврежденности начала текста (и не только начала) — тело таблички содержит значительные лакуны. Реконструировать начало текста мы можем по конусам Урукагины В и С, которые содержат информацию о его социальных реформах: «Нингирсу, герою Энлиля Урукагина — лугаль Лагаша — дворец в Тираше построил. Антасурру построил. Храм богини Бабы построил, бур-саг — храм для ее постоянных жертвоприношений построил. Помещение для стрижки овец в ее (богини Бабу) Урукуге построил. Богине Нанше ее любимый канал лопатой прорыл, устье его до Абшага (часть Абзу или синоним Абзу) проложил. Стену города Гирсу построил»¹. Это масштабные строительные работы, в конце конусов сообщается о еще нескольких постройках, и вряд ли первые годы правления, упомянутые в Овальной пластинке могли бы быть отмечены еще и другими строительными проектами.

В лапидарной царской надписи параллелизм отсутствует, то есть нужды в дополнительных выразительных средствах для аргументации речи данного текста не было. Параллелизм наглядно демонстрирует взаимосвязь выразительного средства и доказательного инструмента. В структуре реформенной части мы наблюдаем правило строгого параллелизма — соположения одинаковых по семантике фраз. Здесь можно наблюдать зарождение амбейной композиции или антифонического параллелизма.

Начало текста «Овальной пластинки» утрачено — лакуна примерно из пятнадцати строк. Формульная стандартизованность шумерского текста, инициированная представлениями о порядке, дает исследователю право реконструировать начало надписи как типичное для этого вида текстов.

Текст разбит на абзацы, в каждом из которых приведен правовой прецедент. В тексте нет никаких формулировок, которые содержали бы определение ситуации как несправедливой или проблемной. Все прецеденты даются исключительно как факты и опи-

¹ RIME 1.09.09.01 I 1-III 1.

саны стандартной формулой «если такой-то что-либо производит, то такой-то у него часть производимого забирает». То есть описано условие для возникновения несправедливости — деятельность человека определенной профессии или социального статуса, далее указывается степень несправедливости — сколько единиц производимого забирают, далее — в другом разделе текста описано исправление несправедливости. Виды нарушений порядка: отобрать, взять сверх меры одним лицом, неоднократно взять разными лицами, не предоставить самого необходимого.

На каких установлениях — царской власти, храмовой власти, общинного права — были основаны предыдущие установки, неясно. У каждого нарушения есть некий аргументирующий элемент, то есть особые условия, отмеченные в тексте, дающие понять, что здесь описана несправедливость. Этот аргументирующий элемент является определяющим свойством вещи или явления, без него сентенция была бы лишена ее характерного признака.

Кол. I

Лакуна (около 15 строк выбито)

I 0'-1') ... серебро.

I 2'-4') Если гражданин покупал несколько овец,
(некто) отбирал из этих овец самых лучших¹.

Речь идет о взимаемом с покупателя от совершения сделки купли-продажи натуральном налоге. Аргументирующим нарушением элемента текста здесь является понятие «лучший». Это и денежный эквивалент: те, что лучше, оценены выше. Худший товар после взимания этого налога возрастает в цене. Соответственно, речь идет о повышении таким образом цены товара низкого качества. Товар высокого качества изымается и из рыночного оборота, и у покупателя. При этом главным является тот факт, что сделка облагается налогом, независимо от качества товара. Из любого товара отбирается лучшее, которое может быть лучшим из самого негодного, и изымается в пользу того, кто установил этот налог.

В Конусах В и С, текст которых много сохраннее, данный прецедент описан очень кратко: «Пастух овцу себе забирал».

I 5'-9') Жрецы-умастителы отмеряли

ячменный пашк в Амбаре,

жрецы-умастителы дом (для) ячменных пашков
в Амбаре построили.

¹ Перевод текста со старошумерского языка выполнен мною по современному электронному изданию фотографий документа: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/artifacts/222610> (дата обращения: 14.08.2024).

Здесь наблюдается параллель с Конусами Урукагины В и С, где сообщается только о взвешивании положенного ячменя, а не о построенных хранилищах. Текст Овальной пластинки явно предназначен для уточнения прецедента, так как в Конусах о хранилище ничего не сказано. Соответственно, аргументирующим элементом можно условно считать именно постройку хранилища. Условно — только по причине имеющихся в тексте лакун.

I 10'-21') Когда [...], главные распорядители,
старшины храмов, певчие, управляющие, пивовары
во дворце овец стригли, (то), если овцы были белые,
они должны были заплатить пять сиклей серебра
за шерсть овец, доставленную во дворец.

Здесь описана ситуация повышающего коэффициента на шерсть белой, то есть более ценной овцы. Аргументирующим элементом является не одно понятие, а связка «белая шерсть — дополнительная плата». Связующее звено связки «доставка во дворец». В данном случае мы имеем первое упоминание об особом налогообложении жречества. Очевидно, что имущественная власть дворца стоит над властью храма.

В Конусах В и С этот случай описан как «Землемер, главный певчий, управляющий, пивовар, старосты за жертвенного ягненка серебром платили». Здесь не упоминается ни доставка во дворец, ни взимаемая сумма, более того — должности поименованы разные.

I 22'-26') Волю богов возделывали луковую
[посадку] *энси*, и [лучшие поля богов —
луковые и огуречные посадки *энси*]
(Лакуна из 15 строк)

Второй пример особого налогообложения жречества. При условии, что городской правитель не имеет собственного орудия труда (волов для пахоты) и арендует их у храма, то и поля *энси*, которые обрабатывают волю богов, начинают принадлежать *энси*, соприкоснувшись с имуществом *энси*. Здесь мы имеем аргументирующий элемент в виде определения «лучшие поля богов». Как и в случае с белой овцой, забирается нечто лучшее¹.

В Конусах В и С этот прецедент звучит следующим расширенным образом: «Волю богов огород *энси* возделывали. Лучшее поле богов — это луковая, огуречная посадка *энси*. Упряжных ослов, рабочих волов (у) верховных жрецов отбирали, зерно верховных жрецов воины *энси* (себе) отделяли». Текст «Овальной пластинки»

¹ Д. Фрэнк реконструирует конец предложения так: «And [the bes]t [fields of the] gods became the garlic and cucumber plots of the ruler» (RIME 1, p. 272).

поврежден, поэтому нельзя однозначно трактовать эти различия как истинные различия.

II 1'-9') Когда *игинуду* работал на канале Мушду, близком к полю, то, пока он исполнял свою повинность-*аддир*, *шублугаль* пить воду ему не давал, ослу (его) пить воду не давал; не давал ему пить-своей воды; не давал ослу его питьевой воды.

Понятия *игинуду* (igi-nu-du₈ «не поднимающий глаз») и *аддир* (addir «налог») встречаются только в царских надписях Урукагины¹ и в «Овальной пластинке», что укрепляет нас в мысли о том, что данный текст также относится к эпохе Урукагины.

В этом абзаце повествуется о том, что категория работников с неясным названием *игинуду* задействована на полевых работах рядом с каналом и их выючные животные не обеспечиваются питьем. Эта часть текста имеет значительные лакуны, и потому невозможно понять, является ли особое положение поля рядом с каналом аргументирующим элементом. Но, учитывая важность пространственных характеристик вещей и явлений, можно сказать, что именно положение у канала становится аргументирующим элементом.

В Конусах В и С сообщается лишь о том, что *игинуду* пользовался водой на поле и водой канала Мушду пользовался, в части, где говорится о реформах, этот прецедент не обсуждается.

II 10'-14') Если бедный человек устроил садок для рыбы,
(и) рыбу у него забирали,
(то) человек этот произносил: «О бог Уту!»²

Здесь описано взимание процента за устройство садка для рыбы в виде изъятия потомства разводимой рыбы. Здесь нет указания на количество рыбы, можно думать, что рыбу забирали всю.

В Конусах данный прецедент не сохранился.

II 15'-21') Когда мужчина разводился с женой, *энси* города брал с него пять *сиклей* серебра, главный визирь брал один *сикль* серебра.

Здесь речь идет о налоге на развод. Нарушение порядка, видимо, заключено в двойном взимании платы. Аргументирующим элементом является перечисление всех, кто брал налог на развод.

¹ addir_x : RIME 1.09.09.1 vii 3, xi 11; RIME 1.09.09.02 vi 25'; RIME 1.09.09.02, ex. add05 iii 5'. Igi-nu-du₈: RIME 1.09.09.01 vii 20; vii 24; x 38.

² Данное обращение является формулой взывания к справедливости. Поэтому Д. Фрэйи считает, что здесь пропущен субъект действия — кредитор бедняка: «If a poor man had an interest-accruing loan for his fish tank, (his creditor) could take away its fish (simply by) uttering a (simple) "O Sun god" complaint"» (RIME 1, p. 273). Однако это неочевидно. Скорее, речь идет о самом бедняке, который взывал к справедливости по поводу несправедливости со стороны властей.

В Конусах данный прецедент не представлен.

II 22'-31') Если человек наносил сурьму на свое лицо, *энси* брал с него 5 *сиклей* серебра, *суккаль-мах* — 1 *сикль серебра*, жрец-*абгаль* — 1 *сикль* серебра.

Здесь та же самая ситуация неоднократного взимания налога на производимый продукт. Аргументирующим элементом является перечисление всех, кто брал налог на продукт.

В Конусах данный прецедент не представлен.

II 32'-33') [Если?] человек ходил в одежде (лакуна)

В Конусах имеется обширный фрагмент текста, посвященный ритуальной одежде верховных жрецов, которую они несли в качестве подати в царский дворец.

Лакуна (около 15 строк выбито)

Далее следует часть текста, говорящая об отменах данных практик, об отменах взимания налога, либо об отмене некоего прецедента. Как и в Конусах В и С, соблюдается принцип параллелизма, обусловленный вполне логичной необходимостью упомянуть об отмене несправедливых случаев в том же порядке, что и в порядке их описания. Однако ввиду значительных лакун доказать наличие строгих параллелизмов невозможно.

В Конусах к тому же перед перечислением исправлений стоит формула наделения Уруагины властью и возвращения им справедливости.

Кол. III

Лакуна (около 15 строк выбито)

III 1'-5') Правитель города, визирь и жрец-*абгаль* больше не берут серебро.

Отмена не только многократных поборов, но и налога вообще.

III 6'-9') Если бедняк садок для рыбы сделает, не могут отобрать у него рыбу.

Та же ситуация, отменяющая налог.

III 10'-13') За (хранение) краденого штраф налагается; потерянные товары (теперь) вывешиваются на городских воротах ¹.

По-видимому, раньше за хранение краденого следовало наказание. Теперь же пропавшее обнародуется, а хранивший его ответственности не несет.

¹ Ф. Вукосавович понимает так: «Thieves gave up on that crime (stealing), (and) lost (stolen!) items at the gate are displayed» (Op. cit. P. 156).

III 14'-19') Если женщина мужчине выкажет превосходство (?) ¹, то закрывают рот той женщины обожженным глиняным кирпичом / сосудом(?) и этот обожженный кирпич/сосуд вывешивается (на всеобщее обозрение) на городских воротах.

Скорее всего, речь идет об общественном порицании. Возможно это образное выражение, отражающее некое магическое действие, когда злые слова, вышедшие изо рта женщины, магически запирают в сосуд и выставляют для общественного порицания. Наблюдаемый здесь параллелизм с предыдущим прецедентом вывешивания на городских воротах краденых вещей объяснить пока не представляется возможным.

III 20'-24') В прежние времена женщина могла
двух мужей иметь,
теперь на женщин (за это)
штраф налагается.

Здесь нарушение порядка исправляется посредством наложения штрафа на сторонниц упраздненной полиандрии, что означает: эта древняя практика теперь невозможна ².

Следует отметить перекрестный параллелизм формул «вывешивать на воротах» и «налагать штраф» по отношению к товарам и женщинам.

III 25'-30') Толкователь снов, провидец, прорицатель.
бросающий жребий (?),

¹ Я читаю строки 14'-15': munus-e nita-ra / x inim² rib-ba i₃-ni-du₁₁. Аналогичное понимание в переводе Ф. Вукосавовича: «(If a)... woman speaks to a man like his superior¹ a brick is shoved in the woman's mouth. This brick is (then) displayed at the gate» (Op. cit. P. 156). Д. Фрэйи переводит: «If a female speaks to a male (in a way) exceeding her rank (or position in society) one covers the mouth of that women with a baked clay "brick"(?), and that baked brick is hung (in display) at the city gate» (RIME1, p. 273).

² Д. Фрэйи понимает строки противоположным образом: «As for women of former times — a man (could) take two of them; but for women of today — indemnity payments (for debts?) have been removed (and the practice has been abolished)» (RIME 1, p. 273). Однако с таким толкованием нельзя согласиться. Шумерский текст munus u₄-bi-ta-ke₄-ne / nita 2-ta / i₃-tuku-am₆ / munus u₄-da-e-ne / za-aš₂-da-bi i₃-šub буквально переводится «женщины прежних дней по два мужа имели. (На) женщин нынешних дней штраф их падает». Брать женщин в гарем — хорошо распространенная практика древнего Ближнего Востока. И за это ни в одну эпоху не полагался штраф. Поэтому перевод Фрэйи едва ли можно считать правильным. Ф. Вукосавович переводит иначе: «Women of that time had / married two men each. Women of today gave up on that crime» (Op. cit. P. 156). Он полагает, что глагол šub может быть понят как «отказываться», «отменять». Но если бы обычай двоемужества отменился сам, то не понадобился бы царский правовой вердикт.

тот, кто устанавливает медные стрелы
в землю, в слово (слова) богов (лакуна).

Лакуна не позволяет восстановить текст ¹.

В тексте «Овальной пластинки» нет традиционной формулы Энметены, которая помогла бы отождествить надписи Энметены и «Овальную пластинку»: «...возвращение к матери в Лагаше восстановил, сына вернул матери, мать вернул сыну, прежние условия заемщикам зерна вернул...» Однако здесь есть неожиданное для законодательного текста воспоминание о давней победе Энанатума I над Урлуммой в пограничной войне с Уммой ². По-видимому, такая память была необходима в условиях нового обострения отношений с этим городом, усилившимся при царе Лугальзаггеси, и Урукагина напоминает своим гражданам, что Лагаш в состоянии повторить свою победу.

Далее описывается эта пограничная война за территорию, где главным предметом споров является канал как стратегический объект. В Конусах В и С информации о войне нет.

Кол. IV

Лакуна (около 15 строк выбито)

1') Поскольку (речь) об этом зерне, поскольку он
(Энанатум) кого-то послал, (говоря):

«Мое зерно должно быть принесено»,

5') (то) Урлумма гневно ему сказал:

«Антасурра — моя, Кисурра — моя».

Поводом к войне служит зерно, которое, судя по контексту, должны были доставить во дворец кого-то из предшественников Урукагины на троне Лагаша — скорее всего, Энанатума, ведшего войну с Уммой, о победе в которой говорится в Стеле коршунов Энанатума. Ответом на требование зерновой дани было заявление Урлуммы — *энси* Уммы — о правах на территорию Лагаша. И Антасурра, и Кисурра упоминаются в надписях еще со времен Акургала (RIME 1.09.02.01). Возможно, речь идет об исправлении прежней несправедливости, допущенной предыдущим царем по отношению к чужой территории.

¹ «The dream interpreter, seer, ration assigner, and carpenter working at the building site the word of the gods with the arrows...» (Вукосавович Ф. *Op. cit.*). О разных вариантах интерпретации этой строки см.: Емельянов В. В. В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 2 // Религиоведение. 2016. No. 4. Автор данной статьи понимает строку так: «Толкователь снов, провидец, жребии, плотником в земле воздвигнутые, — повеления богов — посредством медной стрелы (букв.: 'вместе с медной стрелой')».

² Этот эпизод встречается в надписи Энанатума I (RIME 1.9.4.2 VIII 7-X 2).

10') Умма поднялась, чужих стран достигла, на поле Угига — любимом поле Нингирсу — Нингирсу Умму при ее выступлении уничтожил. (Над) Урлуммой, энси Уммы, победу у истока канала Луммагирнун он одержал, свое войско из 60 воинов он (энси Уммы) бросил.

28') власть (обширная лакуна).

Здесь сообщается о военной победе, одержанной, однако, не самим царем Лагаша, а его богом Нингирсу. Это очень сильный аргумент в защиту легитимности царской власти. Очень важной деталью этого отрывка является тот факт, что не только города принадлежат богам, но и поля. «Любимое поле Нингирсу» — место, которое не может быть пустым, лишенным присутствия бога.

V 1'-24') ...ему построил. Храм Баппир-гештин-шита-гальгаль, угодный его хозяину, построил. Его любимый канал Па-саман-кадсу мотыгой ему вырыл. Храм Бау построил. Игалиме «Храм яростных, великих МЕ небес и земли» построил. Шульшагану Китуш — аккилли построил. Хенгир — любимой надиту Нингирсу — ее храм построил. Прекрасной Ламассу — своей защитнице — ее храм построил. Нинму — резнику Нингирсу...

Большая строительная часть надписи Урукагины говорит от имени царя — именно царь Урукагина возводит храмы и прокладывает каналы в честь своих богов (как местных, так и личных). В Конусах В и С в начале текста идет речь о строительстве храмов, а в конце — после реформенной части — о рытье каналов. Здесь же говорится сразу и о храмах, и о каналах. В начале текста лакуна очень небольшая, и уместить в нее все постройки невозможно. Не исключено, что в начале текста говорится только о части строительных мероприятий, так как в Конусах сообщается о постройке дворца Тираша, Антасурры, помещения для стрижки овец Бабы, храма *бур-санг* и стены Гирсу. Строительные мероприятия из Конусов и из Овальной пластинки обширны, вряд ли они могли проводиться одновременно. Это может значить, что реформы шли в несколько этапов и каждому этапу реформ соответствуют свои строительные мероприятия.

Ф. Вукосавович считает «Овальную пластинку» более древним реформенным текстом, чем надписи Урукагины: «Весьма вероятно, что после прихода к власти Энентарзи построил храмы для Игалима, Шульшаганы и Хегира, повысил их значимость и установил их регулярные подношения — практика, продолженная Лугаландой и Уруинимгиной. Если это так, то *terminus post quem* для написания Ukg 6 должно быть правление Энентарзи, который, как я предполагаю, может быть автором Ukg 6, что исключает династию

Ур-Нанше, включающую Энтемену (реформатора) и Эннантума I (упомянутого в Ukg 6). Этот текст мог быть для него способом порвать с семьей Ур-Нанше и их наследием, или был просто продолжением реформаторской практики, "начатой" Энтеменой. Возможность того, что Энентарзи или Лугаланда написали Ukg 6, также может объяснить, почему Ukg 6 так отличается от других "текстов реформ", которые мы можем с уверенностью приписать Урунимгине. Я предполагаю, что когда Урунимгина пришел к власти, он просто написал свои собственные "тексты реформ", которые были основаны на Ukg 6, но не идентичны этому тексту»¹.

Однако здесь уже показано, что большинство параграфов «Овальной пластинки» находится в соответствии с параграфами текстов Урукагины. Встречающиеся в них термины *igi-nu-du₈* и *ad-di_g* также известны только из его текстов. Поэтому следует рассматривать интересующий нас текст как инструктивную часть реформ последнего царя первой лагашской династии. Вполне возможно, что текст «Овальной пластинки», написанный на глиняной табличке, был черновиком будущих надписей на конусах.

IV

Итак, из разбитого, но все-таки сохранившего структуру текста «Овальной пластинки» понятно следующее:

- кем был этот правитель-реформатор по происхождению, кем он был в общественной иерархии, что понудило его создавать подобные тексты — происхождение или внешние обстоятельства. ⇒ Урукагина был тем правителем, которого не только избрали боги местного и подтвердили боги ниппурского пантеона, но и победу в войне за него одержал его бог Нингирсу, что является признаком очень высокой избранности и самого царя, и его оружия, как аргумента его власти. Урукагина использует формулу «...с богом Нингирсу Урукагина этот договор заключил», в которой царь является инициатором договора с богом, то указывает на его особое избранничество, даже если оно не связано с его династической историей;

- что Урукагина изменил в структуре царской надписи, если учесть, что реформенные тексты, датируемые первыми годами правления, были и у царя той же I династии Лагаша Энметены. ⇒ Урукагина ввел в царскую надпись несколько существенных аргументирующих элементов: 1) вместо царственных предков на посту царя

¹ *Vukosavović F.* Op. cit. P. 44.

города он ввел форму родства с прошлым города «прежнее имя (постройки) он установил», 2) конструкция «прежнюю судьбу установил» в тексте буквально звучит как «возвращение к матери установил» (ama-gi4-bi e-gar). Здесь есть совершенно очевидно и фигуральное выражение, и фундаментальная календарная идея, обозначающие некий первичный порядок, которое заменяет Урукагине упоминание предков — сам первичный порядок для него предок, и дает датировку текста весенним периодом;

- каковы отношения с линейным или иным временем в этих текстах. ⇒ В «Овальной пластинке», благодаря лакунам, формулы, связанные со временем не встречаются. Но принцип — возвращение к первичному порядку, как в Конусах В и С, — свидетельствует о том, что Урукагина воспринимает время как возвращаемое через действия царя на вверенном ему богами локусе. При этом локус неделим и неизменен, а время делимо и ретроспективно. Время в надписях Урукагины трактуется через место, то есть через пространство, но тем не менее со временем можно и нужно работать — его можно восстановить через деятельность на вверенном ему локусе. На примере царских надписей видно, что внутри царской титулатуры выстраиваются вертикальные и горизонтальные связи: по вертикали по отношению к локусу расположена фигура царя, по горизонтали к царю расположен локус, это двухмерная картина. И такие горизонтально-вертикальные двумерные взаимоотношения характерны для всех субъектов и объектов старошумерской царской надписи. Единственным феноменом, который может формировать трехмерную картину посредством введения некоего фактора, влияющего на вертикальные и горизонтальные связи, может быть время, которое упоминается в ретроспективе в Конусах В и С в формуле u4-ul-li-a-ta numun-e2-a-ta u4-bi-a «с давних пор, (когда) семя вышло, тогда» и в формуле «ama-gi4-bi e-gar «прежнюю судьбу установил». Так возникает объемная картина, включающая в себя ретроспективу, перспективу и неизменное положение локуса.

Таким образом мы видим, что законотворчество не было самоцелью для правителя шумерского города. Его целью была реставрация правильного и благополучного времени.

Законотворчество связано с представлением о царской власти и с таким ее аспектом, как возможность влиять на положение вещей во времени, а не только в пространстве, а также с аспектом, который связан не просто с покорностью воле богов, но и с активным взаимодействием с богами в виде заключенных с ними договоров.

Формальные особенности текста «Овальной пластинки» таковы, что в сравнении с Конусами В и С мы обнаруживаем и сходства, и нововведения. Сходство заключено в параллелизме как логиче-

ском, так и эстетическом и эмоциональном средстве воздействия, а также в повторяющихся действиях царя как основе его власти. Различие мы видим в упоминании правовых прецедентов, строительных объектов, заключении царем договора с богом и победой над врагом в пограничном конфликте, которая была принесена богом, а не царем.

Ответ на последний вопрос о том, как царь воспринимал время своего правления, видел ли царь итоги своей деятельности как нечто, обреченное на уход вместе с ним, или как нечто закрепленное им и на какой срок, из «Овальной пластинки» не следует ввиду ее сильной поврежденности. Но общая тенденция, присущая царской надписи, такова: царская власть, передаваемая по наследству, либо полученная законным путем от бога, призвана зафиксировать не время правления конкретного царя, а истинное изначальное время на вверенном ему локусе.

Gavrilova Yu. B.

**The Oval Plaque of Urukagina among the Inscriptions
of the 1st Dynasty of Lagash: General and Specific**

The article compares the text of the «Oval Plaque» from the city of Girsu with the reform texts of Enmetena and Urukagina (24th century BC). It is established that the text of the «Oval Plaque» has an applied legal character in relation to the texts of cones and inscriptions on vessels containing the declaration of reforms. The text is divided into paragraphs, each of which provides a legal precedent. The text does not contain any formulations that would define the situation as unfair or problematic. All precedents are given exclusively as facts and are described by the standard formula «if such and such produces something, then such and such takes away part of what he produces». Special cases are precedents from the field of family law, indicating the existence of polyandry. The situation of the border conflict between Lagash and Umma is given as a historical example of injustice. It is shown that the purpose of law-making for the ruler of the Sumerian city was the restoration of the correct and prosperous time. Based on a comparison of the inscriptions of Enmetena and Urukagina, it was concluded that the «Oval Plaque» was composed under Urukagina.

М. Е. Кравцова

Независимый исследователь

DOI 10.69538/PV.2024.79.44.008

О Дунфан Шо
(вт. пол. II—нач. I в. до н. э.) и
поэтическом произведении «Ци цзянь»

«Ци цзянь» (七諫 «Семь увещаний / порицаний») — произведение из сборника «Чу цы чжан цзюй» (楚辭章句 «"Чуские строфы" с построчными и построчными [разъяснениями]»), составленного в первом столетии эпохи (империи) Поздняя (Восточная) Хань (Хоу / Дун Хань 後 / 東漢, 25—220) книжником Ван И (王逸, точные годы жизни неизвестны)¹. Сборник является, напомним, единственным дошедшим до нас письменным памятником, зафиксировавшим поэтическую традицию «чуские строфы» (chu ci 楚辭, она же сао 騷, «элегии»), которая зародилась в культуре регионального (районы среднего течения р. Янцзы) царства Чу (Чуго 楚國 XI в.—223 г. до н. э.) во второй половине эпохи Чжоу (周 XI—III до н. э.). Цикл состоит из 17 произведений (преимущественно поэм и циклов из серии стихов). Ван И снабдил тексты многочисленными и тщательными пояснениями (комментарии-чжанцзюй) и указал в предпосланных к ним предисловиях их авторство. Десять произведений он отнес к чуской поэзии периода Чжаньго (戰國 Борющиеся / Сражающиеся / Воюющие царства, 476—221 гг. до н. э.). Семь — приписал Цюй Юаню 屈原, жившему, согласно традиции, в IV—III вв. до н. э., три — Сун Юю (宋玉, III вв. до н. э.) и (или) другим чуским поэтам. Семь произведений были созданы на протяжении эпохи (империи) Ранняя (Западная) Хань (Цянь / Си Хань 前 / 西漢, 206 г. до н. э.—8 г. н. э.). Сборник замыкает цикл «Цзю сы» (九思 «Девять дум») самого Ван И.

Считается, что «Чу цы чжан цзюй» сохранился в составе редакции «Чу цы бу чжу» (楚辭補注 «"Чуские строфы" с восполняющим комментарием») Хун Син-цзу (洪興祖, 1090—1155)². Судя по ней, каждому произведению (независимо от его объема) в сборнике

¹ Подробно о Ван И и «Чу цы чжан цзюй» говорится в статье: Кравцова М. Е. О собраниях чуских строф: «Чу цы чжанцзюй» Ван И (II в.) // Письменные памятники Востока. 2020. Т. 17. № 1.

² Далее использовано современное издание: 楚辭補注 / [宋]洪興祖撰; 白化文等點校 ([Собрание] «Чуские строфы» с восполняющим комментарием / Сост. [сунский] Хун Син-цзу; текст вывели Бай Хуа-вэнь и др.). Пекин, 2006.

Ван И была отведена одна глава (*цзюань* 卷)¹. Автор «Ци цзянь», занимающего гл. 13², уверенно назван Дунфан Шо 東方朔, живший (по наиболее принятой версии) с 154 по 93 гг. до н. э.³ и состоявший при дворе шестого монарха Ранней Хань, известного (от его посмертного титула) как ханьский У-ди (Хань У-ди 漢武帝, или Сяоу-ди 孝武帝, на троне 140—86 до н. э.).

Несмотря на популярность образа Дунфан Шо в последующей культуре Китая, «Ци цзянь» не привлекали к себе сколько-нибудь пристального внимания ни старых книжников, ни современных литературоведов и чужеведов (специалистов в области изучения чуских строф)⁴. Включенное в полные переиздания «Чу цы чжан цзюй»⁵, это собрание отсутствует в старинных и современных редакциях и изборниках чуских строф, коих насчитывается в общей сложности несколько сотен⁶. Имеется два его перевода на европей-

¹ Как *цзюань* обозначались книжные свитки и разделы сочинений, типологически сходные с главами.

² 楚辭補注. С. 235—258.

³ Эти годы указаны в том числе в таких словарно-энциклопедических изданиях, как: 中國古代文學辭典 / 王力, 王季思 主編 (Словарь древней китайской литературы / Глав. ред. Ван Ли, Ван Цзи-сы). Т. 1. Наньнин, 1985. С. 42; 中國歷史人物辭典 / 吳海林, 李延沛編 (Словарь исторических деятелей Китая / Под ред. У Хай-линя, Ли Янь-пэя). Харбин, 1983. С. 53; The Indian Companion to Traditional Chinese Literature / Ed. by William H. Nienhauser. 2-nd ed. In 2 vol. Taipei, 1986. Vol. 2. P. 988.

⁴ От китайского термина *чужысюэ* (楚辭學 «изучение чуских строф»), которым обозначают специальное направление в старой китайской книжной культуре (с эпохи Поздняя Хань) и в современной гуманитарной науке, подробно см. кн.: Чуские строфы: Избранные произведения в переводах Марины Кравцовой. СПб., 2022. С. 10—12.

⁵ В том числе: 王泗原. 楚辭校釋. (Ван Сы-юань. Чуские строфы: выверенные тексты с толкованиями). Пекин, 2017. С. 338—368; 楚辭今注 / 湯炳正, 李大明, 李誠, 熊良智注 ([Собрание] «Чуские строфы» с новыми комментариями / Коммент. Тан Бин-чжэна, Ли Да-мина, Ли Чэна, Сюнь Лян-чжи). 2-е изд. Шанхай, 1997. С. 270—297; 楚辭全譯 / 黃壽祺, 梅生譯注 ([Собрание] «Чуские строфы» с полным переводом [на совр. кит. яз.] / Коммент. и пер. Хуан Шоу-ци, Мэй Шэна). 4-е изд. Гуйян, 1990. С. 205—228; 楚辭集校集釋 / 崔富章, 李大明主編 («Чуские строфы»: собрание выверенных текстов с объединенными толкованиями / Глав. ред. Цуй Фу-чжан, Ли Да-мин). В 2 т. Ухань, 2003. Т. 2. С. 2358—2437; 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證 («Чуские строфы с построфными и построфными [разъяснениями]» с [дополнительными] толкованиями по фразам и аргументированными интерпретациями / Толкования по фразам и аргументированные интерпретации Хуан Лин-гэна). В 5 т. Пекин, 2007. Т. 4. С. 2231—2389.

⁶ Первым «Ци цзянь» выпустил из состава чуских строф выдающийся мыслитель и ученый Чжу Си (朱熹, 1130—1200) в своей редакции «Чу цы цзи чжу (楚辭集/註 «[Собрание] "Чуские строфы" со сводным комментарием»», которая призна- на столь же (а то и более) авторитетной, как редакция Хун Син-цзу.

ские языки (тоже в составе полных переводов сборника Ван И) ¹, но в очерках чуских строф (поэзии-*сао*) из работ по истории китайской литературы о нем умалчивается ². Показателен отзыв о «Ци цзянь» Давида Хаукса (David Hawkes, 1923—2009), первого переводчика «Чу цы чжан цзюй» на европейские языки: анонимное произведение кого-то из придворных литераторов ханьского У-ди, которое отличается излишней дидактичностью и откровенной вторичностью по отношению к древним и раннеханьским чуским строфам, а главное — лишено присущей тем эмоциональности и литературной изысканности ³.

На первый взгляд, «Ци цзянь» и вправду мало чем отличается по содержанию от предшествующих произведений, вторящих древним чуским строфам: «Цзю бянь» (九辯 «Девять рассуждений», гл. 8) Сун Юя ⁴ и раннеханьских поэм «Си ши» (惜誓 «Сожаление о клятвах», гл. 11) и «Ай ши мин» (哀時命 «Плач о выпавшей судьбе», гл. 14) ⁵, приписанных (Ван И) Цзя И (賈誼, ок. 201—168 гг. до н. э.) и Янь Цзи (嚴忌, II в. до н. э.), соответственно ⁶. Названные произ-

¹ «Seven Remonstrances» в кн.: Ch'u tz'u: The Songs of the South, an Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets / Transl. by David Hawks. New York, 1985. P. 245—261; «Sept Critiques» в кн.: Élégies de Chu: Chu ci 楚辭. Attribuées à Qu Yuan, Song Yu et autres poètes chinois de l'Antiquité IVe siècle av. J.-C.—II siècle apr. J.-C. / Trad., présentées et annot. par Rémi Mathieu. Paris, 2004. P. 207—224.

² Например: Connery C. L. Sao, Fu, Parallel Prose, and Related Genres // The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by Victor H. Mair. New York, P. 224—230; Kern M. Early Chinese Literature, beginnings through Western Han // The Cambridge History of Chinese Literature / Ed. by Kang-I Sun Chang and Stephen Owen. In 2 vols. Cambridge, 2010. Vol. 1. P. 76—86; Luo Yuming. A Concise History of Chinese Literature / Transl. with annot. and an introduction by Ye Yang. In 2 vol. Leiden, 2011. Vol. 1. P. 45—49.

³ Ch'u tz'u. P. 246.

⁴ 楚辭補注. С. 128—196; перевод см. в кн.: Чуские строфы. Избранные произведения. С. 309—325.

⁵ 楚辭補注. С. 227—231; перевод и краткий анализ (включая проблему их авторства) см. в кн.: Чуские строфы: Избранные произведения. С. 326—343.

⁶ Цзя И — видный государственный деятель, мыслитель и один из крупнейших поэтов начала Ранней Хань. Общие сведения о нем и его творчестве из отечественных изданий см. в кн.: Кравцова М. Е. Словарь китайских поэтов с V в. до н. э. по X в. н. э. СПб., 2019. С. 400—402. О Янь Цзи (он же Чжуан Цзи 莊忌, Чжуан Цзи Фу-цзы 莊忌夫子) известно лишь, что он служил при дворе принца Лю У (劉武, 178—144), дяди императора У-ди (Кравцова М. Е. Словарь китайских поэтов. С. 541), который возглавлял (168—144 до н. э.), имея титул Ляо-сян-ван (梁孝王, сокр. Лян-ван 梁王), удельное царство Лянго (梁國, на юго-востоке совр. провинции Хэнань), подробно о нем и о деятельности поэтов из его окружения см. в кн.: Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической

ведения узнаваемо варьируют темы и мотивы творений Цюй Юаня, прежде всего поэм «Ли сао» (離騷, название переводят по разному, гл. 1) и стихотворений цикла «Цзю чжан» (九章 «Девять элегий», гл. 4)¹, и сосредоточены вслед за ними на душевных волнениях человека, не могущего найти себе достойное его талантов, знаний и нравственных устоев место в современном ему обществе, мучительно переживающего как собственное жизненное фиаско, так и несправедливость человеческого мира в целом. Принципиально важно, что в них повествуется о жизненных неудачах, страданиях и душевных муках самих авторов. В «Цзю бянь» и «Си ши» о Цюй Юане вообще не упоминается, в «Ай ши мин» он назван единожды и в качестве примера человека, решившегося на самоубийство во имя сохранения своей духовной чистоты (строки 129—132):

Цзы-суй умер ради [своих] принципов,
Цюй Юань утонул в Мило.
Пусть погубили тело, но не изменили себе:
Их преданность и верность разве поменялись?

子胥死而成義兮屈原沈於汨羅。
雖體解其不變兮豈忠信之可化

Тогда как в «Ци цзянь» литературным героем, как мы увидим ниже, выступает чуский поэт.

Принято считать, что о жизни Цюй Юаня впервые подробно говорится в первой части гл. 84 «Цюй юань цзя шэн ле чжуань» (屈原賈生列傳 «Жизнеописания Цюй Юаня и ученого Цзя») ² знаменитого историографического сочинения «Ши цзи» (史記 «Исторические записи», «Записки историка») Сыма Цяня (司馬遷, ок. 145—ок. 86 до н. э.) ³. Необходимо коснуться биографии Сыма Цяня, быв-

литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза. В 2 ч. СПб., 2014. Ч. 1. С. 229—231.

¹ 楚辭補注. С. 3—47, 120—162. Сведения об их переводах на русский язык и выполненные мною варианты перевода («Обреченный на страдания» и «Девять элегий», соответственно) см. в кн.: Чуские строфы: Избранные произведения. С. 8—9, 197—233, 270—308.

² Вторая часть главы посвящена названному выше Цзя И.

³ 史記 / 司馬遷撰 (Исторические записи / Сост. Сыма Цянь). В 10 т. Пекин, 1963. Т. 8. С. 1481—2504. Есть два варианта перевода этой главы на русский язык. Первый выполнен Василием Андреевичем Панасюком (1924—1990) и впервые опубликован в кн.: Цюй Юань. Стихи. М., 1954. С. 9—28 (переиздание: Сыма Цянь. Избранное / Пер. с кит. В. Панасюка; общ. ред., пред. и коммент. Л. И. Думана. М., 1956. С. 173—188); второй — Рудольфом Всеволодовичем Вяткиным (1910—1995), см. в кн.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. Р. В. Вяткина и др. В 9 т. Т. 7; М., 1996. С. 281—287. Еще имеется перевод первой части главы («Отдельное повествование о Цюй Юане») акад. Василия

шего современником Дунфан Шо, и истории создания «Ши цзи». Первоочередными источниками, как хорошо известно¹, служат авторское «Тай ши гун цзы сюй» (太史公自序 «Собственное послесловие тайшигуна»), входящее в «Ши цзи» (глава 130)², и гл. 32 «Сыма цянъ ле чжуань» (司馬遷列傳 «Жизнеописание Сыма Цяня») официального историографического сочинения³ «Хань шу» (漢書 «Книга об [эпохе / империи Ранняя] Хань») Бань Гу (班固, 32—92)⁴. Отец Сыма Цяня — Сыма Тань (司馬談, ок. 190—ок. 110 до н. э.) — занимал пост *тайшилина*⁵ и задумал будущий великий труд. В 108 г. до н. э. Сыма Цянъ получил назначение на тот же пост и через четыре года приступил к систематизации собранных отцом материалов. В 99 г. за публичное выступление в защиту полководца Ли Лина (李陵, ум. 74 до н. э.), заочно осужденного на казнь (за поражение от *сюнну*)⁶, Сыма Цяня обвинили в намерении ввести императора в заблуждение и приговорили к кастрации. Сведения о его последних годах жизни крайне скудны. По мнению одних старых книжников и современных исследователей, он не успел завершить «Ши цзи»⁷, по мнению других — закончил его еще в период прав-

Михайловича Алексеева (1881—1951), он неоднократно переиздавался, в том числе в кн.: Цюй Юань Лисао / Сост. и общ. ред. Р. В. Грищенко. СПб., 2000. С. 5—15; Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева. В 2 кн. М., 2006. Кн. 1. С. 131—137.

¹ Сведения о жизни Сыма Цяня, истории создания и дальнейшей судьбе «Ши цзи» излагаются во многих современных изданиях, в том числе в кн.: *Сыма Цянъ. Исторические записки*. Т. 1. С. 16—31; *The Grand Scribe's Records / Ssu-ma Ch'ien* / Ed. by William H. Nienhauser; tr. by Tsai-Fa Cheng [et.al]. Vol. 1. Taipei, 1996. P. VII—XII.

² 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3285—3322; переводы: «Предисловие графа великого астролога к своей истории Китая» (В. М. Алексеев): Шедевры китайской классической прозы. Т. 1. С. 120—125; *Сыма Цянъ. Исторические записки*. Т. 9. С. 313—344.

³ Официальное историографическое сочинение — *чжэньши* (正史 «образцовая / династийная история»), создавалось по августейшему повелению. Труд Сыма Цяня, заложивший традицию *чжэньши*, формально таковым не являлся.

⁴ [前]漢書 / 班固撰, 顏師古注 (Книга о [Ранней] Хань / Сост. Бань Гу, коммент. Янь Ши-гу). В 12 т. Пекин, 1964. Т. 7. С. 2707—2740.

⁵ *Тайшилин* (太史令 «начальствующий над великими писцами») — руководитель придворных летописцев и астрономов (астрологов).

⁶ *Сюнну* (хунну, гунны 匈奴) — кочевая народность, осевшая на Дальнем Востоке приблизительно в IV в. до н. э. и ко времени прихода к власти Ранней Хань создавшая могущественное и сильно военизированное государство. *Сюнну* постоянно нападали на территорию китайской империи, У-ди начал масштабную войну с ними в 133 г. до н. э.

⁷ *Сыма Цянъ. Исторические записки*. Т. 1. С. 28.

ления под девизами правления Тай-чу (太初 104—101 до н. э.) или Тянь-хань (天漢 100—97 до н. э.)¹. Однако в течение нескольких десятилетий текст «Ши цзи» оставался в неизвестности. Один экземпляр рукописи, видимо, хранился в императорской библиотеке, но был труднодоступен для прочтения, ибо создание «Ши цзи» считали частным делом Сыма Цяня; более того, за ним сохранилась репутация человека, обвиненного в преступлениях против трона². Другой экземпляр был спрятан в некоем потаенном месте. Текстуальная история памятника прослеживается с момента его случайного обнаружения Ян Юнем (楊惲, ум. 54 до н. э.), внуком Сыма Цяня. До сих пор не утихают споры по поводу возможных утрат и подлинности некоторых частей дошедшего до нас текста. Уже I в. до н. э. ряд интерполяций в него ввел Чу Шао-сунь (褚少孫, ок. 104—ок. 30 до н. э., он же Чу-сяньшэн 褚先生, наставник / учитель Чу)³.

Содержание повествования о Цюй Юане из «Ши цзи» сводится, если очень кратко, к следующему: Цюй Юань, выходец из древнего аристократического клана Цюй, был приближенным чуского царя (ван 王) Хуай-вана (懷王, на троне 328—299 до н. э.), показав себя даровитым государственным деятелем и гениальным поэтом. Но Хуай-ван, поверив царедворцам-клеветникам, отлучил его от двора. Новый чуский царь — Цин-сян-ван (頃襄王, сокр. Сян-ван 襄王, на троне 298—263 до н. э.), тоже вняв наветам, отправил Цюй Юаня, по-прежнему искренне стремящегося применить свои таланты и знания на благо Отчизны, в ссылку. Отчаявшись добиться справедливости, Цюй Юань покончил с собой, бросившись в воды реки Мило (汨羅 приток р. Сянцзян 湘江, северо-восток совр. пров. Хунань).

При Поздней Хань это повествование воспринималось в качестве подлинного исторического документа, чему в немалой степени способствовали комментарии Ван И: многие эпизоды из творений Цюй Юаня категорически связываются в них с его жизнеописанием. Между тем в самих произведениях какая-либо историческая конкретика отсутствует. Они насыщены аллюзиями на легендарную древность и на «недавнее прошлое» (с начала эпохи Чжоу и приблизительно до V в. до н. э.), но сколько-нибудь очевидные намеки

¹ The Grand Scribe's Records. Vol. I. P. X, note 37.

² Ibid. P. XII.

³ Сведения о Чу Шао-суне тоже очень скудны, см.: Loewe M. A Bibliographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin periods (221 BC—AD 24). Leiden; Boston; Köln, 2000. P. 49—50. Он был удостоен ученого звания *боши* (博士, см. далее) во времена правления Сюань-ди (宣帝, на троне 73—48 до н. э.) или Юань-ди (元帝, на троне 48—33 до н. э.), либо в начале царствования Чэн-ди (成帝, на троне 32—6 до н. э.). Возможно, некоторое время занимал должность *лана* (郎, см. далее) при дворе, но в основном вел частный образ жизни.

на события времен царствования Хуай-вана и Сян-вана отсутствуют¹. Не оговариваются также происхождение литературного героя (принадлежность к исторически достоверным кланам Чу), возраст и официальный статус — должность, которую он занимал или хотел бы занять.

Неизвестно, какими еще источниками, помимо чуских строф, мог воспользоваться Сыма Цянь при воссоздании биографии чуского поэта. Велика вероятность, что он сотворил вымышленный портрет, как бы суммируя образы литературных героев древних *чуцзы*². При этом отношение Сыма Цяня к образу Цюй Юаня во многом совпадает с его величанием в «Дяо цюй юань вэнь» (弔屈原文 «Плач по Цюй Юаню», 56 строк) Цзя И — древнейшем из дошедших до нас произведений, где сказано о Цюй Юане³. Именно Цзя И принадлежит первая попытка создания его литературного портрета. В самом тексте «Плача» Цюй Юань назван лишь единожды: «Мельком слышал, что Цюй Юань утопился в Мило» (側聞屈原兮自湛汨羅, строки 3—4). Однако повествование насыщено иносказаниями от третьего лица: *цзы* (子 «мудрец / учитель»), *фуцзы* (夫子 «почтенный мудрец / учитель»), *шэн* (生 и *сяньшэн* 先生, «учитель»), которые единодушно принимают как указание на Цюй Юаня⁴. Но пафосно

¹ Подробнее см.: Чуские строфы: Избранные произведения. С. 45—47.

² Повышенный интерес к образу Сыма Цяня к Цюй Юаню и эмоциональность повествования о нем нередко и вполне, на мой взгляд, оправданно объясняют тем, что Сыма Цянь сравнивал жизненные коллизии чуского поэта с собственной судьбой, см., например: *Schneider L. A. A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*. Berkeley; Los-Angeles; London, 1980. P. 22—23.

³ Текст «Плача» приведен во второй части гл. 84 «Ши цзи» (史記 / 司馬遷撰. Т. 8. С. 2492—2495), где ему предпослано предисловие Сыма Цяня: «Ученый Цзя, завершив дела, тронулся в путь; слышал, что Чанша — место гиблое, и понимал, что протянет там недолго; к тому же мысли о позорном отъезде не давали покоя. Добравшись до переправы через Сяншуй, сочинил оду, оплакивающую Цюй Юаня. Ее строфы гласили...» (賈生即辭往行，聞長沙卑淫，自以壽不得長，又以謫去，意不自得。及渡湘水，為賦以弔屈原。其辭曰)。Есть три варианта перевода «Плача» на русский язык: Анны Ахматовой (1889—1966), неоднократно переиздавался (в т. ч.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. 7. С. 289—290; *Цюй Юань*. Лисао. С. 12—14); В. М. Алексеева («Ода памяти Цюй Юаня», в т. ч.: *Шедевры китайской классической прозы*. Т. 1. С. 78—80), и Е. А. Торчинова (1956—2003) в соавторстве с Я. М. Боевой («Плач по Цюй Юаню», в т. ч.: *Хрестоматия по литературе Китая / Сост. и примеч. М. Кравцовой*. СПб., 2004. С. 99—101). Два последних перевода выполнены с версии, представленной в антологии «Вэнь сюань» (цз. 60) и несколько отличной от текста из «Ши цзи».

⁴ 賈誼集校注 / 王洲明，徐超校注 (Собрание сочинений Цзя И: выверенный текст с комментариями / Выверка и коммент. Ван Чжоу-мин, Сюй Чао). Пекин, 1996. С. 413, примеч. 12; 全漢賦評注 / 龔克昌等評注 (Полное собрание одической поэзии [Ранней] Хань с толкованиями и комментариями / Толкования и коммент. Гун Кэ-чана и др.). Шицзячжуан, 2003. С. 9, примеч. 41.

воспевающий выдающегося человека и предельно эмоционально повествующий о его душевных терзаниях «Плач» тоже лишен какой-либо исторической конкретики: отсутствуют даже упоминания о царстве Чу и о ком-либо из местных правителей и государственных деятелей¹.

Название «Ци цзянь» также серьезно отличается от названий других чуских строф введением в него числительного «семь» (вместо «девяти»). Еще важнее, думается, употребление термина *цзянь* 諫, который, по мнению Ван И, здесь использован в качестве синонима *чжэн* (正 «правильный, выправлять») и в смысле «излагать по порядку законы и нормы для исправления ошибок государя» (謂陳法度一諫正君也). Толкование Ван И позволяет интерпретировать *цзянь* как «порицание нижестоящим вышестоящего» (*фэн цзянь* 諷諫)². В классическом книжном языке *цзянь* употребляли в значениях «оспаривать», «убеждать, увещевать», «указывать на ошибки»³ и в составе словесного клише *цзянь чжэн* (諫諍 «спорить против ошибок старшего»)⁴.

Последнее считают особо авторитетным, ибо его возводят⁵ к высказыванию Конфуция из «Лунь юя» (論語 «Рассуждения и речи [Конфуция]», IV, 18): «Служа отцу и матери, мягко увещевай (спорь с ними), [если они не правы]» (事父母幾諫)⁶. В любом слу-

¹ «Чуские реалии», которые можно встретить в переводах «Плача», интерполированы переводчиками (хотя и на основании китайских комментариев). Наиболее показательным примером служат варианты переложения строк 46—47: «Прошел [бы через] девять округов, [дабы] встретить [достойного] его государя. Зачем же обязательно думать об этой столице?» (歷九州而相其君兮，何必懷此都也). В. М. Алексеев наиболее точно следует оригиналу: «Пройти б тебе все девять стран и выбрать князя по себе. // Зачем ты так облюбовал лишь это место, этот двор?». Е. А. Торчинов вставляет слова о столице царства Чу: «Обошел весь простор девяти областей, // Отчего непременно хотел оставаться ты в чуской столице!». В переложении Анны Ахматовой строфа превращается в рассказ об отношениях Цюй Юаня с правителем Чу («И все же Цюй Юань виновен в том, что медлил // Расстаться с князем Чу, от козней злых уйти, — // Покинуть бы ему любимую столицу // И, странником бродя, приют найти»).

² 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2233.

³ Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом императорской дипломатической миссии в Пекине П. С. Поповым. В 2 т. Пекин, 1888. Т. 2. С. 288.

⁴ Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И. М. Ошанина. В 4 т. М., 1983—1984. Т. 3. С. 771.

⁵ 漢語大詞典 / 羅竹風主編 (Большой словарь китайского языка / Глав. ред. Ло Чжун-фэн). В 13 т. Шанхай, 1986—1992. Т. 11. С. 333.

⁶ 論語正義. 劉寶楠著 («Рассуждения и речи [Конфуция]» в правильном понимании / Автор [толкований] Лю Бао-нань) // 諸子集成 (Корпус философской классики). В 8 т. Пекин, 1988. Т. 1. С. 83. Я следую наиболее принятому толкова-

чае, в название «Ци цзянь» вложена идея критики монарха. В древних и раннеханьских чуских строфах обильны порицания государя и его сановников, но никто из их авторов не стал акцентировать этот мотив через его вынесение в заглавие своих произведений.

Далее. «Ци цзянь» состоит из восьми сегментов — разделов слитного текста (либо самостоятельных стихотворений), каждый из которых имеет отдельное заглавие: «Чу фан» (初放 «Начальная ссылка», 42 строки), «Шэнь цзянь» (沈江 «Об утоплении в реке», 80 строк)¹, «Юань ши» (怨世 «Печальные времена», 68 строк), «Юань сы» (怨思 «Печальные мысли», 16 строк)², «Цзы бэй» (自悲, «Скорблю о себе», 68 строк), «Ай мин» (哀命 «Оплакиваю [свою] судьбу», 40 строк), «Мю цзянь» (謬諫 «Тщетные увещевания», 82 строки) и «Луань» (亂 «Эпилог», 16 строк). Отмечая, что Дунфан Шо создал «Ци цзянь», оплакивая Цюй Юаня, Ван И добавляет, что в тексте улавливается, как «наставляется Сын Неба семьёю порицающими [его] "слугами"» (法天子有爭臣七人也)³. Это суждение позволило принимать «Ци цзянь» как цикл, построенный по образцу «Цзю чжан»⁴, и тогда он возрождает литературную практику древних циклов, вновь существенно отличаясь от поэм «Си ши» и «Ай ши мин». Примечательно, что к формату цикла вернулся Лю Сян (劉向, 77—6 до н. э.)⁵: «Цзю тань» (九歎 «Девять волнений», гл. 16)⁶.

нию этого высказывания: «Служа родителям и [видя, что они не правы], убеждай их с мягкостью» (Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй». В 2 т. СПб, 2001. Т. 2. С. 233); «In serving his parents, a son may remonstrate with them, but gently» (The Chinese Classics / Transl. by James Legge. In 5 vol. Taipei, 1960. Vol. I. P. 170). Альтернативное прочтение: «В обращении с матерью и отцом проявляй мягкость и уступчивость» (Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь юй». Исследование, перевод с китайского, комментарий. Факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си. М., 1998. С. 332).

¹ Не исключено, что имеется в виду Янцзы, так как в чуских строфах иероглиф *цзянь* (江 «река») стандартно употреблялся в качестве сокращения названия этой реки (кит. Чанцзян 長江, Длинная река): 袁梅。楚辭詞典 (Юань Мэй. Словарь чуских строф). Цзинань, 1999. С. 97.

² Возможно, сохранившийся фрагмент более пространный текст: Ch'u tz'u. P. 260.

³ Считают (со старых толкований), что тут содержится намек на семерых ближайших царедворцев монарха, имевших право его наставлять, поучать и даже критиковать: 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2234.

⁴ 楚辭全譯 / 黃壽祺. С. 205.

⁵ Дальний родственник августейшего семейства империи Хань и выдающийся ученый-книжник конца Ранней Хань; из отечественных изданий подробно о его жизни и интеллектуально-творческой деятельности см. в кн.: Алимов И. А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I—VI вв. СПб., 2014. С. 94—95.

⁶ 楚辭補注. С. 261—312.

Однако в старой китайской гуманитарии, включая и Хун Син-цзу¹, «Ци цзянь» устойчиво принимали за текст из семи разделов, завершающийся «эпилогом», выделенным посредством словесной формулы (дуань юэ 亂曰)², типичной для древних *чуцы* (в том числе в «Ли сао»). В таком литературном варианте «Ци цзянь» относят к жанровой категории высокой (рафинированной) художественной словесности (вэнь 文) — «ци» (七 «семь»)³. Категория эта выделена в знаменитой антологии «Вэнь сюань» (文選 «Избранные произведения изящной словесности», «Литературный сборник»), составленной в 520-х гг.⁴, через создание рубрики «Ци» (цз. 34). Категорию образуют сочинения с семичастной композиционной структурой. Известно, что за эпохи Ранняя Хань, Поздняя Хань и Лючао (六朝 Шесть государств, III—VI вв.) были созданы 17 «ци»; три представлены в «Вэнь сюань», от остальных сохранились лишь фрагменты или названия⁵. Самым ранним из них признано (открывает рубрику «Вэнь сюань») «Ци фа» (七發 «Семь побуждений») Мэй Шэна (枚乘, ум. ок. 140 до н. э.), также состоявшего при дворе принца Лю У⁶. Это — пространственный текст, построенный в виде диалога между наследным принцем царства Чу (Чу тай-цзы 楚太子, вымышленный персонаж) и «гостем из царства У». Здесь чередуются поэтические и прозаические (ритмизованная проза) фрагменты. «Ци фа» полагают первым произведением, переведшим древние чуские строфы в формат одической поэзии⁷. «Ци цзянь» же является собственно по-

¹ 楚辭補注. С. 235.

² 楚辭集校集釋 / 崔富章. Т. 2. С. 2358—2359.

³ Точка зрения, зафиксированная в наиболее авторитетных словарно-справочных изданиях по чуским строфам, см.: 楚辭學典通 / 周建忠, 湯漳平主編 (Обобщенный словарь чуживедения / Под ред. Чжоу Цзянь-чжуна, Тан Чжан-пина). Ухань, 2003. С. 60.

⁴ Общие сведения об истории создания и композиции «Вэнь сюань» из отечественных изданий см. в кн.: Духовная культура Китая: Энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 6 т. Т. 3. М., 2008. С. 255—262.

⁵ 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2232—2233.

⁶ Общие сведения о жизни и творчестве Мэй Шэна см. в кн.: Кравцова М. Е. Словарь китайских поэтов. С. 239—241; Loewe, M. A Bibliographical Dictionary. P. 435—436. Перевод «Ци фа» на русский язык («Семь подступов», Л. Н. Меньшиков, 1926—2005) см. в кн.: Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова. СПб., С. 40—57; переводы на европейские языки: Die Chinesische Anthology / Übersetzung aus dem Wenhsuan von E. von Zach / Ed. I. M. Fang; intr. J. R. Hightower. In 2 Vol. Cambridge, 1958. Vol. 2. P. 607—617; Frankel H. H. The Flowering Plum and the Palace Lady: Interpretations of Chinese Poetry. New Haven; London, 1976. P. 186—203. Краткий анализ произведения (со ссылками на китайские исследования) см. в кн.: Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы. Ч. 1. С. 227—228.

⁷ Kern M. Early Chinese Literature, beginnings through Western Han. P. 90.

эмой, оперирующей исключительно «чуским стихом»¹: использованием эвфонической частицы *си* 兮, преобладанием шестисловного (по шесть иероглифов в строке) поэтического размера и эпизодическим употреблением строк различной длины, что тоже допускалось в древних *чуцы*. Значит, автор «Ци цзянь» не просто упрочил семичастную композиционную схему, но и впервые реализовал ее в формате чуских строф и, шире, собственно поэтического произведения, то есть предпринял, как и Мэй Шэн, весьма смелый творческий эксперимент. Итак, независимо от того, принимаем ли мы «Ци цзянь» за цикл или «семичастную» поэму, с формальной точки зрения это — весьма оригинальное произведение, которое достойно занять приметное место в истории ханьской поэзии.

Разберем начальные 10 строк первого стихотворения (раздела) «Чу фан»:

1. Пин родился в [столичном] городе,

2. [Но] вырос в дикой глухомани.

平生於國兮長於原隰

3. В речах и беседах запинался-косноязычен,

4. Да еще не имел влиятельной поддержки².

言語訥謇兮又無彊輔

5. Поверхностны знания, скудные способности,

6. [Но всё, что] видел и слышал, [было] еще более убогим³.

淺智褊能兮聞見又寡

¹ В современной китайской терминологии — «саоский стих» (*саотиши* 騷體詩), об его особенностях см.: Чуские строфы: Избранные произведения. С. 37.

² В беседах... — По комментарию Ван И (楚辭補注. С. 236), иероглиф *юй* (語, может также означать «слова», «речи», «высказывания»); здесь употреблен в смысле «отвечать друг другу» (*сян да* 相答). Запинался-косноязычен — см. далее. Не имел влиятельной поддержки... — Использовано современное толкование сочетания *цянью фу* 彊輔: «указывает на существование влиятельных единомышленников (соратников)» (強有力的輔助, 指有勢力的朋黨): 楚辭全譯 / 黃壽祺. С. 207, примеч. 4.

³ Поверхностны знания — от принятого понимания сочетания *цянью чжи* 淺智 как «познания поверхностны» (*чжиши цяньюбо* 知識淺薄): 楚辭今注 / 湯炳正. С. 272. Скудные способности. — Ван И истолковывает иероглиф *бянь* (褊 «узкий», «тесный», «ограниченный») в качестве синонима *ся* (狹 «узкий, незначительный» в приложении к способностям человека); в последующем книжном языке утвердилось сочетание *бянься* 褊狹, одно из принятых значений которого — «скудный» (Большой китайско-русский словарь. Т. 3. С. 234). Убогий — от толкования (Ван И, Хун Син-цзу) иероглиф *гуа* (寡, принятые словарные значения «вдова», «старая дева», «бобыль», «одинокый») в смысле *сяо* (小, «малый», «убогий»).

7. Вот и вознамерился [своими] речами
вспомоществовать [державным] делам,
8. Чем узрел ненависть [толпящихся] у ворот ¹.

數言便事兮見怨門下

9. Царь не проверил, насколько полезен [трону],
10. В результате столкнулся с тем,
что выгнали в дику глухомань.

王不察其長利兮卒見棄乎原壑

Иероглиф *пин* (平 «ровный») в первой строке подавляющее большинство старых комментаторов (начиная от Ван И и Хун Син-цзу) ² и современных исследователей ³ понимают в качестве еще одного имени Цюй Юаня — Пин, единодушно апеллируя к начальной фразе повествования о Цюй Юане из «Ши цзи»: «Цюй Юань, имя Пин...» (屈原者，名平...). «Юань» полагают (наиболее принятая точка зрения) «официальным именем» (*цзы* 字) чуского поэта, «Пин» — его «личным именем» (*мин* 名). Но в дошедших до нас раннеханьских сочинениях чуский поэт фигурирует исключительно как «Цюй Юань». Кто же первым и почему указал имя «Пин» — Сыма Цянь или автор «Ци цзянь»? В случае его принадлежности Дунфан Шо, «Ци цзянь» было сочинено, вероятнее всего, в 116 или в 106 г. до н. э. (см. ниже), намного раньше не только завершения «Ши цзи», но и наказания Сыма Цяня, которое, повторю, могло пробудить у последнего интерес к образу чуского поэта. Безотносительно авторства «Ци цзянь» велика и вероятность создания этого памятника задолго до «Ши цзи» и знакомства Сыма Цяня с «Ци цзянь». Нельзя, конечно, полностью исключать возможность существования неких документов, где было указано второе имя Цюй Юаня и которыми самостоятельно воспользовались и Сыма Цянь, и

¹ [Толпящиеся] у ворот. — Ван И поясняет сочетание *мэнь ся* (門下 «внизу ворот») как метафору родни и ближайшего окружения государя, что подтверждается другими древними текстами (楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2238). При переводе я тоже использовала современное толкование: «столкнуться с ненавистью мелких людишек из родни и челяди государя (遭君王親近小人的怨恨): 楚辭今注 / 湯炳正. С. 272.

² 楚辭補注. С. 236.

³ 王泗原. 楚辭校釋. С. 338; 楚辭今注 / 湯炳正. С. 272, примеч. 1; 楚辭全譯 / 黃壽祺. С. 207, примеч. 1; 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證.... Т. 4. С. 2235. Единственное известное мне исключение — вариант перевода Дэвид Хаукса: «I was born in the city, // But now I live in the wilds» (Ch'u tz'u. P. 246), в котором поэтическое повествование превращается в монолог литературного героя (автора «Ци цзянь») о самом себе. Однако личное местоимение первого имени в тексте отсутствует и интерполировано переводчиком без какой-либо аргументации.

автор «Ци цзянь». Но почему эти гипотетические документы остались вне поля зрения (внимания) других раннеханьских интеллектуалов (того же Цзя И)? При анализе имен Цюй Юаня, приведенных в «Ши цзи», уже давно была отмечена синонимичность слов «юань» и «пин» (в значении «равнина») ¹, впервые зафиксированная в словаре «Эр я» (爾雅 «Приближение к классике / к правильному языку») ²: «Обширная равнина называется *юань*, возвышенная равнина называется *лу*» (廣平曰原, 高平曰陸) ³. Остается только задаться вопросом: а не вымыслил ли автор «Ци цзянь» производное от «Юань» имя «Пин», прозрачно намекая на тождественность образа своего литературного героя образу Цюй Юаня?

Сразу отмечу, что правоту толкования Ван И «Ци цзянь» как повествования от лица Цюй Юаня, либо, добавлю от себя, «поэта Пин», подтверждают заключительные строки «Чу фан», где впервые (для этого стихотворения) употреблены местоимения первого лица:

39. Равнодушно-безучастно лазурное небо

40. [Никто] не придет мне на помощь ⁴.

悠悠蒼天兮莫我振理

41. От потаенной обиды на государя никак не очнусь,

42. Я в одиночестве [здесь] умру, — [этим всё] и закончится.

竊怨君之不寤兮吾獨死而後已

¹ Подробно см., например: 游國恩. 屈原 (Ю Го-энь. Цюй Юань). 3-е изд. Пекин, 1954. С. 8; 姜亮夫. 楚辭學論文集 (Цзян Лян-фу. Сборник чужеземческих научных статей). Шанхай, 1984. С. 2; 褚斌傑. 楚辭要論 (Чу Бинь-цзе. Чужие строфы: рассуждения о [наущно] важном). Пекин, 2003. С. 8.

² «Эр я» входит в расширенный свод конфуцианских канонических книг «Ши сань цзин» (十三經 «Тринадцать канонов») и возводится традицией к началу эпохи Чжоу. По мнению современных исследователей, «Эр я» был создан вероятнее всего за период с конца эпохи Чжоу по начальное столетие Ранней Хань: Духовная культура Китая. Т. 3. С. 737.

³ Глава 9. «Ши ди» (釋地 «Пояснение [терминов, относящихся к] земному [пространству]»): 爾雅注疏 («Приближение к классике» с комментариями и толкованиями по фразам) // 十三經注疏 (Тринадцать канонических сочинений с комментариями и толкованиями по фразам). В 2 т. Пекин, 1982. Т. 2. С. 2616.

⁴ Р а в н о д у ш н о - б е з у ч а с т н о... — Употребленный в тексте тафтафон *ю ю* 悠悠 Ван И истолковывает в качестве образа скорби (*ю мяо* 憂貌); толкование-парафраз всей строки: «Говорится, что [объятый] скорбными мыслями, взывает к лазурному небу» (言已憂愁思想, 則呼蒼天): 楚辭補注. С. 238. В альтернативных толкованиях *ю ю* относят к небу: «образ далекого» (*юань мао* 遠貌): 王泗原. 楚辭校釋. С. 341; «образ далекого и равнодушного» (*яо юань у цюн мао* 遙遠無窮貌): 楚辭今注 / 湯炳正. С. 272, примеч. 19. Не придет мне на помощь — от толкований (там же) сочетания *чжэнь ли* 振理 как «спасать» (*цзю чжи* 救治), «выручать из беды» (*чжэнь цзю* 拯救).

Вернемся к начальному четверостишию. Строки 1—2 допускают два альтернативных прочтения. Иероглиф *чан* 長 может означать как «расти», так и «стать взрослым»; *го* 國 исходно обозначал удельное владение (*бан* 邦) и (или) его административный центр (то есть город)¹, *шу* 壟 есть принятый синоним слова *е* 野, которое передает понятия, связанные с аграрной деятельностью и с захолустьем. Эта семантическая неоднозначность распространяется и на сочетание *юань е* 原野, тоже обозначающее как сельскую местность, простиравшуюся за столичными предместьями, так и отдаленную равнинную местность².

По разумению Ван И, в двестишии сказано о рождении Цюй Юаня в столице и об его изгнании в зрелом (*чан* 長) возрасте: «Цюй Юань родился и вырос в царстве Чу, в юном возрасте вместе с государем находился при дворе, но, когда вырос, оказался изгнанным в далекую [местность] среди гор и пустошей. Ранит, что было положено начало [официальной карьере], но она так и не состоялась» (屈原少生於楚國，與君同朝；長大見遠棄於山野；傷有始而無終也).

Возможность понимания сочетания *юань шу* в смысле «дикая глухомань» подтверждают строки 9—10 «Чу фан», где это сочетание однозначно ассоциируется со ссылкой. Мотивы несправедливой ссылки тоже типичны для древних чуских строф, например — строки стихотворения «Си ван жи» (惜往日 «Печалюсь о былых днях») цикла «Цзю чжан»:

11. Государь воспылил гневом к честному слуге,

12. Не стал выяснять-разбираться справедливо
иль нет [его обвиняют]...

君含而待臣兮不清澈其然否

15. [А он], ничего не проверив сличением фактов,

16. Подальше отослал честного слугу,
перестав [о нем даже] думать.

弗參驗以考實兮遠遷臣而弗思³.

Уместно привести и комментарий Ван И, не только прочавший восприятие «Ци цзянь» в качестве монолога Цюй Юаня, но и связывающий его с повествованием из «Ши цзи»: «Хуай-ван не проверил, что мои верноподданные замыслы могут принести спокойствие стране и выгоду народу, отверг преданность, [поверил] клеветническим речам, сослал меня в дикую глушь и так и не возвра-

¹ 漢語大字典/徐中舒主編 (Большой словарь китайских иероглифов / Под ред. Сюй Чжун-шу). В 8 т. Чэнду; Ухань, 1986—1989. Т. 1. С. 723.

² 漢語大詞典. Т. 1. С. 933.

³ 楚辭補注. С. 150.

тил» (懷王不察己忠謀 可以安國利民, 反信讒言, 終棄我於原野, 而不還也)¹.

Однако зачем автор «Ци цзянь» дважды на протяжении десяти строк говорит о ссылке персонажа?

Согласно альтернативной версии, в первом двустииши «Чу фан» сказано, что Цюй Юань родился в столице, но вырос (*чан*) где-то на периферии², возможно, в родовом имении³. Обратим внимание на характеристику персонажа, намеченную в строках 3—5: косноязычный, с поверхностными знаниями, претендующий на политическое возвышение, считая других еще более «убогими», чем он сам.

Эпизоды речевого фиаско персонажа также присутствуют в древних *чуцзы*, но везде по причине дискомфорта для него ситуации. Ограничусь примерами из стихотворений цикла «Цзю чжан». Строки 34—35 «Си сун» (惜誦 «Пристрастие к увещаниям»): «Сколько же вынес осуждений, подвергался наветам-поклепам, — / Заикался, не в состоянии оправдаться» (紛逢尤以離謗兮謇不可釋); строки 21—22 «Чоу сы» (抽思 «Излагаю мысли»): «Хотел, воспользовавшись случаем, себя оправдать, / Но сердце затрепетало от страха, — и не осмелился» (願承閒而自察兮心震悼而不敢)⁴. В «Ци цзянь» же явно говорится об ущербности способностей и знаний литературного героя. Обратим внимание на внешне малоприметное сочетание *нэ сэ 訥謇* (строка 3). В дальнейшем оно превратилось в словесное клише (в графическом варианте *нэ сэ 訥澀*) со значением «говорить с трудом», «запинаться»⁵. Однако уставлено, что оно было впервые употреблено именно в «Ци цзянь»⁶ и, следовательно, велика вероятность, является авторским фразеологическим неологизмом. Автор использовал древнее литературное слово *нэ 訥*, которое зафиксировано в значении «говорить с трудом» (*янь нань 言難*) в знаменитом словаре «Шо вэнь» («Шо вэнь цзе цзы» 說文解字, «Толкование письмен и объяснение иероглифов») Сюй Шэня (許慎, ок. 55—ок. 149)⁷. И добавил к нему слово *сэ 謇*, бывшее, напротив,

¹ 楚辭補注. С. 236. Утверждение Ван И, что тут сказано о Хуай-ване, повторяется и в некоторых современных комментариях: 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2239.

² 楚辭今注 / 湯炳正. С. 272, примеч. 1.

³ Таково суждение Пань Сяо-луна (潘嘯龍, р. 1945), цит. по: 楚辭集校集釋 / 崔富章. Т. 2. С. 2363.

⁴ 楚辭補注. С. 123, 138.

⁵ Большой китайско-русский словарь. Т. 3. С. 329.

⁶ 漢語大詞典. Т. 11. С. 68.

⁷ Гл. 3-I, глосса «Янь бу» (言部): 說文解字注 / 許慎撰, 段玉裁注 («Толкование письмен и объяснение иероглифов» с комментарием / Сост. Сюй Шэнь, коммент. Дуань Юй-цзя). Шанхай, 1981. С. 95.

редкой и тоже возможно авторской¹ графической формой иероглифов 𨾏 или 𨾏 (Хун Син-цзу)²; последний из них относится к чуским диалектизмам³. Получается, что персонаж смешивает высокий литературный лексикон и диалектную речь, выдавая тем самым свою провинциальность.

Налицо старания Ван И хоть как-то соотнести характеристику персонажа с привычным по «Ши цзи» образом Цюй Юаня: «природные верность и преданность не мог искусно выразить в строфах» (質性忠信, 不能巧利辭令); «в речах и беседах косноязычен и неспособен и, не имея влиятельных друзей и единомышленников, хранил в себе свои [высокие] устремления» (言語訥鈍, 復無彊友黨輔, 以保達己志也)⁴. Однако, несмотря на все такого рода усилия, образы Пина и Цюй Юаня решительно расходятся. «Был широко сведущий, обладал крепкой волей, [особо] был прозорлив в событиях смутного времени, искусен в умении составлять указы...» (博聞彊志, 明於治亂, 嫻於辭令. 入則與王圖議國事, 以出號令), — так отзывается о великом чуском поэте Сыма Цянь⁵.

О жизни Цюй Юаня до момента его появления при дворе Хуай-вана умалчивается и в «Ши цзи», и в биографии Цюй Юаня из сборника Лю Сяна «Синь сюй» (新序 «Новое предуведомление»)⁶. Мотив взросления литературного героя где-то в уединении тоже угадывается в древних чуских строфах, наиболее отчетливо в рассказе о его юности из «Ли сао» (строки 9—24)⁷. В чужеведении XX в. вслед за ревизией традиционных взглядов на образ Цюй Юаня распространилась гипотеза о его низком происхождении. Самую радикальную версию выдвинул Вэнь И-до (聞一多, 1899—1946)⁸,

¹ 漢語大詞典. Т. 11. С. 459.

² 楚辭補注. С. 236.

³ 漢語大詞典. Т. 5. С. 361.

⁴ 楚辭補注. С. 236.

⁵ 史記 / 司馬遷撰. Т. 8. С. 2482.

⁶ Об этом сочинении см.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 125—136. Биография эта занимает параграф 19 гл. 7 «Цзе ши» (節士 «Добродетельные мужи»): 新序今註今譯 / 盧元駿註譯 («Новое предуведомление» с современными комментариями и переводом [на совр. кит. яз.] / Комментар. и пер. Лу Юань-цзюня). Тянь-цзинь, 1988. С. 240—241; см. также: 楚辭評論集覽 / 崔富章總主編, 李誠, 熊良智主編 (Собрание суждений о чуских строфах / Отв. ред. Цуй Фу-чжан, глав. ред. Ли Чэн, Сюн Лян-чжи). Ухань, 2002. С. 6; полный перевод и анализ см. в кн.: Keindorf R. Die mystische Reise im Chuci. Qu Yuans (ca. 340—278 v. Chr.) Yuanyou vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie und Dichtung. Aachen, 1999. P. 17—18; см. также: Чуские строфы: Избранные произведения. С. 43—44.

⁷ Чуские строфы: Избранные произведения. С. 200—202.

⁸ Один из крупнейших и самых авторитетных исследователей культуры, литературы Древнего Китая и непосредственно чуских строф, см.: Чуские строфы. С. 67.

объявивший Цюй Юаня выходцем из «закабаленных низов», кто смог «возвыситься до высшего сословия феодальной знати» благодаря не столько своим талантам, сколько хаосу, охватившему социальную структуру общества в связи с переходом от рабовладельческого строя к феодальному¹. В ныне малоизвестной (и раритетной) монографии Лу Цинь-ли (遼欽立, 1910/11—1973) «Цюй Юань Ли-сао цзянь лунь» (屈原離騷簡論 «Краткое обсуждение Цюй Юаня и "Ли сао"», Шэньян, 1957) доказывалось, что Цюй Юань был сиротой из благородного, но обедневшего к тому времени семейства². По мнению Сунь Цзо-юня (孫作雲, 1912—1978)³, Цюй Юань принадлежал к той ветви клана Цюй, которая утратила былой социальный и материальный статус, а потому оказался на положении «бедного ученого» (пинь ши 貧士) и занимал низшую позицию среди образованных людей⁴.

Итак, создается впечатление, что автор «Ци цзянь», акцентируя и обыгрывая мотивы и эпизоды из древних *чуцы*, использует их для создания по-своему иронического образа персонажа.

Разберем еще один фрагмент «Чу фан»:

19. Высокие горы вздымаются-взмываются,

20. Водный поток плещется-струится.

高山崔嵬兮水流湯湯

21. День [моей] смерти приближается, —

22. Вместе с изюбрами и оленями окажусь в яме.

死日將至兮與麋鹿同坑

23. В одиночестве упал,

24. Прямо на дороге ночью.

塊兮鞠，當道宿

С первым двустипием, безукоризненно выдержанном в «высоком» поэтическом слоге, резко диссонирует строка 22, где ключевое место занимает иероглиф *кэн* 坑, исходно обозначавший ров

¹ Статья «Жэньминь дэ шижэнь — Цюй Юань» (人民的詩人 — 屈原, «Народный поэт Цюй Юань», июнь 1945 г.). Неоднократно переиздавалась, в т. ч. в кн.: 聞一多。神話與詩 (Вэнь И-до. Миф и поэзия). 3-е изд. Шанхай, 1957. С. 259—261; сокр. пер.: Вэнь И-до. Избранное / Пер. с кит. М. Ульянова; коммент. В. Сухорукова и Г. Ярославцева. М., 1960. С. 124—127.

² 楚辭著作提要 / 潘嘯龍, 毛慶主编 (Тезисное изложение авторских работ о чуских строфах / Глав. ред. Пань Сяо-лун, Мао Цин). Ухань, 2003. С. 347.

³ Историк, литературовед и искусствовед, много лет занимавшийся изучением чуских строф (楚辭著作提要. С. 539—542).

⁴ 孫作雲。天問研究 (Сунь Цзо-юнь. Исследование [поэмы из чуских строф] «Тянь вэнь»). Пекин, 1989. С. 2.

(в том числе городской), канаву (включая сточную), овраг, ложбину¹, а затем — любое естественное и рукотворное углубление в земле: впадина, яма (в том числе для нечистот)². В древних *чуцы* это слово, никак не относящееся, понятно, к поэтической лексике, отсутствует³. Примечательны колебания Ван И: вначале он предложил понимать *кэн* в значении *пи чи* (陂池 «маленький пруд», «заводь»)⁴, причем безо всяких на то оснований (нигде более такое значение этого слова не зафиксировано)⁵. А в парафразе двустипшия додумался до ямы-ловушки: «Говорится, что годами стареет, день смерти приближается; не сумел обрести место при дворе, чтобы помогать правлению, а, вместе с изюбрами и оленями, как птицы и звери⁶, вот-вот рухну в яму-ловушку (言己年歲衰老, 不得國朝, 輔政治, 而與麋鹿同坑, 鳥獸同伍, 將墜陷坑穽). Нетрудно догадаться, что Ван И ориентировался на значения иероглифа *кэн* 隄⁷, который в ханьском книжном языке смешивался с *кэн* 坑 и мог употребляться (в том числе в «Ши цзи») в смысле «закапывать заживо» (о массовой казни)⁸. Литературный герой сравнивает свою смерть с гибелью диких животных, то ли по каким-то причинам сброшенных в ров⁹, то ли попавших в западню¹⁰. Последнее навеивает ассоциации с охотой, но не с благородным аристократическим занятием, а, скорее, с низовым охотничьим промыслом, граничащим с браконьерством. Такой метафорический образ, резко противоречащий поэтике древних *чуцы*, придает, на мой взгляд, трагикомический оттенок размышлениям литературного героя о собственной смерти.

¹ 漢語大字典. Т. 1. С. 427.

² Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 553.

³ 袁梅。楚辭詞典。

⁴ 楚辭補注. С. 237.

⁵ 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2243.

⁶ Употребленный здесь иероглиф *у* 伍, имеющий основное значение «пятка / пятачок» — от воинского отряда из пяти человек (漢語大字典. Т. 1. С. 118), в комментариях-чжанцзюй используется в достаточно специфическом для чжоуского и ханьского литературного языка смысле: «в составе» (*фу* 複): 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2243.

⁷ 王泗原。楚辭校釋. С. 340.

⁸ 史記辭典 / 倉修良主編 (Словарь «Ши цзи» / Глав ред. Цан Сю-лян). 2-е изд. Цзинань, 1994. С. 241. К XIX в. *кэн* 隄 устойчиво означал «убить попавших в ров», «погубить» и входил в такие словесные клише, как *чжа кэн* (詐隄) — «завлечь в ловушку», «обманом погубить» (Китайско-русский словарь. Т. 1. С. 293—294).

⁹ Вариант перевода: «I shall share a ditch with the wild deer» (Ch'u tz'u. P. 247), никак не проясняющий, на мой взгляд, смысла строки.

¹⁰ Значение здесь *кэн* в смысле «попасть в западню / ловушку» (*сянь цзин* 陷阱) принимают и некоторые современные комментаторы: 楚辭今注 / 湯炳正. С. 273, примеч. 11.

Иероглифы *куай* и *цзюй*, входящие в строку 22, тоже в дальнейшем превратились в устойчивое сочетание (*куай цзюй*) со значениями «страдать в одиночестве», «тяжело переживать свою непонятность»¹, а всё это двустигшие — в крылатое выражение «в одиночестве, простершись ниц, я посередине дороги пребываю»². Но и это сочетание оказывается фразеологическим изобретением автора «Ци цзянь»³. Слово *куай* (塊 букв.: ‘ком земли’) впервые было использовано в качестве метафоры одиночества (в составе сочетания *куай жань* 塊然⁴) в трактате «Сюнь-цзы» (荀子 [Сочинения] Учителя / Мудреца Сюня) Сюнь Куана (荀況, 313/298—238/215 до н. э.), причем — для передачи особого состояния государя, способного абстрагироваться от ложных советов придворных, повседневных сует и тому подобных факторов, мешающих державному правлению: «[Государь] в одиночестве комом земли сидит, и вся Поднебесная следует [за ним], словно [они] одно тело...» (塊然獨坐而天下從之如一體)⁵. Сун Юй («Цзю бянь») ввел в поэтический язык сочетание *куай ду* (塊獨, «угнетенный одиночеством», от глагольного значения *куай*), которое однозначно коррелирует с собственно одиночеством: «Угнетенный одиночеством, охраняю эти бескрайные болота, // Глядя на плывущие тучи, бесконечно вздыхаю» (塊獨守此無澤兮仰浮雲而永歎, строки 88—89)⁶. Сочетание повторил автор «Ай ши мин»: «Угнетенный одиночеством, охраняю этот свой затерянный уголок, // Полностью разочарованный, бесконечно вздыхаю» (塊獨守此曲隅兮然欲切而永歎, строки 75—76)⁷. Автор же «Ци цзянь» добавил к *куай* иероглиф *цзюй* 鞠, исходно обозначавший шар (мяч), набитый волосом⁸. По разумению Хун Син-цзу, он составил не более как синоним *куай ду*, и правильный вариант строки — *куай цзюй си* 塊鞠兮⁹. Однако, по мнению Ван И¹⁰, *куай* передает одиночество (*ду чу мао* 獨處貌), а *цзюй* употреблен в значе-

¹ Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 479.

² Там же. Т. 3. С. 458.

³ 漢語大詞典. Т. 2. С. 1152.

⁴ Там же.

⁵ Гл. 12 «Цзюнь дао» (君道 «Путь государя»): Xunzi 荀子 / Transl. into English by John Knoblock; transl. into modern Chinese by Zhang Jue (張覺) // Library of Chinese Classics. Chinese-English. In 2 vol. Changsha; Beijing, 1999. Vol.1. P. 398.

⁶ 楚辭補注. С. 188.

⁷ Там же. С. 263.

⁸ 漢語大詞典. Т. 12. С. 198.

⁹ 楚辭補注. С. 237. В этом варианте строка воспроизведена в некоторых изданиях «Чу цы чжан цзюй»: 楚辭集校集釋 / 崔富章. Т. 2. С. 2367. Сочетание *куай цзюй* занесено и в словарно-энциклопедические издания: 漢語大詞典. Т. 12. С. 198.

¹⁰ См. также: 楚辭章句疏證 / 黃靈庚疏證. Т. 4. С. 2244.

нии *пу фу* (匍匐, «падать ниц», «лежать ничком»). Человек, рухнувший от усталости на землю, словно набитый волосом мяч (сопоставимо с кулем), — весьма выразительный образ, создавая который автор «Ци цзянь» в очередной раз объединил древнюю книжную лексику с почти бытовой. Одновременно он словно бы иронизирует над печально-романтической интонацией, вложенной в сочетание *куай ду* в «Цзю бянь» и «Ай ши мин».

Приведенных примеров, думается, достаточно для предположения, что «Ци цзянь» сочинил литератор, обладавший обширными познаниями в древней книжной словесности и непосредственно в чуских строфах, а также своеобразным литературным стилем, отмеченным творческой смелостью, склонностью к фразеологическим экспериментам и остроумием. Велик соблазн принять «Ци цзянь» за пародию на чуские строфы, создающую иронический образ Цюй Юаня. Насколько высказанные наблюдения соответствуют сведениям о жизни и литературном творчестве Дунфан Шо?

Дунфан Шо вошел в историю культуры Китая в ипостасях придворного, прославленного своим красноречием и остроумием, и персонажа ранней даосской мифологии — кудесника, ставшего бессмертным-сянем 仙. Вторая из этих ипостасей отчасти совпадает с образом *фаниши* (方士 «маг», «мастер эзотерики», «мастер методов»). То была особая группа духовных лиц, относимых к Фансяньдао (方仙道 «Школа / Путь методов бессмертия») — идейно-практическому комплексу, зародившемуся, предположительно, в IV—III вв. до н. э. и занявшему приметное место в религиозной жизни империи Ранняя Хань. «Методы» (*фан* 方) магов включали обретение индивидуального бессмертия, врачевание, спиритические сеансы, властвование над духами, проведение экзорцистских обрядов, гадание и погодную магию (вызывание и прекращение дождя, бури, грозы и т. д.). *Фаниши* полагают непосредственными предшественниками собственно даосов — *дао ши* (道士 «мастер в Дао / Пути»), а Фансяньдао признают стержневым истоком даосизма (*Даоцзяо* 道教, «Учение о Дао») как относительно целостного религиозно-культурного континуума, сформировавшегося на протяжении III—VI в. *Фаниши* находились при дворе ханьского У-ди и многих монархов Поздней Хань, поэтому их активность хорошо освещена в светской литературе¹.

¹ Первоочередным источником служит гл. 82 (в двух частях) «Фан шу ле чжуань» (方術列傳 «Жизнеописания искусных в методах / в искусстве эзотерики») официального историографического сочинения «Хоу хань шу» (後漢書 «Книга [о] Поздней Хань»), составленного в 430—440-е гг. авторским коллективом под руководством Фань Е (范曄, 398—446). Там представлены биографии 34-х *фан-ши*: 後漢書 / 范曄 撰, 唐李賢等注 (Книга [о] Поздней Хань / Сост. Фань Е,

Каждая из указанных ипостасей Дунфан Шо — редкий, а то и уникальный для истории китайской культуры прецедент! — освещена в отдельных источниках. Начну с его образа как «мага», хотя в «Ци цзянь» сколько-нибудь очевидные мотивы, связанные с обретением бессмертия и обитанием в мире богов, отсутствуют — в отличие от «Ли сао», стихов из «Цзю чжан», «Си ши» и «Ай ши мин»¹. Основными источниками являются: биография Дунфан Шо из гл. 2 сборника «Ле сянь чжуань» (列仙傳 «Отдельные жизнеописания бессмертных») всё того же Лю Сяна², сборник «Дун мин цзи» (洞冥記 «Записки, раскрывающие суть»; другое название «Хань у дун мин цзи» 漢武洞冥記 «Записки, раскрывающие суть о ханьском У[-ди]»), приписанный Го Сяню (郭憲 кон. I в. до н. э.—перв. пол. I в. н. э.)³, а также произведение (типологически сопоставимое с повестью) «Хань у гу ши» (漢武故事 «Старые истории о ханьском У[-ди]») — «Дун мин цзи» и «Хань у гу ши» целиком посвящены деяниям и событиям времен ханьского У-ди, связанным с обретением бессмертия, а их действующими лицами являются многочисленные «маги» и божественные персонажи.

Го Сянь, находившийся в статусе *боши* (博士 «ученый-эрудит») — при дворе основателя Поздней Хань — Гуань-ди (光武帝, на троне 25—57), причислен также и к сообществу *фаниши*⁴, что предполагает его широкие познания в соответствующих легендах и верованиях. Существует немалое число списков «Дун мин цзи» в составе различных книжных серий; наиболее адекватным считается список из собрания «Гу ши вэнь фан сяо шо» (顧氏文房小說 «Рас-

коммент. танского Ли Сяня и др.). В 12 т. Пекин, 1982. Т. 9. С. 2703—2754; перевод см. в кн.: DeWoskin K. J. Doctors, Diviners, and Magicians in Ancient China: Biographies of Fang-shih (English and Chinese Edition). New York: Columbia, 1983.

¹ Чуские строфы: избранные произведения. С. 218—231, 276, 305, 327—38, 338.

² Подробно об этом сборнике см.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 96—103. Важно, что текст дошел до нас во фрагментах, и многие имеют различные текстуальные версии.

³ Подробно см.: Алимов И. А. Указ. соч. С. 83—89.

⁴ Подробно см.: Алимов И. А. Указ. соч. С. 53—54. Полный перевод произведения (Кира Ивановна Голыгина, 1935—1999) см. в кн.: Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. М., 1980. С. 44—84.

⁵ Официальное ученое звание, которое в первой половине Ранней Хань жаловали придворным книжникам, независимо от сферы их занятий, но с 136 г. до н. э. его стали получать исключительно специалисты в области конфуцианской канонической литературы: Kramers R. P. The Development of the Confucian Schools // The Cambridge History of China. Vol. 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B. C.—A. D. 220 / Ed. by David Twitchett, Michael Loewe. Cambridge, 1986. P. 753, 756.

⁶ В «Хоу хань шу» его жизнеописание включено в главу «Фан шу ле чжуань» (後漢書. Т. 9. С. 2708—2710).

сказы из домашней библиотеки господина Гу»), состоящий из 60-и разновеликих фрагментов, сведенных в четыре главы; именно этот список обычно и воспроизводят в современных изданиях¹. Солидная часть фрагментов сборника, перемежающихся с рассказами о других «магах» и «чудесах» тех времен, так или иначе посвящена Дунфан Шо. Составители компендиума «Тай пин гуан цзи» (太平廣記 «Обширные записи годов Тай-пин») ² свели их в слитное жизнеописание³, которое используется (переложения с некоторыми добавлениями и пояснениями) и в современных рассказах о Дунфан Шо как о «маге» и бессмертном⁴.

«Хань у гу ши» в традиции чаще всего приписывают Бань Гу, сегодня его датируют тоже преимущественно ханьским временем, считая, правда, созданным в конце либо Поздней Хань, либо Ранней Хань (приблизительно одновременно с «Ле сянь чжуань» и «Дун мин цзи»). Вот почему авторитетна точка зрения, что во всех трех сочинениях нашли отражение легенды о ханьском У-ди и Дунфан Шо, имевшие хождение в конце Западной Хань, и что слухи о чудесных знаниях и способностях Дунфан Шо возникли еще при его жизни⁵.

Ипостась Дунфан Шо как «мага», либо, корректнее, его познания в области ранних даосских верований и практик, косвенно подтверждает факт его возможного авторства сочинений «Шэнь и цзин» (神異經 «Книга о чудесах духов») и «Ши чжоу цзи» (十洲記 «Записки о десяти сушах») ⁶, которых далее я касаться не буду.

¹ Среди них: 漢魏六朝筆記小說大觀 / 王根林, 黃盛元, 曹光甫校點 (Большое обозрение [прозы] бицзи и сяошо [эпох] Хань, Вэй и Шести государств / Текст вывели Ван Гэнь-линь, Хуан Шэн-юань, Цао Гуан-фу). Шанхай, 1999. С. 124—135.

² Данный компендиум был составлен (по августейшему повелению) в начале эпохи (империи) Северная Сун (Бэй Сун 北宋, 960—1127) и включает в себя фрагменты из 343 прозаических сборников от эпохи Хань до начала Сун, о нем см., например: Алимов И. А. Облачный кабинет: Краткая история китайской прозы сяошо об удивительном X—XIII вв. СПб., 2021. С. 122—148.

³ Оно входит в подраздел 6 первого раздела «Шэнь сянь» (神仙 «Божественные бессмертные»): 太平廣記 / 李昉等編 (Обширные записи годов Тай-пин / Под ред. Ли Фана и др.). В 10 т. Пекин, 1961. Т. 1. С. 38—41. Перевод («Жизнеописание Дунфан Шо»; Борис Львович Рифтин, 1932—2912): Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975. С. 43—48 (Библиотека всемирной литературы. Т. 18). Краткое переложение см. в кн.: Духовная культура Китая. Энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 6 т. М., 2006—2010. Т. 2. С. 451.

⁴ Например: 神仙世界: 中國神仙故事大觀 (Мир божественных бессмертных: обзор легенд о китайских божественных бессмертных). Шанхай, 1990. С. 82—87.

⁵ The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. In 2 vol. London; New York, 2008. Vol. 1. P. 366.

⁶ Подробно об этих сочинениях, включая проблему их авторства см. в кн.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 72—83.

С другой стороны, отдельное жизнеописание Дунфан Шо отсутствует в «Шэнь сянь чжуань» (神仙傳 «Жизнеописания божественных бессмертных / святых-бессмертных») выдающего даосского теоретика и алхимика-практика Гэ Хуна (葛洪, 283/284—343/363)¹, что означает его исключение из пантеона личностей, обретших бессмертие, принятого в среде даосской интеллектуальной элиты IV в. Исходя из этого, справедливой выглядит дефиниция Дунфан Шо как «персонажа народной даосской мифологии» (Б. Л. Рифтин)². Однако и она влечет за собой новые научные вопросы, связанные с проблемами возникновения «простонародного» культа Дунфан Шо и причин его фиксации в элитарных книжных источниках.

Проанализируем основную часть (дополнена пространным стихотворным «послесловием») биографии Дунфан Шо из «Ле сянь чжуань», намеренно воспользовавшись переводом А. И. Алимова³:

Дунфан Шо был из Яньцы, что в Пинъюане. Долгое время жил в [княжестве] У, несколько десятков лет служил домашним учителем⁴. Во времена У-ди подал на высочайшее имя доклад с рассуждениями о пользе [страны] и был пожалован [должностью] лана. И до самых времен Чжао-ди кто-то считал [Дунфан Шо] прозревшим истину мудрецом, а кто-то — обычным человеком, ведь поведение [Дунфан Шо] было временами таинственно, непостижимо, а временами — ясно и понятно, временами же — язвительно-насмешливо, и никто не ведал, что [на самом деле] у него на уме. А в начале [правления] Сюань-ди [Дунфан Шо] оставил службу, спасаясь от [грядущей] смуты⁵, повесил чиновничью шапку на ворота присут-

¹ 神仙傳校釋 / [晉]葛洪撰；胡守為校釋 («Жизнеописания божественных бессмертных»: выверенный текст с толкованиями / Сост. [цзиньский] Гэ Хун; выверил и толковал Ху Шоу-вэй). Пекин, 2010; *Campary R. F. To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley; Los Angeles; London, 2002; о «Шэнь сянь чжуань» см.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 321—332.

² Духовная культура Китая. Т. 2. С. 451.

³ Алимов И. А. Сад удивительного. С. 101 (выполнен по изданию: 列仙傳注譯 / 滕修展, 王奇注譯. 神仙傳注譯 / 張淑琴, 高艷注譯 «Отдельные жизнеописания бессмертных» с комментариями и переводом [на совр. кит. яз.] / Коммент. и пер. Тэн Сю-чжэня и Ван Ци. «Жизнеописания божественных бессмертных» с комментариями и переводом [на совр. кит. яз.] / Коммент. и пер. Чжан Шу-цин и Гао Яня). Тяньцзинь, 1996. С. 87.

⁴ К этим двум фразам мы вернемся в дальнейшем.

⁵ Употребленное в тексте выражение *би луань ши* (避亂世, «спасаться от смутного времени / лихолетья») может быть понято в качестве желания Дунфан Шо бежать от современного ему общества. Однако ссылка на времена правления Сюань-ди дает основание предполагать (И. А. Алимов), что тут содержится намек на провидческие способности Дунфан Шо: он предвидел окончательное ослабление ханьского дома.

ственного места — ветер унес ее, и [Дунфан Шо] исчез. Потом его видели в Гуйцзи, а также в районе озера Тайху — [Дунфан Шо] торговал лекарственными снадобьями¹. Люди сведущие подозревали, что он стал духом звезды Тайсин².

Замечания касательно места происхождения Дунфан Шо: область Пинъюань (Пинъюаньцзюнь 平原郡) была учреждена при Ранней Хань в северо-западной окраине совр. пров. Шаньдун (на месте совр. г. Пинъюань)³. А вот Яньцы 厭次 среди известных по другим старинным древним книжным источникам отсутствует. В результате сложных и скрупулезных изысканий⁴ эту местность сегодня наиболее уверенно (есть и другие версии) локализуют на территории совр. уезда Хуэйминьсянь 惠民縣⁵ или округа Шэньтоучжэнь 神頭鎮 (из административной зоны г. Дэчжоу 德州)⁶, которые находятся в северной и северо-западной (на границе с пров. Хэбэй) окраинах пров. Шаньдун, соответственно. Не секрет, что многие топонимы, фигурирующие в древних сочинениях, с трудом поддаются географическому отождествлению. Но не странно ли, что Лю Сян объединил хорошо знакомое и фактически неизвестное топонимические названия? Далее. По-своему загадочной выглядит и вторая строка приведенного текста — букв.: ‘долго жил в У, несколько десятков лет был шу ши’ (久在吳中，為書師數十年). Если под «У»

¹ Г у й ц з и (Куайцзи 會稽) — местность (уезд) на территории совр. уезда Шаосин (пров. Чжэцзян). Варианты фрагмента: «торговал лекарственными снадобьями у Пяти озер», «Торговал... и плавал по Пяти озерам»: 列仙傳校箋/王叔岷撰 («Отдельные жизнеописания бессмертных»: выверенный текст с истолкованиями / Сост. Ван Шу-минь). Пекин, 2007. С. 105, примеч. 7.

² З в е з д а Т а й с и н (泰星) — Юпитер, по другим легендам, был духом (цзин 精) звезды Тайбай (太白, Венеры).

³ 簡明中國歷史地圖集 / 譚其驤主編 (Атлас исторических карт Китая с краткими пояснениями / Глав. ред. Тан Ци-сян). Пекин, 1996. С. 18а.

⁴ 郭克勤，張雯。東方朔故里考證 (Го Кэ-цин, Чжан Вэнь. Исследование [сведений] о месте происхождения Дунфан Шо) // 濱州學院學報 (Научный журнал Бинчжоуского института). 2021. Т. 31. № 1.

⁵ В т. ч.: 中國古代文學辭典. С. 42; 中國歷史人物辭典. С. 53; 孫東臨，楊三秋。東方朔年譜簡表 (Сунь Дун-лин, Ян Сань-цю. Краткая погодичная хроника [жизни и творчества] Дунфан Шо) // 求索. 徐州漢文化學術資源網 («Искатель». Сюйчжоуский научно-практический журнал исследований по китайской культуре). 2007. № 4. С. 167. Наиболее развернутые аргументы в пользу этой версии представлены в ст.: 郭克勤，張雯。東方朔故里考證. С. 59—65.

⁶ 龔克昌。東方朔評傳 (Гун Кэ-чан. Критическое жизнеописание Дунфан Шо // 龔克昌。漢賦研究 (Гун Кэ-чан. Исследования ханьской одической поэзии). Цзинань, 1990. С. 168; 先秦兩漢文學研究 / 季羨林名譽主編，呂薇芬，張燕瑾主編 (Исследования по литературе до эпохи Цинь и обеих империй Хань / Гл. ред. Ци Сянь-лин, ред. Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь). Пекин, 2001. С. 327—328.

имеется в виду территория древнего царства У (Уго 吳國 585—473 до н. э.), значит, Дунфан Шо долгое время жил на юго-восточной периферии империи Хань¹ и в местности, которая с V в. до н. э. входила во владения царства Чу. Между тем сохранился фрагмент «Ле сянь чжуань», где сказано, что Дунфан Шо был «чусцем» (Чу жэнь 楚人)². Он происходил из семейства (о котором, заметим, умалчивается) уроженцев восточного прибрежного региона Китая, но после столь долго прожил на бывшей территории Чу, что его стали считать чусцем? Либо же ассоциация образа Дунфан Шо с восточным прибрежным районом Китая возникла по причине наиболее прочной связи именно этого района с традицией *фаниши*? Однако следует помнить, что религиозная традиция царства Чу тоже располагала развитым комплексом верований и магических практик, связанных с обретением бессмертия³.

Как *шу ши* (書師 «наставник в писаниях») при Хань обозначали наставника в начальном обучении в домашних условиях («домашний учитель») и в сельской школе⁴, что требовало, понятно, от человека предварительного и достаточно длительного обучения, причем в области конфуцианской классики, а вовсе не оккультных знаний и практик. Если Дунфан Шо, достигнув надлежащего уровня образованности, еще несколько десятков лет занимался учительством, то в каком возрасте он прибыл в столицу?

Время и причины прибытия Дунфан Шо в столицу не уточняются, начало его официальной карьеры связывается с подачей им «письма на высочайшее имя» (*шан шу* 上書)⁵, но чье именно внимание оно привлекло — самого монарха или кого-то из царедворцев, — и как к ним попало, тоже умалчивается. Из характеристики самого письма, при всей ее лапидарности, явствует, что оно было посвящено вопросам державного правления, а не обретения бессмертия. Получается, что Дунфан Шо оказался при дворе в качестве ученого-книжника, не имевшего никакого отношения к «магам».

Текст жизнеописания позволяет умозаключить, что Дунфан Шо оставался при дворе вплоть до правления Чжао-ди (昭帝, на троне 86—74 до н. э.). Его «земная жизнь» доводится приблизительно

¹ Царство У располагалось на части территории совр. пров. Цзянсу (в районе нижнего течения Янцзы).

² 列仙傳校箋. С. 103, примеч. 1.

³ Чуские строфы: избранные произведения. С. 170—176.

⁴ 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 5. С. 721.

⁵ Употребленное в тексте сочетание *шан шу* (上書 «письмо наверх») есть термин, обозначающий деловую документацию, которая охватывала документы к трону, выносящие на высочайшее рассмотрение какой-либо вопрос, либо предлагавшие некое решение текущих государственных проблем.

до половины I в. до н. э. (времен правления Сюань-ди). Но о его месте в придворных кругах, равно как и о конкретных деяниях почти ничего не говорится. Как *лан* (郎 «служитель») в эпоху Хань обозначали придворных служащих и чиновников различных категорий и служебных функций¹. Единственный намек на познания Дунфан Шо в искусстве обретения бессмертия улавливают во фразе: «повесил чиновничью шапку на ворота присутственного места...» (置幘官舍, 風飄之而去), которая могла означать, согласно одной из трактовок, что ветряной вихрь унес не шапку Дунфан Шо, а его самого². Приведенное толкование согласуется с представлениями о паранормальных способностях *фаниши*, которые могли посредством специальных диет и дыхательных упражнений добиться такой телесной легкости, что передвигались на атмосферных явлениях³. Но есть весомые основания полагать, что подобные представления возникли не в рамках Фансяньдао, но в рамках чуских верований и практик⁴. Скупость сведений, пусть даже легендарного характера, о жизни и деяниях Дунфан Шо видится тем более странной, что, по утверждению Бань Гу (глава 65 «Хань шу», см. далее), Лю Сян в молодые годы общался со старцами, жившими в одно время с Дунфан Шо и сведущими о нем⁵. Остается предположить, что к концу I в. легенды о Дунфан Шо как о «маге» еще не сложились, ибо намеренное упущение их Лю Сяном прямо противоречит содержанию «Ле сянь чжуань».

В «Дун мин цзи», напротив, образ Дунфан Шо раскрыт ярко и убедительно. Он показан главным наставником ханьского У-ди в искусстве обретения бессмертия, что Го Сянь специально подчеркнул в «Предисловии» к сборнику: «...Вот ханьский У-ди, владыка просвещенный, особенный — Дунфан со своим остроумием, вздорными речами склонял решительно его открыть сердце даосскому учению, приподнимая завесу над самой сокровенной сутью, дабы сделать ее для У-ди очевидной»⁶. В первом же фрагменте о Дунфан Шо (начало гл. 1)⁷ сообщается его второе имя (*цзы* 字) — Мань-цян

¹ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Taipei, 1985. P. 301.

² 列仙傳校箋. С. 105, примеч. 6; на материале однофразового упоминания о Дунфан Шо в авторском предисловии к «Шэнь сянь чжуань»: *Campany R. F. To Live as Long as Heaven and Earth*. P. 341, note 191.

³ *Campany R. F. Making Transcendents. Ascetic and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu, 2009. P. 50.

⁴ Чуские строфы: Избранные произведения. С. 170—171.

⁵ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2873.

⁶ 漢魏六朝筆記小說大觀. С. 124; перевод: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 86.

⁷ 漢魏六朝筆記小說大觀. С. 125.

曼倩 — и рассказывается о его рождении и детстве. А вот о месте происхождения умалчивается. Дунфан Шо родился в третий год правления Цзин-ди (景帝, на троне 157—141 до н. э.). Его отцу — Чжан И 張夷, второе имя Шао-пин 少平, на тот момент исполнилось 200 лет, но он имел облик подростка. Мать умерла через три дня после родов, отец бросил младенца на обочине сельской дороги, где его на рассвете подобрала старая крестьянка, нарекая найденныша «Дунфан» («Восток»), — в дальнейшем это имя превратилось в фамилию. С трехлетнего возраста Шо совершал мистические странствования к местам обитания божеств и духов. К У-ди он явился во втором году под девизом правления Цзянь-юань (建元, зима 141/140—135), то есть в возрасте 16 лет, и мистическим образом: «Император поднялся на террасу Несущегося сияния (Тэнгуантай 騰光臺), дабы обозреть дали четырех сторон света... Шо предстал перед ним, сказав...»¹

Оказавшись при дворе, он и далее постоянно совершал мистические странствования, рассказывая императору об увиденном и просвещая его в чудесном. Большинство эпизодов, приведенных в «Дун мин цзи», датированы, что придает повествованию ауру документальности. Всего названы 12 дат, непосредственно для Дунфан Шо особо выделяется период под девизом правления Тай-чу (太初 104—100 до н. э.), на протяжении которого он совершил три мистических странствования (цз. 2)². Последний по времени эпизод с его участием (цз. 3) датирован 99 г. до н. э. (второй год под девизом Тянь-хань 天漢, 100—96 до н. э.)³. Зато о его смерти умалчивается. А вот «Жизнеописание Дунфан Шо» из «Тай пин гуан цзи» завершает эпизод⁴, сообщающий, что после его кончины на небе появилась «звезда Суйсин» (歲星, еще одно название Юпитера), которой не было видно 18 лет. «Государь поднял голову к небу и со вздохом произнес: "Дунфан Шо **пробыл подле нас восемнадцать лет** (выделено мною — М. К.), а я и не знал, что он есть дух звезды Суйсин!"» (пер. Л. Б. Рифтина). Если исходить из даты явления Дунфан Шо монарху, получается, что он скончался (покинул земной мир) ок. 121 г. до н. э., что противоречит приведенным выше датам. Кроме того, согласно «Тай пин гуан цзи», Дунфан Шо был возвышен до *тайчжун дафу* (太中大夫 «вельможа высшей середины»)⁵,

¹ 漢魏六朝筆記小說大觀. С. 126.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 132.

⁴ 太平廣記. С. 39; 神仙世界. С. 82.

⁵ 太平廣記. С. 41; см. также: 神仙世界. С. 87; Классическая проза Дальнего Востока. С. 48.

исторически достоверной должности, которой удостоивались единичные персоны (от одной до трех) из ближайших консультантов монарха¹. В «Дун мин цзи» названия каких-либо официальных постов Дунфан Шо не приведены, что, на мой взгляд, подчеркивает его персональную уникальность и отрешенность от мирского.

Итак, в «Дун мин цзи» Дунфан Шо рисуется даже не *фаниши*, обретшим сверхъестественные способности через оккультные знания и магические практики, но почти божественной личностью. Несмотря на фантазийность повествования, указанная дата его рождения (154 г. до н. э.) принимается за биографическую реалию.

В «Хань у гу ши» Дунфан Шо предстает божеством, изгнанным с небес за то, что осмелился украсть персики, созревающие раз в 10 000 лет на волшебных горных деревьях, растущих в саду Сиванму 西王母². И оказывается не просто наставником императора, но и «посредником между ним и горными сферами»³. Из деталей его «земной жизни» сообщается, во-первых, о его раннем сиротстве: оба его «земных» родителя умерли, когда ему было всего три года; и, во-вторых, о его физической кончине (возвращении в сонм божеств) при жизни ханьского У-ди (тот приказал похоронить его бранные останки)⁴.

О Дунфан Шо как об историческом лице впервые рассказывается в гл. 126 «Хуа цзи ле чжан» (滑稽列傳 «Жизнеописания остроумных [советчиков]») «Ши цзи»⁵. В главу входят десять повествований⁶, три принадлежат Сыма Цяню⁷, остальные, включая рас-

¹ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 477; см. также: Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб., 2009. С. 94.

² Культ Сиванму как владычицы Запада (=сакральной части света), подательницы бессмертия и повелительницы бессмертных (*сянь*) складывался на протяжении обеих эпох Хань; подробно см. в т. ч.: Cahill S. E. Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China. Stanford, 1993. P. 15—32. «Хань у гу ши» является одним из первых источников, в которых говорится о волшебных персиковых деревьях и их плодах: 袁珂。中國神話傳說詞典 (Юань Кэ. Словарь китайских мифов и легенд). Шанхай, 1985. С. 449. Перевод соответствующего фрагмента см. в кн.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 56; Пурпурная яшма. С. 63—64.

³ Алимов И. А. Указ. соч. С. 57.

⁴ Пурпурная яшма. С. 71, 73.

⁵ 史記 / 司馬遷撰. Т. 10, с. 3197—3208; перевод: Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 228—239. Я принимаю предложенный там вариант перевода названия главы.

⁶ Все они посвящены разным персонажам и представляют собой не столько их биографии, сколько рассказы о них, что и побуждает воспользоваться другим принятым значением термина *чжуань* 傳 — «повествование».

⁷ О Чуньюй Куне 淳于髡, Ю Мэне 優孟 и Ю Чжане 優旃, живших при Чжаньго и при Цинь (221—207 до н. э.) см.: 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3197—3208; Сыма

сказ о Дунфан Шо, — Чу Шао-суню, о чем он уведомил в преамбуле к этой серии. В основном тексте «Ши цзи» о Дунфан Шо вообще не упоминает¹, включая гл. 12 «Сяо у бэнь цзи» (孝武本紀 «Основные записи [о деяниях императора] Сяо-у»), живописующую, как известно, религиозные искания ханьского У-ди и перекликающуюся по смыслу с легендами из «Дун мин цзи» и «Хань у гу ши»². Очередная загадка, усиленная тем фактом, что в одном из фрагментов «Синь лунь» (新論 «Новые суждения») Хуань Таня (桓潭, 43 до н. э.—28 н. э.)³ сказано о тесных дружеских отношениях Сыма Цяня и Дунфан Шо⁴.

К повествованиям Чу Шао-суна издавна установилось скептическое отношение⁵. Они, бесспорно, являются незаурядными литературными произведениями, отмеченными живостью изложения, выразительностью образов персонажей, мастерством построения эпизодов. Показательно включение состоящего в основном из интерполяций в «Ши цзи» «Чу сянь шэн цзи» (褚先生集 «Собрание сочинений ученого Чу») в прославленный свод (глава 5) «Хань вэй лю чао сань бай цзя цзи» (漢魏六朝三百名家集 «Собрание сочинений трехсот литераторов эпох Хань, Вэй и Шести государств») Чжан Пу (張溥, 1602—1641)⁶.

Сравнивая повествования Сыма Цяня и Чу Шао-суна, прежде всего указывают на различия в трактовках персонажей⁷. Сыма Цянь рисует образы сугубо положительных личностей, которые действуют в интересах государства и дают не только остроумные и ироничные, но и по-настоящему мудрые советы. Герои же Чу Шао-суна

Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 228—239; перевод первого из них («Отдельное повествование о скользких говорунах») см. в кн.: Шедевры китайской классической прозы. Кн. 1. С. 126—129.

¹ 史記辭典/倉修良主編 (Словарь «Ши цзи» / Глав ред. Цан Сю-лянь). 2-е изд. Цзинань, 1994. С. 259.

² 史記 / 司馬遷撰. Т. 2. С. 451—486; перевод: Сыма Цянь Исторические записки. Т. 2 (М., 1975). С. 254—285; см. также: The Grand Scribe's Records by Ssu-ma Ch'ien / Ed. by William H. Nienhauser; tr. By Weiguo Cao [et. al]. Vol. 2. Taipei, 2004. P. 219—255.

³ Общие сведения о нем (крупный ученый-книжник, литератор, мыслитель) и его сочинения см., в том числе: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 20, примеч. 2.

⁴ 龔克昌. 東方朔評傳. С. 172.

⁵ Они выпущены в первом англоязычном переводе этой главы в кн.: Records of the Historian. Written by Szuma Chien / Tr. by Yang Hsien-yi and Gladys Yang. Third reprinted edition. Hong Kong, 1985. P. 403—409.

⁶ 漢魏六朝三百名家集 / 明張溥輯 (Собрания сочинений трехсот прославленных литераторов Хань, Вэй и Шести государств / Составил минский Чжан Пу). [В 5 т.]. Нанкин, 2001. Т. 1. С. 107—151.

⁷ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 471.

руководствуются в основном собственными корыстными целями. Важнее оценить степень исторической достоверности его повествований.

Бросается в глаза алогичность списка персонажей и порядка расположения рассказов о них. Первые четыре посвящены лицам из окружения У-ди: певцу Го-шэжэню (郭舍人) и кормилице У-ди, Дунфан Шо, генералу Вэй Цину (衛青, ум. 106 г. до н. э.), Ван-фужэнь (王夫人 госпожа Ван), фаворитке У-ди¹. Затем Чу Шао-сунь внешне неожиданно приводит новую легенду о Чуньюй Куне, после повествованием о некоем наставнике Ване (Ван-сяньшэнь 王先生), якобы жившем во времена царствования У-ди, и завершает главу повествованием о древнем (эпоха Чжоу) сановнике Симэнь Бао 西門豹². При ближайшем рассмотрении все повествования оказываются либо вольными переложениями прежних легенд, либо авторскими выдумками, да еще и содержащими откровенные фактологические неточности. Некоторые отмечены в примечаниях к русскоязычному переводу главы³.

Добавлю еще примеры.

Повествование о Ван-фужэнь сводится к рассказу об ее предсмертном разговоре с У-ди:

Ван-фужэнь тяжело заболела, государь пришел к ней и спросил: «Когда сын станет *ваном*, куда бы ты хотела его отправить?»⁴ Она ответила: «Я желала бы для него [город] Лоян». Государь сказал: «Это невозможно... К востоку от застав нет владения большего, чем Ци. Можно назначить его *ваном* в Ци». Ван-фужэнь, хлопнув себя ладонью по голове, воскликнула: «Это было бы большим счастьем». [Когда] Ван-фужэнь умерла, об этом было записано «Ци-ван тайхоу почил» (пер. А. Р. Вяткина).

Здесь повторен эпизод, приведенный в гл. 60 «Сань ван ши цзя» (三王世家, «Наследственные дома трех *ванов* [сыновей У-ди от наложниц]) «Ши цзи»⁵ и входящий в завершающую часть главы, принадлежащую тоже Чу Шао-суню⁶. Эпизод дополняет раздел, написанный Сыма Цянем и состоящий в основном из документов,

¹ 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3204, 3205—3208, 3208—3209, 3209; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 234, 235—238, 238—239, 239.

² 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3209—3210, 3210—3211, 3211—3213; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 240, 240—241, 241—242.

³ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 477, примеч. 52, 56, 57.

⁴ Речь идет о будущем возведении ее сына в титул *ван*, предполагавшем наделение его удельным владением.

⁵ 史記 / 司馬遷撰. Т. 6. С. 2105—2120; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. С. 266—279.

⁶ 史記 / 司馬遷撰. Т. 6. С. 2125. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. С. 274—275.

воспроизводящих дискуссию о правомерности и политической необходимости возведения в титул *ван* императорских сыновей от наложниц. Ряд царедворцев предложили У-ди сделать *ванами* трех малолетних сыновей его фавориток. Соответствующую церемонию провели весной 117 г. до н. э.¹, первым титул *вана* (Ци-ван) получил сын Ван-фужэнь — Лю Хун (劉閔, ум. ок. 109 до н. э.). Об этом событии сообщается и в жизнеописании Ли Хуна из гл. 63 «У у цзы чжуань» (武五子傳 «Жизнеописания пяти сыновей [императора] У-[ди]») «Хань шу»². Там же сказано, что он был любимым сыном У-ди и скончался через восемь лет после возведения в титул *вана* (Ци Хуай-ван 齊懷王). О какой-либо предварительной беседе императора с госпожой Ван не упоминается. О ней самой почти ничего неизвестно. В гл. 97 «Вай ци ле чжуань» (外戚列傳 «Жизнеописания внешних родственников») «Хань шу», посвященной императрицам и наложницам-фавориткам раннеханьских императоров, она названа лишь как мать Ли Хуна³. В «Ши цзи» дважды сообщается, что в 121 г. до н. э. ко двору явился маг Шао-вэн 少翁, который после смерти госпожи Ван вызвал по просьбе императора ее дух⁴. Значит, госпожа Ван умерла через 3—4 года после возведения сына в титул *вана*, что делает столь выразительно-трогательную историю об ее предсмертной беседе с августейшим супругом откровенной выдумкой.

В повествовании о Симэнь Бао, сановнике царства Вэй (Вэйго 魏國, 403—225 гг. до н. э.), жившем во времена местного правителя Вэнь-хоу (Вэй Вэнь-хоу 魏文侯, на троне 424—387 до н. э.), центральное место занимает история о том, как он, будучи губернатором (лин 令) Е (鄴, область Ецзюнь 鄴郡, см. далее), положил конец местному обычаю приносить девушек в жертву Хэ-бо 河伯 — божеству р. Хуанхэ⁵. Затем говорится, что по его распоряжению прорыли 12 каналов, пустив по ним воды Хуанхэ для орошения мест-

¹ 史記 / 司馬遷撰. Т. 6. С. 2112; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. С. 272. Указана дата: в день под циклическими знаками *и-сы* 乙巳 четвертой луны (*сы юэ* 四月) шестого года под девизом Юань-шоу (元狩 122—117 до н. э.).

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2741—2749; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku. New York; London, 1974. P. 54.

³ [前]漢書 / 班固撰. Т. 12. С. 3956.

⁴ В «Сяо у бэнь цзи» и в гл. 28 «Фэн шань шу» (封禪書 «Книга о жертвоприношениях фэн и шань») / «Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле»: 史記 / 司馬遷撰. Т. 2. С. 458; Т. 4. С. 1387; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 2. С. 258—259; Т. 4. С. 172.

⁵ Эта история пользуется повышенным вниманием среди специалистов по истории религий Китая. Перевод (переложение) и анализ указанного фрагмента см., в т. ч., в кн.: Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / Пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицкого и В. Ф. Сорокина. М., 1965. С. 189—191; Янишина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 100—101.

ных земель. О проведении в царстве Вэй масштабного ирригационного проекта сообщается в сочинении III в. до н. э. «Люй ши чунь цю» (呂氏春秋 «Вёсны и осени господина Люя», цз. 16, гл. 5)¹, в гл. 29 «Хэ цюй шу» (河渠志 «Трактат о реках и каналах») «Ши цзи»² и в гл. 29 «Гоу сю чжи» (溝洫志 «Трактат об оросительных каналах») «Хань шу»³. По «Люй ши чунь цю» и «Хань шу», проект осуществили при вэйском Сян-ване (魏襄王, на троне 334—319 до н. э.) и по инициативе сановника Ши Ци 史起, а для оросительных каналов использовали воды р. Чжаншуй (漳水). По «Ши цзи», проект реализовал Сыма Бао, но тоже прорыв оросительные каналы от Чжаншуй. В «Чжань го цз» (戰國策 «Планы Сражающихся царств»)⁴ приведена беседа вэйского Вэнь-хоу с Симэнь Бао после его назначения на пост губернатора области Е (глава 22, 4)⁵. Комментаторы и исследователи сходятся во мнении, что она располагалась на стыке совр. пров. Хэнань и Хэбэй, включая южную часть совр. уезда Линьчжанцзюнь 臨漳縣, где и протекает Чжаншуй. Русло же Хуанхэ проходило в 100 км с лишним к югу от области Е⁶. Следовательно, оба сюжета из рассказа о Симэнь Бао противоречат географическим реалиям⁷.

Повествование о Дунфан Шо состоит из серии относительно самостоятельных эпизодов, ни один (в отличие от «Дун мин цзи») не датирован.

¹ 呂氏春秋 / 高誘注 (Вёсны и осени господина Люя / Коммент. Гао Ю) // 諸子集成 (Корпус философской классики). В 8 т. Пекин, 1988. Т. 6. С. 190—191; переводы: Люйши чуньцю: Весны и осени господина Люя. Дао дэ цзин: Трактат о пути и доблести / Пер. с кит., предисл., примеч. и словарь Г. А. Ткаченко. М., 2001. С. 264—265 (Серия «Философское наследие». Т. 132); The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study by John Knoblock and Jeffrey Riegel. Stanford, 2000. P. 391—393.

² 史記 / 司馬遷撰. Т. 4. С. 1408; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 4. С. 195.

³ [前]漢書 / 班固撰. Т. 6. С. 1677.

⁴ Единственная из дошедших до нас книг, посвященных периоду Чжаньго (охватывает промежуток времени с 453 по 209 гг. до н. э.). Окончательная редакция принадлежит Лю Сяну, составившему текст (26—8 гг. до н. э.) из нескольких древних летописных и историографических сочинений, которые он сам перечислил в предисловии к основному корпусу книги: Shaughnessy E. L. Rewriting Early Chinese Texts. Albany, 2006. P. 2—3; частичный перевод: Васильев К. В. Планы Сражающихся царств. Исследования и переводы. М., 1968.

⁵ 戰國策集注彙考 / 諸祖耿撰 («Планы Сражающихся царств» со сводными комментариями и обобщениями / Сост. [коммент. и обобщ.] Чжу Цзу-гэн). В 3 т. Нанкин, 1985. Т. 3. С. 1139.

⁶ 戰國策集注彙考. Т. 3. С. 1139, примеч. 1.

⁷ Даже если Чу Шао-сунь воспроизвел некий локальный простонародный обычай, то жители области Е никак не могли бросать девушек в Хуанхэ.

Разберем начальный абзац:

Во времена У-ди жил человек из Ци ¹ Дунфан-шэн (Учитель Дунфан) по имени Шо, ценил [древние] предания и книги (документы), [особо] любил [конфуцианские] каноны. [О нем] много что узнаешь из речений разных там ученых. Как только Шо прибыл в Чанъань ², сразу добрался до *гунчэ* и [подал] письмо на высочайшее имя, [а там уже ожидали] использования три тысяч планок с [различными] докладами. Два начальника *гунчэ* только и успевали, что принимать эти документы. Руководитель, во исполнение приказа свыше, поручил [Шо] их оформить, прочитать и поскорее рассортировать, [и он] всего за два месяца всё прочитал. Августейшим указом был назначен [на должность придворного] *лана* и [отныне] постоянно пребывал среди *шичжунюв*.

武帝時，齊人有東方生名朔，以好傳書，愛經術。多所博觀外家之語。朔初入長安，至公車上書，凡用三千奏牘。公車令兩人共持舉其書，僅然能勝之。人主從上方讀之，止，輒乙其處，讀之二月乃盡。詔拜以為郎，常在側侍中 ³。

Начну с выражения *вай цзя чжи юй* 外家之語. *Вай цзя* есть устойчивое терминологическое сочетание, обозначающее семью (родню) жены. Чу Шао-сунь впервые употребил его в смысле «ученые, не относящиеся к конфуцианской школе», а всё высказывание обозначает, по мнению старых комментаторов «Ши цзи», предания и рассказы, изложенные в сочинениях, отличных от конфуцианской классической литературы ⁴. Учитывая, что интерполяции в «Ши цзи» были созданы приблизительно в одно время с произведениями, излагающими легенды о Дунфан Шо как о «маге», логично предположить, что Чу Шао-сунь намеревался как раз их опровергнуть и поведать о Дунфан Шо «историческую правду».

Эпизод прибытия Дунфан Шо в столицу соответствует реалиям того времени. *Гунчэ* — принятая аббревиатура ведомства *гунчэ сымамэнь* (公車司馬門 «Врата для казенного транспорта»), которое занималось сортировкой и предварительной проработкой официальных бумаг (всевозможных докладов, отчетов, рапортов, донесений и т. д.), привозимых в столицу со всей страны ⁵. Ведомство со-

¹ Из местности, входившей в территорию древнего царства Ци (Циго 齊國, ок. XI в.—379 г. до н. э.), занимавшего большую часть Шаньдунского п-ва.

² Ч а н ь а н ь 長安 — столица империи Ранняя Хань (на месте совр. г. Сиань 西安, пров. Шэньси).

³ 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3205. Предложенный перевод несколько отличается от его варианта в кн.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. 9. С. 235.

⁴ 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 3. С. 1159.

⁵ *Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. P. 290—291.

стояло из четырех «отделений», располагавшихся у четырех главных городских ворот, каждое возглавляли два «начальника» (*лин* 令), лично занимавшиеся обработкой поступивших документов. О дальнейшей судьбе письма Дунфан Шо умалчивается. Чу Шао-сунь, что примечательно, объясняет назначение Дунфан Шо на придворную должность исключительно его умением работать с документацией, что серьезно расходится с версией из «Ле сянь чжуань».

Шичжун (侍中 «обслуживающий середину», т. е. дворец)¹ есть общее название чиновников из центральных правительственных структур, допущенных быть личными советниками монарха². Говоря, что Дунфан Шо, будучи *ланом*, постоянно находился среди *шичжунов*, Чу Шао-сунь подчеркивает его неформальную близость к императору. О том, как Дунфан Шо воспользовался августейшим фавором, сказано в следующем эпизоде³. Став неизменным участником придворных пиров, он в конце трапезы клал за пазуху мясо и уходил, нисколько не заботясь о том, что его одежда оказывалась запачканной. Каждый год брал себе в жены одну из лучших девушек Чанъани, а через год отпускал, отдав ей полученное за год жалование и подаренные ценности. Придворные открыто говорили, что считают его безумным (*куан* 狂), в ответ на что он заявил:

Такие, как [я] Шо и другие, можно сказать скрываются от [светного] мира при дворе. [Подобно тому, как] люди в древности скрывались от мира в глубинах гор.

如朔等，所謂避世於朝廷間者也。古之人、乃避世於深山中。

А через некоторое время исполнил во время пиршественного застолья (в состоянии изрядного подпития) песенку-экспромт:

Погружаясь-утопая в вульгарном,
Скрываюсь от мира [у] Ворот Золотых коней.
В дворцовых чертогах можно полностью скрыться от мира,
Зачем обязательно таиться в горах,
Под крышей [из] конопляной [соломы]?

陸沈於俗
避世金馬門
宮殿中可以避世全身
何必深山之中
蒿廬之下。

¹ Рыбаков В. М. Танская бюрократия. С. 239.

² 蔣天樞. 楚辭論文集 (Цзянь Тянь-шу. Сборник статей о чуских строфах). Сиань, 1982. С. 201—202.

³ 史記 / 司馬遷撰. Т. 10. С. 3205; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 235.

Чунь Шао-сунь специально пояснил, что «Воротами Золотых коней» (Цзиньмамэнь 金馬門) образно называлось здание, где обитали придворные евнухи¹, оставив читателя недоумевать о причинах причастности Дунфан Шо к месту обитания скопцов. Приблизительно в середине I в. до н. э. было основано структурное подразделение императорской библиотеки под названием «Цзиньма» (金馬 «Золотой / Металлический конь»)². Посему в дальнейшем «Цзиньмамэнь» воспринимали в качестве указания на «Цзиньма» (государственное учреждение) и усматривали в песенке Дунфан Шо формулировку идеи «отшельничества при дворе» (*чао инь* 朝隱), провозглашающую право человека обладать полной духовной свободой в любой жизненной ситуации³.

Следующий и весьма пространный эпизод⁴ посвящен участию Дунфан Шо в придворной дискуссии, показывая его человеком, обладающим эрудированностью, умом, идейно-политическими взглядами и владеющим приемами ораторского искусства, хотя все эти качества и способности не производят впечатление выдающихся.

Предпоследний эпизод⁵: на заднем дворе загородного дворца Цзяньчангун 建章宮 появилось некое существо, похожее на лося. У-ди лично отправился посмотреть на него, но никто из сопровождавших его эрудитов не смог определить, что это такое. Обратились за помощью к Дунфан Шо. Тот сначала потребовал поднести ему хорошего вина и хорошей закуски, а вдобавок еще и пожаловать земельный участок в несколько *цинов*, и лишь затем пояснил, что во дворце объявился *цзоуя* (鄒牙 «всадники-зубы») — предвестник перехода на сторону китайского императора чужеземных племен. Через год пришли и сдались сто тысяч поданных «царя *сюнну*». У-ди щедро одарил Дунфан Шо деньгами и ценностями. Создается впечатление, что и этот эпизод призван показать не столько глубину познаний Дунфан Шо в области «чудесного», сколько его своеволие и корыстность (требование угощения и земельного пожалования).

Повествование завершается коротким рассказом о предсмертном обращении Дунфан Шо к У-ди с просьбой удалить от себя клеветников⁶, что вызвало немалое удивление монарха: «Неужели даже сейчас Дунфан Шо может произносить столь доброжелательные слова?!»

¹ По бокам от входа в него стояли парные статуи коней из позолоченной бронзы.

² Крель Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970. С. 292—293.

³ Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления: Китайская лирика второй половины 5—начала 6 века. СПб., С. 102—103.

⁴ 史記. Т. 10. С. 3206—3207; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 236—237.

⁵ 史記. Т. 10. С. 3207; Сыма Цянь. Указ. соч. Т. 9. С. 237—238.

⁶ 史記. Т. 10. С. 3208; Сыма Цянь. Указ. соч. Т. 9. С. 238.

Очевидно, что Чу Шао-сунь рисует образ человека не столько умного и остроумного, сколько хитрого, тщеславного, эгоистичного, корыстолюбивого, своевольного и сумасбродного, по непонятным причинам пользовавшегося расположением монарха. Даже если Чу Шао-суню было что-то ведомо о происходившем при дворе У-ди, его повествование производит впечатление литературного эскиза, преследующего главную цель — дезавуировать ореол Дунфан Шо как «мага».

Совершенно в ином облике Дунфан Шо предстает в упомянутой выше гл. 65 «Хань шу» — «Дун фан шо чжуань» (東方朔傳 «Жизнеописание Дунфан Шо») ¹. Выделив его жизнеописание в самостоятельную главу, Бань Гу приравнял Дунфан Шо к таким выдающимся личностям Ранней Хань, как Сыма Цянь, великий поэт Сыма Сян-жу (司馬相如, ок. 179—ок. 117 до н. э.) и философ Дун Чжун-шу (董仲舒, ок. 179—ок. 104 г. до н. э.) ². Забегая вперед, сразу же предупрежу, что каких-либо намеков на ипостась Дунфан Шо как «мага» в «Хань шу» нет. Предположим, что это лишь свидетельствует о ложности версии о «Хань у гу ши» Бань Гу.

«Жизнеописание Дунфан Шо» было сразу признано главным источником о нем как об историческом лице. Так, Ин Шао (應劭, ум. 202), посвятивший Дунфан Шо отдельный подраздел гл. 2 «Чжэн ши» (正失 «Правильно поступавшие и допускавшие ошибки [личности]») своего фундаментального сочинения «Фэн су тун и» (風俗通義 «Проникновенный смысл нравов и обычаев») ³, вначале излагает простонародные (су 俗) легенды о нем ⁴, а затем апеллирует к «Хань шу». «Жизнеописание Дунфан Шо» почти целиком (с незначительными купюрами) воспроизведено в качестве «основного жизнеописания» (бэнь чжуань 本傳) в заключительной части «Дун фан да чжун цзи» (東方大中集 «Собрание сочинений Дунфан [Шо, вельможи] великой середины») вошедшего в свод (цз. 5) Чжан Пу ⁵. На него же Чжан Пу ссылается в «послесловии» (ти цы 提辭) к этому собранию сочинений ⁶. «Жизнеописание» по-прежнему служит пер-

¹ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2841—2876; перевод: Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 79—106.

² Жизнеописания образуют главы 57 и 65, соответственно.

³ 風俗通義校注 / 漢應劭撰; 王利器校注 («Проникновенный смысл нравов и обычаев»: выверенный текст с комментариям / Сост. ханьский Ин Шао; выверил и коммент. Ван Ци-ли). В 2 т. Пекин, 1981. Т. 1. С. 108—114.

⁴ В том числе представления о том, что Дунфан Шо был духом (цзин 精) Звезды Тайсин (Венеры), ниспосланным в земной мир, чтобы стать мудрым советником государя, — еще одна небезынтересная деталь его образа как «мага».

⁵ 漢魏六朝三百名家集 / 明張溥輯. Т. 1. С. 78—103.

⁶ Комментированное издание: 漢魏六朝三百名家集題辭注 / 張浦者, 殷孟倫注 (Послесловия из «Собрания сочинений трехсот прославленных литераторов Хань,

воисточником для исследований жизни и творчества исторической ипостаси Дунфан Шо и с той или иной степенью подробности перелagается во всех библиографических очерках о нем¹.

Незыблемость авторитета Бань Гу как ученого-историка обеспечена, в первую очередь, тем обстоятельством, что, собирая материалы для «Хань шу» (по специальному августейшему повелению: указы от 64-го, 65-го гг.), он состоял в штате императорской библиотеки (Ланьтай 蘭臺 «Башня орхидей») и имел доступ к государственным архивам (Мишу 秘書 «Потаенные документы») ². Как бы серьезно в начале 20-х гг. н. э. ни пострадал библиотечный фонд, накопленный к концу Ранней Хань ³, в нем, безусловно, сохранились подлинные рукописи и документы. Тем не менее определенная толика литературного вымысла в «Жизнеописании Дунфан Шо» присутствует ⁴, и эта «толика» оказывается намного значительнее, чем принято считать.

«Жизнеописание» состоит из многочисленных и разрозненных эпизодов, перемежаемых текстами произведений Дунфан Шо (см. далее), большинство из них датированы и соотнесены с определенными историческими событиями ⁵. Сделав Дунфан Шо их свидетелем или непосредственным участником, Бань Гу доказывает его близость к У-ди и значимость его роли в придворной жизни того времени, то есть фактически прибегает к тому же литературному приему, что и Го Сянь («Дун мин цзи»).

Начальная строка «Жизнеописания»: «Дунфан Шо, второе имя Мян-цян, уроженец [области] Пинъюань, [местности] Яньцы», — объединяет сведения из «Ле сянь чжуань» и «Дун мин цзи», окончательно превращая их в биографические реалии. О происхождении Дунфан Шо и его жизни до прибытия в столицу умалчивается. Далее сообщается, что он прибыл в Чанъань, откликнувшись на

Вэй и Шести династий» с комментариями / Автор [свода] Чжан Пу; коммент. Инь Мэн-луня). Пекин, 1981. С. 10—13.

¹ Прежде всего: 龔克昌. 東方朔評傳; Loewe M. A. Bibliographical Dictionary of the Qin. P. 73—75.

² 陳其泰, 趙永春. 班固評傳 (Чэнь Ци-тай, Чжао Юн-чунь. Критическое жизнеописание Бань Гу). Нанкин, 2002. С. 422.

³ Это случилось при захвате Чанъани повстанцами, выступившими против Ван Мана (王莽, 45 до н. э.—23 н. э.), низложившего правящий дом Хань и основавшего собственную династию (Синь 新 8/9—25). Здания императорской библиотеки были разрушены, фонды разорены, часть рукописей сгорела. См.: Wylie Ar. Notes on Chinese Literature. Shanghai, 1867. Repr. New York, 1964. P. XIV.

⁴ Loewe M. A Bibliographical Dictionary of the Qin. P. 73.

⁵ Далее я не буду подробно на них останавливаться по причине необходимости пространный экскурса в сами эти события.

указ У-ди, приглашающий к участию в делах управления страной всех «мужей Поднебесной, кто мудр, добродетелен и обладает познаниями и талантами в литературном творчестве»¹. Когда именно сие случилось, тоже не оговаривается. Но из гл. 6 «У ди цзи» (武帝紀 «Записи [о правлении] императора У») известно, что в 10-ю луну первого года под девизом Цзянь-юань, почти сразу после вступления У-ди на трон, был обнародован указ, содержащий предписание представителям центральных и местных административных органов разыскивать таких личностей для их рекомендации на службу². Логично предположение, что Бань Гу имел в виду именно этот указ, а значит — Дунфан Шо прибыл в столицу в течение 140 г. до н. э.³, что подозрительно совпадает с датой (139 г. до н. э.) его явления перед У-ди, указанной в «Дун мин цзи». В то время ему исполнилось, предположительно, 22 или 23 года (см. ниже).

Дунфан Шо подал письмо на высочайшее имя (текст приведен), и оно как-то (как именно, не оговаривается) попало к У-ди. Ознакомившись с письмом, монарх сделал Дунфан Шо *дайчжао гунчэ* 待詔公車, а после личной беседы с ним — *дайчжао цзиньмамэнь* 待詔金馬門⁴. Как *дайчжао* (букв.: ‘ожидаящий приказа’) при Хань обозначали человека, находящегося на службе, либо (и чаще) — ожидающего назначения на должность⁵. В таком же смысле в официальном книжном языке употребляли сочетание *дайчжао гунчэ*, включая некоторые главы «Хань шу»⁶. То, что У-ди отметил кандидатуру Дунфан Шо для будущих назначений, отвечает принятой процедуре отбора чиновников. Тем не менее возобладало предположение Янь Ши-гу (彦師古, 581—645), одного из самых авторитетных комментаторов «Хань шу», что *дайчжао гунчэ* здесь является редким названием должности помощника руководителя ведомства *гунчэ*⁷. Янь Ши-гу усмотрел скрытую аллюзию на повествование Чу Шао-суня? Видимо, да, ибо должность *дайчжао цзиньмамэнь* («ожидаящий приказа у Ворот Золотых коней») в принятой при

¹ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2841; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 81—82.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 1. С. 155—156; см. также: Бань Гу. Хань шу («История Хань»). Т. 1. Хроники правления императоров (Ди цзи) / Пер. с кит., коммент., вступ. статьи и прил. В. В. Башкеева, М. Ю. Ульянова. М., 2021. С. 221—222.

³ 孫東臨, 楊三秋. 東方朔年譜簡表. С. 167; 龔克昌. 東方朔評傳. С. 169.

⁴ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2842, 2843.

⁵ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 475.

⁶ 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 3. С. 944.

⁷ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2842, примеч. 2. На комментарий Янь Ши-гу опирается и версия, что Дунфан Шо проработал в ведомстве *гунчэ* около года: 龔克昌. 東方朔評傳. С. 169.

Хань чиновничьей номенклатуре отсутствует. Современные исследователи допускают назначение Дунфан Шо в государственное учреждение «Цзиньма»¹, но оговорка Бань Гу, что он «постепенно обретал родственную близость [к монарху]» (稍得親近), усиливает подозрение на заимствование из «Ши цзи» и попытку Бань Гу превратить якобы чиновничью должность в своего рода эвфемизм, передающий августейший фавор.

В 138 г. до н. э. (третий год под девизом Цзянь-юань) Дунфан Шо вошел в свиту У-ди, сопровождавшую монарха в его поездках (инкогнито) по стране². У-ди, впечатленный красотами посещенных им местностей, задумал создать гигантский парковый ансамбль, включающий и охотничьи угодья, — парк Шанлинь (Шанлиньюань 上林苑 «Парк Высочайшего леса»). В него должны были войти обширные земли, что лишило бы тысячи крестьянских семей места их проживания и нанесло бы огромный вред всей экономике страны. Дунфан Шо был единственным из окружения У-ди, кто осмелился выступить против этого проекта и открыто изложил свою позицию в докладе на высочайшее имя (текст доклада приводится)³. У-ди, не отказавшийся от планов создания Шанлинь, тем не менее поощрил Дунфан Шо возвышением до уже знакомой нам должности *тай-чжун дафу* («вельможа высшей середины») и до *цзишичжун* (結事中 «срединный податель дел») ⁴. Пребывание Дунфан Шо в статусе «вельможи высшей середины» признано историческим фактом, и, начиная с «Фэн су тун и»⁵, эта должность считается высшим достижением его официальной карьеры. *Цзишичжун* — исходно (при империи Цинь) было общим названием особо приближенных к императору придворных чиновников, при Хань же превратилось в подобие почетного звания для особо отличившихся сановников⁶. Итак, менее чем за два года пребывания при дворе молодой Дунфан Шо достигает более чем впечатляющих карьерных высот. Если это было действительно так, то, во-первых, как мог Сыма Цянь умолчать о таком высокопоставленном сановнике? И, во-вторых, почему в ходе дальнейшего рассказа о Дунфан Шо эти должности словно бы исчезли?

¹ 孫東臨，楊三秋. 東方朔年譜簡表. С. 167.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2847—2851; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 83—87.

³ В дальнейшем данный доклад стал известен под названием «Цзянь ци шан линь юань шу» (諫起山林苑疏 «Докладная записка с порицанием создания Парка Высочайшего леса»).

⁴ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2851.

⁵ 風俗通義校注. Т. 1. С. 111.

⁶ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 133.

Несколько позже 138 г. до н. э. состоялось состязание между Дунфан Шо и актером Го-шэжэнем, тогдашним любимцем У-ди, — один из самых выразительных с художественной точки зрения эпизодов, в котором Дунфан Шо показан во всем блеске своего остроумия, язвительности, а также как непревзойденный мастер разгадывания игровых шарад¹. Го-шэжэню посвящено, напомним, и одно из повествований Чу Шао-суня. Оно сводится к рассказу о бывшей кормилице У-ди — матушке Хоу (Хоу-му 侯母) из Дунъю 東武². Взойдя на трон, У-ди повелел обеспечить ее содержание для дальнейшего проживания в столице. Но домочадцы и слуги Хоу-му, уверенные в августейшем покровительстве, занялись бесчинствами — вплоть до нападения на богатых горожан: вытаскивали их из повозок, срывали с них одежду. Против них открыли уголовное дело, чиновники обратились к императору с просьбой выселить домочадцев матушки Хоу из столицы. Их требование удовлетворили, саму кормилицу вызвали на заседание суда и огласили высочайший вердикт. Го-шэжэнь посоветовал матушке Хоу испросить аудиенцию у государя. У-ди ее принял, и присутствующий при их встрече Го стал настолько грубо срамить матушку, что монарх, проникнувшись жалостью к разрывающейся от незаслуженной обиды женщине, позволил ей с домочадцами остаться в столице (при условии строгого наказания непосредственно виновных).

Кроме повествования Чу Шао-суня и «Жизнеописания Дунфан Шо», о Го-шэжэне упоминается всего единожды: в гл. 5 сборника «Си цзин цза цзи» (西京雜記 «Разные записки о Западной столице», цз. 5)³ — как об искусном игроке в *тоуху* (投壺 «метание стрел в вазу») ⁴. В сборнике есть и запись (гл. 2) о некоем конфликте (без уточнения его причин) между У-ди и его кормилицей (имя не названо). Император вознамерился предать ее казни, заступни-

¹ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2844—2845; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 81—83.

² Мнения комментаторов по поводу этой женщины расходятся: 史記 / 司馬遷撰. Т. 1. С. 204, примеч. 1, 2; см. также: Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 9. С. 475, примеч. 32. Не исключают, что она была дальней родственницей Го-шэжэня, что придает дополнительную порочность его поведению по отношению к ней.

³ Хотя этот сборник чаще всего приписывают Гэ Хуну, не исключено, что изначальный материал для него был подготовлен Лю Синем (劉歆, 46 г. до н. э.—23 н. э.), сыном Лю Сяна, и в нем нашли отражение легенды и представления о различных лицах, циркулировавшие в конце Ранней Хань: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 468—471.

⁴ 西京雜記全譯 / [晉]葛洪集。成林，程章燦譯注 («Разные записки о западной столице» с полным переводом на [на совр. кит. яз.] / Собрал [цзиньский] Гэ Хун; пер. и коммент. Чэн Линя и Чэн Чжан-цаня). Гуйян, 1993. С. 187.

ком выступил Дунфан Шо¹. Возможно, Го-шэжэнь был историческим лицом, но подлинных сведений о нем сохранилось настолько мало, что остается даже непонятным, является ли сочетание «шэ-жэнь» именем собственным (Го Шэ-жэнь)², либо же оно употреблено в значении социально-административного термина — «домо-чадец»³, так в древности обозначали лиц, находившихся при дворе⁴. Тематическое же разнообразие легенд о Го-шэжэне позволяет рассматривать его образ в качестве литературного персонажа.

Дунфан Шо с легкостью взял верх над Го-шэжэнем, и восхищенный монарх сделал его *чанишиланом* (常侍郎, «постоянно сопровождающий служитель»)⁵. А ведь так при Хань обозначали всего лишь одну из многочисленных групп придворных чиновников, которые могли рассчитывать на повышение⁶. По сравнению с *тайчжун дафу* и *цзишичжун*ом, такое назначение было почти катастрофическим понижением по службе. Остается предположить, что Бань Гу вымыслил эпизод о тех должностях, чтобы подчеркнуть, насколько высоко У-ди оценил дерзновенную принципиальность Дунфан Шо и литературно-художественные достоинства его доклада.

В «Жизнеописании» приведен лишь один эпизод утраты Дунфан Шо августейшего фавора⁷. За появление во дворце в нетрезвом виде (еще одно заимствование из повествования Чу Шао-суня?) его низложили до «мелкого чиновника» (*ши жэнь* 庶人)⁸, но вскоре простили и назначили на должности *чжунлана* и *дайчжао* в штате чиновников, контролирующих евнухов. Оба события, по расчетам исследователей, имели место в 116 г. до н. э.⁹ Дунфан Шо мог сочинить «Ци цзянь» во время опалы, сравнивая себя с изгнанным Цюй Юанем; либо, по другой версии, в 106 г. до н. э. (5-й год под девизом Юань-фэн 元封, 110—105 до н. э.), когда он сопровождал У-ди в поездке на юг¹⁰. Более ни о каких назначениях Дунфан Шо в

¹ 西京雜記全譯. С. 47.

² Loewe M. A. Bibliographical Dictionary of the Qin. P. 141.

³ Рыбаков В. М. Танская бюрократия. С. 193.

⁴ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 417.

⁵ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2845.

⁶ Hucker Ch. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. P. 116.

⁷ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2852.

⁸ Основное значение этого терминологического сочетания — «простолюдин» (Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 924), но в древнем книжном языке оно означало «мелкого служащего» (*ли и* 吏役): 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 3. С. 1234.

⁹ 龔克昌. 東方朔評傳. С. 169.

¹⁰ 孫東臨, 楊三秋. 東方朔年譜簡表. С. 168.

«Жизнеописании» не сообщается, из чего следует, что на самом деле он не поднялся выше должности «срединного служителя»¹. Самым весомым доказательством служат слова Бань Гу о постоянных переживаниях Дунфан Шо, что ему так и не удалось стать «большим сановником» (*да гуань* 大官) и применить себя в подлинно государственных делах². Тем же утверждением открывается и «послесловие» Чжан Пу³.

Мотивы несостоятельности официальной карьеры остро звучат в прозаических сочинениях Дунфан Шо «Да кэ нань» (答客難 «Отвечаю гостю, затруднившему [меня своими вопросами]») и «Фэй ю сянь шэн лунь» (非有先生論 «Рассуждения Учителя Никто»), тексты которых тоже приведены в «Жизнеописании»⁴. Они пронизаны сентенциями по поводу недооценки нынешними властями, в отличие от государственных деятелей древности, умных и преданных людей. Оба сочинения в дальнейшем были отнесены к шедеврам высокой словесности (*вэнь*) и включены в состав антологии «Вэнь сюань» (цз. 45, 51)⁵. «Да кэ нань» восходит (на что указывает и его местоположение в «Вэнь сюань») к «Дуй чу ван вэнь» (對楚王問 «Отвечаю на вопросы царя Чу») Сун Юя⁶, неоспоримо свидетельствуя об интересе Дунфан Шо к древнему чускому литературному творчеству. Одновременно оно зачинает (также по мнению составителей «Вэнь сюань») новую жанровую категорию *вэнь* — *шэ-лунь* (設論 «диалоги»). Современные исследователи считают, что «Да кэ нань», находящееся на стыке одической поэзии (*фу* 賦) и художественной прозы (в китайском понимании этого термина), действительно задало «новую форму высокой словесности» (*синь вэнь-ти* 新文體) и оказало значительное влияние на последующее литературное творчество⁷.

¹ 全漢賦評注. С. 235.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2863.

³ 漢魏六朝三百名家集題辭注. С. 10.

⁴ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2864—2867, 2868—2872; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 97—100, 100—105. Первое из этих сочинений в «Хань шу» не имеет названия и представляет собой нечто вроде монолога Дунфан Шо. Указанное название за ним закрепилось в дальнейшем.

⁵ 文選 / 蕭統選, 李善注 (Избранные произведения изящной словесности / Сост. Сяо Тун, коммент. Ли Шаня). В 2 т. Пекин, 1959. Т. 2. С. 982—988, 1110—1113. Новейшее комментированное издание «Да кэ нань» см. в кн.: 全漢賦評注. С. 236—238.

⁶ Открывает гл. 45 «Вэнь сюань»: 文選 / 蕭統選, 李善注. Т. 2. С. 981—982; перевод: «Сун Юй отвечает Чускому князю на вопрос» (В. М. Алексеев): Шедевры китайской классической прозы. Т. 1. С. 40—53.

⁷ 全漢賦評注. С. 238—239, 245.

В конце главы приведен список литературных произведений Дунфан Шо¹. Столь настойчивое акцентирование его литературных дарований также принципиально отличает «Жизнеописание» от всех остальных повествований. Оговорив, что ранее приведены два лучших произведения Дунфан Шо, Бань Гу перечисляет около десятка названий, большинство из которых позволяет предположить (в том числе, комментарии Янь Ши-гу) содержание и время создания произведений. Это: 1) «Фэн тай шань» («Жертвоприношение *фэн* в Тайшань») — о жертвоприношении *фэн шань* (封禪 «запечатывание и очищение»)², которое У-ди исполнил в 110 г. до н. э.³; 2) «Цзэ хэ ши би» (賁和氏璧 «Предназначение нефритового диска рода Хэ») — видимо, на тему притчи о драгоценном нефрите, найденном неким чусцем из рода Хэ⁴, на которую, что примечательно, впервые для чуских строф сослался автор «Ци цзянь» (стихотворение 3 «Юань ши») ⁵; 3) «Хуан тай цзы шэн мэй» (皇太子生謀 «Моление о рождении Августейшего великого сына») — возможно, в честь рождения первенца У-ди в начале 128 г. до н. э.⁶; 4) «Пин фэн» (屏風 «Экран от ветра») — не исключено, что одическое произведение, ибо для Ранней Хань известно несколько од под таким названием, в том числе и созданных поэтами из окружения Лян-вана (принца Лю У, см. ранее)⁷; 5) «Дянь шан бо чжу» (殿上柏柱 «Палаты с возвышающимися кипарисовыми колоннами») — наиболее вероятно, о знаменитой Болянтай (柏梁臺 «Башня Кипарисовых балок»), — в 107 г. до н. э. (третий год под девизом Юань-фэн) У-ди устроил в честь окончания ее строительства грандиозный пир и приказал сво-

¹ [前]漢書 / 班固撰. Т. 9. С. 2873; Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 105.

² Подробно см.: Духовная культура Китая. Т. 2. С. 653—654.

³ Об этом событии в деталях рассказано в гл. 28 «Фэн шань шу» (封禪書 «Книга о жертвоприношениях фэн и шань») / «Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле» «Ши цзи»: 史記 / 司馬遷撰. Т. 4. С. 1396—1398; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 4. С. 183—186.

⁴ Впервые она изложена в гл. 13 «Хэ-ши» (和氏 «Из рода Хэ») трактата «Хань Фэй-цзы» (韓非子 «[Сочинение] Учителя Хань Фэя») Хань Фэя (韓非, 280?—233? до н. э.): 韓非子集解 / 王先慎著 ([Сочинение] Учителя Хань Фэя с собранием пояснений / Автор [пояснений] Ван Сянь-чжэнь) // 諸子集成. Т. 5. С. 66—68; Хэ нашел в горах драгоценный нефрит, который дважды пытался преподнести чуским царям. Но те сочли самородок простым камнем и жестоко наказали дарителя (вначале ему отрубили правую ногу, затем — левую), после чего Хэ, обливаясь слезами, дополз до вершины горы и зарыл злосчастную находку.

⁵ 楚辭補注. С. 245.

⁶ 庄春波。漢武帝評傳. С. 541.

⁷ Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы. Ч. 1. С. 231, 242, примеч. 57.

им свитским сложить по семисловному (по семь иероглифов в строке) стихотворению по образцу его собственных «Болян ши» (柏梁詩 «Стихи [из башни] Болян») ¹; 6) «Пин лэ гуань фу ле» (平樂觀賦獵 «В [зале] Пинлэ, воспеваю охоту») — название перекликается с записью из главы «У ди цзи» («Хань шу») о том, что летом шестого года под девизом Юань-фэн «жители столицы наблюдали за играми *цзюэди* в зале Пинлэ парка Шанлинь» (京師民觀角抵于上林平樂觀) ²; следовательно, это произведение могло быть создано в 105 г. до н. э; кроме того, в названии термин *фу* употреблен в его древнейшем глагольном значении «воспевать» ³, что было нетипичным для названий ханьских одических произведений и является очередным литературно-художественным экспериментом; 7) «Семь» и «восемь» — сочинения, состоящие из семисловных и восьмисловных строк, либо (по комментарию Янь Ши-гу) еще семь-восемь текстов; 8) «Цун гун сунь хун цзе чэ» (從公孫弘借車 «Вслед за тем, как позаимствовал повозку у Гунсунь Хуна») — письмо к Гунсунь Хуну (公孫弘, 200—121), видному государственному деятелю и мыслителю конфуцианского толка ⁴. Перечисленные произведения подтверждают факты пребывания Дунфан Шо в течение нескольких десятилетий в ближайшем окружении У-ди и исполнение им обязанностей придворного поэта. Письмо к Гунсунь Хуну свидетельствует о дружеском общении Дунфан Шо с людьми из высшего властного эшелона.

Вслед за списком произведений Дунфан Шо Бань Гу отмечает, что «все документы [за авторством Дунфан] Шо, занесенные в "Каталог" [Лю] Сяна талантливы; всё, что повествуется в мире о его деяниях, неправда» (凡[劉]向所錄朔書具是矣、世所傳他事皆非也). Вторую часть реплики понимают в смысле ложности авторства Дунфан Шо неких других приписанных ему сочинений ⁵. «Каталог Лю Сяна» — его труд «Бе лу» (別錄 «Отдельные записи»), представляющий собой классифицированную опись фонда император-

¹ 先秦漢魏晉南北朝詩 / 逯欽立輯校 (Стихотворная поэзия до Цинь, Цинь, Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных царств / Сост. и выверил [тексты произведений] Лу Цинь-ли). В 3 т. Пекин, 1983. Т. 1. С. 97.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 1. С. 198; см. также: Бань Гу. Хань шу («История Хань»). Т. 1. С. 253.

³ Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы. Ч. 1. С. 158—159.

⁴ Соратник и единомышленник Дун Чжун-шу, в годы под девизом Юань-шо (元朔 129—123 до н. э.) был назначен на пост *чэнсяна* (丞相 «помогающий сподвижник»), одну из трех высших правительственных должностей: 史記辭典 / 倉修良主編. С. 88.

⁵ Watson B. Courtier and Commoner in Ancient China. P. 105.

ской библиотеки, накопленного к концу Ранней Хань. Опись доработал Лю Синь (сын Лю Сяна), создав труд «Ци люэ» (七略 «Семь подразделений»), закрепивший библиографическую классификацию из семи основных категорий и содержащий краткое описание сочинений 596 авторов общим объемом в 3390 книжных свитков (*цзюань*). Оригинал «Ци люэ» не сохранился, но его использовал Бань Гу, расширив содержащуюся там информацию до сочинений общим объемом в 13269 свитков¹ и создав «И вэнь чжи» (藝文志 «Трактат о канонах и книжной словесности»)², вошедший в «Хань шу» (гл. 30). «И вэнь чжи» распадается на шесть «отделов» (*люэ* 略), каждый содержит несколько подразделов (рубрик): 1) «Лю и люэ» 六藝略 («Отдел шести канонов»), куда внесена конфуцианская каноническая литература; 2) «Чжу цзы люэ» (諸子略 «Отдел философских [сочинений]»), — труды (в основном трактаты) мыслителей различных школ и направлений; 3) «Ши фу люэ» (詩賦略 «Отдел стихотворной и одической поэзии»); 4) «Бин шу люэ» (兵書略 «Отдел книг/документов о военном деле/искусстве»); 5) «Шу и люэ» (數術略 «Отдел [сочинений по] исчислениям»)³; 6) «Фан цзи люэ» 方技略 («Отдел врачевания»)⁴. В первом (из двух) подразделе «Ши фу люэ» — «Ши фу» (詩賦 «Поэзия *фу*»), начинающемся сведениями о числе произведений Цюй Юаня и Сун Юя, названы в общей

¹ Информация о каталогах Лю Сяна, Лю Синя и Бань Гу приведена в начале библиографического трактата «Цзин цзи чжи» (經籍志 «Трактат о канонах и книжных собраниях») из официального историографического сочинения (гл. 32—35) «Суй шу» (隨書 «Книга о Суй»); 隨書 / [唐] 魏徵等撰 (Книга о Суй / Сост. [танские] Вэй Чжэн и другие). В 6 т. Пекин, 1982. Т. 4. С. 906; см. также: 陳其泰, 趙永春. 班固評傳. С. 356—367; Меньшиков Л. Н. Из истории китайской книги. СПб., 2005. С. 67—71. «Книга о Суй», составленная в 621—636 гг., посвящена истории империи Суй (隨 581—617), но вошедший в нее библиографический трактат содержит информацию о книжных фондах императорских библиотек с III по конец VI в.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 6. С. 1747—1756. В отечественной синологической литературе наиболее принят вариант перевода названия трактата «Искусства и изящная словесность», см. например: Лисевич И. С. Мозаика древнекитайской культуры: Избранное. М., 2010. С. 431. По утверждению ханьских комментаторов, термин *и* (藝 «искусство») мог употребляться в качестве синонима *цзин* (經 «канон») как обозначения конфуцианских канонических книг, а под *вэнь* понимали всю книжную словесность: 張舜徽. 《漢書藝文志》通釋 («Трактат о канонах и книжной словесности» из «Книги о Хань» с комплексными пояснениями). Ухань, 1990. С. 1.

³ Охватывает сочинения математического характера и содержащие знания по религиозным представлениям, календарю, космологии и гадательным практикам.

⁴ Медицинская литература и сочинения, представляющие протодаосскую традицию, связанную с обретением бессмертия.

сложности 88 литераторов, создавших 1184 *фу*¹. Имя Дунфан Шо здесь отсутствует. В подразделе 8 «Цза цзя» (雜家 «[Сочинения] различных мыслителей») «Отдела философских [сочинений]» зафиксировано, что имелось 20 его произведений (*пянь* 篇), но без уточнения их жанровой принадлежности². Современные исследователи убеждены в том, что в их число входили произведения, приведенные и названные в «Жизнеописании»³. Однако местоположение записи означает, что в творческом наследии Дунфан Шо должны были превалировать тексты философского характера. Сведения из «И вэнь чжи» и отсутствие в «Жизнеописании» упоминания о «Ци цзянь» служат основными аргументами при оспаривании авторства Дунфан Шо. Однако имелось и «Хань тай чжун да фу дун фан шо цзи» (漢太中大夫東方朔集 «Собрание сочинений Дунфан Шо, вельможи высшей середины [эпохи] Хань») в двух книжных свитках⁴, которое совершенно точно просуществовало до конца эпохи Тан⁵ и было утрачено, вероятнее всего, в эпоху Удай шиго (五代十國, Пять династий / государств и десять царств, 907—960), очередной период административно-территориальной раздробленности страны. Собрание сочинений (*цзи* 集) по определению включало в себя любые произведения, относящиеся к высокой художественной словесности, что мы и видим в собраниях сочинений из свода Чжан Пу. Непосредственно в «Хань тай чжун да фу дун фан шо цзи» входят: «Ци цзянь» (в формате цикла); «Цзянь ци шан линь юань шу»; письмо на высочайшее имя под названием «Ин чжао шан шу» (應召上書 «Письмо на высочайшее имя в ответ на императорское волеизъявление»), что, как понятно, намекает на соответствующий эпизод из «Хань шу»; фрагменты трех эпистол: «Юй гун сунь шу» («Письмо к Гуньсунь Хуну» 與公孫弘書), «Цун гун сунь хун

¹ [前]漢書 / 班固撰. Т. 6. С. 1747—1753; 張舜徽. 《漢書藝文志》通釋. С. 204—226. Во втором подразделе — «Гэ ши» (歌詩 «Поэзия / Стихи [для] пения» или «Песни и стихи»), приведены сведения преимущественно об анонимном песенном фольклоре.

² [前]漢書 / 班固撰. Т. 6. С. 1741.

³ 張舜徽. 《漢書藝文志》通釋. С. 186.

⁴ Зафиксировано в «Суй шу» («Цзин цзи чжи», гл. 35): 隨書 / [唐] 魏徵等撰. Т. 4. С. 1056. Ни состав, ни время создания не уточнены. Однако велика вероятность, что оно дошло от эпохи Хань, в противном случае был бы указан его составитель.

⁵ Зафиксировано в библиографических трактатах «Цзин цзи чжи» из «Цзю тан ши» (舊唐書 «Старая книга о Тан», гл. 47) и «И вэнь чжи» из «Синь тан шу» (新唐書 «Новая книга о Тан», гл. 60): 舊唐書 / 劉昫等撰 (Старая книга о Тан / Сост. Лю Сюй и др.). В 16 т. Пекин, 1975. Т. 6. С. 2053; 新唐書 / [宋] 歐陽修等撰 (Новая книга о Тан / Сост. [сунские] Оуян Сюй и др.). В 20 т. Пекин, 1975. Т. 5. С. 5328.

цзе чэ ма шу» (從公孫弘借車馬書 «Письмо к Гунсунь Хуну, [написанное] вслед за тем, как позаимствовал [у него] повозку с конем / лошадьми») ¹, «Юй ю жэнь шу» (與友人書 «Письмо к другу»), фрагмент (11 строк), где говорится о разочаровании в суетной жизни и о желании оказаться на чудесных островах бессмертных; «Ши чжоу цзи сюй» (十洲記序 «Предисловие к "Запискам о десяти сушах"»); «Фэй ю сянь шэн лунь», «Да кэ нань» и фрагмент (видимо, тоже произведения диалогического характера) «Да пяо ци нань» (大驃騎難 «Отвечаю, [офицеру?] стремительной конницы, затруднившему [меня своими вопросами]»); фрагмент «Хань сун» (旱頌 «Гимн засухе») — весьма странное, нельзя не признать название, ибо все 12 его сохранившихся строк эмоционально и выразительно живописуют бедственные последствия засухи ²; «Бао вэн мин» (寶甕銘 «[Для] надписи на драгоценном керамическом сосуде») в пять строк — тоже необычное название, учитывая, что как *мин* (銘 «памятная надпись») обычно обозначались тексты для эпиграфики на камне или металлических предметах (колокола, оружие, сосуды); два стихотворения: песенка из повествования Чу Шао-суня под названием «Цзюй ди гэ» (據地歌 «[Сидя на циновке и] опираясь рукой на землю»), «Цзе ши» (誠詩 «Стих с предупреждением», см. далее) и фрагмент «Цзе бо и» (嗟伯夷 «Вздыхаю о Бо И») — всего четыре строки, но варьирующие поэтический размер чуских строф. В своде Янь Кэ-цзюня (嚴可均, 1762—1843) к ним добавлены ³: «Хуа минь ю дао дуй» (化民有道對 «Отвечая [на вопрос], как изменить народ, [чтобы у него] появился [истинный] путь») — извлечен из текста «Хань шу»; две строки «Дуй чжао» (對詔 «Отвечая на августейшее волеизъявление»), процитированные в комментарии Ли Шаня (李善, ум. 689) к «Вэнь сюань» (цз. 12) — еще одно подтверждение бытования собрания сочинений Дунфан Шо и популярности его литературного творчества в эпоху Тан; «Лин чжун цзань тянь цзы» (臨終

¹ Добавлен фрагмент «Гун сунь хун да дун фан шо шу» (公孫弘答東方朔書 «Ответ Гунсунь Хуна на письмо Дунфан Шо»), свидетельствующий о прочности их дружеских связей.

² Введение в название произведения Дунфан Шо термина *сун* (頌 «гимн», «славословие») оказывается еще более непонятным, если принять версию, что это произведение было создано на ту же тему, что и «Хань юнь фу» (旱雲賦 «Ода о тучах без дождя») Цзя И (全漢賦評注. С. 234). Та ода была посвящена событиям 171 г. до н. э.: трижды небо затягивали грозные тучи, но дождя так и не было, народ страдал от затянувшейся засухи. Попутно Цзя И размышляет о взаимосвязях жизни человеческого общества, принципов государственного правления и природных процессов: 賈誼集校注. С. 421—426.

³ 全上古三代秦漢三國六朝文 / 嚴可均選 (Полное собрание литературы [начиная] с глубокой древности, Трех первых эпох, Цинь и Хань, Троецарствия и Шести государств / Сост. Янь Кэ-цзюнь). В 4 т. Пекин, 1987. Т. 1. С. 262—268.

諫天子 «Предсмертное увещание Сына Неба») из восьми строк, воспроизводящих обращение Дунфан Шо к У-ди, как его привел Чу Шао-сунь; фрагмент в шесть строк «Инь чжэнь лунь» (隱真論 «Рассуждения о совершенном [человеке], скрывшемся от мира»), предлагающий теорию космогенеза и доказывающий познания Дунфан Шо в натурфилософских представлениях; серия фрагментов (включая стихотворные), относящихся, по разысканиям Янь Кэ-цзюня, к прозаическому сочинению «Цзе цзы» (誡子 «Увещевания»). Кроме того, письмо на высочайшее имя — озаглавлено здесь «Шан шу цзы цзянь» (上書自薦 «Письмо на высочайшее имя о самовыдвижении»). Среди сохранившегося стихотворного наследия Ранней Хань еще обнаружили строку с эвфонической частицей *си*¹.

Уцелевшее литературное наследие Дунфан Шо подтверждает его способность творить в различных жанрах высокой художественной словесности, склонность к разного рода формальным и содержательным экспериментам, а также его увлечение оккультными знаниями. Однако нет весомых оснований считать его одним из ведущих придворных литераторов времен правления У-ди, каковым его стремился показать Бань Гу.

И, наконец, о смерти Дунфан Шо в «Жизнеописании» умалчивается. Уместно оговорить, что наиболее принятая дата (93 г. до н. э.) сегодня вызывает бурные дискуссии и считается неизвестно кем и как вычисленной². Исследователи сходятся во мнении, что Дунфан Шо умер незадолго до кончины У-ди, как это оговорено в «Хань у гу ши», жизнеописании из «Тай пин гуан цзи» и повествовании Чу Шао-суна, и предлагают — через соотнесение тех или иных эпизодов о нем с историческими событиями — датировать его смерть в диапазоне 91—87 гг. до н. э., либо 90 г. до н. э. или 88—87 гг.³, все версии равно гипотетичны.

Итак, «Жизнеописание Дунфан Шо» Бань Гу тоже оказывается в большей степени литературным произведением, нежели историческим документом, и в нем явно задействованы сведения из других повествований о Дунфан Шо. Созданный там литературный портрет — язвительного остроумца, человека, обладающего широчайшей эрудицией, твердыми моральными устоями, принципиальностью, имевшего смелость противоречить самому монарху, но так и не получившего должного августейшего признания, — превратил Дунфан Шо в яркую и притягательную личность.

¹ 先秦漢魏晉南北朝詩 / 逯欽立輯校. Т. 1. С. 100.

² 胡春澗. 東方朔生卒考. С. 74.

³ Там же; 孫東臨, 楊三秋. 東方朔年譜簡表. С. 169; 龔克昌. 東方朔評傳. С. 172—173, соответственно.

В завершение размышлений об образе Дунфан Шо проанализируем его «Письмо на высочайшее имя»¹.

Ничтожный слуга [Вашего величества] Шо рано потерял отца и мать², [меня] вырастили старший брат и его жена. В тринадцать лет [приступил к] изучению книг и за три зимы научился использовать почерпнутые из них литературные [навыки] и исторические [сведения]³. В пятнадцать лет научился, как рубить мечом, в восемнадцать лет изучил «Документы» и «Стихи», выучив наизусть двести двадцать тысяч слов. В девятнадцать лет изучил законы военного дела, [изложенные в сочинениях] Суня и У, [усвоил] лучшие боевые порядки, учение [о наступлении под сигналы] гонга и [отступлении под бой] барабанов, выучив наизусть еще двести двадцать тысяч слов, всего же ничтожный слуга Шо твердо выучил наизусть четыреста сорок тысяч слов. А еще неукоснительно следовал словам Цзы-лу. Ничтожный слуга Шо в двадцать два года вырос до девяти *чи* и трех *цуней*, глаза, как висящие жемчужины, зубы, как снизанные раковины, бесстрашен, как Мэн Бэнь, проворен, как Цин-цзи, честен (бескорыстен), как Бао Шу, верен, как Вэй-шэн. А потому смогу стать великим слугою Сына Неба. Ничтожный слуга Шо, понимая, что заслуживает смертной [казни], уповает быть услышанным.

臣朔少失夫母，長養兄嫂。年十三學書，三冬文史足用。十五學擊劍。十六學書詩，誦二十二萬言。十九學孫吳兵法，戰陳之具，鉦鼓之教，亦誦二十二萬言。凡臣朔固已四十四萬言。又常服子路之言。臣朔年二十二，長九尺三寸，目若懸珠，齒若編貝，勇若孟賁，捷若慶忌，廉若鮑叔，信若尾生。若此，可以為天子大臣矣。臣朔昧死而以拜聞。

Слова о раннем сиротстве отчасти совпадают со сведениями из «Дун мин цзи» и «Хуань у гу ши», тогда как о своем происхождении (примечательный нюанс) Дунфан Шо умалчивает. «Двадцать два года» нередко принимают за указание его возраста в момент прибытия в столицу и высчитывают вторую дату его рождения — ок. 160—161 г. до н. э.⁴ В этом случае он достиг высот официальной карьеры в возрасте всего 24—25 лет, что дополнительно заставляет усомниться в правдоподобии сведений о его назначениях на посты *тайчжун дафу* и *цзишичжун*.

¹ Приведено также в «Фэн су тун и» (風俗通義校注. Т. 1. С. 111), где снабжено современными комментариями.

² Согласно варианту из «Фэн су тун и» — «в двенадцать лет потерял отца».

³ По комментарию Янь Ши-гу («Хань шу»), бедные сироты занимались самообразованием именно в зимние дни, когда были свободны от других работ.

⁴ 龔克昌. 東方朔評傳. С. 169. Этой дате отдают предпочтение некоторые китайские и западные исследователи: 孫東臨, 楊三秋. 東方朔年譜簡表. С. 167; 胡春澗. 東方朔生卒考. С. 73; The Encyclopedia of Taoism. Vol. 1. P. 366.

Перечисление этапов самообразования вызывает в памяти знаменитое высказывание Конфуция из «Лунь юя» (II, 4)¹:

Учитель сказал: «В пятнадцать лет мои помыслы обратились к учению. В тридцать лет я закончил свое становление. Когда мне исполнилось сорок лет, я освободился от заблуждений...»²

В этом случае получается, что Дунфан Шо приступил к чтению книг на два года раньше, чем сам Учитель, а в пятнадцать лет — когда тот обратил помыслы к учению, уже владел искусством фехтования.

«Документы» («Шу» 書) и «Стихи» («Ши» 詩) — принятые в древности и при Ранней Хань названия конфуцианских канонических книг «Шу цзин» (書經 «Канон истории / документов») и «Ши цзин» (詩經 «Канон поэзии»), соответственно³. Теоретики военного дела — Сунь и У, названы совместно единственно⁴ в гл. 49 «У чун» (五蟲 «Пять насекомых») «Хань Фэй-цзы»: «Внутри границ [Поднебесной] все говорят о военном деле, в каждой семье есть списки книг Суня и У» (境内皆言兵, 藏孫吳之書者家有之)⁵. Для «Хань Фэй-цзы» их отождествляют⁶ с полководцами Сунь У (孫武, VI—V вв. до н. э.) и У Ци (吳起, ум. 381 до н. э.). Сочинения обоих — «Бинь фа» (兵法 «Законы военного дела», из 82 глав-*пьянь*) и без названия (48 глав-*пьянь*), соответственно, занесены в «И вэнь чжи» (отдел «Бин шу люэ») ⁷. Зато, кто такой Цзы-лу (子路), не сумел выяснить никто из старых книжников, включая Янь Ши-гу⁸. Юный Дунфан Шо действительно мог читать трактаты по военному искусству авторства обоих Суней. Однако ссылка на вымышленного персонажа позволяет заподозрить, что он всего лишь обыграл высказывание из «Хань Фэй-цзы».

Больше всего интригует число «выученных наизусть слов», тем более что остается неясным, сказано это о количестве слов или о словесном количественном составе прочитанных текстов. Лекси-

¹ 論語正義. С. 23.

² Мартынов А. С. Конфуцианство. Т. 2. С. 217.

³ Общеизвестно, что иероглиф *цзин* (канон) ввели в их название в начале Поздней Хань вслед за провозглашением конфуцианства государственной идеологической системой империи.

⁴ 風俗通義校注. Т. 1. С. 112, примеч. 11.

⁵ 韓非子集解 / 王先慎著. С. 347.

⁶ The Complete Works of Han Fei Zi 韓非子: A Classic of Chinese Political Science / Tr. From Chinese with Introduction and notes by W. K. Liao. In 2 Vol. London, 1959. Vol. 2. P. 290.

⁷ [前]漢書 / 班固撰. Т. 6. С. 1746, 1747.

⁸ 風俗通義校注. Т. 1. С. 112, примеч. 13.

ческий фонд древнего книжного языка был очень скудным (по причине специфики иероглифической письменности). Так, в словарь «Шо вэнь» занесены 10 700 иероглифов, 9 353 — основные знаки, остальное — их разнописи¹. Лексический фонд всех тринадцати канонических конфуцианских книг (в окончательно принятых текстуральных версиях) составляет 6 544 иероглифа². О количественном составе древних (составленных по преданию Конфуцием) версий «Стихов» и «Документов» данных нет. В первой половине Ранней Хань имели хождение несколько их списков, серьезно различающихся по числу книжных свитков (*цзюань*) и глав (*пянь*): для «Ши цзина» — в 22—29 *цзюанях*, для «Шу цзина» — от 20 (29) до 100 (102) *пяней*³, но их словесный количественный состав нигде не указан. Дошедший до нас текст «Ши цзина» состоит из 30 000 с лишним слов (иероглифов)⁴. Объем древних авторских сочинений обычно указывается (прежде всего в «И вэнь чжи») в «свитках» и «главах». Но они и правда могли состоять из нескольких десятков тысяч иероглифов. Например, в одном из фрагментов «Бе лу» Лю Сяня сообщается, что сочинение Ши Цзяо (尸佼, 390—330 до н. э.) «Ши-цзы» (尸子 «Учитель Ши»); сохранилось во фрагментах) состояло из 60 000 с лишним слов (иероглифов)⁵. Поэтому наиболее вероятно гиперболизация Дунфан Шо своих книжных знаний: либо относительно небольшое преувеличение, учитывая данные о «Ши-цзы» и возможность бытования пространных версий «Шу» и «Ши»; либо же показательно утрированное, если исходить из общего объема лексического фонда древнекитайского книжного языка.

Чи 尺 и *цунь* 寸 — традиционные меры длины, равные приблизительно 30 и 3 см, соответственно, но имевшие заметно разные метрические параметры в различные исторические эпохи. Для эпох Чжоу, империи Цинь и для Ранней Хань *чи* определяют в 9,9 и в 27,56 см, соответственно⁶. Ростом в девять *чи* (ровно и с тем или иным числом *цуней*) наделяются многие архаические, легендарные

¹ Духовная культура Китая. Т. 3. С. 734.

² Kern M. Early Chinese Literature, beginnings through Western Han. P. 3.

³ Из отечественных изданий подробнее см.: Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы. Ч. 1. С. 166—167; Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подг. древнекит. текстов, ил., пер., примеч. и предисл. В. М. Майорова; послесл. В. М. Майорова и Л. П. Стеженской. М., 2014. С. 822—857.

⁴ Chow Tse-tsung. The Early History of the Chinese Word «Shih» (Poetry) // Wen-Lin. Studies in the Chinese Humanities. 1968. Vol. 1. P. 152.

⁵ 張舜徽. 《漢書藝文志》通釋. С. 183.

⁶ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. С. 324, примеч. 15.

и древние исторические персонажи, включая Конфуция¹. Следует помнить, что сведения об их необычной внешности в подавляющем большинстве приведены в апокрифах (*чанвэй* 讖緯), где такого рода аномалии считались внешними знаками их необыкновенных способностей². Однако основной массив апокрифической литературы сформировался уже к концу Поздней Хань, поэтому о степени популярности такого рода представлений во II в. до н. э. судить затруднительно. О росте самого Конфуция дважды сказано в гл. 47 «Кун цзы ши цзя» (孔子世家 «Наследственный дом учителя Куна») «Ши цзи»: он был ростом девять *чи* и шесть *цуней*, и современники называли его «великаном» (*чанжэнь* 長人); он был «от пояса шири и ниже короче на три *цуня* Юя»³. Юй 禹 — один из самых почитаемых героев национальной древности, главный действующий персонаж «мифа о потопе», спасший Китай от чудовищного наводнения, и основатель легендарной династии Ся 夏, наделялся ростом в девять *чи* и девять *цуней*⁴. То, что Дунфан Шо указывает, что он ниже Конфуция именно на три *цуня*, вряд ли является случайным совпадением.

Словосочетания «висящие жемчужины» (*сюань чжу* 懸珠) и «сниженные раковины (перлы)» (*бянь бэй* 編貝) впоследствии превратились в устойчивые метафоры красивых блестящих глаз и красивых зубов (ровных и тоже блестящих), соответственно⁵. *Бянь бэй* передавало исключительно женскую красоту⁶, оба словосочетания слились в крылатое выражение, передающее облик красавицы⁷. *Бянь бэй* возводят к «Хань ши вай чжуань» (韓詩外傳 «Внешний комментарий к "Стихам в передаче /с комментариями [ученого] Хань"», IX, 28)⁸, где оно прилагается к женской внешности¹, явно

¹ Рифтин Б. Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979. С. 345—346.

² Терехов А. Э. Представления о совершенномудрых правителях-шэн // Процесс формирования официальной идеологии древнего и имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. СПб., 2012. С. 163—202.

³ 史記 / 司馬遷撰. Т. 6. С. 1909, 1921; Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. С. 127, 136.

⁴ Представления о его росте зафиксированы в апокрифе, см.: Рифтин Б. Л. От мифа к роману. С. 115—116.

⁵ Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 898; Т. 3. С. 235.

⁶ 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 9. С. 949.

⁷ Большой китайско-русский словарь. Т. 4. С. 898.

⁸ Данное сочинение приписано книжнику Хань Ину (韓嬰, II в. до н. э.), хранителю одного из древних списков «Ши цина» («Хань ши чжуань» 韓詩傳, «"Стихи" в передаче / с комментариями [ученого] Хань», впоследствии утрачен): Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by Michael Loewe. Berkeley, 1993. P. 125—128.

восходя к примете облика красавицы — «зубы, как тыквенные семечки» (*чи жу ху си* 齒如瓠犀), введенной в песне «Ши цзина» (№ 57) «Шо жэнь» (碩人 «Красавица») ². Тогда как словосочетание *сюань чжу* впервые употреблено в «Письме» ³, то бишь является авторским лексическим неологизмом, заставляющим нас вспомнить о сходных фразеологических экспериментах автора «Ци цзянь». Образ великана с прекрасным женским лицом, каким рисует себя Дунфан Шо, имплицитно намекая, к тому же, на свое внешнее сходство с самим Конфуцием, если и не откровенно гротескный, то весьма иронический.

В заключительной фразе «Письма» Дунфан Шо перечисляет четыре своих главных достоинства: «бесстрашен, как Мэн Бэнь (*юн жо Мэн Бэнь* 勇若孟賁), проворен, как Цин-цзи (*цзе жо Бао Шу* 捷若慶忌), честен (бескорыстен), как Бао Шу (*цзянь жо Бао Шу* 廉若鮑叔), верен, как Вэй-шэн (*синь жо Вэй-шэн* 信若尾生)».

По наблюдению Юрия Львовича Кроля (1931—2021), сделанном на материале трактата «Янь те лунь» (鹽鐵論 «Спор о соли и железе») Хуань Куаня (桓寬, I в. до н. э.), смелость Мэн Бэня и проворство Цин-цзи стали в I в. до н. э. литературным клише ⁴.

Проворство, точнее боевое мастерство, Цин-цзи подтверждает рассказ о нем из «Люй ши чунь цю» (цз. 11, гл. 3). Во время боя Цин-цзи умел уворачиваться от несущихся стрел и отражать удары меча и сбросил в воду внезапно напавшего на него убийцу ⁵. Характеристики Мэн Бэня в древних сочинениях заметно различаются. Считается, что впервые он назван в гл. 3 трактата «Мэн-цзы» (孟子 «[Сочинение] Учителя Мэна») конфуцианского мыслителя Мэн Кэ (孟軻, ок. 372—ок. 289 гг. до н. э.). На признание Учителя Мэна: «У меня сердце с сорока лет не содрогается», его собеседник заме-

¹ Гл. 9 (§28): 韓詩外傳集釋 / [漢] 韓嬰撰, 許維遹校釋 («Внешний комментарий к "Стихам в передаче /с комментариями [ученого] Хань"»: выверенный текст с толкованиями / Сост. [ханьский] Хань Ин; выверил и толкования Сюй Вэй-юй). Пекин, 1980. С. 332.

² 毛詩正義 («"Стихи" в [передаче ученых] Мао» в правильном понимании) // 十三經注疏... Ук. соч. С. 1. С. 259—630; перевод («Ты величава собой»): Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина, вступ. ст. Н. Федоренко. М., 1987. С. 59—60. В этой песне, воспевающей одну из древних княгинь, дан первый в истории китайской поэзии развернутый литературный портрет лирической героини.

³ 漢語大詞典 / 羅竹風主編. Т. 7. С. 777.

⁴ Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). В 2 т. / Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Ю. Л. Кроля. М., 2001. Т. 2. С. 615.

⁵ 呂氏春秋 / 高誘注. С. 108—109; Люйши чуньцю: Вёсны и осени господина Люя. С. 166—167; The Annals of Lü Buwei. P. 248—249; см. также: Хуань Куань. Спор о соли и железе. Т. 2. С. 543—544.

часть: «Тогда [Вы], достопочтенный учитель, намного превосходили Мэн Бэня» (則夫子過孟賁遠矣)¹. В «Люй ши чунь цю» Мэн Бэнь рисуется удалцом и силачом, но чрезмерно буйного нрава. Краткий отзыв о нем (цз. 4, гл. 5): «У этого Мэн Бэня опасные замашки. Но, если его отправить на границу, он перестанет быть опасным» (перевод Г. А. Ткаченко), дополнен (цз. 14, гл. 8) рассказом о его бесчинстве на пароме при переправе через Хуанхэ².

О Бао Шу (鮑叔, он же Бао Шу-я 鮑叔牙) неоднократно говорится в различных главах «Люй ши чунь цю»³. Друг Гуань Чжуна (管仲, ум. 645 г. до н. э.) — будущего первого министра царства Ци (Циго), он прощал ему обман при дележе торговых барышей, просчеты в делах и многие другие неудачи, а затем в нужный момент представил князю Хуань-гуну (桓公, на троне 625—643 до н. э.) и содействовал его возвышению. В результате образ Бао Шу стал воплощением человека, умеющего распознавать людей⁴. Но нельзя не принять во внимание его характеристику, данную Гуань Чжуном: «чист, честен, скромн и прям, но тех, кто не таков, как он сам, он не считает за людей; если кто оступился, запомнит это ему на всю жизнь» (цз. 1, гл. 4; пер. Г. А. Ткаченко)⁵.

Вэй-шэн (учитель Вэй) — литературный персонаж из гл. 29 знаменитого даосского сочинения «Чжуан-цзы» (莊子 «[Сочинение] Учителя Чжуана») Чжуан Чжоу (莊周, IV—III до н. э.). Он показан человеком, предельно догматически, в ущерб здравому смыслу относящимся к конфуцианским этическим регламентациям, конкретно — верности данному обещанию⁶: «Вэй-шэн условился с девицей встретиться под мостом. Девица не явилась. Вода прибывала, но [Вэй-шэн] не уходил. Обнимая опору моста, умер» (尾生與女子期於梁下。女子不來、水至不去。抱梁柱而死)⁷. В дальнейшем посту-

¹ 孟子正義 / 焦循著 ([Сочинение] Учителя Мэна в правильном понимании / Автор [толкований] Цяо Дунь) // 諸子集成. Т. 1. С. 111; Мэн-цзы / Предисл. Л. Н. Меньшикова; пер. с кит., указ. В. С. Колоколова. СПб., 1999. С. 46—47.

² 呂氏春秋 / 高誘注. С. 43, 156—157; Люйши чуньцю: Вёсны и осени господина Люя. С. 107, 215—216; The Annals of Lü Buwei. P. 131, 333—334.

³ Люйши чуньцю: Вёсны и осени господина Люя. С. 453; The Annals of Lü Buwei. P. 763.

⁴ Хуань Куань. Спор о соли и железе. Т. 2. С. 299.

⁵ 呂氏春秋 / 高誘注. С. 8—9; Люйши чуньцю: Вёсны и осени господина Люя. С. 77—76; The Annals of Lü Buwei. P. 72.

⁶ Входит в конфуцианскую этическую категорию «верность» (синь 信): Духовная культура Китая. Т. 1. С. 392—393.

⁷ 莊子集釋 / 郭慶藩著 ([Сочинение] Учителя Чжуана с объединенными толкованиями / Автор [толкований] Го Цин-фань) // 諸子集成. Т. 3. С. 431; см. также: Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы

пок Вэй-шэна считали в лучшем случае «мелочной честностью», которую соблюдают лишь простолюдины и простолюдинки, а для конфуцианских теоретиков он так и остался олицетворением догматика, доведшего до абсурда принцип верности слову¹.

Итак, самохарактеристике Дунфан Шо тоже присуща откровенная ироничность. По словам Бань Гу, У-ди расхохотался, прочитав «Письмо», что дополнительно убеждает в том, что оно является остроумной пародией на официальные документы. Дунфан Шо оперирует в целом такими же, как и автор «Ци цзянь», литературными приемами: от создания фразеологических неологизмов до обыгрывания или нетривиального использования популярных либо стандартных образов. Стилистическое сходство между «Ци цзянь» и «Письмом» косвенно подтверждает как авторство Дунфан Шо первого из них (маловероятно существование двух столь близких по творческой манере литераторов-современников), так и предложенное выше прочтение «Ци цзянь» в качестве пародии на древние чувские строфы.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Дунфан Шо являет собой одну из самых загадочных личностей эпохи Ранняя Хань. Все повествования о нем, включая жизнеописание из «Хань шу», оборачиваются в большей степени литературными произведениями, нежели историческими документами. Весомых причин усомниться в исторической достоверности фигуры Дунфан Шо нет, однако нельзя не признать скудность реальных сведений о его жизни и деятельности, в равной степени «придворного остроумца» и «мага». Если попытаться суммировать сказанное о Дунфан Шо в разобранных источниках, абстрагируясь при этом от легенд и преданий (особенно анекдотического характера) и учитывая его литературное наследие, то вырисовывается следующий биографический сюжет. Дунфан Шо происходил из периферийного региона империи Ранняя Хань, но не восточного (Шаньдун), а скорее — юго-восточного, окраины бывшей территории древнего царства Чу, о чем свидетельствуют его широкие познания в культуре и литературе Чу. Дунфан Шо рано осиротел и усердно занимался самообразованием, став энциклопедически образованным человеком (обилие аллюзий в «Письме»), но в области «классических» книж-

(VI—IV вв. до н. э.) / Вст. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967. С. 297; Чжуан-цзы / Пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. М., 2002. С. 297.

¹ Хуань Куань. Спор о соли и железе. Т. 1. С. 349; Т. 2. С. 41.

ных знаний. В столицу он приехал в относительно молодом возрасте и, по-видимому, и вправду привлек к себе внимание ханьского У-ди «Письмом на высочайшее имя». Но войдя в ближайшее окружение монарха, оказался на положении «придворного шута», не заслуживающего быть занесенным в исторические анналы (позиция Сыма Цяня). Незаурядность личности Дунфан Шо, его остроумие, язвительность, смелость поведения, склонность к эпатажу и показная экстравагантность поступков, включая публичное пьянство (Чу Шао-сунь, Бань Гу) вызывали крайне неоднозначное отношение у окружающих (характеристика Лю Сяна, откровенно нелицеприятный портрет в «Ши цзи»). Нарастающий жизненный пессимизм и разочарование в служебной карьере логично привели его к увлечению оккультизмом. Когда и где Дунфан Шо скончался — неизвестно: отсутствие соответствующих сведений в «Дун мин цзи» и в «Хань шу» весьма красноречиво.

Оригинальность личности Дунфан Шо, крушение надежд на жизненный успех и душевные терзания (всё это полнокровно проявляется в его литературных произведениях) вполне могли привлечь к нему особое внимание Бань Гу по аналогии с интересом Сыма Цяня к образу и творчеству Цюй Юаня. А вот причины превращения Дунфан Шо в «мага» и «божество» остаются, на мой взгляд, непонятными.

M. E. Kravtsova.
Some remarks on Dongfang Shuo
(second half II—early I century BC) and
«Qi jian» poetic work

«Qi jian» (七諫 «Seven Remonstrances») is a relatively obscure poetic work (a cycle of verses, or a seven-part poem) from the «Chu ci zhang ju» (楚辭章句 «Chapter and Verse Commentary to the Verses of Chu») by Wang Yi (王逸, I—II centuries), where it is attributed to Dongfang Shuo 東方朔, one of the courtiers of Emperor Wu (武帝, enthroned 140—86 BC). It varies, like other *chuci* (楚辭 «verses of Chu») texts created during the Former Han era (206 BC—8 AD), motifs typical of the poetry of Qu Yuan 屈原, who is believed to have lived in the Chu 楚 Kingdom (XI—III BC) in the second half of the Zhanguo 戰國 period (V—III BC) and is recognized as the founder of the *chuci* as a definite poetic tradition. However, in the old Chinese humanities and in modern (Chinese and Western) literary criticism, a skeptical attitude towards «Qi

jian» prevails (low artistic level, inexpressiveness of the narrative), and its authorship by Dongfang Shuo is also discussed.

The proposed article consists of two meaningful parts. In the first of them is argued that «Qi jian» is, on the contrary, an original work in concept and artistic embodiment, which gives the impression of a kind of parody of the ancient «verses of Chu», creating an ironic image of Qu Yuan. In the second part, a detailed analysis of accounts, reproducing the image of Dongfang Shuo in both his hypostases of a Taoist magician and a court wit, is undertaken, giving possibility to conclude that he is one of the most mysterious personalities of the Former Han era. All narratives about him turn out to be more literary works than historical documents. Nevertheless, there are enough indications of Dongfang Shuo's increased interest in the cultural and literary heritage of the ancient Chu Kingdom. His own surviving literary (including poetic) works confirm his ability to create in various genres of high artistic literature, his inclination to various kinds of formal and substantive experiments. Especially noteworthy is his «Shang shu» (上書 «A Letter to the Throne»), which can rightly be interpreted as a witty parody of official documents. The fact that Dongfang Shuo operates with the same literary devices as the author of «Qi jian» — from the creation of phraseological neologisms to the play or non-trivial use of popular or standard images, indirectly confirms as his authorship, as the possible parody nature of «Qi jian».

Т. А. Пан

Институт восточных рукописей РАН

DOI 10.69538/PV.2024.98.96.009

РИТУАЛ И МУЗЫКА В МАНЬЧЖУРСКОМ ОФИЦИАЛЬНОМ ШАМАНИЗМЕ

Традиционной религией маньчжуров и их предшественников чжурчжэней, как и всех тунгусо-маньчжурских народов Сибири, Приамурья и Приморья, был шаманизм.

С воцарением империи Цин в Китае (1644—1912) шаманство было признано национальной религией маньчжуров как неотъемлемый фактор сохранения национальной идентичности. Шаманство, равно как умение стрелять из лука (с колена и с лошади на скаку) и умение говорить по-маньчжурски¹, считалось обязательной характеристикой правящего этноса еще в начале правления династии в XVII в. Официальное признание шаманства как государственной религии Цин произошло в царствование Цянь-луна (1726—1796) и было узаконено «Утвержденным высочайшим указом Уставом маньчжурских жертвоприношений духам и Небу». В 1747 г. появился рукописный вариант на маньчжурском языке «Hesei toktobuha man-jusai wecere metere kooli bithe», а в 1777 г. — на китайском языке «Цинь динь мань чжоу цзи шэнь цзи тянь дэнь ли» (钦定满州祭神祭天典例). Печатные варианты были изданы, соответственно, в 1778 и 1782 г.²

Памятник состоит из шести тетрадей-дэбтэлинь / цзюаней. Как указано в предисловии 1747 г., написанном императором Цянь-луном, этот текст был составлен с целью упорядочения ритуального камлания, текста шаманских молитв, а также был снабжен подробным описанием и рисунками предметов, используемых во время жертвоприношений в императорских храмах, и других молельных семей императорского рода Айсинь-Гиоро. Значение «Устава» состоит в том, что он закрепил за шаманством статус официальной государственной религии. Дом императора представлял собой эталон ритуальных церемоний, проводимых в двух местах: дворце Кунь-

¹ Ван Чжун-хань. Гоюй цзишэ юй маньцзу фачжань (王钟翰. 国语骑射与满族发展 Государственный язык, стрельба из лука на скаку и развитие маньчжуров) // Цин ши синькао 清史新考. Пекин, 1990. С. 59—70.

² Fuchs W. Beiträge zur mandjurischen Bibliographie und Literatur. Tokyo, 1936. S. 99—100; Gimm M. Die Literatur der Manjuren // Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 23. Wiesbaden, 1984. S. 209.

нингун и храме шаманских предков Тансэ, состоящем из основного павильона и малого павильона *ордо*¹. Тем не менее «Устав» допускает тот существовавший факт, что каждый маньчжурский клан или род, наряду с общими духами верхнего и нижнего миров, имел свой пантеон духов-покровителей, которым они также приносили жертвы.

Первые переводчики этого текста на французский язык — Л. Лангле (1804)² и дэ Арлэ (1887)³ — оправданно считали памятник образцом маньчжурской оригинальной литературы. Однако Б. Лауфер в 1908 г. выразил сомнение в относительной самостоятельности текста, видя в его основе «древнекитайскую государственную религию, лишь слегка задетую буддийским влиянием»⁴. Это мнение возникло у Лауфера в связи с тем, что описанные в «Уставе» ритуалы жертвоприношений значительно отличаются от привычных описаний шаманских камланий, когда все действия производятся только шаманом. Переводчик «Устава» на русский язык А. В. Гребенщиков называл этот текст образцом маньчжурской литературы, тем не менее признавая и значительное китайское влияние, характерное для всей официальной культуры того времени, а также ритуализованный характер описанных церемоний.

В «Уставе» дается подробная инструкция действий каждого участника жертвоприношения в Куньнингуне при новогодних праздничных обрядах⁵, ежемесячных 3-го числа 1-го месяца и 1-го числа каждого месяца, большом молении о счастье⁶, жертвоприношениях в Тансэ в 1-й день Нового года, всем духам-*вэчэку* в 3-й день Нового года и 1-й день каждого месяца, духам-*вэчэку* 26-го числа 12-го месяца, жертвоприношение за лошадей и омывание статуи Будды в

¹ *Ордо* — круглая царская палатка без окон и дверей; шатер, беседка с решетчатыми дверьми, окнами на все четыре стороны (Захаров И. И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875. С. 134).

² Langlès L. Rituel des Tartars-Mantchoux, rédigé par l'ordre de l'Empereur Kien-long, et précédé d'un discours préliminaire composé par ce souverain; avec les dessins des principaux ustensiles et instruments du culte chamanique; ouvrage traduit par extraits du tartar-mantchou, et accompagné des textes en caractères originaux. Paris, 1804.

³ De Harlez Ch. La religion nationale des Tartares Orientaux. Bruxelles, 1887.

⁴ Laufer B. Skizze der manjurischen Literatur // Keleti szemle [Revue orientale]. Budapest, 1908. Vol. 9. No 1—2. P. 1—53.

⁵ Английский перевод описания церемоний во дворце Куньнингун см.: Pang T. A. The Kun-ning-gung Palace in Peking: The Manchu Dynasty's Shaman Centre in the «Forbidden City» // Shaman. 1993. Vol. 1. No. 2. P. 57—70.

⁶ Пан Т. А. Шаманская церемония «Моления о счастье» из «Утвержденного императором Устава шаманской службы маньчжуров» // Varietas delectans: Сборник статей к 70-летию Николая Леонидовича Сухачева. СПб., 2012. С. 417—428.

8-й день 4-го месяца¹. Описанные в «Уставе» церемонии жертвоприношений делятся на два типа: утренние и вечерние, точнее — ночные, когда все духи спускаются на землю.

Характерным ритуалом для маньчжуров, как некогда конной нации, был обряд весеннего и осеннего жертвоприношения конскому духу. Для них сила и здоровье лошадей являлись основополагающими, от этого зависел исход военного сражения. В «Уставе» дается описание двух обрядов за лошадей. Первый совершается в часовне-ордо храма предков Тансэ. Он относительно короткий. Второй — большой ритуал — проводят в главном здании Тансэ, когда кроме жертвенных снедей и вина забивают двух свиней и готовят жертвенное мясо.

Рассмотрим описание краткого обряда моления за лошадей в переводе А. В. Гребенщикова 1939 г., рукопись которого хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН²:

Описание обряда жертвоприношения в часовне-ордо храма предков за лошадей

При совершении в часовне храма предков-ордо жертвоприношения за лошадей в первый день помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс (*amsun-i janggin*) и один служитель при приготовлении жертвенных мяс (*amsun-i niyalma*) подвешивают к столбику-подставке из хвойного дерева, установленной внизу высокого стола, двадцать семь монет, вырезанных из чистой бумаги; на высокий стол ставят жертвенные предложения: поднос с печеньем из битого пшеничного теста и чашечку сладкого вина. На высокий стол также кладут двадцать пар зеленых шелковых лент. Поставив на низком столе, установленном на земле, две большие чаши-миски, в одну наливают вино, а другую оставляют порожней.

Заведующий возжением благовоний (*hiyan-i da*) зажигает курительные свечи. Смотритель казенных табунов [4-го старшего класса чиновник], подведя на поводу пять пар белых лошадей, останавливается, оборотаясь лицом к западу, в восточной стороне вне часовни, ниже вымощенной каменной или кирпичной плитой дорожки [от главных ворот до храма]. Два придворных евнуха (*taigiyan*), играющих на трех- (*tenggeri*) и четырехструнном инструменте (*fifan*), усаживаются на дорожке в западной стороне, оборотаясь лицом к во-

¹ Пан Т. А. Культ «Фодо-мама» у маньчжуров // Балканистика. Алтаистика. Общее языкознание: Памяти Альбины Хакимовны Гирфановой (1957—1918) / Отв. ред. Н. Л. Сухачев. СПб., 2019. С. 508—513.

² Рукопись А. В. Гребенщикова: Архив востоковедов, фонд 75, опись 1, папка 2, тетр. 1, л. 32—36; маньчжурский ксилограф: Отдел рукописей и документов ИВР РАН, Маньчжурский фонд, С 70 mss, л. 25а—28а.

стоку, а служители по охране шаманского храма предкам (*tangse tuwakiyara niyalma*), ударяющие в кастаньеты (*düre carki*) и бьющие в ладоши, — в восточной стороне, обратясь лицом к западу.

Шаман, приблизившись, становится на колени. Заведующий возжением благовоний подносит шаману чашечку с блюдцем. Шаман, приняв их, шесть раз делает возношение вина. Один помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс становится в западной стороне вне часовни, внизу площадки-крыльца часовни. По возглашении им: «ударяйте в кастаньеты» — играют на трех и четырехструнных инструментах, ударяют в кастаньеты и бьют в ладоши. Шаман при каждом возношении вина переливает вознесенное вино в порожнюю чашу-миску; снова из чаши с сладким вином налив нового вина в две поставленные в ряд чашечки, делает возношение вина духам.

При каждом возношении вина помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс возглашает приказание петь хором — служители по охране храма поют хором. После шестикратного возношения шаман, отдав назад заведующему возжением благовоний чашечку, кладет один земной поклон, а поднявшись, складывает ладони вместе и подносит ко лбу. Когда помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс возгласит приказание прекратить ударять в кастаньеты — временно прекращают играть на трех- и четырехструнных инструментах и ударять в кастаньеты. Заведующий возжением благовоний подносит шаману меч. Когда шаман, приняв меч, подходит вперед, помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс возглашает приказание ударять в кастаньеты — играют на трех и четырехструнных инструментах, ударяют в кастаньеты и бьют в ладоши.

Шаман, положив один земной поклон, поднимается; по приказанию помощника смотрителя за приготовлением жертвенных мяс — поют хором. Шаман, трижды приклонив колена на меч, единожды выполняет молитвенное песнопение; во время коленопреклонения на меч поют хором. После троекратного, сообразно с этим выполнения шаманом молитвенного песнопения и девятикратного коленопреклонения на меч, шаман, положив единожды земной поклон, поднявшись и снова совершив трижды коленопреклонение на меч, — отдает его обратно заведующему возжением благовония. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс возглашает приказание остановиться ударять в кастаньеты: игру на трех и четырехструнных инструментах, удары в кастаньеты прекращают и, поднявшись, отступают назад.

Шаман, преклонив колена, обращается с молитвою о ниспослании счастья, кладет один земной поклон; поднявшись, складывает ладони вместе и подносит ко лбу. Вслед за этим, встав в восточной стороне близ высокого стола и взяв положенные на столе ленты (л. 286), он произносит молитву духам о ниспослании счастья, обкуривая ленты курильницей благовоний; отдав ленты помощнику

смотрителя за приготовлением жертвенных мяс, шаман отступает назад. Помощник смотрителя за приготовлением жертвенных мяс вручает шелковые ленты смотрителю казенных табунов, который подвязывает их к гривам и хвостам лошадей. Принесенные в жертву вино и хлебцы выдают зрителям казенных табунов.

Молитвословие при жертвоприношении первого дня в часовне шаманского храма предкам за верховых лошадей

Сыны неба! Ниохонь Тайчжи! Удубэнь бэйсэ! Возношу вино в жертву за верхового коня [коней] такого-то, малой личности, родившегося в год... [за чью лошадь совершается жертвоприношение и чей год рождения возглашается]! Ухватив хребет — подымите, повысьте его (видимо: вознесите его. — *Т. II.*)! Поймав гриву — поднимите, взвейте, когда глотает [в беге] ветер. Сделайте упитанно-жирным, когда вбирает в себя [туман], мокнет от тумана. Утучните — придайте силы — когда поедает траву. Состарьте, когда грызет чернобыльник. Не допустите спотыкаться, падать в рвы, промоины. Не дайте попасть вору. Духи предков, прошу присматривать, иметь попечение! Вэчеку, прошу покровительства!

Как видно из текста в переводе А. В. Гребенщикова, описанная церемония действительно похожа на ритуализованное китайское жертвоприношение, в котором участвуют служители дворцового департамента ритуалов и которые выполняют свою, узаконенную Уставом роль. Можно выделить следующие элементы, несвойственные типичному маньчжурскому камланию.

Жертвоприношением руководит распорядитель, которым в данном случае является помощник смотрителя за приготовлением жертвенного мяса — *amsun-i janggin* и который отдает команды музыкантам. Есть ответственные за приготовление жертвенных приношений — *amsun-i niyalma* и возжжение благовоний — *hiyan-i da*. В шаманских камланиях, которые еще можно наблюдать в маньчжурских деревнях, шаман сам участвует в подготовке жертвоприношений, чем подготавливает личное общение с духами.

По «Уставу» при жертвоприношении присутствует группа музыкантов, играющих на трехструнном инструменте — *tenggeri* и четырехструнном инструменте — *fifan* и отбивающих ритм трещотками — *dûre carki*. В последней тетради «Устава» помещены рисунки этих и других инструментов, в числе которых китайские пипа, цин, колокольчики, большие и малые литавры, корильоны из каменных пластин, трещотки. В обычном маньчжурском камлании используются только бубен и конусообразные колокольчики, подвешенные на поясе шамана и его помощников, и лишь иногда — трещотки.

Среди участников церемонии присутствуют дворцовые евнухи-*taigiyan*, играющие на музыкальных инструментах, им помогают служители по охране храма предков — *tangse tuwakiyara niyalma*, играющие на трещотках и бьющие в ладони.

Интересно отметить, что музыканты с китайскими инструментами привлекаются только к утренним жертвоприношениям, тогда как во время ночных жертвоприношений шаман камлает с помощью бубна, поясных колокольцев и барабана. Музыканты-евнухи на ночные жертвоприношения не приглашаются. Более того, текст молитвы и шаманские призывы духов являются типичными для тунгусо-маньчжурских камланий. Поскольку в «Уставе» дается «формула» молитвы, в которую должно быть вставлено имя человека, за которого просят помощи духов, то в определенном месте текста есть указание: *tere aniya osohon beye-i (wei morin-i jalin wececi, wei banjiha da aniya be hūlambi)* — «такого-то, малой личности, родившегося в год... (за чью лошадь совершается жертвоприношение и чей год рождения возглашается)». Эта фраза повторяется во всех молитвах, приведенных в Уставе и прописана малым шрифтом.

Как видно из описания даже краткой церемонии камлания за верховых лошадей, к середине XVIII в. в результате постоянного контакта маньчжуров с другими культурами (и в первую очередь — китайской) произошли определенные изменения в дворцовом шаманском ритуале. Они и были зафиксированы в «Уставе». В Пекине и домах маньчжурской знати он стал скорее ритуальной церемонией, в то время как шаманские камлания сохранились в почти неизменном виде на исторической родине маньчжуров и в местах их расселения в Синьцзяне вплоть до наших дней.

К. Хамфри считает, что изучение шаманизма, как и других форм религии, должно проводиться в зависимости от форм государственной власти ¹. Продолжая эту мысль, мы можем согласиться с Н. ди Козмо в том, что «шаманизм, рассматриваемый под этим углом, перестает быть всеобъемлющей системой, связанной с определенной стадией политической, духовной и культурной эволюции данного общества. Он существует как часть жизни людей и поэтому подвергается изменениям и модификациям, которые происходят в момент глубоких социальных и политических преобразований. Когда клан типичного шаманского общества перерастает в иерархическую государственную структуру, тогда, соответственно, изменяются и шаманские ритуалы, практики и верования» ². Именно такую

¹ Humphrey C. Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery // Shamanism, History and State / Ed. by N. Thomas, C. Humphrey. Ann Arbor, 1994. P. 193.

² Di Cosmo N. Manchu shamanic ceremonies at the Qing court // State and court ritual in China / Ed. by J. P. McDermott. Cambridge, 1999. P. 363.

ситуацию мы наблюдаем, рассматривая маньчжурский шаманизм, который явился отражением маньчжурского самосознания в китайской и буддийской среде. Текст «Устава шаманской службы маньчжуров» убедительно показывает, что описанные камлания являлись лишь частью дворцового быта, и их главное значение заключалось в уважении и дани традиции.

Tatiana A. Pang.

Ritual and music of the Manchu official shamanism

With the establishment of the Qing dynasty in China (1644—1912), shamanism was recognized as the national religion of the Manchus, as an integral factor in preserving national identity. The main ceremonies were held in two imperial complexes — in the Kunninggong palace and the Tangse shamanic temple. The sequence of actions of the participants during the rituals, the sacrifices offered to the spirits, the texts of the prayers were strictly prescribed in the «Code of Manchu sacrifices to spirits and Heaven, approved by the highest decree», published in Manchu in 1747 and in Chinese in 1777. Using the example of the morning sacrifice to the spirit of horses, a traditional Manchu ritual performed in the Tangse temple, the article examines ritual and its musical accompaniment, which were significantly influenced by traditional Chinese ritual. At the same time, the actions of the shaman and the texts of the prayer he pronounces remained purely Manchu.

Е. А. Резван

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

DOI 10.69538/PV.2024.69.76.010

ТЮРКСКИЙ МИР ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЫ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Об истории человечества можно будет
только тогда говорить, когда в нее
полноправно войдет история Востока.
В этом отношении истории Средней
Азии и специально Восточного Туркестана
имеют громадное значение.
*С. Ф. Ольденбург*¹.

История формирования коллекций Кунсткамеры захватывающе интересна, но по разным причинам исследована и описана лишь фрагментарно. Возникновение фондов Музея связано с деятельностью выдающихся государственных деятелей, замечательных исследователей и путешественников, стоявших у истоков европейского народоведения, с командировками русских офицеров, разведчиков, дипломатов, с деятельностью Русского географического общества, которое активно продолжило работу, начатую первыми академическими экспедициями.

С самого начала своего существования в Кунсткамере хранились памятники, связанные с турецкой и шире — тюркской культурой, такие, например, как турецкая пороховница², «стеклянный стакан с крышкой, камнями украшенный, который некогда от турецкого вазира царю российскому в подарок прислан был», «одежда татарских жен», «медальное, татарским письмом внутри и снаружи насеченное блюдо», собрание «многих азиатских редкостей, которые внес в Кунсткамеру доктор Буксбаум, отправившийся в 1724 году в Константинополь... в должности посольского врача»³, «золотая вы-

¹ *Ольденбург С. Ф.* Русские археологические исследования в Восточном Туркестане // Казанский музейный вестник. № 1—2. Казань, 1921. С. 30.

² Сегодня в собрании Эрмитажа. См.: *Копанева Н. П., Вилинбахов Г. В., Кистемакер Р. Е., Мейерс Д. Й.* «Нарисованный музей» Петербургской Академии наук. 1725—1760. Т. I. СПб., 2003. С. 199.

³ *Бакмейстер И. Г.* Опыт о библиотеке и кабинете редкостей и истории натуральной Санкт-Петербургской Императорской академии наук. [СПб.], 1779. С. 114—115. Иоганн Христиан Буксбаум (Johann Christian Buxbaum, 1693—1730) — немецкий естествоиспытатель, исследователь Юго-Восточной Европы, Малой Азии и Кавказа, первый академик ботаники и натуральной истории в Санкт-Пе-

пуклая крышка с бирюзами (татарские жены подобно такие ж металлические зеркала, в которых они хранят свои румяна, для украшения на грудях носят)», «ковш золотой с ручкой, на поле и на дне онаго вырезаны разные фигуры с арабской подписью чагатайского диалекта, который во время Тамерлана употребляли», «разные золотые Индийские и Татарские кинжалы, из коих один оправлен финифтью, а другие осыпаны жемчугом и красными яхонтами», «ноздrevатый камень темно-пурпурного цвета <...>, которым турки и татары обыкновенно в банях своих трутся», «две золотых скуфьи, одна в другую вложенных <...>, которые Бухарцы обыкновенно употребляют вместо шлемов», «золотые серьги <...>, которые татарские жены <...> носят в ушах», «перо Валашского Господаря¹, которое обыкновенно ему дается от турецкого Султана в знак подтверждения его владений», «турецкий рог для держания пороха, сделанный <...> из большой жемчужной раковины и оправленный вызолоченным серебром»². Этот список легко можно продолжить. Важно, что одновременно появились и талантливые специалисты, способные изучать тюркское наследие. Одним из них стал, например, профессор-ориенталист Георг Яков Кер (Kehr, 1692—1740), который занялся изучением татарских и турецких надписей, привезенных академиком Готлибом Фридрихом Вильгельмом Юнкером (Junker, 1705—1746) из экспедиции в районы нижнего течения Дона, побережья Азовского моря и Крыма³.

Сведения о предметах по традиционной культуре тюркских народов в собрании Кунсткамеры встречаются уже в вышедшем в свет в 1800 г. Каталоге-путеводителе по музею, принадлежавшем перу «Императорской Академии наук унтер-библиотекаря» Осипа Беляева (ок. 1763—1807). Приводимый ниже текст позволяет в некоторой степени представить и интерьер Кунсткамеры, и организацию музейной экспозиции тех лет (речь идет о представлении традиционной культуры казахов):

Статуя киргизца. Шестая восковая статуя изображает киргизца в собственном его одеянии. Народ сей разделяется на три орды, то есть: на большую, среднюю и малую.

тербургской Академии наук. Описал ряд новых видов растений, собрал обширные ботанические и этнографические коллекции.

¹ Т. е. джика/эгрет господаря (правителя) Валахии.

² Малозёмова Е. И. Холодное оружие народов Ближнего Востока в коллекциях МАЭ // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии. СПб., 2015. С. 363—370.

³ Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII—середина XIX в.). СПб., 2002. С. 27—30.

Описание киргизца. Киргизцы имеют вид приятный и свободный; глаза у них веселые. Они от природы одарены изрядным разумом; пышны, прохладны, ласковы, любострастны, и следовательно не кровожаждущи. Грабительства их, так же жестокость и несправедливости должно почесть паче следствиями сурового и необузданного их рода жизни, нелепого стремления к мщению и ложных понятий о чести и смелости, нежели природным к тому влечением: почему они совокупно с распространением торговли с Россиею нарочито и во нравах своих исправляются. Женщины их похваляются за домовитость, добросердечие и соболезнование о невольниках, кои часто облегчают они побегу не без собственной своей опасности.

Одежда киргизцев. Киргизцы одеваются по восточному обычаю, но лучше других татар. Мужчины бреют голову и оставляют только усы да хохол. Штаны у них широкие; у полусапог их каблук длинные острые, носки острые же, а подошвы подбиваются множеством мелких гвоздей, и швы сапог строчат иногда золотом. Рубахи редко из них кто носит, а вместо оных служит долгий тонкий нательник. Подобное сему нижнее платье делается из шелковой или другой какой материи, называемое у них чапак, а верхнее платье, у коего рукава обыкновенно бывают широкие, к низу суженные, именуется чепков. Пояс заменяет у многих сабельная портупея, к которой у некоторых привешен табачный прибор, огниво и нож. Нижняя шапочка или скуфейка остроконечна и вышитая; верхняя же, подобная кеглю, делается с ушками, которые загибаются и придают ей вид корабля, а верх ее украшается кистью. Платье шьют они из китайки, сукна, а особливо красного, или из шелковых, по большей части пестрых и дорогих материй, и опушают верхнее одеяние выдрами.

Женское киргизское одеяние. Одевание киргизских женщин совсем сходно с одеянием китайских татарок. К волосам прикрепляют они обыкновенно широкое, корольками покрытое и кисточками распещренное украшение (куйрук), совершенно подобное тому, какое в употреблении у черемисянок. По будням покрывают они голову фатою, в праздничные же дни надевают чепцы, башкирским подобные и покрытые монетами и прочим украшением. Многие, а особливо знатные, обвертывают голову разными материями наподобие турецкой высокой чалмы. Девки заплетают волосы во многие маленькие косы. Дочери знатных людей и салтанши отличаются от прочих торчащими в волосах наподобие рогов пригожими цаплиными шеями. Богатые и знатные женщины носят платье шелковое, отчасти из дорогих материй и штофов, суконное, а иногда и бархатное; и сверх того окладывают они платье свое нередко снурками и золотыми позументами или опушают выдрою ¹.

¹ *Беляев О. П.* Кабинет Петра Великого. Отделение второе, содержащее в себе подробное историческое описание всех вообще достопамятных как естественных,

Важнейший этап изучения тюркского мира и пополнения профильных коллекций Музея относится к рубежу XIX—XX вв. Он был связан с началом последовательного присоединения к России областей Средней Азии, которое осуществлялось в ходе соперничества с Англией в рамках «Большой игры»¹. Именно этот этап в жизни музея связан с именем В. В. Радлова.

С именем В. В. Радлова (1837—1918) — одного из основоположников сравнительно-исторического изучения тюркских языков, этнографа, археолога, организатора науки и музейного дела, академика Петербургской Академии наук, многолетнего и необычайно успешного директора МАЭ — связан целый ряд важнейших достижений в истории музея. При этом важно, что к шестидесятым годам XIX в., когда началась его научно-исследовательская деятельность, российское востоковедение вообще и тюркология в частности достигли весьма значительных успехов². Тем не менее без его имени невозможно представить историю изучения Алтая, Сибири и Центральной Азии. Наследие Радлова многообразно: это книги и статьи, экспедиции, музейные коллекции, международные научные школы — учениками его учеников считают себя многие ученые как в России, так и за ее пределами. Придя на пост директора МАЭ в 1894 г. с должности директора Азиатского музея и возглавляя его четверть века, он сумел превратить Музей в научный музейный центр европейского уровня. Нужно было организовать пополнение, регистрацию и научное описание коллекций, создать новую современную экспозицию, обеспечить издание научных трудов. В основу деятельности Музея был положен принцип *собирания путем систематических научных экспедиций*. Всё требовало самого неотложного решения: финансы, помещения, но главное — кадровый состав, ведь в 1894 г. Радлов застал в Музее, пережившем серию реорганизаций, лишь одного хранителя.

В тот период учебные заведения России не готовили студентов по специальности «этнография», но Радлов сумел найти нестан-

так и искусственных вещей, в Кунсткамере Санкт-Петербургской Императорской Академии Наук сохраняющихся, с присовокуплением многих таблиц, и разных любопытных анекдотов. СПб., 1800. С. 188—191

¹ В краткой статье у нас нет возможности даже упомянуть названия крупнейших коллекций, появившихся в Музее в это время, как и имена их собирателей, мы отсылаем читателя к наиболее важным работам по теме: *Басханов М. К., Резван Е. А.* Кашгар. Фотолетопись Большой игры (коллекции Н.Ф. Петровского и Я. Я. Лютша в собрании МАЭ РАН) СПб., 2021; *Резван Е. А.* Между Туркестаном и Тибетом: Салары. СПб., 2010; *Резван Е. А.* Туркестан. СПб.; Алматы, 2016 (серия «Мой мир ислама», т. 1). С. 273—311.

² *Кононов А. Н.* В. В. Радлов и отечественная тюркология // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972. С. 7—8.

дартное решение. В 1897 г. он привлек к работе прекрасного сибирского этнографа и археолога, ссыльного народовольца Д. А. Клеменца (1847—1914). Годом позднее он отправил его в Турфанскую экспедицию (Китайский Туркестан), благодаря которой в России появились древнеуйгурские памятники, и Радлов немедленно начал их изучение и публикацию. Чтобы в 1901 г. принять на работу одного из создателей знаменитой ленинградской этнографической школы, в будущем — члена-корреспондента АН СССР Л. Я. Штернберга (Sternberg, 1861—1927), Академия наук выхлопотала ему трехмесячное право жительства в столице: «И каждые три месяца акад. В. В. Радлов или акад. К. Г. Залеман отправлялись в тогдашнее Охранное отделение хлопотать о продлении разрешения. Дело в том, что на Льве Яковлевиче лежало тогда два несмываемых "позорных пятна": он был революционер, политический преступник, а во-вторых, еврей, еврей без диплома высшего учебного заведения»¹.

Именно при Радлове МАЭ стал одним из безусловных лидеров мировой этнографической науки, послужившим образцом для реорганизации французских музеев (в частности, Музея человека в Париже)². Сегодня именно Радлова можно по праву назвать создателем Музея антропологии и этнографии, пришедшего на смену Петровской Кунсткамере.

Принципиально важно, что уже начиная с 1866 г. ежегодно издаются труды самого В. В. Радлова, которые составили «целую энциклопедию совершенно новых данных по тюркской лингвистике, этнографии, географии и археологии Западной Сибири, Алтая, Средней Азии»³. Собирая в поле материалы для своего знаменитого труда «Образцы народной литературы тюркских племен...»⁴, он сформировался как тюрколог-универсал, равно глубоко интересовавшийся диалектологией, лексикографией, лексикологией, сравнительной и исторической фонетикой, грамматикой тюркских языков, этнографией и археологией, фольклором и историей тюркских народов. Глубоко понимая значение полевых исследований, он всячески способствовал экспедициям своих учеников.

¹ Ратнер-Штернберг С. А. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии Академии наук // Сборник МАЭ. Т. VII. СПб., 1928. С. 32—33.

² Матвеева П. А. «Все человечество едино»: В. В. Радлов и МАЭ. СПб., 2014. С. 164.

³ Штернберг Л. Я. Из жизни и деятельности В. В. Радлова // Живая старина. Т. XVIII. Вып. II—III. СПб., 1909. С. 16.

⁴ Наречия тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Собраны В. В. Радловым. Ч. I—IV. СПб., 1866—1872; Наречия северных тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Собраны В. В. Радловым. Ч. V—VII. СПб., 1885—1896.

Так в 1887 г. он представил в Русское географическое общество «Записку», в которой обосновал необходимость этнографо-лингвистической экспедиции для изучения «тюркских племен» Сибири и Восточного Туркестана и предложил отправить туда совсем молодого Н. Ф. Катанова (1862—1922), впоследствии профессора Императорского Казанского университета и Казанской духовной академии, доктора сравнительного языкознания, известного этнографа и фольклориста-тюрколога¹. Его в высшей степени продуктивная экспедиция состоялась в 1889—1892 гг. В 1890 г. Радлов организует экспедицию второго своего ученика П. М. Мелиоранского (1868—1906) в Оренбургскую губернию для изучения «киргизского наречия». В ходе поездки был собран значительный материал по языку и фольклору, который стал основой серии очень интересных публикаций. П. М. Мелиоранский вошел в историю российской тюркологии как исследователь тюркских языков и памятников древнетюркской письменности.

В. В. Радлову, имевшему заграничный диплом, по правилам того времени не позволялось читать лекции в университете, и он создает в своей квартире кружок, объединивший талантливую молодежь. А. Н. Самойлович (1880—1938), в будущем — один из крупнейших российских тюркологов первой половины XX в., писал в 1915 г. своему не менее выдающемуся коллеге В. А. Гордлевскому (1876—1956): «Давнишняя моя идея объединить русских тюркологов начинает, по-видимому, осуществляться: по моей инициативе 12 сентября основан на квартире Радлова частный кружок "алтаистов" (турецко-монгольско-манджурский); его задачи: объединение научной работы, установление планомерности, подведение итогов, выработка программ, коллективная разработка вопросов, превышающих единичные силы. Были: Радлов, Котвич, Руднев, Штернберг, Владимирцов и я»².

¹ Библиотека Н. Ф. Катанова сегодня хранится в Институте тюркологических исследований при Стамбульском университете. Библиотека была приобретена в 1914 г. в Казани премьер-министром Турции Хильми-пашой (1855—1922). Она включает 7325 томов на 22 языках. Не так давно турецкие ученые приступили к планомерному изучению и описанию библиотеки Катанова.

² Баскаков Н. А. А. Н. Самойлович в письмах к В. А. Гордлевскому // Александр Николаевич Самойлович: научная переписка, биография. М., 2008. С. 9. В. Л. Котвич (Władysław Kotwicz, 1872—1944) — русский и польский лингвист (в 1891—1924 гг. работал в России), востоковед, специализировавшийся, главным образом, в области языков алтайской семьи. Член-корреспондент Российской академии наук (1923), действительный член Польской академии знаний, председатель Польского востоковедческого общества (1922—1936). А. Д. Руднев (1878—1958) — монголовед, фольклорист, лингвист и музыкант, профессор Восточного факультета Императорского Санкт-Петербургского университе-

В 1896 г. Императорское Русское географическое общество передало Азиатскому музею Академии наук мешок с фрагментами рукописей, собранных видным участником Большой игры, военным географом, этнографом и археологом П. К. Козловым (1863—1935) в период работ Центральноазиатской экспедиции 1893—1895 гг. Они были просмотрены и высоко оценены ведущими на тот момент отечественными специалистами С. Ф. Ольденбургом (1863—1934), одно время возглавлявшим в МАЭ Отдел древностей Русского и Китайского Туркестана, и В. В. Радловым. Важность материалов была такова, что, помимо упомянутой выше поездки Н. Ф. Катанова, уже 1898 г. состоялась экспедиция сотрудника МАЭ Д. А. Клеменца (1848—1914) в Китайский Туркестан, организованная МАЭ¹. Результаты этой поездки превзошли все ожидания, изучением и публикацией привезенных рукописных памятников занялся сам Радлов. В МАЭ строились обширные планы дальнейшего изучения края. В своем письме Ольденбургу Клеменц напишет, что «в Турфанском крае хватит работы на сто лет на всю Европу»².

Русские успехи в исследовании Китайского Туркестана по достоинству оценила мировая научная общественность. В 1902 г. на XIII Международном конгрессе ориенталистов была образована Международная ассоциация для изучения Средней и Восточной Азии, главным органом которой стал Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и лингвистическом отношении (РКСВА). Важно, что именно Радлову принадлежит громадная роль в организации и координации международных научных миссий в Восточный Туркестан, соперничество вокруг которого (в том числе научное и археологическое) по своей

та. В 1897 и 1904 гг. (в рамках экспедиции, организованной Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии), путешествовал по Калмыцкой степи, собрав громадный фольклорный материал. С 1910 г. — официальный представитель Императорского Русского географического общества в РКСВА. Б. Я. В л а д и м и р ц о в (1884—1931) — специалист в области монгольского языкознания, литературы, а также истории и этнографии монгольских народов, академик АН СССР (1929). Одним из первых понял важность изучения позднейших заимствований в монгольских и тюркских языках, носящих взаимный обоюдонаправленный характер. Временная перспектива актуальности этой проблематики была задана «Опытом словаря тюркских наречий» В. В. Радлова, который был завершен изданием в 1911 г. и в котором были отмечены или зафиксированы многие монгольские заимствования в тюркских языках.

¹ См.: Ольденбург С. Ф. Указ. соч.; [Клеменц Д. А.] Турфанская экспедиция Д. А. Клеменца 1898 г. Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII и XIX веках. М.; Л., 1940 (Труды Архива АН СССР. Вып. 4).

² Цит. по: Басаргина Е. Ю. Императорская Академия наук на рубеже XIX—XX веков. М., 2008. С. 274.

остроте во многом напоминало советско-американскую конкуренцию в освоении космоса.

Формально РКСВА функционировал при Министерстве иностранных дел, что объяснялось важностью дипломатических контактов в предстоящей работе. В состав РКСВА вошли представители различных министерств — финансов, иностранных дел, военного, внутренних дел. Довольно скоро стало очевидным, что в силу естественного развития событий Комитет превратился в «экспедиционный отдел» МАЭ, и значительная часть материалов, собранных благодаря инициативе его руководства, поступала именно сюда (в Азиатский музей передавалась большая часть рукописей). Множество экспедиций РКСВА были «предприняты по инициативе и планам музея, причем многие командированные лица получали инструкции и подготовку в музее»¹.

За годы существования РКСВА МАЭ удалось осуществить ряд важнейших экспедиций в Восточный Туркестан. Здесь можно упомянуть поездки ученика Радлова и сотрудника МАЭ С. Е. Малова (1880—1957)², совершенные в 1909—1911 и 1913—1915 гг.³, и экспедицию М. М. Березовского (1848—1912) в Кучу (1905—1908)⁴,

¹ Важно, что Русский комитет имел также право открывать филиалы, иметь постоянных представителей и членов-корреспондентов на местах. Комитет активно взаимодействовал с сотрудниками местных научных обществ, подобных, например, «Туркестанскому кружку любителей археологии».

² С. Е. Малов, член-корреспондент АН СССР (1939), получил известность как блестящий специалист по живым и вымершим тюркским языкам народов СССР и сопредельных стран. Его перу принадлежит около 170 публикаций по языку, фольклору, истории и этнографии тюркских народов Центрального и Западного Китая, Монголии, Средней Азии и Казахстана, Сибири и Поволжья. Он был первым специалистом, научно описавшим ряд тюркских языков; открыл, исследовал и опубликовал множество древних тюркских письменных памятников, а также участвовал в создании алфавитов и орфографических правил языков народов СССР, которые не имели собственных национальных систем письма.

³ См.: *Suvarṇaprabhāsa*. (Сутра Золотого Блеска): Текст уйгурской редакции / Изд. В. В. Радлов и С. Е. Малов. Ч. I—VIII. СПб., 1913—1917 (*Bibliotheca Buddhica*. XVII); *Suvarṇaprabhāsa* (Das Goldglanz-Sūtra): Aus dem uigurischen ins deutsche übersetzt von Dr. W. Radloff. Nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov herausgegeben. Ч. I—III. Л., 1930 (*Bibliotheca Buddhica*. XXVII); *Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования*. М.; Л., 1951; *Малов С. Е. Уйгурские наречия Синьцзяна: тексты, переводы, словарь*. М., 1961. См. также: *Абрамзон С. М. Этнографические исследования С. Е. Малова // Тюркологический сборник 1975*. М., 1978. С. 12—25.

⁴ Будучи в первую очередь выдающимся орнитологом, Березовский в ходе своей экспедиционной деятельности проявил себя также как талантливый археолог и этнограф. См., например: *Березовский М. М. Находки уйгурских рукописей манихейского содержания*. Известия Императорской Археологической ко-

но в первую очередь — две экспедиции под руководством С. Ф. Ольденбурга (1909—1910, 1914—1915), благодаря чему в МАЭ из Восточного Туркестана поступило около десяти тысяч предметов, в том числе уникальные памятники культуры из Кучи, Дуньхуана, Карашара, Турфана¹.

Восточный Туркестан (ныне — Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) был важным, но далеко не единственным направлением обширной экспедиционной деятельности МАЭ, резко возросшей на рубеже веков. Из наиболее значительных по результатам предприятий Музея в тот период здесь следует упомянуть экспедиции Г. М. Осокина (ок. 1860—1914) в Монголию (1897)², С. М. Дудина (1863—1929) в Северный Казахстан (1899)³.

Экспедиции и труды Русского комитета, объединявшие научный энтузиазм с серьезной государственной поддержкой, оказались во многом этапными не только для российской, но и для мировой науки. Научная обработка громадного массива привезенных тогда материалов была в основном закончена только к концу XX в. Между 1865 и 1931 гг. в Китайском Туркестане прошла 41 знаковая экспедиция, 18 из них были организованы в России⁴.

миссии. Прибавление к выпуску 34-му. (Хроника и библиография, вып. 17.) СПб., 1910. См. также: *Воробьева-Десятовская М. И.* Экспедиция М. М. Березовского в Кучу (1905—1908) // *Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX—начале XX века: Сб. ст. / Под ред. И. Ф. Поповой.* СПб., 2008. С. 65—74; *Бухарин М. Д.* Русские Туркестанские экспедиции 1909—1910 и 1914—1915 гг.: итоги и перспективы изучения архивных материалов // *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки.* № 1. М., 2021. С. 9—22.

¹ Подробнее см.: *Кисляков В. Н.* Русский Комитет для изучения Средней и Восточной Азии (РКСВА) и коллекции по Восточной Азии МАЭ РАН // *Кюнеровский сборник: Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение.* 2011—2012. Вып. 7. СПб., 2013. С. 114—131.

² *Осокин Г. М.* Материалы к этнографии Западного Забайкалья: Заметка о жизни бурятских лам: Сообщение в заседании Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества 19 декабря 1897 г. // *Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества.* М., 1898. О нем см.: *Очирова А. Ч., Батомункуева Н. В.* Кяхтинский купец и этнограф Г. М. Осокин. Труды кяхтинского краеведческого музея им. академика В. А. Обручева // *Материалы международной научно-практической конференции «Кяхта: история, наследие, современность», посвященной 290-летию г. Кяхты.* Кяхта, 2018. Улан-Удэ, 2018. С. 70—74.

³ См.: *Резван Е. А.* Туркестан. С. 103—137.

⁴ См.: [Елихина Ю. И. и др.] *Пещеры тысячи будд = The caves of one thousand buddhas: российские экспедиции на Шелковом пути: к 190-летию Азиатского музея: каталог выставки.* СПб., 2008. С. 477—478.

Здесь нельзя не упомянуть академика В. В. Бартольда (1869—1930) — выдающегося российского исламоведа, тюрколога и арабиста¹. Он с момента основания был секретарем Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, с 1918 по 1930 гг. являлся руководителем Радловского кружка при МАЭ. В 1918—1921 гг. представлял МАЭ в Отделении исторических наук и филологии РАН, в 1921 г. был избран директором МАЭ. В сложнейшие после-революционные годы Бартольд стал организатором Тюркологического кабинета, который размещался в его личной квартире и располагал его личной библиотекой. Бартольд — один из ключевых организаторов Первого Всесоюзного тюркологического съезда в Баку (1926 г.), он читал лекции в ряде крупнейших университетов, включая Баку и Стамбул. Среди организованных им экспедиций можно отметить историко-археологическую экспедицию в Семиреченскую область и Восточный Туркестан (1893), археологические раскопки в окрестностях Самарканда (1904 г.), научную поездку по Южному Уралу, Сибири и Средней Азии (1913 г.). Коллекции, связанные с именем Бартольда, также хранятся в МАЭ.

В это же время собрания МАЭ обогатились ценнейшими предметными коллекциями, связанными с культурой и историей тюркских народов. Эти собрания — свидетельство как напряженной собирательской работы, которая на протяжении многих лет велась российскими учеными, так и плодотворного взаимодействия Музея со многими представителями тюркской интеллигенции. В рамках этого очень краткого текста я хочу упомянуть в качестве примера лишь две очень разные коллекции. Одна из них (МАЭ РАН, № 439) — щедрый дар МАЭ, поступивший в 1899 г. от Лаикжана Биркимбаева и Хасана Имамбаева, состоятельных гостей имперской столицы, включает 88 предметов (по большей части выдающегося качества). Среди них — богатый мужской пояс (казах. *kіse*) из лошадиной кожи, украшенный крупным сердоликом и позолоченными серебряными бляхами ромбовидной формы. В коллекционной описи 1899 г. сказано: «Такой пояс носили еще в середине XIX в. и одевали обычно богатые люди и батыры поверх халата. По данным собирателя, этот пояс принадлежал брату Кенесары-хана»². На поясе есть имя владельца — Кадырбай³. В ходе реставрации пояса под централь-

¹ Лунин Б. В. Жизнь и деятельность академика В. В. Бартольда. Ташкент, 1981.

² МАЭ РАН. Опись № 439–15. К е н е с а р ы К а с ы м о в (1802—1847) — казахский государственный и военный деятель из рода чингизидов, внук Абылай-хана (1711—1781). Согласно казахской историографии, с 1841 года — последний хан всех трех жузов.

³ У нас нет оснований считать всю эту информацию недостоверной, но для ее проверки необходимо провести серьезное генеалогическое исследование. Извест-

ной бляхой его сумки был обнаружен интересный текст, написанный на бумаге арабицей¹.

Несомненно очень интересна и имеющая значительную художественно-историческую ценность коллекция плоских кожаных кукол театра Карагёз (МАЭ РАН № 6333), приобретенная в Турции В. В. Протопоповым (1866—1916), известным русским драматургом, писателем и журналистом². Коллекция из 14 кукол и двух театральных декораций датируется началом XX в. Все куклы вырезаны из выделанной особым образом выскобленной верблюжьей или ослиной кожи.

В очень непростых условиях, вызванных революцией 1917 г., гражданской войной, масштабной научно-идеологической перестройкой, инициированной новой властью³ именно Радловский кружок и Тюркологический кабинет, упомянутые выше и тесно связанные с Музеем, позволили сберечь достижения и традиции отечественной тюркологии.

Поставив новые научные задачи, советская власть немедленно приступила к их реализации⁴. Так, уже в 1926 г. под общим руководством В. В. Бартольда приступила к работе упомянутая выше Среднеазиатская этнологическая экспедиция АН СССР. Проводившиеся на протяжении четырех лет исследования охватили огромную территорию и серьезно обогатили как предметные, так и иллюстративные коллекции Музея. Антропологическое направление экспедиции возглавлял Б. Н. Вишневский (1891—1965), бывший в 1923—1933 гг. ученым хранителем МАЭ.

В июне — ноября 1931 г. в Самаркандском районе Узбекской ССР, работала Среднеазиатская этнографическая экспедиция АН СССР, в состав которой входили молодые сотрудники МАЭ А. И. Фёдоров (о судьбе которого практически ничего не известно) и Е. П. Николаичева (1905—?). Задачей экспедиции был сбор этнографических сведений и статистических данных по состоянию сельского хозяйства, земледельческой и ремесленной культуры, колхозному и пар-

но, что у отца Кенесары было множество сыновей от нескольких жен, кроме того, само понятие «брат» могло быть здесь использовано в более широком понимании и означать, например, брата по второстепенной родственной линии, что вполне допускалось традицией.

¹ Подробнее см.: Резван Е. А. Туркестан. С. 300—302. О богатых предметных и иллюстративных коллекциях той поры, поступивших из Казахстана и близлежащих территорий см.: Там же. С. 273—311.

² См.: Серебрякова М. Н. Турецкий теневой театр Карагёз // Образы и знаки в традициях Южной и Юго-Западной Азии. СПб., 2015. С. 227—254.

³ Резван Е. А., Кудрявцева А. Ю. Ислам в фотоколлекции Императорского православного палестинского общества. Каталог выставки. СПб., 2023. С. 15—16.

⁴ Гаген-Торн Н. И. Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. М., 1971. № 2. С. 134—145.

тийному строительству, ликвидации неграмотности, пионерскому, комсомольскому и женскому движениям. Речь, по существу, шла о фиксации «ростков новой жизни» в советской Средней Азии. В этой связи ключевой целью экспедиции было приобретение экспонатов для реэкспозиции отдела Передней и Средней Азии МАЭ. Сегодня привезенные членами экспедиции предметы являются по-настоящему уникальными¹.

Список подобного рода экспедиционных поездок можно легко продолжить, но для нас важно упомянуть здесь еще одно имя. Речь идет о Н. П. Дыренковой (1899—1941), которая, будучи еще студенткой этнографического факультета Географического института в Ленинграде, совершает несколько самостоятельных экспедиций на Алтай, где совершенствуется в языках, собирает этнографический и фольклорный материал. После окончания института по предложению Л. Я. Штернберга Н. П. Дыренкова была оставлена на факультете. Вскоре ее, как сложившегося специалиста-этнографа, приглашают в Музей антропологии и этнографии. Здесь в кабинете Сибири она проработала десять лет (1931—1941), пройдя аспирантуру при АН СССР. Темой своей диссертации она выбрала «Мировоззрение, религиозные представления и формы культа у турецких охотничьих и скотоводческих племен тюрко-монгольских народов».

Н. П. Дыренкова придавала огромное значение экспедиционной работе. Только за время с 1924 по 1932 г. она совершила шесть экспедиций, из них три в разные годы — в Горную Шорию, затем на Алтай, в Хакаскую автономную область и Киргизию. Ею записаны тексты, представляющие различные жанры фольклора шорцев, телеутов, кумандинцев, челканцев, теленгитов, чулымских тюрок. Записи фольклорных материалов Н. П. Дыренковой по-настоящему уникальны. Она — автор нескольких грамматик тюркских языков народов Сибири (шорской, хакаской, ойротской), серии работ по традиционному мировоззрению и социальной организации народов Алтая, а также первого корпуса шорских фольклорных текстов.

Будучи ученицей С. Е. Малова, Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза, Дыренкова смогла объединить блестящую тюркологическую традицию, заложенную В. В. Радловым, с теоретическими достижениями и методами работы Ленинградской этнографической школы. Абсолютно справедливо то, что ее фамилия оказалась в списке из

¹ Подробнее см.: *Kudriavtceva A. Ideology and Ethnography: Uzbekistan at the Turn of the 1920's and 1930's in the Illustrative Collections of Peter the Great Kunstkamera // Manuscripta Orientalia. SPb., 2020. Vol. 26. No. 1; Кудрявцева А. Ю., Резван М. Е. От шама'или к агитационному плакату и обратно (по материалам коллекций МАЭ РАН) // Русский ориентализм: (наука, искусство, коллекции). СПб., 2019. С. 236—270.*

29 выдающихся тюркологов мира¹. 28 октября 1941 г., в первый год блокады Ленинграда, она умерла за своим рабочим столом в Музее, успев доделать лишь малую толику того, что задумала. Значительная часть ее блестящего неопубликованного наследия увидела свет только в 2012 г.²

Несмотря на крайне стесненные обстоятельства, сотрудники МАЭ, эвакуированные из блокадного Ленинграда в Среднюю Азию, приступили там к полевым исследованиям по своей тематике, которые были продолжены после окончания войны. Среди множества экспедиционных поездок хочу выделить работу, проведенную в 1971—1981 гг. этнографическим отрядом Среднеазиатской этнографической экспедиции, в том числе связанной с последствиями вынужденного переселения части казахов, киргизов, уйгур, дунган из Синьцзяна в 1940-е — 1960-е гг. Начальником отряда был опытный полевой исследователь А. М. Решетов (1932—2009), известный специалист по истории, культуре и этнографии монгольских, тюркских и тунгусо-маньчжурских народностей Китая и по этнографии народов Сибири³. Так в собрание МАЭ попали богатые коллекции, связанные с переселенцами из Синьцзяна, и были написаны важные разделы коллективной монографии «Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана»⁴. Здесь для нас важно безусловное сохранение научной традиции, связанной с именем В. В. Радлова.

Профильные экспедиционные исследования МАЭ были успешно продолжены и после развала СССР. Позволю себе сослаться на опубликованные материалы пяти экспедиций, организация которых была возложена на меня. Это историко-этнографическая экспедиция «Мусульмане Китайского Туркестана (уйгуры Синьцзяна, салары Цинхая)» (2008 г.)⁵, историко-этнографическая экспедиция по проекту «С. М. Дудин — фотограф, художник, этнограф. Материа-

¹ *Poppe N. Introduction to Altaic Linguistics. Wiesbaden, 1965. С. 109.* Об Н. Н. Поппе (1897—1991), лингвисте, этнографе, специалисте по алтайским языкам, тюркологии и монголоведению (члене-корреспонденте АН СССР с 1932 г.), запятившем себя добровольным сотрудничеством с нацистами в годы Второй Мировой войны и написавшем множество высокопрофессиональных работ после бегства в США, см.: *Решетов А. М. Н. Н. Поппе: Две части одной жизни // Немцы в России: Три века научного сотрудничества. СПб., 2003. С. 482—498.*

² *Дыренкова Н. П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. (Серия «Кунсткамера — Архив». Т. V.)*

³ См. о нем: Проблемы общей и региональной этнографии: (к 75-летию А. М. Решетова): Сб. ст. СПб., 2007. С. 3—13.

⁴ Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана: Сб. ст. М., 1980.

⁵ Результаты экспедиции см.: *Резван Е. А. Между Туркестаном и Тибетом.*

лы экспедиции в Казахстан 1899 г.» (2010 г.)¹, историко-этнографический проект «Коныр аулие» (2011 г.)², историко-этнографический проект «Туркестан»³ (2011 и 2013 гг.), историко-этнографическая экспедиция «По следам экспедиции князя Черкасского» (2015 г.)⁴. Ежегодно либо в Казахстан, либо в Кыргызстан с экспедиционными целями выезжает И. В. Стасевич⁵, ведущий специалист Музея по этнографии тюркоязычных кочевников Центральной Азии (основное направление исследований последних лет — изучение форм адаптации традиционной культуры в современных условиях). Сегодня в Музее готовятся две диссертации, так или иначе связанные с тюркским миром Центральной Азии.

Тюркский мир Петербургской Кунсткамеры, безусловно, заслуживает не таких кратких заметок, но развернутой монографии и, если помечтать, большого выставочного альбома. Сегодня, впрочем, важно то, что наши экспедиции продолжаются!

II

Я убежден, что вы не можете утверждать, что увидели нечто достаточно глубоко до тех пор, пока не сделали фотографию, обладающую способностью обнаружить множество деталей объекта, которые, в противном случае, оказались бы невоспринятыми.

Эмиль Золя⁶

К 1900 г. фототехника, эта «чудо-новинка» XIX столетия, стала важнейшим и уже обычным атрибутом различных исследова-

¹ Совместно с Центральным Государственным музеем Республики Казахстан (по маршруту: Астана, Караганда, Каркаралинск, Баян-Аул, Павлодар). Подробнее см.: Резван Е. А. Туркестан. С. 88—193.

² При содействии Центрального Государственного музея Республики Казахстан и Историко-краеведческого музея г. Семей (по маршруту: Восточно-Казахстанская область Республики Казахстан. Подробнее см.: Резван Е. А. Туркестан. С. 194—237.

³ При содействии Южно-Казахстанского Государственного университета имени М. Ауэзова (по маршруту: Сайрам, Арыстан-баба (Шаульдер), Туркестан). Подробнее см.: Резван Е. А. Туркестан. С. 237—311.

⁴ Совместно с Национальным филиалом Межгосударственной телерадиокомпания «Мир» в Республике Казахстан (по маршруту: полуостров Мангистау (Мангышлак), Республика Казахстан, пустыня Кызылкум, район озера Айдаркуль), Республика Узбекистан.). Подробнее см.: Резван Е. А. Туркестан. С. 23—87.

⁵ И. В. Стасевич очень активно занимается и историей коллекций МАЭ. См. в библиографии в конце статьи: Стасевич 2006; Стасевич 2017; Стасевич 2019; Stasevich 2016; Stasevich 2019; Stasevich 2022; Stasevich, Popova, Beknazarov 2022; Stasevich, Prichepova 2023.

⁶ Цит. по: Сонтаг С. О фотографии. М., 2013. С. 118

тельских проектов. Лучшее подтверждение тому — архивные фотоколлекции крупнейших этнографических музеев, взрывообразный рост которых совпадает с рубежом XIX—XX вв. Сегодня МАЭ хранит одно из наиболее значительных в мире собраний негативных и позитивных пленок, фотоотпечатков, стеклянных пластинок, открыток, зарисовок и других изобразительных материалов. Важное место в этом собрании занимают материалы, посвященные тюркскому миру. Среди них — редчайшие фотографии середины XIX в., работы выдающихся ученых и фотохудожников¹. Например, переданная в МАЭ в 1880 г фотоколлекция известного зоолога И. С. Полякова (1845—1887), выполненная среди казахов Семипалатинской области, является старейшим музейным собранием, которое целиком посвящено изучению одного народа.

Важную роль в процессе изучения южных областей государства сыграли военные фотографы². В 1856 г. при Военно-топографическом департаменте Генерального штаба было создано фотографическое отделение, и уже через два года подпоручик А. С. Муренко (1837—1875), сопровождавший миссию полковника Н. П. Игнатьева в Хиву и Бухару, получил за альбом «От Оренбурга через Хиву до Бухары. Светопись артиллерии подпоручика Муренко» малую серебряную медаль Императорского Русского географического об-

¹ Подробнее см.: *Прищепова В. А.* Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX—начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб., 2011.. Ср.: *Дружневская Г. В.* Историко-археологическое наследие Азиатской России в фотодокументах второй половины XIX—первой половины XX в. (по фондам научного архива Института истории материальной культуры Российской академии наук). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. СПб., 2008; *Соловьева К. Ю.* Образы народов Российской империи 1860-х гг. (по материалам Этнографической выставки 1867 г.) // *Славяне Европы и народы России. К 140-летию Первой этнографической выставки 1867 года.* СПб., 2008.

² «Русская военная фотография Туркестана как исторический феномен и составная часть историко-культурного наследия бывшей азиатской окраины российской империи еще малоизучена. На сегодняшний день отсутствует единый корпус «туркестанской» фотографии, полный свод имен фотографов, их биографий и подробностей творческой деятельности. Выявление художественного наследия русских военных фотографов Туркестана затруднено разбросанностью основных архивных, музейных и библиотечных фондов, оказавшихся раздробленными между Россией, постсоветскими государствами Центральной Азии, рядом других стран. Еще менее известны состав и презентативность частных коллекций, российских и зарубежных» (*Басханов М. К.* Визуализация стратегических пространств: Туркестан и сопредельные территории в объективе русских военных фотографов // *Вестник МИЦАИ.* 33/1. М., 2022. С. 24—25). См. также в библиографии в конце статьи: Басханов, Колесников, Матвеева 2017; Басханов, Шевельчинская 2019; Sonntag 2007.

щества¹. В 1879 г. серебряной медали Императорского Русского географического общества за «Алтайский альбом» и альбом «Типы и виды Западной Сибири», содержащий 50 фотографий, сделанных в Семипалатинской области², была удостоена и Л. К. Полторацкая, супруга генерал-губернатора Семипалатинской области и видного гляциолога генерала В. А. Полторацкого. Она постоянно сопровождала мужа в экспедициях, принимала участие в сложных восхождениях на горные вершины Алтая и Тянь-Шаня. Список публикаций этого типа можно легко продолжить.

Такая деятельность носила системный характер: русские офицеры, участники хивинского похода (1873 г.) получили инструкцию с рекомендациями по розыску, описанию и сохранению археологических, нумизматических, эпиграфических и этнографических памятников. Автором инструкции был известный востоковед, один из первых археологов, изучавших древности Средней Азии, П. И. Лерх (1828—1884), подаривший МАЭ в 1867 г. коллекцию предметов из Бухары и Хивы. Первые раскопки на городище Афрасиаба — древней согдийской столицы и предшественницы Самарканда³ — были организованы в 1874 г. майором Борзенковым по приказу начальника Зеравшанского округа генерал-майора А. К. Абрамова.

В рамках нашей темы нельзя не упомянуть С. М. Дудина (1863—1929) — известного русского этнографа, фотографа и художника, соратника В. В. Радлова, стоявшего у истоков научного подхода к этнографической фотографии. Создав в 1911 г. специализированную фотолабораторию Музея антропологии и этнографии, одну из первых в мире⁴, Дудин фактически вошел в узкую группу основателей научного направления, которое принято сегодня называть визуальной антропологией. Важно, что его коллекционные сборы имели строго научный характер: собиратель и фотограф становился специалистом-этнографом.

Вернувшись с помощью В. В. Радлова и другого крупного исследователя Северной и Центральной Азии Г. Н. Потанина (1835—1920) в Петербург из Сибири, куда он был сослан, Дудин поступил в Императорскую Академию художеств, став учеником живого

¹ Подробнее см.: *Морозов С. А.* Русские путешественники-фотографы. М., 1953. С. 7—13, 43—49.

² См.: *Полторацкая Л. К.* Альбом типов и видов Западной Сибири. Репринтное издание 1879 г. СПб., 2010.

³ С. М. Дудин доставил в МАЭ обширную (более тысячи предметов) коллекцию из Афрасиаба (МАЭ № 1054), которая в 1930-е гг. была почти полностью передана в Эрмитаж.

⁴ Подробнее о фотолаборатории МАЭ тех лет см.: *Матвеева П. А.* «Все человечество едино». С. 175—178.

классика И. Е. Репина. Получив в 1897 г. звание художника, Дудин участвовал в художественных выставках, работал как книжный график. При этом уже тогда главным в его жизни, несомненно, было активное участие в серии экспедиций по изучению памятников Центральной Азии, организованных МАЭ. Между 1893 и 1915 гг. он принял участие в семи крупнейших экспедициях в Центральную Азию, работая в Ферганской, Акмолинской, Семипалатинской и Семиреченской областях, в долине р. Майдантал, в Алайской долине, в Восточном Туркестане, Самарканде, в Ашхабадском, Мервском, Бухарском, Ташкентском и Ферганском оазисах. Дудин собрал богатейшие фото- и предметные коллекции для МАЭ и стал основоположником коллекции Этнографического отдела Русского музея (ныне — Российский этнографический музей) по культуре народов Средней Азии.

Лучше всего о необычайно ответственном отношении С. М. Дудина к своим обязанностям говорят его письма. Летом 1895 г. он был откомандирован в Самарканд¹. Важным аспектом деятельности экспедиции, которую возглавлял профессор Н. И. Веселовский (1848—1918), возможно, лучший знаток памятников архитектуры Самарканда в то время, было изучение, научная фиксация, охрана и создание научного проекта реставрации историко-архитектурных сооружений Средней Азии. Задачей С. М. Дудина была научная фотофиксация архитектурных памятников: «Перед съемкой я промываю те площади, которые плохо могут выйти из-за пыли и грязи, накопившейся на изразцах и мозаиках. Делаю я это всюду, куда только хватает моей лестницы», — писал С. М. Дудин В. В. Радлову². «В ожидании постройки лестниц и других плотницких работ занят съемкой общих видов фасадов, осмотром мечетей, подлежащих фотосъемке», — писал С. М. Дудин Л. Я. Штернбергу в 1908 г.³

Опыт полевой работы, полученный С. М. Дудиным, стал основой инструкции по фотографированию памятников старины Средней Азии, подготовленной в 1910 г. археологом и этнографом А. А. Миллером (1875—1935), тогда — хранителем, а в будущем — директором Этнографического отдела, для С. М. Прокудина-Горского — пионера цветной фотографии в России, создателя «Коллекции достопримечательностей Российской империи». В инструкции

¹ О результатах этой работы см.: *Дудин С. М. Орнаментика и современное состояние старинных Самаркандских мечетей.* СПб., 1903.

² Архив РАН, фонд 148, опись 1, ед. хр. 50, л. 41 об.

³ Там же, фонд 148, опись 1, ед. хр. 50, л. 33. См. также: *Толмачева Е. Б. Развитие отечественной методики полевой этнографической фотофиксации // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г.* СПб., 2011. С. 174—180.

отмечалась необходимость фотографирования архитектурных памятников с разных сторон, при ровном освещении, «избегая густых теней», подчеркивалась важность внимания к деталям внутреннего вида и тщательного этикетажу, указывалось на неправильность нахождения на одном снимке разнородных предметов¹.

С. М. Дудин считал, что фотофиксацию экспедиционных материалов необходимо выполнять «по строго обдуманной и подробно составленной программе», чтобы работа не носила случайного характера². Он писал о том, что съемка постановочных сцен требует тщательного изучения модели, необходимости не только понять ее характер, но и предложить ей принять естественную позу. В другом случае он отмечал, что чтобы «добиться от действующих лиц сцены правды движений, не нужно торопиться со съемкой, и спустить затвор только тогда, когда участники сцены будут вести свою работу, уже не обращая внимания на аппарат. Для этого выгодно бывает их обмануть, сказав, что съемка уже сделана»³. Предметы домашней обстановки и орудия труда необходимо снимать на их привычных местах хранения и во время использования их в быту. В то время технически сложнее всего было фотографировать потолки и пол. Согласно Дудину пейзажные снимки должны быть основаны не на картинности вида, но передавать его типичность с характерной растительностью и состоянием почвы⁴. Основным условием удачной фотосъемки антропологических типов являлась правильная постановка головы модели: важно, чтобы на обоих снимках (в профиль и анфас) «корень носа модели и отверстия ушей располагались на одной горизонтальной плоскости»⁵.

В последней трети XIX в. один из главных культурных трендов в России был задан работами группы художников-передвижников — с их трагическим взглядом на действительность, обостренным психологизмом, социальной направленностью, стремлением к типизации и реализмом, граничащим с натурализмом. Можно увидеть прямую связь между основами творческого подхода передвижников, которые, вдохновляясь идеями народничества, вели актив-

¹ Архив РЭМ, фонд 1, опись 2, ед. хр. 491, л. 7. Подробнее см. *Solovyova K. Russian Ethnographic Photography of the 19th century and Orientalism // Manuscripta Orientalia. SPb., 2011. Vol. 17. No 2. P. 33—42.*

² *Дмитриев С. В. Штрихи к собирательской деятельности С. М. Дудина // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа: Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. LII. СПб., 2006. С. 102.*

³ *Дудин С. М. Фотография в этнографических поездках // Казанский музейный вестник. № 1—2. Казань, 2021. С. 51.*

⁴ *Дудин С. М. Указ. соч. С. 49.*

⁵ Там же. С. 50.

ную просветительскую деятельность, и направлением работы ведущих русских фотографов посл. трети XIX—нач. XX в. В значительной степени эта связь была основана на личных взаимоотношениях и круге общения фотографов: передвижник И. И. Шишкин (1832—1898) и выпускник петербургской Академии художеств фотограф А. О. Карелин (1837—1906); передвижник И. Е. Репин (1844—1930) и выпускник петербургской Академии художеств С. М. Дудин. Эта связь определила демократичность отношения русских фотографов к своему материалу как раз в то время, когда в этнографической фотографии Западной Европы безусловно господствовали колониальные модели. Тогда же появился первый русский теоретический труд по проблеме — «Фотография и гравюра», принадлежавший выдающемуся художественному критику и историку искусств В. В. Стасову (1824—1906)¹.

Это отнюдь не означает, что в российской фотографии этого периода имперская направленность не проявляла себя, но не она здесь задавала тон. К имперским проектам можно отнести, например, «Туркестанский альбом», созданный под руководством востоковеда А. Л. Куна (Kuhn, 1840—1888) по прямому указанию туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана². Четырехтомный труд, включавший более 1200 снимков («целая народная галерея», по оценке В. В. Стасова), в 1875 г. получил высшую награду Парижской международной географической выставки³.

Отдельную группу представляют работы коммерческих фотографов. К 1850-м гг. туристические поездки в Стамбул, Иерусалим и Египет создали большой спрос на фотографии в качестве сувениров. В связи с этим небольшая группа фотографов тех лет отправилась на территории, входившие в Османскую империю (в первую очередь Стамбул, Иерусалим и Святую землю, а также Египет), чтобы воспользоваться этим спросом. Среди фотографов-первопроходцев были французы Феликс Бонфис (1831—1885) и Ипполит Арну (работал в период между 1860—1890 гг.), итальянский фотограф

¹ Статья была написана в 1856 г. См.: *Стасов В. В.* Фотография и гравюра. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1894. С. 21—27; см. также: *Стасов В. В.* Фотографические и фототипические коллекции Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1885.

² Ср. шеститомный проект «Народы Индии. Расы и племена Индостана», подготовленный по заказу официальных властей Британской Индии: *Watson J. F., Kaye J. W.* People of India. Races and Tribes of Hindustan. London, 1868—1875.

³ Большинство снимков было сделано владельцем фотоателье в Ташкенте Н. Нехорошевым и военным фотографом подпоручиком Г. Кривцовым. По разным источникам, было выпущено всего три, четыре, шесть или семь экземпляров альбома, известны также краткие версии. Подробнее см.: Sonntag 2007; Gorshenina, Sonntag 2018.

французского происхождения Танкред Дюма, открывший в Бейруте студию в 1860 г., итальянец Луиджи Фиорилло, начиная с 1870 г. работавший в Алжире, Египте (где открыл студию в Александрии), Палестине и Эритрее, греки братья Цангаки, о которых известно чрезвычайно мало, за исключением их инициалов К. и Г., а также того, что они работали среди прочего в Порт-Саиде и Каире примерно с 1860-х по 1890-е гг.¹ Вскоре стало очевидно, что работы такого типа имеют постоянный и всё более растущий спрос. Особым интересом пользовались области, недостаточно представленные на фоторынке той поры. К ним, несомненно, относилась и Центральная Азия.

В 2019 г. в рамках перекрестного Года культуры и туризма России и Турции в России с успехом прошла выставка «Царская Россия в фотографиях из коллекции дворца Ыылдыз». На ней и в сопровождающем выставку прекрасном каталоге² была представлена анонимная серия фотографий из Центральной Азии «Еврейская школа в Бухаре», «Повседневная одежда женщин Туркестана», «Чайхана в Ташкенте», «Развалины мечети, медресе и мавзолея Биби Ханым в Самарканде», «Лестница мавзолея Шах-и Зинда в Самарканде», «Внутренний вид дома богатого самаркандца», «Медресе Худояр-хана в Коканде», «Дворец Хивинского хана», «Мечеть и медресе Шердор». Сопоставление этих фотографий с образцами, хранящимися в МАЭ, показало, что их автором является Ф. Ордэ (Н. Орде, Н. Орден; в «фотографическом мире» России идут постоянные споры о его имени, ибо в кириллице он подписывал свои работы по-разному).

Француз F. Hordet — талантливый и очень плодовитый коммерческий фотограф, ориентированный в первую очередь на русский рынок. Его отпечатки размером 16 × 22 см обычно установлены в паспорту и, как правило, несут его собственную нумерацию. Известны серии 1504—1602, 1800—2000, 2745—2791.

В 1870—1880-е гг. и начале 1890-х F. Hordet работал в Центральной Азии, на Кавказе, в Персии, Афганистане (?), Киеве и Полтаве. По результатам своих поездок он выпустил четырехтомный альбом «Кавказ и Средняя Азия». Известны также его альбомы, посвященные Балканам, Бессарабии, Греции и Турции.

Представленные в этом альбоме фотографии говорят сами за себя. Конечно, как и все коммерческие фотографы, F. Hordet должен был снимать «экзотику», ибо прежде всего на нее и был спрос.

¹ Подробнее см.: Резван Е. А., Кудрявцева А. Ю. Ислам в фотоколлекции Императорского православного палестинского общества. С. 24—25.

² См.: Озъетгин М. Царская Россия в фотографиях из коллекции дворца Ыылдыз. Каталог выставки. Стамбул, 2019.

При этом, нужно отдать ему должное, — абсолютное большинство его фотографий реалистичны, хотя, как и у каждого фотографа, его взгляд избирателен.

На вопрос «что исполняло роль фотографии до изобретения фотокамеры?» известный британский историк культуры, писатель и художник Джон П. Бергер ответил так: «Вы ожидаете ответа — графика, рисунок, живопись. На самом деле точным ответом будет память»¹. Старинные фотокамеры похожи на часы. Фотография — «глаз истории», мостик между прошлым и будущим, символ господства человека над памятью. Фотографии позволяют извлечь из памяти и оживить то, что, казалось, было забыто навсегда, становясь ключом к целым пластам воспоминаний. Они создают «структуру времени» и заставляют задуматься о нем. Наконец, они помогают нам «сконструировать» самих себя.

Зеркало — образ мира. Его природа переменчива: древний символ истины, созерцания и познания олицетворяет также обманчивость, неподлинность. Исторические фотографии тенденциозны так же, как тенденциозны любые мемуары, что, однако, не снижает их значения как исторического источника. «Рефлексия» (лат. «отражение») сближает зеркало и мысль. «Князь зеркала» издревле толковали и перетолковывали наш мир. Еще в 1859 г. Оливер Венделл Холмс писал о фотографии и дагерротипе, как о «зеркале с памятью», которое «фиксирует самые быстротечные из наших иллюзий»². По мнению Вероники Нурковой, известного российского исследователя механизмов человеческой памяти, «фотография оказалась наследницей скорее не живописи, а зеркала, точнее последствием их взаимопроникновения. Но культура зеркал, фиксирующая мгновенный след части мира, текучий и неуловимый, в фотографии достигает своей предельной цели — стабильности и неизменности, а в ограниченных рамках человеческой жизни — вечности»³.

Этот текст я хотел бы завершить несколькими цитатами, важными для меня сейчас в связи с работой, посвященной этнографическому литературоведению⁴, но главное — без излишних коммен-

¹ *Berger J. About looking. New York, 1980. P. 54.*

² *Holmes O. W. The Stereoscope and the Stereograph // Atlantic Monthly. June 1859. No 3. Boston, 1859. P. 740.*

³ *Нуркова В. В. Зеркало с памятью: Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006. С. 265.*

⁴ *Rezvan E. A. Ethnography in Literature Studies. I: The Native Tribes («Inorodtsy») Question and «Anna Karenina» // Manuscripta Orientalia. SPb., 2023. Vol. 29. No. 2.*

тариев, объясняющих не только тягу русских к тюркскому миру, но и важность последнего для мира русского.

День опять был ясный и теплый. Ранним утром, часов в шесть, он отправился на работу, на берег реки, где в сарае устроена была обжигательная печь для алебаstra и где толкли его. Отправилось туда всего три работника. Один из арестантов взял конвойного и пошел с ним в крепость за каким-то инструментом; другой стал изготавливать дрова и накладывать в печь. Раскольников вышел из сарая на самый берег, сел на складенные у сарая бревна и стал глядеть на широкую и пустынную реку.

С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками чернелись кочевые юрты. Там была свобода и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысль его переходила в грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила ¹.

Я ехал в глубину среднеазиатских заиртышских степей, к пастухам-кочевникам. Я рисовал в своем воображении бесчисленные табуны, стада, степных всадников, перегоняющих их с места на место; старался представить себе в действительности психологию людей того мира, который для нас, горожан, существует как сказка. Мои глаза были прямо обращены туда, по краешкам; я решил наблюдать и вечную пару Адама и Евы ².

В юрте пастухов — будто внутри воздушного шара, и даже есть вверху отверстие, которое можно открыть и закрыть. <...> Отверстие вверху закрылось, и наша юрта, похожая на воздушный шар, казалось, полетела куда-то над степью ³.

— Сказочная страна! — воскликнул я, думая, куда русский может захватить, не выходя из своих пределов. — Фантастическая страна! ⁴

Каким-то неправдоподобным, праздничным великолепием. Неистовым буйством красок. Нарядными, окованными, сверкающими самоварной медью сундуками. Многоцветными слоями стеганых

¹ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. Преступление и наказание. М., 2008. С. 448.

² Пришвин М. М. Адам и Ева (очерк) // Собрание сочинений в 8 т. Т. 1: Произведения 1906—1914. М., 1982. С. 699.

³ Пришвин М. М. Черный араб // Там же. С. 515, 523.

⁴ Пришвин М. М. У Чертова озера (Степной эскиз) // Там же. С. 728.

шелковых одеял на железной кровати с ослепительными никелированными спинками и набалдашниками. Букетами бархатных, расшитых золотыми или серебряными позументами мужских чапанов и женских камзолов. Пышными и яркими — как полные цветов и трав июльские лесные поляны — коврами, украшавшими круглые стены этого, казалось, невесомого, воздушного жилища»¹.

Главное, что список подобного рода цитат каждый из нас может легко продолжить.

СПИСОК УПОМИНАЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Басханов М. К., Колесников А. А., Матвеева М. Ф. (2017) Памир, Хунза и Кашгария в экспедиционных фотографиях генерала Б. Л. Громбчевского (1888—1890). М.
- Басханов М. К., Шевельчинская С. Л. (2019) «И с казачьего пикета был уж виден Гималай»: Памир в фотообъективе поручика Павла Родственного. СПб.
- Gorshenina S., Sonntag H. S. (2018). Early photography as cultural transfer in imperial Russia: visual technology, mobility and modernity in the Caucasus and Central Asia / *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences. Special Issus. Baku.* P. 322—344.
- Стасевич И. В. (2006) Саукеле из Западного Казахстана в собрании МАЭ РАН // Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии: Материалы Международной научной конференции. С. 122—129.
- Стасевич И. В. (2017) Коллекция Лайыкжана Беркимбаева и Хасана Иманбаева в собрании Петербургской Кунсткамеры // Вестник Актыбинского регионального государственного университета имени К. Жубанова. № 3 (49). С. 109—116.
- Стасевич И. В. (2019) Киргизский женский традиционный костюм по фотоиллюстративным коллекциям МАЭ РАН и современным полевым материалам // Иллюстративные коллекции Кунсткамеры. Вып. 2. Сборник МАЭ. Т. LXVI. СПб. С. 87—109.
- Sonntag H. S. (2007) Photography & Mapping Russian Conquest in Central Asia: Early Albums, Encounters, & Exhibitions 1866—1876 // *Journée d'Etude Centrasiatique. Atelier 3: Histoire du Turkestan russe et du Xinjiang.* Oct. 26. [Электронный ресурс]. URL: http://www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html (дата посещения: 20.03.2024).
- Stasevich I. V. (2016) Kazakh women wedding headdress in the MAE RAS collection // *Manuscripta Orientalia.* SPb. Vol. 22. No 1.
- Stasevich I. V. (2019) Children's dolls in St. Petersburg Kunstkamera Kazakh collection // *Manuscripta Orientalia.* SPb. Vol. 25. No 2.

¹ Шухов И. П. Пресновские страницы: Повести, рассказы, очерки. Алма-Ата, 1975. С. 49.

Stasevich I. V., Popova L. F., Beknazarov R. A. (2022) Kazakh female rings in ethnographic collections of St. Petersburg: classification, local complexes, and ritual functions // Manuscripta Orientalia. SPb. Vol. 28. No 1.

Stasevich I., Prischepova V. K. (2023) Yudakhin photographic collections of traditional Kyrgyz culture in St. Petersburg Kunstkamera // Manuscripta Orientalia. SPb. Vol. 29. No 1.

E. A. Rezvan.

**The Turkic World of the St. Petersburg Kunstkamera
(To the Statement of the Problem)**

Since its establishment, the Kunstkamera Museum has been engaged in the collection of monuments pertaining to Turkish and Turkic culture. This was the consequence of a sustained programme of collecting, even at the time. The most significant period for the study of the Turkic world and the expansion of the museum's specialised collections occurred at the turn of the 19th and 20th centuries, coinciding with the incorporation of Central Asia into the Russian Empire. This period in the museum's history is associated with the name of F. W. Radloff (1837—1918), a pioneer in the field of Turkic linguistics and a long-standing and highly successful director of the museum. A further noteworthy episode in the history of MAE Turkology is the establishment of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia in Historical, Archaeological and Linguistic Terms. During the course of its tenure, the Committee was able to organise a number of significant expeditions to East Turkestan, which proved to be of great consequence not only for Russia but also for the wider international scholarly community.

In the context of the profound challenges posed by the 1917 Revolution, the ensuing civil war, and the sweeping scientific and ideological transformations initiated by the nascent government, the Radloff Circle and the Turkological Cabinet, two entities closely affiliated with the museum, played a pivotal role in safeguarding the legacy and traditions of Russian Turkology. The history of the St. Petersburg Kunstkamera is closely intertwined with the work of numerous esteemed Turkologists, including D. A. Klementz (1847—1914), N. F. Katanov (1862—1922), P. M. Melioransky (1868—1906), A. N. Samoilovich (1880—1938), S. E. Malov (1880—1957) and V. V. Bartold (1869—1930). It is noteworthy that the museum currently conducts approximately one field trip per year for its Turkologists.

A further reason for the museum's pride is its extensive archival photographic collection. This collection has the potential to serve as the

foundation for a comprehensive corpus of "Turkestan" photography, accompanied by a list of photographers' names and biographies. The Turkic world at the St. Petersburg Kunstkamera undoubtedly constitutes an important and, to some extent, independent component of Russian Turkology. In this regard, the most crucial objective is to produce a comprehensive monograph on the subject matter and a catalogue album that could showcase the multifaceted realm of MAE Turkology.

В. М. Рыбаков

Институт восточных рукописей РАН

DOI 10.69538/PV.2024.83.20.011

**О НЕКОТОРЫХ КАТЕГОРИЯХ
ОБСЛУЖИВАЮЩЕГО ПЕРСОНАЛА
В КИТАЕ В ПЕРИОД ТАН (618—907)**

Известно, с какими трудностями порою сталкиваются китаеведы, когда им приходится хотя бы в сносках к основному тексту своего исследования или перевода характеризовать функции того или иного учреждения либо того или иного чиновника времен императорского Китая. Тем более — когда возникает необходимость назвать это учреждение или должность этого чиновника по-русски. Тексты исследований подобного рода пестрят министрами, губернаторами, цензорами и прочими европоцентричными подменами.

Относительно высших и даже средних слоев сложнейшей имперской администрации Китая еще можно с достаточной легкостью отыскать какие-то, пусть краткие, описания служебных функций и по аналогии с функциями западных чиновников дать им более или менее адекватные русскоязычные наименования. Действительно, если чиновник с названием должности *шан шу* 尚書 исполнял, в общем-то, обязанности, сходные с обязанностями нынешних министров, отчего бы, абстрагируясь от как бы частных, не назвать его для простоты и удобопонимаемости министром?

Положение, однако, становится совсем затруднительным, когда в китайском тексте речь заходит о самых низах персонала учреждений, фактически — о полагавшейся тем или иным администрациям, а то и просто служащим в них чиновникам, службе. Ни то, чем они конкретно занимались, ни даже то, как, собственно, их называть, если простое приведение транскрипции представляется недостаточным, выяснить зачастую просто негде. Даже современные китайские справочники вынуждены порой ограничиваться лаконичными пояснениями наподобие «одна из трудовых повинностей при феодальном строе», а дальше в качестве развернутой характеристики в лучшем случае цитировать короткие, в несколько иероглифов и, как правило, малопонятные в силу своей лаконичности фразы из первоисточников.

Впервые я столкнулся с наименованиями двух из тех видов услуги, о которых речь пойдет дальше, при переводе одной из статей танского кодекса и, как часто бывает, когда встречаешься с терминами, не подозревая о том, что это термины, плохо понял китай-

ский текст. В статье, строго говоря, шла речь о запрете использования чиновниками людей, подведомственных им по их роду деятельности или подчиненных им по службе, для исполнения поручений и услуг частного характера. Такого рода проступки карались как совершенные данным чиновником имущественные преступления соответственно стоимости найма работников, которая устанавливалась в среднем как 3 *чи* (т. е. три определенной величины отреза шелковой ткани) за 1 рабочий день, но должна была корректироваться в зависимости от расценок, существовавших в данной местности, а также от возраста и трудоспособности лица, незаконно привлеченного к выполнению частных услуг. Логика проста: если чиновник, пользуясь своей властью, заставил подчиненного или подведомственного человека трудиться на себя лично, он как бы присвоил себе труд этого человека и потому как бы получил от него незаконно стоимость этого труда.

В той же статье рассматривалась ситуация, когда, наоборот, человеку, который и так обязан был заниматься личным обслуживанием чиновника, за это выплачивали какие-то деньги. Такие действия тоже считались нецелевым использованием и криминальным получением средств и потому тоже карались так, как если бы эти средства были присвоены.

В тексте сказано:

其應供已驅使者謂執衣白直之類止合供身驅使據法不合收庸而收庸直亦坐贓論罪止杖一百.

В свое время я перевел это так:

Те, кому полагается заниматься личным обслуживанием, как обслуге (*гун цзи цюй ши* 供已驅使) — имеются в виду [служащие] такого рода, как те, кто бесплатно заведует одеждой (*чжи и бай чжи* 執衣白直). Им должно заниматься только личным обслуживанием, как обслуге (*гун шэнь цюй ши* 供身驅使). По закону они не должны получать [оплату] стоимости использования труда, а если они получают ее, наказание также определяется за незаконное присвоение (*цзо цзан* 坐贓). [Увеличение] наказания ограничивается 100 ударами тяжелыми палками ¹.

¹ Тан люй шу и (唐律疏議 Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн 叢書集成 (Полное собрание книжных серий). Т. 775—780. Шанхай, 1936—1939. Ст. 143; Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и 唐律疏議) / Пер. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 9—16. СПб., 2001. С. 99. Справедливости ради должен отметить, что У. Джонсон, автор капитального перевода танского кодекса на английский язык, в отношении данного пассажи тоже оказался не очень точен. Выражения *гун цзи цюй ши* 供已驅使 и *гун шэнь цюй ши* 供身驅使 он понял как «those who do work» и «who work them-

Несколько лет спустя в монографии «Танская бюрократия» я в определенной степени исправил свою ошибку:

Закон предусматривал и зеркальную ситуацию. Нам нет нужды сейчас вдаваться в тонкости службы вспомогательного персонала, но существовали по штатному расписанию в окружных и уездных администрациях и такие служители, которым, напротив, вменялось в обязанности обслуживать не производственный процесс, а непосредственно персоны высших должностных лиц либо общестественные здания. Такие служащие назывались *чжи* 執衣 и *байчжи* 白直 (условно говоря, 'те, кто при пожитках' и 'те, кто на побегушках'). Во всех комментариях к этим терминам так или иначе муссируется мысль, что эти служащие не имели установленного месячного жалованья. Количество придаваемых каждому ранговому чиновнику служителей варьировалось в зависимости от ранга обслуживаемой персоны... Если им, наоборот, платили, это самое незаконно выплаченное вознаграждение рассматривалось как незаконное присвоение (*цзоцзан* 坐贓), и соответственно его величине надлежало определять наказание по шкале незаконных присвоений¹.

Теперь, пожалуй, я готов хотя бы вкратце поговорить НЕ УСЛОВНО.

К сожалению, сведения, которые удастся найти об этих группах обслуги², по-прежнему очень обрывочны и не вполне ясны. Китайские источники куда большее внимание уделяют штатному числу служащих и прочим формальным аспектам, нежели сути дела, — возможно, потому, что их авторы полагали, будто суть всегда и всем будет известна, ибо она непреходяща, а вот преходящие частности следует на всякий случай растолковать поподробнее.

Бай чжи и *чжи* и были специфическими видами трудовой повинности, которую обязаны были посменно (как и всякую иную трудовую повинность) отрабатывать тяглые мужчины из местного населения, принадлежавшие, согласно большинству источников, к возрастной категории «юноши» (*чжун нань* 中男), т. е. в возрасте от

selves», а словосочетание *чжи* и *бай чжи* обтекаемо перевел как «underlings of various kinds», см.: The T'ang Code, Vol. II: Specific Articles / Transl. with an introd. by W. Johnson. Princeton, 1997. P. 115.

¹ Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 2. СПб., 2015. С. 352. О видах имущественных преступлений по танскому уголовному праву см.: Там же. С. 136.

² Главным образом, в «Тан лю дянь» (唐六典 Шесть уложений Тан) // Веб-сайт «Wikisource»: <https://zh.wikisource.org/wiki/唐六典> (дата обращения: 17.01.2023), цз. 3; и в «Тун дянь» (通典 Всеобъемлющее уложение) // Веб-сайт «Gushi wenwang». URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F86C9029683DDC793.aspx (дата обращения: 17.01.2023).

16 до 20 лет включительно¹. Служить должны были непременно жители той административной единицы, в которой функционировали учреждение или чиновник, для обслуживания которых юноши привлекались. Впрочем, на пограничных территориях, если некого было призвать для исполнения такой повинности, разрешалось набирать тяглых из ближайших соседних округов.

Сам термин *бай чжи* возник в дотанское время и поначалу обозначал, видимо, одну из групп почетного эскорта и охраны князей императорской крови (*цин ван* 親王). Позже *бай чжи* стало названием служащих низового персонала при княжеских дворах и в местных административных единицах: наместничествах (*ду ду фу* 都督府), округах (*чжоу* 州), уездах (*сянь* 縣) и пр., лично при чиновниках провинциальных администраций и при общественных зданиях (*гун се* 公廨) провинциальных административных центров.

То, что самые различные источники подчеркивают безвозмездность труда *бай чжи*, а закон даже запрещает выплату им какого-либо жалованья под угрозой наказания, провоцирует из всех многочисленных значений иероглифа *бай* выбрать в данном случае для его перевода «бесплатно, без затрат, безвозмездно, даром»², хотя никакой уверенности в такой интерпретации нет. Может быть, в ту пору имелось в виду, что данные служители работают лишь днем, или что-то еще. Ведь даже один из лучших китайских сетевых электронных словарей в словарной статье *бай чжи* поясняет иероглиф *бай* именно применительно к данному термину всего лишь как «цвет снежинок или молока»³.

Что же касается иероглифа *чжи*, то, когда он входит в состав административных наименований, в западной литературе его обычно передают как «auxiliary» и «auxiliaire» (вспомогательный, добавочный) либо «attendant» (служитель, сопровождающий). Но одна из статей «Тан люй шу и», например, употребляет этот иероглиф в таком контексте, что передать его иначе, чем «дежурный», «дежурство» просто не представляется возможным. Есть и иные указания на то, что иероглиф *чжи* указывает на необходимость для данного государственного служащего в определенное время находиться на рабочем месте, порой просто в ожидании того, что он понадобится или что возникнет необходимость в срочном принятии каких-то мер

¹ *Нишда Нобору* 仁井田陞 То ре сю и (唐令拾遺 Собрание сохранившихся обще-обязательных установлений Тан). Токио, 1964. С. 224.

² Большой китайско-русский словарь / Ред. проф. И. М. Ошанин. Т. 1—4. М., 1983—1984. Т. 2 С. 598.

³ Цыдянь ван 詞典网. Веб-сайт CidianWang. URL: <https://www.cidianwang.com/lishi/zhishi/2/53452bo.htm> (дата обращения: 17.01.2023).

или решений¹. Так что если не переводить, то хотя бы передавать по-русски термин *бай чжи* следует, видимо, как «дежурный служитель» или просто «дежурный», «дежурник»².

Количество придаваемых каждому чиновнику дежурных варьировалось в зависимости от ранга обслуживаемой персоны.

Согласно «Тан лю дянью», во всех округах и уездах все чиновники (кроме служащих таких мелких объектов, как речные переправы, внутренние таможенные заставы и пр.), а также столичные чиновники, командированные в провинцию с инспекционными или управленческими задачами, получали службу *бай чжи*: персоны 2-го ранга — 40 человек³, 3-го ранга — 32 человека, 4-го ранга — 24 человека, 5-го ранга — 16 человек, 6-го ранга — 10 человек, 7-го ранга — 7 человек, 7-го ранга — 6 человек, 8-го ранга — 5 человек, 9-го ранга — 4 человека. Кроме того, дежурники работали во всех округах и уездах при казенных зданиях. *Бай чжи* служили поочередно в 2 или в 3 смены; срок смены в источниках не уточнен, но, возможно, это указание надо понимать так, что служба каждой смены длилась либо в первом случае полгода, либо во втором — 4 месяца, а по истечении этого срока производилась ротация.

¹ «Всякий находящийся на должности, которому полагалось быть на очередном дежурстве и который не был, либо которому полагалось ночью [быть на рабочем месте] и который не был, в любом из этих случаев наказывается 20 ударами легкими палками... Согласно общеобязательным установлениям, столичным и провинциальным чиновникам полагается [работать] посменно и нести ночные дежурства» (諸在官應直不直應宿不宿各答二十... 依令内外官應分番宿直), см.: Тан люй шу и. Ст. 94; Уголовные установления Тан с разъяснениями, 2001. С. 18. Кроме того, например, в «Тан хуй яо» говорится: «В Надзоре Государевых секретарей (*шан шу шэн* 尚書省) ежедневно 1 чиновник несет ночное дежурство... Начальники [отделов и подразделений], обязанные принимать решения по общим вопросам, а также непосредственные подчиненные начальников [учреждений] и начальники уездов не дежурят. Все столичные и провинциальные чиновники с рассветом приступают к делам, а в час лошади (11—13 часов дня. — В. Р.) расходятся. Если же есть дела, тогда [остаются] на дежурстве (т. е. на рабочем месте. — В. Р.) (尚書省官每一日一人宿直... 諸長官應通判者及上佐縣令不直凡内外官日出視事午而退有事則直), см.: Тан хуй яо (唐會要 Важнейшие материалы Тан) // Цуншу цзичэн. Т. 813—828. Шанхай, 1936—1939. С. 1516.

² Р. де Ротур передает термин *бай чжи* словом «satellite» (спутник), но сам же оговаривает, что делает это «очень приблизительно» так как не нашел текстов, поясняющих функции этих мелких чиновников: *Rotours R., des. Traité des Fonctionnaires et traité de l'Armée*. Leyde, 1947—1948. Vol. 1—2. P. 688.

³ В этом перечне, приводимом в различных источниках, не фигурирует 1-й ранг. Надо полагать, потому, что персоны 1-го ранга нечасто, мягко говоря, посещали провинцию и уж всяко не могли оказаться там на постоянной должности. Выезд персоны 1-го ранга в глубинку наверняка был таким событием, которое всякий раз готовилось и осуществлялось особо.

Согласно «Цзю Тан шу», у всех окружных и уездных чиновников, а также во всех округах и уездах при казенных зданиях полагались *бай чжи*. Например, в окружных администрациях территорий Западной, Восточной и Северной столиц, то есть в столичных округах Цзинчжао, Хэнань и Тайюань, а также высших дудуфатах (*ду ду фу*) при администрациях было по 24 *бай чжи*, в средних дудуфатах и высших округах при администрациях — по 20 *бай чжи*, в низших дудуфатах, а также средних и низших округах при администрациях — по 16 *бай чжи*. В уездах в зависимости от их ранга могло быть от 18 до 8 *бай чжи*.

От исполнения этой повинности, как и от многих иных, по закону можно было откупиться. Вносимые взамен службы деньги не должны были превышать у *бай чжи* 2500 монет в год¹. Связанная с разнообразием категорий обслуживающего персонала система выплаты жалования чиновникам была весьма сложной и запутанной, и в «Тан лю дянь» прямо говорится, что в 24-ом году Кай-юань² был издан специальный указ, в котором констатировалось, что разнообразие пунктов, по которым чиновники получали денежные выплаты и натуральное довольствие, сильно затрудняло делопроизводство и приводило к злоупотреблениям³. Есть упоминания, что в годы Тянь-бао⁴ в стране насчитывалось более 100000 *бай чжи*⁵, что, не исключено, уже ощущалось танским правительством как беспорядок, имеющий своим следствием неоправданный отрыв сельскохозяйственного населения от его главных и непосредственных обязанностей. По указу от 5-го года Тянь-бао дежурников и службу некоторых иных категорий набирать перестали, а чиновникам соответственно числу полагавшихся им по рангам *бай чжи* и прочих стали выплачивать прибавку к жалованью. Надлежащие суммы были включены в регулярный налог (вероятно, это относилось только к тем семьям, члены которых обязывались бы отрабатывать соответствующие повинности) в качестве откупных денег, которые в предшествующие времена разрешалось вносить как замену отработке повинности. Можно предположить, что чиновникам явочным порядком было разрешено, при наличии у них желания или необходимости, уже по собственному усмотрению нанимать себе службу за плату.

¹ Как и у категорий obsługi *фан хэ, шу пу* и *ши ли*, о которых речь пойдет далее.

² Второй девиз правления Сюань-цзуна, 713—741.

³ Тан лю дянь, цз. 3; разд. *цзинь бу лан чжун*.

⁴ Третий девиз правления Сюань-цзуна, 742—756.

⁵ Цыдянь ван 詞典网. Веб-сайт CidianWang. URL: <https://www.cidianwang.com/lishi/zhishi/2/53452bo.htm> (дата обращения: 17.01.2023).

Что же касается *чжи и*, то понять этот термин несколько легче. Буквально *чжи и* означает ‘держатель одеяний’, но обязанности этой службы явно не ограничивались содержанием в порядке чиновничьего гардероба. Видимо, этим «держателям» был вверен весь бытовой обиход. «Тун дянь» упоминает, что *чжи и* содержали, например, в порядке и готовности писчие кисти и тушечницы¹. Термин *чжи и* можно передавать по-русски как «бытодержец» или «вещевик». Можно было бы, наверное, назвать их камердинерами, если бы я не старался придерживаться принципа не передавать на русский язык термины одного иностранного языка словами другого иностранного языка. От камердинеров всего лишь один шаг до камергеров, камер-юнкеров и камер-фрау, а применительно к традиционному Китаю подобные наименования звучат просто смешно. Да и, собственно, что мы вот так, навскидку, знаем сейчас о камердинерах и о том, чем они занимались?

Вещевики придавались окружным и уездным чиновникам, а также чиновникам, командированным с некими миссиями из столицы в провинцию, из числа посменно отбывающих трудовую повинность местных простолюдинов возрастной категории *чжун нань*, порой с некоторыми ограничениями; возраст вещевиков определяется в источниках иногда как 16—20 лет, иногда как 18—20, иногда разрешалось привлекать тех, кому исполнилось всего лишь 14. Полагалось использовать опять-таки только жителей соответствующих административных единиц. Для обслуживания командированных в провинцию *чжи и* набирались в той местности, где осуществлялась миссия. В окраинных округах, где не хватало семей, подходящих для отбывания повинности *чжи и*, разрешалось привлекать юношей из соседних округов. Служили *чжи и* в 3 смены, каждая смена длилась 4 месяца, затем происходила новая ротация, но тем, кто хотел остаться на службе, разрешалось не сменяться.

Чиновникам 2-го ранга полагалось 18 *чжи и*, 3-го ранга — 15, 4-го ранга — 12, 5-го ранга — 9, 6-го и 7-го рангов — 6, 8-го и 9-го рангов — 3. Вносимые взамен службы деньги не должны были превышать у *чжи и* 1000 монет.

Во второй половине периода Тан, как и в случаях с многими иными категориями отбывавшей трудовую повинность службы, с соответствующих семей стали просто взимать откупной налог, а деньги выплачивались местным чиновникам в качестве специфической прибавки к жалованью.

¹ «Тун дянь» (通典 Всеобъемлющее уложение) // Веб-сайт «Gushi wenwang». URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_46653FD803893E4F86C9029683DDC793.aspx (дата обращения: 17.01.2023).

Дежурниками и бытодержателями категории низовой obsługi отнюдь не исчерпывались, и в цитированной выше статье «Тан люй шу и» они, видимо, приведены лишь в качестве примеров, характерных и максимально понятных всюду, поскольку относились они не к столице, но ко всей стране. Как мы видели, и *бай чжи*, и *чжи и* полагались лишь чиновникам провинций или столичным чиновникам, временно командированным в провинцию. Столичные чиновники для фактически аналогичных услуг получали уже не дежурных *чжи и*, а либо *фан хэ* 防閣¹, либо *шу пу* 庶仆.

Первый из этих двух терминов интерпретировать довольно легко: *фан хэ* — это те, кто оберегает жилые помещения (кабинет, библиотеку и пр.), предотвращает все нежелательное на соответствующих территориях. С достаточной уверенностью можно назвать их оберегателями покоев или, что проще и привычней, горничными (в мужском роде), т. е. горничниками. В дотанское время это наименование входило как составная часть в название одного из офицерских званий охраны князей императорской крови, а также начальников крупных местных административных единиц. На эти должности якобы набирали смелых и сообразительных воинов, чтобы оберегать рабочие помещения сановников. В период Тан служащим гражданским и военным чиновникам всех столичных учреждений полагались оберегатели покоев для личного обслуживания, которые уже не принадлежали к регулярному военному штату; эта служба стала одной из специфических трудовых повинностей рядового населения. Взыскивать взамен службы в качестве откупа от повинности более чем 2500 монет в год, как и у *бай чжи*, не разрешалось. Князьям крови, а также столичным военным и гражданским чиновникам, занимавшим служебные должности (*чжи ши гуань* 職事官) 5-го ранга и выше в зависимости от ранга полагалось: чиновникам 1-го ранга — 96 *фан хэ*, 2-го ранга — 72, 3-го ранга — 38, 4-го ранга — 32 человека, 5-го ранга — 24. Если чиновник занимал одновременно несколько должностей различных рангов, оберегатели покоев ему полагались соответственно рангу наиболее высокой должности. Служили горничники посменно, ротация производилась раз в сезон.

Чиновники же менее значительные (хотя тоже лишь столичные) для аналогичного обслуживания получали *шу пу*. Это название более или менее буквально можно понять как «массовый служитель» или «лакей на все руки», а передавать его можно нейтральным и довольно пренебрежительным (по сравнению, во всяком случае, с «оберегателями») словом «служка», коль скоро те, кому эти

¹ Возможно также чтение *фан гэ*.

служки служили, занимали далеко не столь высокое положение, как объекты забот оберегателей покоев. Это также была одна из категорий обслуги, придаваемой чиновникам из числа молодых простолюдинов. Столичным военным и гражданским чиновникам, занимавшим служебные должности 6-го ранга, полагалось 12 *шу пу*, 7-го ранга — 8, 8-го ранга — 3, 9-го ранга — 2 (по данным «Тан лю дянь»), либо 6-го ранга — 5, 7-го ранга — 4, 8-го ранга — 3, 9-го ранга — 2 (по данным «Тун дянь»). Служили они посменно, ротация производилась раз в сезон. Вносимые взамен службы деньги также не должны были превышать 2 500 монет в год.

Как и в случаях со многими иными категориями обслуги, состоявшей из отбывающих специфическую трудовую повинность простолюдинов, со времен Сюань-цзуна (712—756) *шу пу* уже не набирали, а деньги, взимаемые с соответствующих семей как откуп от трудовой повинности, стали составным элементом жалования столичных чиновников. Чиновники 6-го ранга получали денег за одного *шу пу* 2 500 монет, 7-го ранга — 1 600, 8-го ранга — 600, 9-го ранга — 400.

Аналогичные служители, не входившие в собственно придворный штат, а набранные из простолюдинов для посменной отработки соответствующих специфических трудовых повинностей, если служили при т. н. принцессах (*гун чжу* 公主), назывались *и ши* 邑士.

К слову сказать, с известным, привычным и, казалось бы, вполне однозначным биномом *гун чжу* тоже далеко не всё ясно. Так титуловались в танское время дочери императора, титулу соответствовал 1-й ранг. В свое время я, стараясь конструировать для передачи китайских терминов хотя бы условно соответствующие смыслу входящих в них иероглифов русскоязычные адекваты, принял для бинома *гун чжу* версию «всеобщая повелительница»¹, и опять ошибся. Дело оказалось куда интереснее.

Термин *гун чжу* возник в глубокой древности, во времена Воюющих царств (453—221 до н. э.) или даже несколько ранее; якобы чжоуский *ван*, выдавая дочерей замуж за кого-либо из удельных правителей (которые в ту пору, как правило, и титуловались *гунами*), не возглавлял (*чжу*) сам церемонию бракосочетания, а поручал это делать кому-то из членов своего рода (носящего ту же фамилию, что и сам *ван*) с титулом *гун*, поэтому дочерей *вана* стали называть *гун чжу*².

¹ Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. СПб., 2009. С. 112.

² Гун ян чжуань (公羊傳 Комментарий Гун Яна [к «Вёснам и осеням»]), 1-й год Чжуан-гуна (莊公元年). Веб-сайт «Gushi wenwang». URL: https://www.xshici.com/bookview_d2b146b755777a08 (дата обращения: 17.01.2023).

Исходя из этого, можно передать выражение *гун чжу* приблизительно как «венчаемая *гуном*», но пользоваться подобным словосочетанием как термином было бы затруднительно. К танскому времени выражение *гун чжу*, видимо, сильно формализовалось и в значительной степени утратило связь с древней процедурой, поскольку сестры отца царствующего императора (т. е. его тетки) титуловались *да чжан гун чжу* 大長公主, старшие и младшие сестры императора — *чжан гун чжу* 長公主, и только дочери — просто *гун чжу*. К тому же с употреблением того же иероглифа *чжу* титуловались дочери наследника престола (*цзюнь чжу* 郡主), т. е. областные *чжу*, и дочери *ванов* крови *сянь чжу* 縣主, т. е. уездные *чжу*. Применять ко всем этим дамам весьма различной знатности европейский термин «принцесса», на мой взгляд, некорректно (скажем, «уездная принцесса» звучит просто нелепо), к тому же по смыслу («первейшая», «первоприсутствующая») он от китайского термина весьма далек. Учитывая то, что иероглиф *чжу* вносит во все эти титулы явный мотив теоретически неизбежного будущего замужества (даже если оно уже состоялось — всё равно), а также то, что титул *гун* в широком его смысле (в отличие от просто одного из титулов в пятиступенчатой иерархии знатности *ван*, *гун*, *бо*, *цзы*, *нань*) я предложил бы передавать словом «благороднейший», можно было бы попытаться конструировать русскоязычные эквиваленты перечисленных терминов с применением слова «невеста». *Да чжан гун чжу* — великая старшая благороднейшая невеста, *чжан гун чжу* — старшая благороднейшая невеста, *гун чжу* — благороднейшая невеста, *цзюнь чжу* — областная невеста и *сянь чжу* — уездная невеста.

В термин *ши* и в качестве одного из значимых элементов входит иероглиф *и* 邑, обозначающий в данных контекстах удел (владение), принадлежащий (пусть более или менее формально) той или иной именной даме (*мин фу* 命婦); последним термином охватывались все перечисленные *чжу*, причем название удела обязательно входило в конкретный титул конкретной дамы, но в первую очередь им подразумевались императорские родственницы в целом и дочери в частности. Аналогичные уделы князей назывались «государствами» — *го* 國. Недаром соответствующие разделы, например «Новой истории Тан», называются «Администрация уделов благороднейших невест (*гун чжу и сы* 公主邑司) и «Чиновники дворов князей» (*ван фу гуань* 王府官) или «Уделы князей» (*цин ван го* 親王國)¹. Второй же иероглиф — *ши* 士 — означает просто служилого

¹ Синь тан шу (新唐書 Новая история Тан). Т. 1—20. Пекин, 1975. Т. 4, с. 1307—1308. Под рубрикой *ван фу гуань* 王府官 описывается княжеский придворный штат, а под рубрикой *цин ван го* 親王國 перечисляются служащие администра-

человека в самом широком смысле. В отличие от названий obsługi реально служащих чиновников здесь основной акцент делался, похоже, не на служебно-административную, а на придворную принадлежность. Поэтому термин *и ши* я предложил бы передавать по-русски как «челядинец».

Благороднейшим невестам полагалось 80 челядинцев, областным невестам — 60, уездным невестам — 40, а тем, кто получил титул *сянь чжу* каким-либо иррегулярным образом — 34. О том, сколько длились смены, как часто происходила ротация *и ши* и т. д., упоминаний пока найти не удалось.

Аналогичные служащие при дворах князей назывались *ши ли* 士力. В этом термине момент принадлежности к владению уже не подчеркнут, и более или менее буквально *ши ли* можно понять как «тот, кто служит своей силой», «служивый силач». Я предложил бы передавать этот термин по-русски как «трудник»¹.

И в «Тан лю дянъ», и в «Тун дянъ» практически одной-единственной фразой, причем — повторяющейся в обоих источниках слово в слово, сообщается, что каждому служащему при дворе князя (*цинъ ван фу шу* 親王府屬) предоставлялись люди для обслуживания из числа отбывающих трудовую повинность молодых простолудинов, причем предоставлялись они согласно рангам по тем же нормам, по каким провинциальным чиновникам предоставлялись дежурники. При этом не очень понятно, означает ли фигурирующий в данном описании термин *ван фу* то, что данное описание относится исключительно к чиновникам княжеских дворов, или им охватываются и чиновники администраций уделов. Второе предположение кажется более достоверным.

Как и в случаях с многими иными категориями низовой obsługi, с середины годов Кай-юань трудников перестали набирать реально, а просто взымали с соответствующих семей откупной налог, и эти деньги шли соответствующим чиновникам в качестве прибавки к жалованью. Вносимые взамен службы деньги также не должны были превышать 2 500 монет в год.

Существовали и иные категории специфических трудовых повинностей. Они уже не были связаны с персональным обслуживанием тех или иных знатных или высокопоставленных персон. Это были, например, *мэнь фу* 門夫 или *ца чжи* 雜職.

Термин *мэнь фу* вполне уверенно и однозначно можно передать по-русски как «сторож при воротах», «привратный карауль-

ции именно удела, владения как специфической территориальной административной единицы. Это были разные структуры.

¹ Поскольку формально вполне корректный эквивалент «силовик», увы, вызывал бы совершенно неуместные ассоциации.

щик». Это не была регулярная или, тем более, военизированная стража, но вспомогательный персонал из местных жителей, несший повинность по охране тех городских и складских ворот, где не была предусмотрена или еще не была выставлена регулярная охрана (*фан жэнь* 防人). По «Тун дянь», они также набирались из юношей 18—20 лет или же инвалидов группы *цань цзи* 殘疾¹. Дворы, доход которых достигал определенной величины,ставляли каждый по 1 человеку, но даже если доход оказывался значительно выше (что было непосредственно связано с количеством трудоспособных членов семьи), набирать с одного семейного хозяйства более 5 человек не разрешалось. У городских ворот, а также у ворот амбаров и хранилищ полагалось минимально выставять по 2 человека, а там, где по каким-то причинам была необходима усиленная охрана, у городских ворот надлежало выставять по 4 человека. Служили караульщики посменно, каждая смена длилась 1 декаду. В столичных округах Цзинчжао и Хэнань, а также в столичном уезде у каждого большого городского ворот полагалось ставить по 6 человек, у каждого складских ворот по 3 человека. Если необходимо было починить или поправить казенное здание либо требовалось обслуживание кому-либо из ранговых чиновников администрации, разрешалось перенаправлять караульщиков в работники либо личные служители. Взамен караульной службы разрешалось вносить откупной налог, причем в месяцы, свободные от сельскохозяйственных работ, нельзя было взимать более 170 монет за 1 месяц, в страдные месяцы — не более 200 монет. Отработавшие 5 декад (видимо, за год) инвалиды *цань цзи* освобождались на год от налога тканью *дяо* 調, а юно-

¹ В эту группу инвалидности входили кривые на один глаз, глухие на оба уха, имеющие двух пальцев на руке или трех на ноге, имеющие зуб, больные стригущим лишаем или хроническими гнойниками. См.: *Ниидэ Нобору* 仁井田陞 *То ре сю и* (唐令拾遺) Собрание сохранившихся общеобязательных установлений Тан). Токио, 1964. С. 228. Вряд ли, конечно, глухих на оба уха привлекали к сторожевой службе — но вот отсутствие двух или трех пальцев, зуб, лишей или даже один слепой глаз, вероятно, не слишком мешали исполнению трудовой повинности. Интересная деталь: в свое время о сходном использовании инвалидов грезил великий утопист Кампанелла. «Никакой телесный недостаток не принуждает их к праздности, за исключением преклонного возраста... хромые несут сторожевую службу, так как обладают зрением; слепые чешут руками шерсть, шиплют пух для тюфяков и подушек; те, кто лишен и глаз и рук, служат государству своим слухом, голосом и т. д. Наконец, ежели кто-нибудь владеет всего одним каким-либо членом, то он работает с помощью его хотя бы в деревне, получает хорошее содержание и служит соглядатаем, донося государству обо всем, что услышит» (Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 73). Его мечта, похоже, была осуществлена (пусть хотя бы отчасти) на Востоке задолго до того, как была высказана на Западе.

ши — от отработки трудовых повинностей группы *цза яо* 雜徭¹. Если в пригородной зоне окружного центра число дворов было недостаточным, чтобы обеспечить надлежащее количество караульщиков, разрешалось набирать недостающих из соседних уездов. Позже по числу потенциальных караульщиков стали взимать с соответствующих семей откупной налог и выплачивать его как дополнительное жалованье местным окружным или уездным чиновникам.

Цза чжи дословно можно перевести как «разнообразные или всевозможные обязанности», а передать по-русски как «работники». Это было, скорее, собирательное название для разнорабочих низового персонала. Согласно «Тан лю дянь», они придавались для обслуживания окружным и уездным казенным учреждениям. Без уточнения функций они упоминаются наряду с придавшимися для обслуживания казенных зданий дежурниками. Следовательно, это были, вероятно, не получающие жалованья мелкие служащие при учреждениях из отбывающих посменную трудовую повинность молодых простолюдинов, что выполняли роль то ли дополнительных сверхштатных канцеляристов, то ли, что вероятнее,слуги. Служили они в 2 смены, но срок смены нигде не уточнен, так что, возможно, это надо понимать так, что служили они по 6 месяцев в год, а раз в полгода происходила ротация.

Те, кто выполнял функции обслуживания, обычно освобождались от других трудовых повинностей.

Относительно того, кто подлежал набору для отбывания данных повинностей, сказать что-либо очень сложно. Сохранились только самые общие предписания. В «Тан люй шу и», например, говорится лишь:

В законе о назначении и распределении имеется в виду, что сначала привлекают из богатых и сильных, потом из бедных и слабых, сначала из тех, где совершеннолетних тяглых много, потом из тех, где совершеннолетних тяглых мало. Все совершеннолетние тяглые разделяются на смены и отрабатывают повинности посменно. Если в семье есть другие совершеннолетние тяглые, [из нее] привлекают в важные [для сельскохозяйственных работ] месяцы, а если

¹ Эти повинности также отрабатывались населением для удовлетворения местных потребностей и также не входили в круг обязательных общегосударственных. Главным образом это были строительство или ремонт дорог, рытье рвов и каналов, сооружение дамб и плотин, казенных зданий или частных домов чиновников, перевозка казенных или частных грузов и пр. Четкой фиксации сроков отработки не было, не было также строго определенных наименований повинностей. Предусматривалась возможность подмены: тот, кому выпало работать, за деньги мог нанять себе заместителя, который исполнял бы повинность вместо него.

семья бедна и в ней лишь один совершеннолетний тяглый, [из нее] привлекают в свободные [от сельскохозяйственных работ] месяцы. При несправедливом нарушении этих [правил] и привлечении людей с недостатком или излишком численности за 1 человека наказание — 40 ударов легкими палками. За [каждых последующих] 5 человек наказание увеличивается на 1 степень. [Увеличение] наказания ограничивается 1 годом каторги ¹.

В целом можно сказать, что разновидностей услуги такого рода было довольно много, но разнообразие наименований объясняется не столько различиями функций, сколько различиями тех, кого полагалось обслуживать: столичные чиновники, провинциальные чиновники, чиновники рангов 5-го и выше либо 6-го и ниже, неслужащие князья императорской крови, владетельные дамы, казенные здания и пр.

Эти термины встречаются в текстах довольно редко, во всяком случае, куда реже, чем названия должностей высшего административного эшелона. Но всё же встречаются, и порой необходимо хотя бы в первом приближении представлять, о ком и о чем идет речь. Да к тому же нелишне с определенностью называть каждую данную категорию низового персонала по-русски, чтобы не повторять однообразное и, как мы видим, дезориентирующее (ведь название повинности однозначно указывало на тип персоны, являвшейся объектом забот) повторение общих терминов «служитель», «обслуга» и пр.

Viacheslav M. Rybakov.
Some notes about grassroots categories
of service personnel in China
during the Tang Period (618—907)

Secondary labor duties of the taxable population of imperial China and the categories of service personnel who fulfilled such duties at administrative institutions still remain very little studied. This article tries to fill this gap to some extent. Based on the material of Chinese written sources of the T'ang period, the author gives characteristics of several main categories of grassroots employees and offers options for translating their names into Russian.

¹ Тан луй шу и. Ст. 245; Уголовные установления Тан 2001. С. 283. Подробнее о наборе на общественные работы и для отработки трудовых повинностей см.: Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 3. СПб., 2018. С. 337.

А. Б. Старостина

Институт востоковедения РАН

DOI 10.69538/PV.2024.19.94.012

ЛЕГЕНДА О ВОЗНЕСЕНИИ ЛЮ АНЯ В «ШЭНЬ СЯНЬ ЧЖУАНЬ»

Изучение ранних даосских агиографии и парадоксографии, содержащих бесценные сведения о религиозной и светской культуре ханьского и постханьского Китая, чревато многочисленными сложностями и разочарованиями. Сборники, составленные в эпохи Хань, Троецарствия, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств, дошли до нас в реконструированном виде, и не всегда можно определить время создания того или иного текста с точностью хотя бы до столетия.

Попытки с некоторой степенью надежности восстановить хотя бы приблизительный первоначальный облик некоторых текстов из «Шэнь сянь чжуань» (神仙傳 «Жизнеописание святых-бессмертных») — сборника, составленного Гэ Хуном (葛洪, кон. III—сер. IV в.) и утраченного, скорее всего, еще в танские времена¹, начались давно. Они затруднены тем, что сейчас у «Шэнь сянь чжуань» два базовых варианта, состоящих из 10 цзюаней каждый. Они основаны, соответственно: 1) на версии «Сы ку цюань шу» (四庫全書 «Полное собрание книг по четырем разделам», 1770-е—1780-е гг.) и 2) на версии «Гуан хань вэй цун шу» (廣漢魏叢書 «Расширенная книжная серия [эпох] Хань и Вэй», 1592)². Часть работы — поиск источников для каждой конкретной биографии; нельзя быть уверенным, что хотя бы одна из этих биографий всецело сохранила оригинальный вид. Некоторые из них перенесены из других собраний полностью или доказуемо составлены из фрагментов разных нарративов.

Многие биографии в двух базовых вариантах «Шэнь сянь чжуань» близки друг к другу текстуально, но 23 фрагмента встречаются только в одном из них, а 10 из тех, что присутствуют в обоих, имеют несовпадающие сюжеты³.

¹ См.: Гэ Хун. Шэнь сянь чжуань цзюа ши (葛洪. 神仙傳校釋 / 胡守為校釋 «Жизнеописания святых-бессмертных»: критический текст с комментариями) / Сост. Ху Шоу-вэй. Пекин, 2010. С. 5.

² Подробнее см.: Penny B. Early Daoist Biography: A Study of Shenxian Zhuan. PhD thesis, Australian National University. Canberra, 1993. P. 48—68; Campany R. To Live as Long as Heaven and Earth. Berkeley et al., 2002. P. 121—128.

³ Penny B. Op. cit. P. 49.

История Лю Аня, хуайнаньского вана, принадлежит к числу этих десяти. При том, что большая часть современных китайских изданий берет за основу версию «Сы ку цюань шу», полные переводы «Шэнь сянь чжуань» на японский (Савады Мидзухо 沢田瑞穂), немецкий (Г. Гюнтш) и английский (Р. Кампани)¹, напротив, основаны на редакции, следующей за «Гуан хань вэй цун шу», как и переводы на русский нескольких рассказов из «Шэнь сянь чжуань» (все, кроме одного, выполнены И. С. Лисевичем; житие Лю Аня перевела К. И. Голыгина²). Эта редакция жития Лю Аня в конечном счете восходит к тексту из «Тай пин гуан цзи» (太平廣記 «Обширные записки годов Тай-пин», 8-я цзюань)³.

Жизнеописание Лю Аня по версии «Сы ку цюань шу» остается для зарубежного читателя практически неизвестным. Оно значительно короче редакций, восходящих к «Тай пин гуан цзи», и лишено присущих тем красочных подробностей, но тоже заслуживает внимания хотя бы потому, что в этом тексте:

а) дается своеобразная трактовка описанных в официальной историографии событий;

б) осуществлена привязка легенды о хуайнаньском ване к традиции, объявлявшей бессмертным и императора У-ди, гонителя Лю Аня;

в) приведен уникальный список имен небожителей, которые помогли герою вознестись в небеса.

Источник жития Лю Аня по версии «Сы ку цюань шу» до последнего времени был неизвестен⁴. Настоящая статья восполняет этот пробел.

1

Лю Ань (劉安, 179—122 г. до н. э.), ван удела Хуайнань и родной внук основателя империи Хань, более всего известен как даосский святой. Это связано с тем, что под его редакцией был составлен трактат «Хуайнань-цзы» (淮南子 «Учителя из Хуайнани»).

¹ Савада Мидзухо (пер.). Рэссэн дэн. Синсэн дэн (沢田瑞穂翻。列仙伝。神仙伝 отдельные жизнеописания бессмертных. Жизнеописания святых-бессмертных). Токио, 1988; Güntsch G. Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien. Frankfurt am Main, 1988; Campany R. Op. cit.

² Из сборника Гэ Хуна «Жизнеописания святых и бессмертных» // Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I—VI вв. М., 1980. С. 87—132.

³ Penny B. Op. cit. P. 63.

⁴ Penny B. Op. cit. P. 60; Campany R. Op. cit. P. 442; Гэ Хун. Шэнь сянь чжуань цзюань ши. С. 202.

140-е—130-е гг. до н. э., когда клиенты (*бинькэ* 宾客) Лю Аня работали над этой книгой, были переломным временем для Западной Хань. На престол в 141 г. вступил Лю Чэ (劉徹, 156—87 до н. э.), известный истории как У-ди; его правление было ознаменовано усилением централизации и сопровождалось изменениями как внешней, так и внутренней политики. С самого начала своего правления У-ди дал понять, что в империи появилась официальная идеология — конфуцианство (обновленное, включавшее элементы легизма и натурфилософии). Судя по всему, Лю Ань питал надежды на то, что сможет принять участие в формировании идеологии, и в 139 г. поднес «Хуайнань-цзы» двору.

Трактат по замыслу был близок к «Люй ши чунь цю» (呂氏春秋 «Вёсны и осени господина Люя») — книге, за сто лет до этого подготовленной по заказу Люй Бу-вэя (呂不韋, 292—235 до н. э.), первого министра царства Цинь; обе книги были задуманы как руководство для правителя, включали ритуально-магические рекомендации для него на основании тщательно объясненной картины мира. И «Люй ши чунь цю», и «Хуайнань-цзы» были текстами синтетическими, в их создании принимали участие представители разных школ. Ведущие влияния в более раннем памятнике — натурфилософское и легистское, а в «Хуайнань-цзы» наиболее заметен даосизм, также обновленный и обогащенный натурфилософскими идеями.

Лю Ань с самого начала проиграл в борьбе за идеологическое влияние на двор: быстро стало очевидно, что У-ди решил опереться на конфуцианцев. Кроме того, поскольку Лю Ань, во-первых, был внуком Гао-цзу и мог при желании и сам претендовать на престол, а во-вторых, был сыном обвиненного в государственной измене Лю Чана (劉長, 198—174 до н. э.), сомнительно, чтобы император прислушался к любым его предложениям в области управления государством.

Но если двор не оценил книгу, поднесенную Лю Анем, о ней не забыли даосы. Наиболее заметный из ханьских даосских текстов с философским компонентом, «Хуайнань-цзы» высоко ценился и эрудитами-конфуцианцами. Два раздела памятника были утрачены, но главная его часть (т. н. «Внутренняя книга», «Нэй шу» 內書 или «Внутренние главы», «Нэй пянь» 內篇) вошла в состав даосского книжного собрания «Чжэн тун дао цзан» (正統道藏 «Сокровищница Дао годов Чжэн-тун», 1445—1447). Самого Лю Аня стали описывать как мудреца и алхимика. Официальная историография утверждала, что Хуайнаньский ван покончил с собой. Даосские же жития Лю Аня не только сообщают, что он вознесся на небо, но и включают колоритный эпизод: полет в небеса петухов и собак, отведавших чудесного эликсира.

2

Ханьские историки молчат о предположительной святости Лю Аня. Сыма Цянь (司馬遷, 145—90 до н. э.), младший современник Лю Аня, — ему было двадцать с лишним лет, когда Лю Ань окончил свой земной путь, — в 118-й главе «Ши цзи» (史記 «Записки историографа») ¹ описывает образованного и амбициозного аристократа, популиста и заговорщика, надеявшегося сместить с престола законного императора — своего племянника.

По Сыма Цяню, в активную фазу противостояния Лю Аня с двором вошло вскоре после жалобы императору на Лю Цяня (劉遷, ум. 122 до н. э.) — наследника Лю Аня. Ее подал человек по имени Лэй Бэй 雷被, недовольный несправедливым разжалованием; собственноручно, в немилость он впал, случайно ранив наследника в тренировочном поединке. Затем пожаловаться на произвол Лю Цяня решил также внук Лю Аня и его собственный племянник, Лю Цзянь (劉建, ум. 121 до н. э.). Таким образом, происходящее в Хуайнани привлекло внимание центрального правительства, и планы поднять восстание, которые Лю Ань обсуждал с военачальниками У Бэем (伍被, ум. 122 до н. э.) и Цзо У 左吳, не удалось сохранить в тайне.

Видя, что заговорщиков арестовывают одного за другим, У Бэй сам донес двору на Лю Аня. В Хуайнань отправили снабженного соответствующими полномочиями цзунчжэна 宗正 — чиновника, ведавшего делами императорской семьи. Не дожидаясь ареста, Лю Ань покончил с собой. Предательство не спасло У Бэя, он был казнен, как и Лю Цянь, принимавший участие в заговоре, и многие другие родственники и приближенные Лю Аня.

В написанной почти через двести лет, в кон. I—нач. II вв. «Хань шу» (漢書 «История Хань») большая часть жизнеописания Лю Аня заимствована у Сыма Цяня. Бросается в глаза вставка в начале биографии, касающаяся литературной деятельности хуайнаньского правителя: Лю Ань «созвал несколько тысяч клиентов — искусных мужей (фан шу чжи ши 方術之士 ²). Они составили "Внутреннюю книгу", где была 21 глава, "Внешнюю книгу", где было еще больше глав, а также "Средние главы" в восемь цзюаней. Там говорилось об искусстве святых-бессмертных, желтого и белого (т. е. превращения металлов и минералов в золото и серебро. — А. С.), — всего более двухсот тысяч слов». Далее идет речь о том, что Лю Ань преподнес «Внутреннюю книгу» и написанные им торжествен-

¹ Перевод на русский см.: Сыма Цянь. Исторические записки: Ши цзи. [В 9 т.]. Т. 9 / Пер. с кит. и коммент. под ред. А. Р. Вяткина. М., 2010. С. 133—147.

² Так называли магов-алхимиков.

ные оды императору, который высоко ценил его талант и даже поручил ему написать «Ли сао чжуань» (離騷傳 «Комментарий к "Ли сао"»), что и было немедленно исполнено¹.

В остальном обвинения в государственной измене из жизнеописания в «Ши цзи» повторены и в «Хань шу», большинство деталей осталось неизменными.

3

Обе версии биографии Лю Аня в «Шэнь сянь чжуань» останавливаются на событиях, описанных в «Ши цзи» и «Хань шу».

В группе текстов, следующих «Тай пин гуан цзи», общий контур сюжета, если пренебречь деталями², таков. Лю Ань, внук Гао-цзу, любил науки и искусства. Его литературный талант ценил император У-ди. Лю Ань написал трактат «Хуайнань-цзы». Однажды к нему явились восемь старцев (*ба гун* 八公 «Восемь господ»). Привратник не впускал их, ссылаясь на то, что правитель хочет стать бессмертным, а гости явно не могут ему помочь, раз не смогли остановить даже собственное старение. Тогда старцы обернулись прекрасными юношами. Услышав об этом, правитель принял их со всеми возможными церемониями и захотел учиться у них. Восемь господ снова обернулись старцами и подробно рассказали ему о своих сверхъестественных способностях. В дальнейшем Лю Ань устраивал для гостей пиршества, расспрашивал их об известных им искусствах и в конце концов получил от них чудесную книгу. Затем обычно следует эпизод с доносом Лэй Бэя, воспроизведенный по «Ши цзи» или «Хань шу». У-ди, который высоко ценил Лю Аня, поверив доносу, в результате всего лишь уменьшил удел Хуайнань на два уезда. Лэй Бэй, боясь гнева Лю Аня, решил довести дело до конца. Он сговорился с У Бэем, который тоже был в немилости у вана (видимо, такое развитие событий было подсказано созвучием имен этих персонажей), и они написали новый донос. Лю Ань же, конечно, был ни в чем не повинен. Когда двор отправил в Хуайнань *цзунчжэна* расследовать дело, Лю Ань вознесся в небо вместе с Восемью господами, которые предсказали неминуемую казнь клеветников. На камне, с которого они поднялись в воздух, остались следы копыт и ног. Остатки снадобья, которое принял Лю Ань, расклевали куры и съели собаки. После этого и они вознеслись в небо. У-ди

¹ «Хань шу», 44. Этот фрагмент с небольшими изменениями присутствует и в нескольких версиях жития Лю Аня в «Шэнь сянь чжуань», восходящих к «Гуан хань вэй цун шу», и в их «материнском» тексте, включенном в цз. 8 «Тай пин гуан цзи».

² Расхождения между всеми известными текстами этой версии суммированы в кн.: *Сапрану R. Op. cit.* P. 442—445.

узнает о том, что Лю Аня оклеветали, и раскаивается в том, что опрометчиво начал расследование, затем действительно казнит У Бэя и Лэй Бэя. Непосредственно в версии «Тай пин гуан цзи» (по которой, в частности, выполнен упомянутый выше перевод К. И. Голыгиной) далее следует замечание: ханьские историки скрывали, что ван Хуайнани стал бессмертным; они боялись, что последующие правители забросят насущные дела и начнут искать бессмертия. У-ди тоже ищет способ стать бессмертным, но безуспешно¹.

Диалоги привратника и старцев, правителя и старцев, описание последними своих искусств в этих редакциях часто весьма пространны и красноречивы, что убедительно говорит против их близости к первоначальной версии. В лучшем случае эта версия представляет собой расширенную литературную обработку записанного Гэ Хуном жития, содержащегося в «Тай пин гуан цзи».

Что касается версии «Сы ку цюань шу», она лишена красот и подробностей, которые встречаются, например, в «Лун вэй ми шу», и несколько по-другому решает финал. Приведем перевод биографии Лю Аня из «Шэнь сянь чжуань» (цз. 6) по этой версии, опираясь на критическое издание Ху Шоу-вэя².

Хуайнаньский ван Ань любил искусство святых-бессмертных. Много нашлось магов со всей страны, которые сопутствовали ему. Однажды к нему пришли Восемь господ с изможденными морщинистыми лицами, вида дряхлого и немощного. Привратник сказал им: «Вану нравится путь святых-бессмертных, которые, оставив обывденный мир, живут долгие годы. Они, конечно, отличаются от обычных людей. Таких-то ван встречает с почетом. Вы же, господа, совсем дряхлые, — не с вами встречаться вану».

Он отказывал им несколько раз, господа же без конца просили об аудиенции. Привратник отвечал им так же, как и сначала, и Восемь господ сказали: «Ван не желает нас принять, потому что мы одряхлели. Нам нетрудно и помолодеть!» И, взмахнув рукавами, изменились, немедленно приняв облик подростков. Изумленный привратник проводил их во двор.

Ван встретил гостей, не успев как следует обуться, и со всеми церемониями назвал их учеником. Он сказал: «Высокие бессмертные снизошли ко мне издалека. Чему вы научите меня, единственного?»³ И осведомился об их фамилиях. Они сказали: «Наши имена — Вэнь У-чан, У Ци-дэ, Чжи Бай-ин, Шоу Цянь-лин, Е Вань-чунь,

¹ См., например: Гэ Хун. Шэнь сянь чжуань (葛洪。神仙傳 Жизнеописания святых-бессмертных) // Лун вэй ми шу 龍威秘書. Т. 1. Кн. 4. Б. м., 1794. С. 1—51 (нумерация страниц по 4-й цз.).

² Хуайнань-ван 淮南王 // Гэ Хун Шэнь сянь чжуань цзяо ши. С. 201—202.

³ Перефразировка первого предложения трактата «Мэн-цзы»: «Старец, вы прибыли, не считая далеким расстояние в тысячу ли. Чем же вы принесете пользу моему государству?»

Мин Цзю-гао, Сю Сань-тянь, Цэнь И-фэн¹. Каждый из нас способен высвистеть ветер и дождь, встряхнувшись, вызвать грозу, накренить небо и сотрясти землю, изменить бег солнца и остановить реки, подчинить себе души умерших и духов, плетью усмирить оборотней, ходить во воде и огню, сдвигать горы и реки. Нам доступны любые превращения».

В то время один слуга вана по имени У Бэй, провинившись, боялся, что ван казнит его. Совесть у него была нечиста. Он отправился во дворец и доложил об измене, доказывая, что Ань непременно поднимет мятеж. У-ди засомневался и отправил в Хуайнань с верительной грамотой *цзунчжэна*, чтобы расследовать этот случай. Когда *цзунчжэн* прибыл, Восемь господ сказали вану: «У Бэй — подданный, но оклеветал своего господина. Небо непременно покарает его. Теперь, ван, вы можете удалиться. Это небо отпускает вас, не более того. Если бы не случилось этой истории, вы, сударь, жили бы день за днем, — и разве смогли бы оставить людской мир?»²

Тогда они взяли треножник, приготовили снадобье и велели вану выпить. Его родственники, примерно триста с лишним человек, как и сам ван, среди бела дня вознеслись на небо. Куры и собаки, отведав остатков из сосуда с лекарством, тоже улетели с ними. На камне в горах, где Восемь господ и ван остановили коней, остались людские и лошадиные следы, но сами всадники пропали.

Цзунчжэн доложил об этом императору, и тот, весьма раскаяваясь, повелел казнить У Бэя. С тех пор он созывал отовсюду магов, чтобы тоже найти снадобье, которое позволило бы ему уйти из мира людей, но безуспешно.

В конце концов, когда к императору спустилась Царица-матушка, она передала ему каноны бессмертных (*сянь цзин* 仙經), тайне даровала чудесный рецепт, и он обрел путь избавления от трупа³.

Тогда среди людей и стали вдруг показываться нефритовый сундук, золотой посох из Маолина, а в горной пещере обнаружился даосский канон из Баоду. Это не более чем свидетельство того, что У-ди жив.

¹ Гражданских Пять постоянств, Военных Семь добродетелей, На ветке Сто цветов, Долгая Тысячелетняя жизнь, Лист Десятитысячелетнего ясеня, Крик на Девяти болотах, Совершенствование Трех полей, Одна горная вершина. Толкование этих имен Ху Шоу-вэем см.: *Гэ Хун*. Шэнь сянь чжуань цзяо ши. С. 203, примеч. 5. Впрочем, «Совершенствование Трех полей» (Сю Сань-тянь 修三田), вопреки мнению комментатора, едва ли имеет отношение к охоте в полях из «Ли цзи» (禮記 «Записки о ритуале»); более вероятно, что речь идет о «трех киноварных полях» человеческого тела в даосской алхимии; о них см., например: *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины / Пер. и примеч. Е. А. Торчинова. СПб., 1994. С. 220.

² Эта реплика повторяется и в нескольких текстах из второй группы, в том числе, в жизнеописании Лю Аня из «Тай пин гуан цзи».

³ Здесь — узнал, как ожить после смерти и стать бессмертным.

Этот текст более чем в два раза короче версии «Тай пин гуан цзи». В целом версия «Сы ку цюань шу» производит впечатление радикально сокращенной. В первой части последовательность событий та же, что и в «Тай пин гуан цзи», хотя изложены они куда более скупое. Заметное отличие — перечень имен старцев, уникальный для версий, которые восходят к «Сы ку цюань шу». Кроме того, эпизод с Лэй Бэем (и вообще упоминание его имени) отсутствует, Лэй Бэй полностью замещает У Бэй. Вторая же часть финала — о безуспешных поисках императором снадобья бессмертия и тем более о его встрече с Царицей-матушкой — в «Тай пин гуан цзи» отсутствовала полностью.

Непосредственные источники этой версии жития пока не были выявлены исследователями.

4

Чтобы представить себе, каким могло быть жизнеописание Лю Аня, содержащееся в оригинальном «Шэнь сянь чжуань», рассмотрим доступные нам ранние упоминания о вознесении Хуайнаньского князя.

Сам Гэ Хун упоминает о Хуайнаньском ване в «Баопу-цзы нэй пянь» (抱朴子内篇 «Внутренние главы "Баопу-цзы"»), — их авторство сомнению не подвергают. Однако извлечь оттуда в этом отношении можно немного. Он пишет, что Лю Дэ (劉德, ум. 56 до н. э.), отец ученого и библиографа Лю Сяна (劉向, 77—6 до н. э.), имел возможность познакомиться с сочинениями Лю Аня, поскольку участвовал в разборе судебного дела последнего («Баопу-цзы нэй пянь», 2, 14)¹, но, впрочем, не смог понять их как следует, так как не имел сведущего наставника. Второй релевантный фрагмент посвящен некоему шарлатану, который уверял лежковерных, будто Лю Ань по вознесении на небо вел себя высокомерно и был отправлен Верховным владыкой три года надзирать над небесной кухней или даже небесной уборной («Баопу-цзы нэй пянь», 20, 5)². Сам Гэ Хун, естественно, в такое развитие событий не верил.

Известно, что формирование легенды о бессмертном Лю Ане началось, во всяком случае, не позже I в. н. э., когда о ней упомянул Ван Чун (王充, 27—97?) как об одном из популярных суеверий. Этой теме в его трактате «Лунь хэн» (論衡 «Весы суждений») по-

¹ Гэ Хун. Баопу-цзы цзяо ши (葛洪。抱朴子校釋 / 王明編 «Баопу-цзы»: критический текст с комментариями / Сост. Ван Мин). Пекин, 1986. С. 21.

² Гэ Хун. Баопу-цзы цзяо ши. С. 350 и 356, примеч. 54.

священ небольшой блок в главе «Дао сюй» (道虛 «Недостовверные [мнения по поводу] Дао», 9–16).

По словам Ван Чуна, в неких «писаниях книжников» (жу шу 儒書) говорилось: хуайнаньский ван собрал со всей Поднебесной тех, кто постиг Дао, и, изучив их искусство, вознеся в небо со всей семьей. Даже его домашние животные стали небожителями, отдавав остатки эликсира: «собаки лаяли на небе, петухи кукарекали в облаках». «Все люди, приверженные Дао и изучающие [науку] бессмертия, утверждают, что это так». Далее приведено доказательство того, что всё это невозможно: во-первых, даже птицы, имея перья и будучи крылаты, не могут подняться на самое небо — тем более человек, у которого перьев нет. Во-вторых, врата неба находятся на северо-западе и, чтобы подняться в небеса, надо вначале забраться на горы Куньлунь, которые расположены отнюдь не в Хуайнани, а далеко на западе. Затем Ван Чун переходит к объяснению того, что, по его мнению, произошло на самом деле. Лю Ань был в обиде на императорский двор за смерть своего отца. Он замыслил восстание вместе с У Бэем и другими и «хотел свершить великие дела». Книга, составленная Восемью господами (видимо, речь идет о «Хуайнань-цзы»), должна была продемонстрировать их чудесные способности, однако ничто из сказанного в ней не подтвердилось на опыте. Заговор Лю Аня потерпел неудачу, и он покончил с собой или был казнен. Однако люди, изучая его удивительные и глубокомысленные труды, решили, что в них есть зерно правды, и ван обрел бессмертие и вознеся в небеса.

Обращается к легенде о Лю Ане и другой ниспровергатель мифов — Ин Шао (應劭, вт. пол. II—нач. III в.). В главе «Чжэн ши» (正失 «Исправление ошибок») «Фэн су тун и» (風俗通義 «Всеобъемлющий отчет о нравах и обычаях») он так суммирует легенду о Лю Ане: хуайнаньский князь собрал несколько тысяч клиентов — магов, которые составили для него чудесные книги, научился изготавливать золото и серебро и среди бела дня вознеся в небеса. В опровержение Ин Шао приводит короткий пересказ биографии Лю Аня из «Хань шу» и заключает:

Сам бросился на меч, когда все его оставили, — где уж ему стать святым-бессмертным! Кому-то из мужей, которые кормились при нем, удалось сбежать; опозорившись до такой степени, они стали приукрашивать [случившееся] с помощью обмана ¹.

¹ Ин Шао. Фэн су тун и цзяо чжу (應劭. 風俗通義校注 / 王利器校注 «Всеобъемлющий отчет о нравах и обычаях»: критический текст с пояснениями / Сост. Ван Ли-ци). Пекин, 1981. С. 114—116. Заметим, что если пренебречь презрительным накалом слов Ин Шао, его трактовка событий кажется вероятной.

Современник Ин Шао, комментатор «Хуайнань-цзы» Гао Ю 高誘, не упоминает о легенде (хотя едва ли она могла остаться для него неизвестной). Однако он тоже говорит о восьми людях, участвовавших в написании трактата.

Искусные мужи со всей Поднебесной во множестве сходились к нему. Затем вместе с восемью людьми — Су Фэем 蘇飛, Ли Шаном 李尚, Цзо У 左吳, Тянь Ю 田由, Лэй Бэем 雷被, Мао Бэем 毛被, У Бэем 伍被 и Цзинь Чаном 晉昌, а также с книжниками — последователями Да-шаня 大山 и Сяо-шаня 小山¹ вместе обсуждали Путь и Добродетель, обобщали [суждения] о человеколюбии и справедливости — и написали эту книгу².

Как мы видим, при перечислении восьми основных авторов к двум Бэям присоединяется третий — неизвестный ни по каким источникам Мао Бэй. Гао Ю превращает доносчиков в ученых-составителей «Хуайнань-цзы». Видимо, для симметрии к ним прибавлен совершенно фантомный персонаж. Су Фэй, Ли Шан, Тянь Ю и Цзинь Чан историографам тоже неизвестны. О существовании Цзо У мы знаем из «Хань шу», хотя его происхождение и карьера покрыты мраком: он назван одним из заговорщиков, как и У Бэй. Гао Ю едва ли опирался только на свою фантазию; скорее всего, эта цепочка имен уже циркулировала в устной или письменной традиции. Впоследствии в агиографии она не используется, У Бэй и Лэй Бэй если там и появляются, то лишь как антагонисты.

Первое упоминание о том, как безымянные Восемь господ превратились в отроков во время визита к Лю Аню, когда привратник попрекнул их дряхлостью, содержится в «Соу шэнь цзи» (搜神記 «Записках о поисках духов») Гань Бао (干寶, ум. в 336 г.), современника и знакомого Гэ Хуна. По словам Гань Бао, после этого Лю Ань спел песню, где выражал надежду на то, что теперь обрстет перьями (ср. опровержение Ван Чуна), полетит над горой Лянфу и окажется в звездном небе³. Итак, в тексте IV в. Восемь господ уже названы бессмертными, а о том, что они участвовали в составлении «Хуайнань-цзы», там ничего нет.

¹ Более нигде не упоминаются.

² Хуайнань-цзы цзи ши (淮南子集釋 / 何寧撰 Сводные комментарии на «Хуайнань-цзы» / Сост. Хэ Нин). Пекин, 2006. С. 5.

³ Гань Бао. Соу шэнь цзи (干寶。搜神記 Записки о поисках духов) // Хань Вэй Лю чао бицзи сяошо дагуань (漢魏六朝筆記小說大觀 Обзорение бицзи и сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1999. С. 281. Перевод на русский язык см. в кн.: Гань Бао. Записки о поисках духов / Предисл., пер. и примеч. Л. Н. Меньшикова. СПб., 1994. С. 38—39.

Весьма краткое изложение истории Лю Аня есть в тексте «Си цзин цза цзи» (西京雜記 «Разные записки о западной столице») — памятника, который приписывают тому же Гэ Хуну, хотя относительно его авторства и датировки есть существенные разногласия¹; во всяком случае, едва ли он появился позднее IV—V вв.

Хуайнаньский ван любил магов, и все маги демонстрировали ему свое искусство: рисовали на земле — и появлялась река; сгребали землю — и поднимались горы; дыханием производили жару и мороз; брызнув водой изо рта, вызывали дождь и туман. В конце концов и сам ван удалился вместе с этими магами².

Судя по этим свидетельствам, легенда о вознесении хуайнаньского вана непрерывно бытовала как минимум с I в. н. э.

К тому времени, когда Гэ Хун работал над «Шэнь сянь чжуань», таким образом, были известны следующие эпизоды легенды: 1) диалог с привратником и превращение Восьми господ из старцев в отроков; 2) вознесение Лю Аня на небо — вместе с бессмертными / магами или же вместе со всей семьей; 3) вознесение на небо кур и собак. У Бэй и Лэй Бэй в рассмотренных нами ранних упоминаниях легенды или отсутствуют, или включены в число авторов «Хуайнань-цзы»; это не антагонисты. Точно так же нет в теле легенды и места упоминанию об императоре У-ди.

Всё это, конечно, не доказывает, что у Гэ Хуна не было дополнительных источников информации. Теоретически возможно, что в первоначальном виде жизнеописание Лю Аня в «Шэнь сянь чжуань» включало и упоминание о следах копыт и ног на камне, и о двух Бэях-предателях, и о раскаявшемся императоре. Более вероятно то, что эти эпизоды были добавлены несколько позже.

Следы на камне, например, упоминает уже Ли Дао-юань (酈道元, ум. в 527 г.) в «Шуй цзин чжу» (水經注 «Комментарий к Канону вод»); из его свидетельств мы знаем, что в это время уже существовал культ Лю Аня и Восьми господ. На г. Багуншань 八公山 (букв.: 'гора Восьми господ'; находится к северо-западу от совр. г. Хуайнань в пров. Аньхой), на том месте, где закопали сокровища и вознеслись на небо Лю Ань с бессмертными спутниками, оставив следы на камне, имелся храм, посвященный Лю Аню. «Я поднимался на эту гору, о следах людей и коней уже ничего узнать не уда-

¹ Подробнее о них см.: Алимов И. А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I—VI вв. СПб., 2014. С. 468—473.

² Си цзин цза цзи (西京雜記 Разные записки о западной столице) // Хань Вэй Лю чао бицзи сяошо дагуань (漢魏六朝筆記小說大觀 Обзорение бицзи и сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1999. С. 94.

лось, целы только изображения в храме. Внутри в нем нарисованы Ань и восемь мужей» и т. д. (цзюань 32)¹.

5

Итак, существуют две базовые версии жития Лю Аня в «Шэнь сянь чжуань». Первая из них, как показано выше, включает цепочку эпизодов, которые заведомо должны были быть известны Гэ Хуну, и присоединяет к ним историю трех антагонистов: предавших своего господина У Бэя и Лэй Бэя и пошедшего у них на поводу У-ди, который ищет способ стать бессмертным, но словно в наказание не находит его. Есть, как было сказано выше, некоторая небольшая вероятность, что эти добавления присутствовали уже в оригинальном житии, но даже в этом случае его более поздняя литературная обработка — добавление диалогов, перечисление чудесных способностей и прочее — несомненна.

Вторая версия, сохранившаяся в «Сы ку цюань шу», скорее всего, получилась в результате сокращения первой (из-за чего уже и так видоизмененный отрывок из «Хань шу» принимает совсем странный вид) и добавления к ней, во-первых, перечня имен Восьми господ, а во-вторых, — послесловия, превращающего У-ди из антагониста во второго протагониста мини-рассказа о посмертных чудесах.

Интересная метаморфоза происходит с антагонистами. Случайно провинившийся (согласно «Ши цзи» и «Хань шу») перед наследником Лэй Бэй окончательно трансформируется в У Бэя, который, согласно ханьским историкам, был участником заговора Лю Аня, а по словам Гао Ю, — одним из авторов «Хуайнань-цзы». Уже в «Тай пин гуан цзи» У Бэя обвиняют в каком-то неуточненном преступлении перед Лю Анем, а в «Сы ку цюань шу» он остается единственным виновником, боящимся наказания и бегущим жаловаться в столицу. Не только антагонист остается один, но и повторного доноса нет: для того чтобы император послал чиновника расследовать дело, хватает и одной жалобы.

Автор соглашается с тем, что маги, у которых У-ди хотел узнать чудесный рецепт, не помогли ему, но сообщает, что во время встречи с Царицей-матушкой (Сиванму 西王母) он узнал способ стать бессмертным, пройдя через смерть. Эта встреча детально описана в «Хань у нэй чжуань» (漢武內傳 «Неофициальном жизнеописании»

¹ Ли Дао-юань Шуй цзин чжу цзяо чжэн (酈道元. 水經注校證 / 陳橋驛校證 Комментарий к Канону вод: выправленное критическое издание / Сост. Чэнь Цяо-и). Пекин, 2007. С. 751.

сании ханьского У-[ди])» — произведении неопределенной датировки¹, где упомянуто и «освобождение от трупа», и чудесные книги (правда, в золотом, а не нефритовом сундуке), и посох (только не золотой, а нефритовый²). Топонимы там упомянуты те же самые, что заставляет предположить: безымянный автор жития из «Сы ку цюань шу» черпал сведения о бессмертии императора именно из «Хань у нэй чжуань».

Имена-каламбуры (Гражданских Пять постоянств, Военных Семь добродетелей и т. д.) напоминают аналогичные приемы, особенно активно используемые, в частности, в новеллах и в эссеистике второй половины эпохи Тан: у Хань Юя (韓愈, 768—824) в «биографии» писчей кисти — «Мао ин чжуань» (毛穎傳 «Жизнеописание Мао Ина»), в новелле «Гуань цзы вэнь» 管子文 из сборника «Да тан ци ши» (大唐奇事 «Удивительные события, случившиеся при Великой Тан») и т. п.

Мы имеем дело с синтетической версией, составленной людьми, которые не чувствовали особенного благоговения перед авторитетом «Ши цзи» и «Хань шу», были заинтересованы в возможно большем количестве свидетельств о древних бессмертных и не чуждались изящной словесности.

6

К определению источника жития Лю Аня из версии «Шэнь сянью чжуань», представленной в «Сы ку цюань шу», казалось проще всего приступить с перечня имен, причудливого и своеобразного.

Задача оказалась обескураживающе несложной. Первая же проверка по интернет-базам привела к результатам, которые подтвердились при изучении нескольких изданий искомого текста. Это житие, сохранившееся в составе «Лу и цзи» (錄異記 «Записки о странном») Ду Гуан-тина (杜光庭, ум. в 933)³. Оно практически

¹ См. о нем в кн.: Алимов И. А. Сад удивительного. С. 59—63. Русский перевод К. И. Голыгиной: Бамбуковые страницы: антология древнекитайской литературы. М., 1994. С. 331—347.

² Хань у ди нэй чжуань (漢武帝內傳 Неофициальное жизнеописание ханьского У-ди // Хань Вэй Лю чао бицзи сяошо дагуань. С. 137—162.

³ Хуай нань ван ань (淮南王安 Хуайнаньский ван Ань) // Ду Гуан-тин цзи чжуань ши чжун цзи цзяо (杜光庭記傳十種輯校 / 羅爭鳴輯校 Десять житийных собраний Ду Гуан-тина: сводное критическое издание / Сост. Ло Чжэн-мин). Пекин, 2013. С. 19—20; Ду Гуан-тин. Лу и цзи (杜光庭。錄異記 Записки о странном) // Тан У дай бицзи сяошо дагуань (唐五代筆記小說大觀 Обзорение бицзи и сюжетной прозы эпох Тан и Пяти династий). Шанхай, 2000. С. 1508—1509; см. также электронное издание «Чжэн тун дао цзан»: www.ctcwr1.idv.tw/CTCW-

полностью совпадает с нашим текстом за исключением разнописи нескольких иероглифов. В высшей степени удивительно, что этого не заметили даже авторы критических изданий «Шэнь сянь чжуань» и «Лу и цзи», соответственно.

Ло Чжэн-мин 羅爭鳴, который составил критическое издание всех доступных житийных и парадоксографических сборников Ду Гуан-тина, в примечании к житию Лю Аня говорит, что в издании из серии «Цзинь дай ми шу» (津逮秘書, «Тайные книги перешедшего брод», перв. пол. XVII в.) приведено такое высказывание библиографа Шэнь Ши-луна (沈士龍, кон. XVI—перв. пол. XVII в.): «В текст из "Жизнеописаний святых-бессмертных" Гэ Хуна абсурдно добавлены фамилии и имена Восьми господ; так вульгарно, что даже смешно»¹.

Эти слова часто цитируют, не пытаясь разобраться, что за ними стоит. Шэнь Ши-лун вообще невысоко ценил ученость Ду Гуан-тина и его стиль работы с источниками², но важно здесь другое. Из его слов фактически следует, что он был знаком с редакцией жития Лю Аня из «Шэнь сянь чжуань», которая в целом совпадала с текстом Ду Гуан-тина — за исключением перечня имен бессмертных. Но до наших дней такой вариант не дошел.

Для версии «Тай пин гуан цзи» и следующих за ней, как мы видели, это неверно: в них отличий больше, в частности, нет «реабилитации» У-ди, а антагонист — не только У Бэй. Опираясь на замечание Шэнь Ши-луна, можно сделать вывод, что еще в начале XVII в. имел хождение некий список «Шэнь сянь чжуань», в который было включено житие Лю Аня, написанное во всяком случае раньше X в. Если это так, то это явно была версия, созданная раньше всех доступных нам, авторы которой присоединили к не дошедшему до нас тексту, который затем лег в основу биографии из «Тай пин гуан цзи», повествование о посмертных чудесах У-ди.

Итак, житие Лю Аня из «Шэнь сянь чжуань» по версии «Сы ку цюань шу» полностью заимствовано у Ду Гуан-тина, который, в свою очередь, воспользовался не дошедшей до нас редакцией «Шэнь сянь чжуань», украсив ее игрой каламбуров.

CMTS/CMT02 洞玄部/CMT0210 記傳類/CMT0210 ALL/CH021002 錄異記/CH021002-1 錄異記卷之一.htm (дата обращения: 15.04.2024). Об истории и содержании этого сборника см.: Алимов И. А. Записи о сокровенных чудесах: краткая история китайской прозы сяошо VII—X вв. СПб, 2017. С. 500—509.

¹ Хуай нань ван ань. С. 20.

² См., например: Чэн И-чжун. Тан дай сяошо ши (程毅中。唐代小說史 История прозы сяошо эпохи Тан). Пекин, 2011. С. 326.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обе базовые версии жития Лю Аня не принадлежат Гэ Хуну. Ранние упоминания легенды о вознесении хуайнаньского вана на небеса показывают, что едва ли Гэ Хун мог считать У Бэя и / или Лэй Бэя антагонистами. Невысока и вероятность того, что он специально останавливался в своем житии на том, как реагировал У-ди на чудесное избавление Лю Аня.

Вместе с тем доступные сегодня версии жития Лю Аня в конечном счете, по всей видимости, восходят к «Шэнь сянь чжуань» Гэ Хуна. Если рассматривать их достоверную генеалогию, далее IX в. мы не уйдем, остальное будет гипотетичным. В настоящее время существуют: 1) группа вариантов этого жития, которая происходит от развернутого повествования из цз. 8 «Тай пин гуан цзи», которое, конечно, не является первичным, восходя к редакции, созданной веками ранее, и 2) нарративы с невысокой вариативностью, воспроизводящие редакцию «Сы ку цюань шу».

Как было показано, расхождение двух версий относится самое позднее к IX в. (более вероятно, что оно произошло раньше). Затем они были зафиксированы — первая в «Тай пин гуан цзи», вторая в «Лу и цзи» Ду Гуан-тина, и отсюда разошлись по двум основным редакциям «Шэнь сянь чжуань».

Плодовитый агиограф, не склонный указывать свои источники, Ду Гуан-тин невольно мистифицировал составителей и редакторов «Шэнь сянь чжуань», которые брали за основу версию «Сы ку цюань шу».

Aglaia B. Starostina.

The Legend of Ascension of Liu An in «Shen xian zhuan»

The article examines the early mentions of the legend of Liu An, the ruler of Huainan, as an immortal in the context of information preserved in Han historiography. The two versions of Liu An's life story presented in different editions of the «Shen xian zhuan» are not identical with the legend of Liu An known to Ge Hong, as evidenced by the mentions in the «Baopu-zi». It is argued that the source of the biography of Liu An in the version of «Si ku quan shu» was one of Du Guang-ting's collections.

М. Ю. Ульянов

Институт мировой литературы РАН им. А. М. Горького

DOI 10.69538/PV.2024.96.45.013

**ДАННЫЕ «ЧУНЬ ЦЮ ЦЗО ЧЖУАНЬ»
(«КОММЕНТАРИЙ ЦЗО К "ВЕСНАМ И ОСЕНЯМ"»)
О ВЕДЕНИИ АННАЛОВ В ПЕРИОД ЧУНЬЦЮ
(771—453 гг. до н.э.): ЗАПИСИ ДЕЯНИЙ МОНАРХОВ**

Юбилей ученого дает возможность подвести промежуточные итоги научного творчества. Бесспорно, Игорь Александрович подошел к нему во всеоружии: академические монографии, научные статьи, прекрасные переводы средневековых произведений с ценными комментариями, имевшие большой успех художественные произведения, публицистика — во всех этих сферах юбиляр проявил себя достойнейшим образом. А возглавляемое им издательство «Петербургское Востоковедение», созданное в самом начале 90-х! С сотнями научных трудов российских и зарубежных востоковедов! А тома сборников статей с этим же величественным названием, которые помогли сохранить востоковедение, вернуть из забвения имена многих выдающихся востоковедов. Все это лишь пунктирно очерчивает сферу академической деятельности юбиляра.

Не каждый исследователь наделен проектным мышлением, не всякий сохраняет верность избранным темам: исчерпать их, довести работу до конца крайне сложно. Игорь Александрович мастерски, то есть с кажущейся легкостью, выполняет сложнейшие проекты. Основные из них касаются исследований китайской средневековой прозы. Здесь два важнейших проекта: перевод и исследование сочинений *бицзи* и *сяошо*. Благодаря его трудам россыпи бесценных данных о классической китайской литературе доступны теперь российскому китаеведу. Без них трудно представить дальнейшее развитие литературоведческих исследований в отечественной синологии.

Доброго здоровья, успешного воплощения всех замыслов и творческого долголетия!

ВВЕДЕНИЕ

В данной статье мы продолжим рассматривать традицию историописания в царствах Восточной Азии периода Чуньцю (771—453 гг. до н.э.) на основе данных «Чунь цю цзо чжуань» (春秋左傳

«Комментарий Цзо к "Вёснам и осеням"») ¹. Если наши предшественники — Д. В. Деопик и А. М. Карапетьянц (1943—2021) — в своих блестящих работах подвергли тщательному анализу текст самой канонической «Чунь цю», то мы будем опираться на сообщения, которые содержатся в комментариях к ней — в «Цзо чжуань» ².

Это важнейший источник по истории древней Восточной Азии. Текст памятника представляет собой комментарий к канонической хронике «Чунь цю» (春秋 букв. «Вёсны и осени»), которая, по преданию, была создана самим Кун-цзы (孔子, Конфуций, 551—479 гг. до н.э.) в результате переработки хроники царства Лу ³.

В изучении древнекитайской историографической литературы «Цзо чжуань» занимает не менее важное место, чем «Ши цзи» (史記 «Исторические записки») Сыма Цяня (司馬遷, 145—90 до н. э.). Отличие заключается в том, что текст «Цзо чжуань» охватывает всего один исторический период: в нем содержатся данные по истории Восточной Азии за 255 лет — с 722 по 468 гг. до н.э.

Важная особенность текста «Цзо чжуань» в том, что он, в отличие от «Гун ян чжуань» (公羊傳 «Комментарий Гунъяня») и «Гулян чжуань» (穀梁傳 «Комментарий Гунляня»), других комментариев к «Чунь цю», создавался не только для того, чтобы истолковывать данные этой хроники с точки зрения конфуцианского учения, но и для того, чтобы максимально дополнить ее текст сведениями по истории периода Чуньцю, выявив причинно-следственные связи между важнейшими из них. Еще одна задача, которую решали ее составители, заключалась в том, чтобы разобраться в особенностях фиксации этих данных в разного рода письменных памятниках. Все это делает «Цзо чжуань» очень ценным источником.

¹ Ян Бо-цзюнь. Чунь цю цзо чжуань чжу (楊伯峻。春秋左傳注). Пекин, 1995. Чуньцю Цзочжуань. Комментарий Цзо к «Чуньцю» / Исслед., пер. с китайского гл. 1—5, коммент. и указ. М. Ю. Ульянова. М., 2011.

² Текст «Чунь цю» был изучен Д. В. Деопиком и А. М. Карапетьянцем, см.: Деопик Д. В. Некоторые тенденции социальной и политической истории Восточной Азии в VIII—V вв. до н. э. (на основе систематизации данных «Чуньцю») // Конфуциева летопись «Чуньцю» («Вёсны и осени») / Пер. и примеч. Н. И. Монастырева. М., 1999; Деопик Д. В. Опыт количественного анализа древней восточной летописи «Чуньцю» // Конфуциева летопись «Чуньцю»; Карапетьянц А. М. «Чуньцю» и древнекитайский «историографический» ритуал // Этика и ритуал в древнем Китае. М., 1988.

³ Ульянов М. Ю. Кун-цзы (552—479 гг. до н. э.): создание «массовой» школы и работа над комплексом учебных текстов // Конфуций. Лунь Юй. Беседы и суждения / Пер. с кит. В. В. Башкеева. М., 2023; Ульянов М. Ю. «Массовая» школа для подготовки служилых в период Чуньцю (771—453 гг. до н. э.): характеристика в контексте культурного процесса // Петербургское востоковедение: альманах: Festschrift в честь М. Е. Кравцовой. СПб., 2023.

Ниже мы рассмотрим данные «Чунь цю цзо чжуань» о ритуальных и протоколно-дипломатических требованиях к записям исторических событий при их первичной фиксации в составе анналов. Но не всех, а только тех из них, которые связаны с персоной монарха. Однако сначала скажем о понятии «анналы» и постараемся сформулировать, почему их следует отличать от хроник.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РАБОТЫ: ПОНЯТИЯ «АННАЛЫ» И «ХРОНИКИ»

В период Чуньцю в Восточной Азии в рамках чжоуской политической культуры ведение анналов — текущих погодных записей, которые составлялись в течение правления одного государя, — являлось важнейшим атрибутом суверенитета царства. Они имели вид кратких записей **деяний** монархов и представителей высшей знати, а также сообщали о важнейших **событиях**, которые происходили как внутри царства, так и за его пределами, в тех государствах Восточной Азии, с которыми был налажен обмен официальными извещениями.

Ранее нами была высказана мысль о целесообразности разделения понятия **анналов** — первичных записей событий одного правления и **хроник** — текстов, создававшихся в результате переписывания и сведения воедино записей анналов нескольких правлений. В «Цзо чжуань» сохранились данные о ведении анналов, о месте и обстоятельствах выполнения записей ¹.

Чем анналы отличались от хроник? Составление анналов являлось высоко сакрализированным и государственно важным актом, который выступал частью важнейшего государственного культа почитания духов правивших ранее государей. Процедура записи являлась по сути религиозной церемонией. Она осуществлялась в поминальном храме духов предков правителя в строгом соответствии с требованиями государственно-религиозного ритуала, которые ни при каких обстоятельствах не могли быть нарушены. Ведением анналов по своим должностным обязанностям занимались историо-

¹ См.: Ульянов М. Ю. Данные Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к "Вёснам и осеням"») о ведении «анналов» в царствах Древнего Китая периода Чуньцю (771—453 гг. до н. э.) // В пути за китайскую стену: К 60-летию А. И. Кобзева. Собрание трудов. М., 2014. С. 437—454; Ульянов М. Ю. К характеристике процесса сохранения исторической памяти в Древнем Китае периода Чуньцю (771—453 гг. до н. э.) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2013 год: Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья. М., 2016.

графы *да ши* 大史. Они не принадлежали к числу жречества, но по роду своей деятельности обладали рядом черт, сближающих их со священнослужителями¹.

Составление хроник к тому времени было в значительной степени десакрализировано и, по-видимому, осуществлялось уже не в храме, а при дворе. Тем не менее учитывалось, что герои хроники — государи прошлого, чьим духам продолжали поклоняться в тех же храмах или храмах, выстроенных для поминальных церемоний. Правила ведения хроник были менее строгими, поскольку хронист должен был руководствоваться политической целесообразностью.

Хроники составлялись при переписывании текстов анналов предшествующих правлений, но при этом в них вносились изменения: что-то сокращалось, что-то добавлялось. Таким образом, хроники — это результат отбора материала из более ранних анналов; но они могли включать и некую дополнительную информацию из сохранившихся документов делопроизводства двора, которая считалась существенной и соответствующей духу текущего момента.

Изменения в хронике были обусловлены политическими причинами — прежде всего, воздействием идеологии текущей власти, носители которой были либо преемниками, либо антагонистами предшествующих государей. Поэтому в хрониках так или иначе отражалось отношение к предшественникам, особенно к проигравшим в политической борьбе членам иной династической ветви: победители в политической борьбе возвеличивались, а проигравшие прямо или косвенно дискредитировались.

При составлении хроник вступали в противоречие два типа ритуальных норм. Первый, восходящий к анналам, был изначально связан с религиозной сферой, поэтому предполагал фиксацию определенного числа ритуально обусловленных деяний конкретного монарха. Второй же определялся различными обстоятельствами политической борьбы, сопровождавшей правления нескольких монархов.

Базовые требования, которые в анналах должны были строго соблюдаться, в значительной степени сохранялись и в возникших на их основе хрониках, поскольку они также носили официальный характер. Соответственно, тексты анналов и хроник царств были

¹ Ульянов М. Ю. «Историографы» *даши* при дворах государей ряда царств периода Чуньцю (771—453 гг. до н. э.) по данным *Чунь цю Цзо чжуань* («Комментарий Цзо к "Вёснам и осеням"») // Восток-Запад: Историко-литературный альманах 2011—2012. М., 2013; Ульянов М. Ю. Жрецы *ши* 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным *Чунь цю Цзочжуань* и *Го юй* // 46-я научная конференция Общество и государство в Китае. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 21. Т. XLVI. Ч. 2. М., 2016.

близки, но не идентичны. В течение периодов Чуньцю и Чжаньго у историографа, составителя хроники была возможность обращаться к ним для коррекции более ранних сообщений хроники — ведь политическая конъюнктура неизбежно менялась (например, к власти мог прийти представитель проигравшей в прошлом династической линии, и ему было необходимо восстановить «историческую справедливость» в отношении своих предков).

В целом, у авторов анналов и авторов хроник были разные устремления. Составители анналов стремились к «чистоте» записываемых ими сведений, то есть к максимально полному соответствию требованиям чжоуских ритуалов. «Чжоуских» в двух значениях: 1) восходящих к эпохе Западное Чжоу (1027—771 гг. до н. э.) и 2) в период Чуньцю сохранявшихся в наиболее нормативном виде в домене чжоуского вана. Авторы хроники стремились к «полноте», чтобы запечатлеть максимально возможное число данных о прошлом, особенно если те несли важную информацию о внутри- и внешне-политических событиях, которые выстраивались в определенную последовательность и имели причинно-следственные связи, объяснявшие ход политического процесса. Естественно, в понимании победителей в политической борьбе.

* * *

Об анналах и хрониках периода Чуньцю можно узнать из материалов, которые сохранились в некоторых историографических памятниках, прежде всего в «Чунь цю цзо чжуань»¹. И если примеры сообщений анналов содержатся в повествовательных текстах этого памятника, то о правилах ведения записей в них сказано в одном из видов комментария. Поэтому сначала опишем структуру текста «Цзо чжуань» и выделим те элементы, которые содержат нужные нам сведения.

¹ В «Цзо чжуань» сохранились образцы записи «анналов». См.: Ульянов М. Ю. Данные *Чуньцю Цзочжуань*. С. 443—444. В «Ши цзи» Сыма Цяня, в послесловии автора к гл. 31, посвященной истории царства У, есть упоминания о том, что у него была возможность познакомиться с «древними текстами чуньцю (т. е. хроник царств)» (余讀春秋古文) и извлечь из них дополнительную информацию, поэтому, возможно, речь идет как минимум о хронике царства Лу, но может быть и о хрониках других царств периодов Чуньцю и Чжаньго. См.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с китайского и коммент. Р. В. Вяткина. Т. 5. М., 1987. С. 228.

ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ «ЦЗО ЧЖУАНЬ»

«Цзо чжуань» предполагает наличие нескольких значительно различающихся жанровых компонентов. В силу такой разнородности весь текст, примыкающий к одной фразе «Чунь цю», составляет совокупность различных текстов — своего рода «комментирующий комплекс». Исследование структуры позволило выделить несколько устойчивых, повторяющихся элементов, которые были названы нами «структурно-жанровыми группами» (СЖГ)¹. Содержание каждой из них отличается по форме, содержанию, задачам в тексте «комментирующего комплекса». Их три типа: хронографические, повествовательные, каноноведческие (дидактический вывод) комментарии².

Кратко скажем о них.

Среди хронографических записей «Цзо чжуань» могут быть выделены три вида, как то:

1) воспроизведенное в точности сообщение «Чунь цю» (Ч);

2) сокращенное сообщение «Чунь цю» (СЧ);

3) отсутствующие в «Чунь цю» или частично совпадающие сообщения хронографического характера, которые были названы «хроникальными записями» (Х). Их ценность заключается в том, что они, вероятно, восходят к «естественной» хронике царства Лу, на основе которой составлялась каноническая «Чунь цю».

Тексты повествовательного характера имеют вид «исторического рассказа» или «беседы»³.

В тексте «Цзо чжуань» можно выделить три вида комментария как такового: комментарии исторические (КИ), текстологические (КТ), а также поясняющие, соответствуют или нет поступки исторических персон ритуальным нормам (КР).

В центре нашего внимания «комментарии текстологические», которые сообщают об особенностях записей в хронографических текстах «Цзо чжуань». Текстологические комментарии сохранили пояснения к словоупотреблению — предписания по использованию отдельных слов и выражений, а также применительно к особенно-

¹ Чуньцю Цзочжуань. Комментарий Цзо к «Чуньцю». С. 35—45; Ульянов М. Ю. Текстологические аспекты изучения *Чуньцю Цзочжуань*: к проблеме выделения и характеристики структурно-жанровых групп // XLI научная конференция Общество и государство в Китае. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 3. М., 2011.

² Чуньцю Цзочжуань. Комментарий Цзо к «Чуньцю». С. 37.

³ Ульянов М. Ю. Историографические и повествовательные компоненты текста *Чуньцю Цзочжуань* («Комментарий Цзо к "Вёснам и осеням"», IV в. до н. э.): подходы к литературоведческому исследованию // Вестник СТБУ. Востоковедение (в печати).

стям содержания записи. Первое означает употребление должных слов и выражений, второе — упоминание или опущение каких-либо событий.

ВАЖНОЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЕ О РАБОТЕ СОСТАВИТЕЛЯ «ЧУНЬ ЦЮ»

Есть все основания полагать, что редактор-составитель «Чунь цю» (возможно, сам Кун-цзы) составлял ее текст, редактируя хронику царства Лу, но в формах записи он опирался на сохранившиеся тексты анналов, исходя из требований, воплощенных в них. Причина этого заключалась в том, что они восходят к чжоуским ритуальным нормам, которые возникли в западночжоуское время, а в период Чуньцю сохранялись, как минимум, в домене чжоуского вана. Их, как известно, и стремился реконструировать Кун-цзы. Напомним такое его высказывание, сохранившееся в гл. 3 «Лунь юя» (III,14).

Учитель сказал: «[Государство Западное] Чжоу исследовало ритуал двух [предшествовавших] государств. О, сколь совершенны его установления! Я следую за Чжоу».

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」¹

Если принять предположение о том, что редактор-составитель «Чунь цю» опирался на анналы, то из этого следует ряд заключений. Из них самое важное в том, что он не включал в нее те сообщения, которые были в хронике, но отсутствовали в анналах. В тех сообщениях, которые были и там и там, он исправлял нюансы словоупотребления, исходя из варианта в записях анналов.

Опираясь на этот вывод, основную поясняющую фразу текстологического комментария в «Цзо чжуань», *шу юэ* 書曰 можно понимать как «запись [анналов] гласит», а *бу шу* 不書 — «в [анналах] не записано»². В текстологическом комментарии «Цзо чжуань» пояснения также могут вводиться с помощью иероглифов *фань* 凡 (всегда, всякий раз), реже: *чэн* 稱 (что-либо названо тем или иным образом) и *шэ* 舍 (что-либо опущено).

Сопоставление текстов «Чунь цю», сообщений хроники царства Лу, сохранившихся в «Цзо чжуань», с учетом пояснений тек-

¹ См.: Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй» / Перевод А. С. Мартынова. В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 226.

² Не путать с цитатами из «Шу цзина» (書經 «Канон записей [речей государей прошлого]»).

стологических комментариев позволяет выявить некоторые нормы, которыми регулировалось ведение анналов.

* * *

Далее мы рассмотрим те фрагменты текстологических комментариев, в которых сказано о нормах записи в анналы тех сведений, что касаются носителей высшей власти. В данной статье это особенности их названия (именования и титулования) и требования к записям их деяний.

І. ЗАПИСИ ИМЕН И ТИТУЛОВ МОНАРХОВ И ВЫСШЕЙ ЗНАТИ В АННАЛАХ И ХРОНИКАХ

Главные «герои» анналов — монархи, члены их семей (сыновья, супруги и представители высшей знати — как правило, боковых ветвей правящей в царстве династии), поэтому многие требования касались норм их обозначения. Для ныне здравствующих они определяли порядок записи титула, личного имени и прозвища, а для умерших — использование или неиспользование посмертного титула.

В анналах государь своего царства назывался *гуном* 公 — «государем», а в хронике, которая составлялась после смерти государя, упоминался посмертным титулом (например, Гун-гун 共公). Когда в анналах сообщалось о смерти государей других царств, то указывалось личное имя, титул, название царства, а в хронике указывался только посмертный титул. Например, в сообщении «Чунь цю» ([081506], 576 г. до н.э.) записано ¹:

Гун [царства] Сун [по имени] Гун скончался».

宋公固卒.

А в «Цзо чжуань» читаем:

Сунский Гун-гун скончался» 宋共公卒 ².

¹ В квадратных скобках указан номер фразы «Чунь цю»: первые две цифры — номер главы; вторые две — номер года правления *гуна* царства Лу; третьи две — номер сообщения «Чунь цю», с которым сопряжен текст данного сообщения «Цзо чжуань».

² Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 871, 873.

УПОМИНАНИЕ ГОСУДАРЕЙ ДРУГИХ ЦАРСТВ В СООБЩЕНИЯХ О СМЕРТИ И
ЗНАЧЕНИЕ ОБМЕНА ИЗВЕЩЕНИЯМИ (фу) и СООБЩЕНИЯМИ (гао)

Сведения из истории других государств записывались в анналы в том случае, если были получены официальные документы: «извещения» (фу 赴) и «сообщения» (гао 告)¹.

Упоминания о государях других царств в анналах зависели от участия правителей царств в политическом союзе, который заключался во время съезда (хуй 會). Съезд — важнейшее проявление политической культуры периода Чуньцю. Это основная форма международных отношений — важнейший способ поддержания дипломатических контактов между царствами и выработки общих решений в военно-политической сфере. На съезды в начале периода Чуньцю прибывали в основном правители, но со временем их все чаще стали заменять доверенные лица — высшие сановники государства². Съезды завершались заключением договора о союзе, скреплявшегося обрядом принесения клятвы (мэн 盟). Союзы носили временный характер, их надо было перезаключать.

Из «Цзо чжуань» можно узнать, что во время съезда после проведения церемонии принесения клятвы между монархами, которые с этого момента входили в один союз, устанавливались особые отношения. В источнике ([010702], 716 г. до н.э.) сообщается:

«Седьмой год. Весна. Умер хоу [царства] Тэн» {Ч} — [в анналах] не записано его имя, поскольку не состоял в союзе [с Лу]. Все правители царств (чжухоу), которые состояли в союзах, именно благодаря этому упоминаются по именам. Поэтому после их смерти рассылалось извещение (фу), в котором упоминалось имя. Сообщалось и о том, кто в конце концов был провозглашен его преемником...

七年，春，滕侯卒。不書名，未同盟也。凡諸侯同盟，於是稱名，故薨則赴以名，告終、嗣也...³。

¹ Об этих двух формах межгосударственной коммуникации в Древнем Китае см.: Ульянов М. Ю. Данные Чуньцю Цзочжуань. С. 446–451.

² Основные тенденции в этой сфере были рассмотрены в статье Д. В. Деопика 1976 г., посвященной результатам количественного анализа текста «Чунь цю». См.: Деопик Д. В. Некоторые тенденции в социальной политической истории Восточной Азии в VIII—V вв. до н. э. (на основе систематизации данных «Чуньцю») // Китай: традиции и современность. М., 1976. С. 85—99.

³ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 53—52, 404; Чуньцю Цзочжуань. Комментарий Цзо. С. 82. Мы используем следующие сокращения: {Ч} — запись канонической «Чунь цю», {СЧ} — сокращенная «Чунь цю», {Х} — хроника царства Лу, {К(Т)} — текстологический комментарий, {К(Р)} — комментарий, объясняющий соответствие записанного ритуальным нормам.

Из этого сообщения можно увидеть, что уважение к упомянутому выше государю И Фу царства Чжу заключалось в том, что он был назван по имени несмотря на то, что он не был членом одного с государем царства Лу политического союза. То есть вопреки ограничительным нормам.

В другом месте «Цзо чжуань» текст данного комментария частично дублируется, а частично содержит дополнительное объяснение.

В «Цзо чжуань» ([052304], 637 г. до н. э.) говорится:

...В [анналы] не записывались имена тех, кто не был членом одного союза. Всегда, когда умирали правители царств (*чжухоу*), входящие в один союз, то рассылая извещения (*фу*) о смерти, называли [умершего] по имени. Таково требование ритуала. Если в извещении о смерти было указано имя, то оно записывалось в [анналы], а если нет, то и не записывалось, дабы избежать неточностей {K(T)}.

不書名，未同盟也。凡諸侯同盟，死則赴以名，禮也。

赴以名，則亦書之，不然則否，辟不敏也¹。

Если к моменту смерти правитель состоял в том же политическом союзе, что и правитель царства, где велись анналы, то нормы предписывали упоминание в извещениях о смерти личного имени почившего. Этого, видимо, требовали последующие обряды, которые проводились в царстве-союзнике и предполагали обращение во время жертвоприношений к его духу. Именно по этой причине они упоминались в анналах царства-союзника с указанием личных имен. Соответственно, неточность в имени была недопустима — молитва и жертвы не достигнут адресата. Такая неточность могла быть вызвана и тем, что личное имя могло меняться в течение жизни, к тому же иероглифы для записи одних и тех же слов могли в разных царствах иметь свои варианты. По этой причине наличие извещения снимало все сомнения.

Извещение (*фу*), полученное из другого царства, становилось тем документом, которое позволяло сделать запись в анналы. Но за время бытования хроники некоторые сведения могли быть утрачены или искажены (например, даты событий). Поэтому составитель «Чунь цю», сверяясь с сообщением анналов, восстанавливал ту дату, которая была указана в них. Например, сообщение «Чунь цю» ([010302], 720 г. до н. э.) гласит:

Третий месяц. [День] гэн-суй. Небесный ван усоп².

三月，庚戌，天王崩。

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 404.

² Имеется в виду чжоуский Пин-ван (平王, 771—721 гг. до н. э.).

Сопутствующее сообщение «Цзо чжуань» начинается с сообщения хроники, которая содержит иную дату, а затем и объяснение комментария:

«*Третий год. Весна. Третий месяц вана. [День] *жэнь-суй*. Пин-ван усоп*» {X} — в извещении о смерти был день *гэн-суй*, поэтому так записано [в Чуньцю]. {K(T)}

三年，春，王三月壬戌，平王崩。赴以庚戌，故書之¹。

Это сообщение содержит важное свидетельство о том, что составитель «Чунь цю» имел возможность сверять хронику Лу либо с исходными документами (здесь — извещением о смерти), либо, что вероятнее, с текстом первичных анналов — сложно допустить, что в архивах документов дворца Лу могли сохраниться абсолютно все такие извещения за прошедшие 250 и более лет. Если так, то следует отметить, что составитель комментария «Цзо чжуань» имел представление о методах работы составителя «Чунь цю».

УПОМИНАНИЕ В АННАЛАХ МОНАРХА ДРУГОГО ЦАРСТВА КАК «ЧЕЛОВЕК [ЦАРСТВА]...»

Возникает важный вопрос: как называли государей тех царств, с которыми не было мирного договора? Например, в ситуации, когда событие с его участием настолько важно, что необходимо было его упомянуть, но никаких официальных документов в виде «извещения» (*фу*) или «сообщения» (*гао*) не поступало.

В «Цзо чжуань» ([010104], 722 г. до н. э.) есть такое сообщение:

«*Восьмой месяц. Человек из [царства] Цзи напал на [царство] И*» {X} — [царство] И не сообщило [об этом Лу], поэтому [в анналах] не записано. {K(T)}

八月，紀人伐夷。夷不告，故不書²。

Здесь в тексте хроники Лу использована фраза: «Человек [царства]...». Она часто встречается в хронографических текстах «Чунь цю цзо чжуань»: в записях канонической «Чунь цю» и хроники Лу. Такое же словоупотребление характерно и для многих мест в «Ши цзи» Сыма Цяня. Это проявление специфического языка древнекитайского историописания. В «Цзо чжуань» чаще всего (но не всегда) в таком случае речь идет о носителе высшей власти, а не о людях какого-либо царства в целом³.

¹ В переводе «Цзо чжуань» текст «хроникальных записей» выделен кавычками со звездочками — «* *».

² Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 17.

³ Там же. С. 52—53.

Например, в «Чунь цю» ([040102], 661 г. до н. э.) есть фраза:

Человек [царства] Ци пришел на помощь [царству] Син.

齊人救邢¹。

Это второе сообщение «Чунь цю» за 661 г. до н. э., а вот четвертое ([040104]), в котором упоминается событие, произошедшее через несколько месяцев, выглядит иначе:

Осень. Восьмой месяц. Гун [царства Лу] и хоу [царства] Ци заключили союз в Логу.

秋，八月，公及齊侯盟于落姑²。

В нем государь царства Ци назван со своим титулом хоу именно потому, что состоялся съезд, на котором он участвовал вместе с монархом царства Лу.

При переводе древнекитайских исторических памятников такое словоупотребление является одним из камней преткновения. Переводчики, включая Р. В. Вяткина, чаще переводили как «люди царства...», или «чусцы», «цзиньцы». Это то, что может быть названо словарным переводом, но никак не контекстуальным, характерным для исторических памятников. Зная описанное правило, можно корректнее выбрать вариант перевода. Например, далее в «Чунь цю» ([040201], 660 г. до н. э.) есть такое сообщение:

Весна. Вана первый месяц. Люди [царства] Ци были переселены в [земли царство] Ян.

齊人遷陽³。

Здесь по контексту ясно, что речь идет о массе народа.

Такая же конструкция встречается в «текстологическом комментарии», когда что-то объясняется на примере деяний монархов Лу, нарушивших ритуальные нормы (см. ниже: [081007], 581 г. до н. э.).

УСЛОВИЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТИТУЛА МОНАРХА ДРУГОГО ЦАРСТВА В АННАЛАХ: НАЛИЧИЕ УКАЗА ВАНА ЧЖОУ

Из «Цзо чжуань» можно узнать, что для того, чтобы в анналах царь какого-либо иного государства был упомянут с титулом, необходим указ (мин 命) чжоуского вана, подтверждающий его.

В «Чунь цю» [010102], 722 г. до н. э.) есть такое сообщение:

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 170.

² Там же. С. 257.

³ Там же. С. 260—261.

Третий месяц. Гун [царства Лу] вместе с И Фу [государем царства] Чжу заключили союз в Ме.

三月，公及邾儀父盟于蔑¹。

Здесь не указан титул монарха царства Чжу, а упомянуто одно из его официальных имен (*цзы* 字) — И Фу, состоящее из двух частей: почетного прозвища *и* (儀, букв.: ‘благородный’, ‘соблюдающий требования дворцового ритуала’) и указания на старшинство в роде: *фу* (父, букв.: ‘отец’).

Текстологический комментарий «Цзо чжуань» такое словопотребление объясняет следующим образом:

Это *цзы* [царства] Чжу [по имени] Кэ. Он не имел повеления (мин) [чжоуского] *вана*, поэтому титул [в анналах] не записан; назван И Фу — это [знак] уважения {K(T)}.

邾子克也。未王命，故不書爵。曰「儀父」，貴之也²。

Из этого сообщения можно узнать, что его личное имя (*мин* 名) было *кэ* (克, букв.: ‘побеждающий’). А ниже в «Чунь цю» ([031605]), в сообщении за 678 г. до н. э. о его смерти, он назван с титулом *цзы* 子. Соответственно, к тому времени указ *вана* Чжоу был получен. Такой титул использовался в межгосударственных отношениях (например, в дипломатической переписке). Он мог отличаться от титула, который использовался внутри страны. В надписях на бронзовых сосудах монархи царства Чжу могли упоминаться как *гун* или как *бо*³. *Гун* может означать здесь не титул, а слово «монарх», а *бо* — титул, который был принят в Чжу для обозначения своего монарха. Если так, то он был на одну ступень выше, чем титул в общей чжоуской иерархии, полученный по указу чжоуского *вана*.

В сообщении «Гу бэнь чжу шу цзи нянь» (古本竹書紀年 «Бамбуковые анналы. Древний текст»), в основе которых лежит текст хроники царства Цзинь 晉, упомянут его посмертный храмовый титул: чжуский Чжуан-гун 莊公⁴. Там сказано:

Луский Инь-гун и чжуский Чжуан-гун заключили союз в Гуме.

魯隱公及邾莊公盟於姑蔑⁵。

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 7.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 7, 10.

⁴ Бамбуковые анналы (Гу бэнь Чжу шу цзи нянь) / Изд. текста, пер. с кит., вступит. ст., коммент. и прил. М. Ю. Ульянова при участии Д. В. Деопика и А. И. Таркиной. М., 2005. С. 118.

⁵ Гуме 姑蔑 — населенный пункт в царстве Лу (совр. пров. Шаньдун, уезд Сышуй). В «Чунь цю» и комментарии «Цзо чжуань» этот топоним записан

Прошло много лет, и ритуальные нюансы, важные при жизни монарха на этапе анналов, в хронике третьего царства оказались несущественны; в ее задачу входило сохранить память о событии и облегчить читателю идентификацию правителя¹.

Почему наличие записи имени государя другого царства в анналах расценивалось как знак уважения к нему, скажем далее.

НАЗЫВАНИЕ ГОСУДАРЕЙ В ПЕРИОД СОБЛЮДЕНИЯ ТРАУРА

Если в *анналах* надо было упомянуть чжоуского *вана* или кого-либо из правителей царств, а они в то время носили траур, то их называли иначе, чем в обычной ситуации.

В «Цзо чжуань» ([050901], 651 г. до н. э.) поясняется:

Всегда в дни траура [в анналах] *ван* называется *сяо тун* 小童 (букв.: ‘малое дитя’), а *гун* и *хоу* — [с более низким титулом] *цзы* 子.

凡在喪，王曰小童，公侯曰子²。

Здесь, видимо, также как-то обыгрывается второе значение иероглифа *цзы* — ребенок.

* * *

В анналах и хрониках царств упоминались деяния носителя высшей власти. Рассмотрим эти сообщения.

II. ЗАПИСИ О ДЕЯНИЯХ МОНАРХОВ

Целый пласт требований к языку анналов был связан с упоминанием **деяний** (*цзюй* 舉) государей в различных сферах их ритуальной и политической деятельности.

иероглифом *ме* 蔑. Такое сокращение связано с тем, что в правление луского Инь-гуна иероглиф *гу* был табуирован — его нельзя было использовать на письме, поскольку он входил в личное имя этого луского государя — Гу-си 姑息. В хронике другого царства опускать табуированный знак не было необходимости. В комментариях «Гун ян чжуань» и «Гу лян чжуань» Гуме назван Мэй 昧. См.: *Ян Бо-цзюнь*. Указ. соч. С. 7.

¹ В период Чжаньго составлялись списки правителей разных царств, в которых указывалось название царства и посмертный титул монарха. Такие списки, в частности, известны из текстов на бамбуковых планках начала западноханьского времени, найденных в Шуангудуе. См.: *Ахтемова Л. А., Ульянов М. Ю.* Эпиграфический комплекс II в. до н. э. из Шуангудуя // 43-я научная конференция Общества и государство в Китае. Ученые записки Отдела Китая. Т. XLIII. Вып. 8. М., 2013.

² *Ян Бо-цзюнь*. Указ. соч. С. 325.

Историограф *да ши* должен был запечатлеть каждое существенное в политической и сакральной сферах деяние монарха. Он мог иметь отношение как к внутренней, так и к внешней политике царства. В анналах на основе данных вышеупомянутых извещений (*фу*) также записывались некоторые деяния государей тех царств, с которыми были заключены союзы (*мэн 盟*).

Существовали определенные нормы (*фа 法*), регулировавшие деяния монарха. Но в анналы (и тем более хроники) записи о деяниях вносились независимо от того, соответствовали ли они нормам или были совершены с их нарушением.

В «Цзо чжуань» ([032303], 671 г. до н. э.) сказано:

Государь не действует не по правилам! Деяния государя непременно записываются [в анналах] (君舉必書); если запись сделана, а деяние не соответствует нормам (*фа 法*), то в будущем преемники как посмотрят на это? {K(T)}.

非是，君不舉矣。君舉必書。書而不法，後嗣何觀？¹

Здесь ключевое слово *цзюй 舉*, означающее обставленное церемониями «деяние государя». Историограф, независимо от воли государя, должен был записать каждое его деяние, совершенное как в соответствии с нормами, так и вопреки им.

При составлении хроники политическая целесообразность часто брала верх и какое-либо деяние правителя могло быть упомянуто общо, без конкретизации. Например, в «Чунь цю» ([051704], 643 г. до н. э.) есть такая запись:

Девятый месяц. Гун [царства Лу] прибыл со съезда.

九月，公至自會。

Далее в «Цзо чжуань» ([051704], 643 г. до н. э.) следует такая запись:

«*Девятый месяц. Гун [царства Лу] прибыл*» {X} — в [анналах] было записано: «Прибыл со съезда». Если здесь сообщается о деянии правителя царства (*чжухоу*), то [нечто осталось] сокрытым (*хуэй 諱*) {K(T)}.

九月，公至。書曰「至自會」，猶有諸侯之事焉，且諱之也²。

В «Чунь цю» и в хронике субъект действия (монарх Лу) указан, а в анналах — нет. Комментатор обратил внимание на то, что в анналах информация о том, кто прибыл со съезда, была скрыта, но

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 226; Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо»). С. 157.

² Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 373; Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо»). С. 223.

не объяснил, по какой причине. В хронике же не сказано, откуда вернулся *гун*. Возникает вопрос: что же было сокрыто в анналах и в чем заключалась политическая целесообразность такой записи в хронике? О том можно узнать из контекста «Чунь цю цзо чжуань».

Отметим, что и анналы и хроника зафиксировали историческую реальность или то, что должно было произойти в рамках чжосуйской ритуально-нормативной культуры. 17-й год правления Си-гуна (659—627 до н. э.) выдался для этого луского монарха довольно непростым. Летом он участвовал в коалиционной войне с небольшим царством Сян; когда коалиция царств нанесла ему поражение, луский *гун* был под неким предлогом задержан в Ци. Чтобы выяснить обстоятельства задержания супруга и договориться о его возвращении, в съезде с циским монархом вместо мужа осенью участвовала супруга Си-гуна — случай в политической практике крайней редкий. После этого, согласно «Чунь цю», *гун* царства Лу смог вернуться. Таким образом, и анналы и хроника не пошли против правды, но каждый по-своему. В анналах сказано, что кто-то «возвратился со съезда», но не указано, что *гун* (и это соответствует правде, ведь не указана и супруга — такое невозможно было даже представить). А в хронике также отражена реальность, ведь сказано, что «*гун* прибыл», но не сказано, откуда.

Получается, что здесь исторической реальностью пренебрег только составитель «Чунь цю» — в этом учебно-дидактическом памятнике, не стремясь отобразить всю степень исторической достоверности, он придал событию должную форму — что должно было быть, если бы все, всегда и везде действовали по правилам. Автор комментария в «Цзо чжуань» со всем этим разобрался, приведенных им сведений оказалось достаточно, чтобы читатель сам вник в суть событий.

* * *

В анналах записывались, конечно, не все деяния монарха, были и опущения.

О ВСТУПЛЕНИИ НА ПРЕСТОЛ

Ряд требований касался упоминания факта вступления нового государя на престол. В обычной ситуации, когда *гуном* становился наследник, после указания даты воцарения следовала фраза *гун цзи юэ* 公即位 «*гун* вступил на престол». Как правило, это событие происходило в начальный месяц наступившего года. Но в анналах цар-

ства Лу в четырех случаях из двенадцати о восхождении на престол не было сказано.

Благодаря «Чунь цю цзо чжуань» можно увидеть, что в канонической «Чунь цю» указывалась фраза «изначальный год. Весна. [По календарю чжоуского] вана начальный месяц» (元年, 春, 王正月). Запись же в анналах была короче: «начальный год. Весна» (元年, 春), поскольку не было необходимости указывать, какой именно календарь использовался в царстве, в котором эти анналы составлялись.

Все четыре случая опущения факта вступления на престол объясняются в «текстологическом комментарии». Рассмотрим их.

1. Один раз в истории Лу престол занял не наследник, сын умершего государя, а регент, его брат, который по предварительному плану должен был остаться регентом. С этого начинается текст «Чунь цю» и, соответственно, о такой ситуации сообщается в «Цзо чжуань» ([010101], 722 г. до н. э.):

«*Изначальный год. Весна. [По календарю] вана Чжоу начальный месяц*» {X} — [в анналах] не записано то, что [луский Инь-гун] «вступил на престол» (вэй 位), поскольку являлся регентом. {K(T)}

元年, 春, 王周正月, 不書即位, 攝也¹。

Соответственно, существовало правило: в случае, если вопреки воле отца (читай: предварительным договоренностям с высшей знатью) на престол вступал не прямой наследник, а регент, то следовало ограничиться только указанием даты.

2. Была и еще одна причина умолчания о вступлении на престол.

В «Цзо чжуань» ([030101], 693 г. до н.э.) в начале описания правления луского Чжуан-гуна (693—662 гг. до н.э.) сказано:

[В анналах] не записано «вступил на престол» по той причине, что [супруга луского Хуань-гуна, 711-694] Вэнь Цзянь отъехала [в Ци и осталась там]. {K(T)}

元年, 春, 不稱即位, 文姜出故也²。

Речь идет о матери Чжуан-гуна, которая косвенным образом была замешана в убийстве своего царственного супруга на территории царства Ци. Поскольку она была родом из этого царства, то после насильственной смерти мужа предпочла там же и остаться. Как

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 9.

² Там же. С. 157.

видим, в *анналах* отсутствие матери царя стало причиной замалчивания о его вступлении на престол.

3. В Лу власть оставалась неустойчивой. Правление луского Минь-гуна (661—660 гг. до н. э.) сопровождалось ожесточенной политической борьбой, связанной с кризисом передачи власти после смерти Чжуан-гуна. Сам Минь-гун был его племянником, поэтому его права на власть признавались далеко не всеми.

В «Цзо чжуань» ([040101], 661 г. до н. э.) записано:

[В *анналах*] не записано «вступил на престол», поскольку была смута. {K(T)}

元年，春，不書即位，亂故也¹。

Запись в *анналы* не была произведена, поскольку права нового государя на престол не были бесспорны и борьба за престол не прекращалась. Он продержался два года, затем к власти был приведен младший сын Чжуан-гуна, который и стал компромиссной для политических группировок фигурой.

4. До вступления на престол следующий луский государь Сигун (659—627 гг. до н. э.) и его мать находились в бегах, они спасались в маленьком царстве Чжу 邾, с которым у Лу в прошлом были хорошие отношения. В «Цзо чжуань» ([050101], 659 г. до н. э.) читаем:

«Начальный год. Весна» {СЧ} — [в *анналах*] не сказано «вступил на престол», поскольку [будущий] гун был в отъезде². Если [будущий] гун выехал, а затем вновь вернулся, то [в *анналах* о его вступлении на престол] записи не делали, это было утаено. Скрывать все, что несло зло царству, таково требование ритуала. {K(T)}

元年，春，不稱即位，公出故也。公出復入，不書，諱之也。諱國惡，禮也³。

Вновь, но в несколько иной форме, передается понимание того, что и новый государь был приведен к власти в ходе продолжающейся смуты. Будучи принцем, он спасался от смуты в соседнем царстве. Здесь понятие «выезд» (чу 出) означает «бежал». Как видим, норма заключалась в том, что о восшествии на престол запись осуществлялась в том случае, если новый монарх вступал на престол в условиях мира и преемственности власти.

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 256.

² Будущий Си-гун находился в царстве Чжу 邾.

³ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 277.

ОБ УЧАСТИИ МОНАРХОВ В СЪЕЗДАХ

Границы царства имели и религиозное измерение, они очерчивали пределы сакрального пространства, в рамках которого действовала магическая сила монарха. Поэтому, если съезд проходил на территории другого государства, то монарх, покидая свое царство, а затем возвращаясь, должен был совершить ряд церемоний.

Такое перемещение монарха, а также его участие в съезде и затем в церемонии принесения клятв (*мэн 盟*) во время совместных жертвоприношений считались исключительно значимыми деяниями и должны были найти свое отражение в анналах царства.

Данные о съездах обязательно переносились и в хронику, но по иной причине. Авторы хроник, которые не были скованы жесткими нормами, стремились упоминать и те съезды, которые были опущены в анналах, восстанавливая, насколько возможно, списки их участников — эта информация в периоды Чуньцю и Чжаньго в условиях очень интенсивной и сложной дипломатической борьбы, в которой одновременно принимали участие несколько царств, была исключительно важна для изучения закономерностей внешнеполитического процесса.

О МЕСТЕ ПРОВЕДЕНИЯ СЪЕЗДА И ПЕРЕМЕЩЕНИЯХ МОНАРХА

1. В канонической «Чунь цю» ([020209], 710 г. до н.э.) есть такое сообщение:

«Зима. Гун [царства Лу] возвратился из Тан».

冬，公至自唐¹.

В «текстологическом комментарии» «Цзо чжуань», который следует далее, говорится о требовании к полной записи в анналах сообщения об отбытии и прибытии монархов со съезда:

В особых случаях парных съездов, если [государь] покидал [свое царство] или если прибывал [правитель другого царства], то [в анналах] указывалось место [проведения съезда] — такова [запись] «деяния-уступки». Когда в съезде участвовали [представители] трех [царств] и более, тогда, если [государь] покидал [свое царство], то [в анналах] указывалось место [проведения съезда]; а если прибывали [государи других царств], то [в анналах] указывался [только факт проведения] съезда — такова [запись] «свершившегося деяния».

{К(Т)}

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 84.

特相會，往來稱地，讓事也。自參以上，則往稱地，來稱會，成事也¹。

Здесь рассмотрена довольно сложная ситуация. Съезды могли быть двухсторонними, а могли включать и большее число участников. В комментарии описываются две ситуации: когда правитель царства выезжает на территорию другого царства или когда на территорию царства приезжают монархи других царств.

В текстологическом комментарии использован ряд понятий, объяснение которых находим уже в современном комментарии Ян Бо-цзюнь, который обращает внимание на проблему старшинства. В первом случае использован термин *жан ши* (讓事 «уступать»; «деяние»); уступка заключалась в том, что когда встречались правители двух царств, то обычно главенство кого-либо не подчеркивалось: они как бы уступали его друг другу. В анналах в любом случае следовало упомянуть место проведения съезда. А вот во втором случае ситуация иная, во время таких съездов имелся лидер. Если на съезде встречались трое и более правителей, то тот из них, кто признавался всеми в качестве главного, указывался первым; в этом случае место проведения съезда указывалось, если он проводился за пределами царства и монарх выезжал за пределы, однако если съезд проходил на его территории, а лидером был не он, то в анналах место не называлось².

2. В съезде с государями других царств мог участвовать представитель аристократической верхушки царства. Чтобы сообщение об этом съезде и факте принесения клятвы было занесено в анналы, должен был последовать указ монарха царства. В «Цзо чжуань» ([010105], 722 г. до н. э.) читаем:

«*[Луский сановник Гунцзы Юй] вместе с человеком из [царства] Чжу, человеком из [царства] Чжэн заключил союз в [поселении] И*» {X} — [в анналах] не записано, поскольку на то не было повеления [луского] гуна. {K(T)}

及邾人、鄭人盟于翼。不書，非公命也³。

Это первое упоминание в «Чунь цю» о съезде, в котором принял участие не монарх, а влиятельный аристократ, который заключил союз с Чжу и Чжэн. Возможно, это было связано с тем, что в первый год правления Инь-гуна представители высшей знати, в чьих руках была власть, не собирались с ним считаться. В анналах

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 91.

² Там же; Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо»). С. 99—100.

³ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 9.

такое событие не могло быть записано, а составители хроники сочли важным о таком упомянуть — с политической точки зрения это событие имело очень важное значение. Однако сообщение хроники не датировано — у ее составителей сведений о времени проведения съезда не было.

3. В анналах Лу при перечислении участников съезда и тех, кто заключил союз, в силу политических причин не всегда указывались все, кто на нем присутствовал. В «Цзо чжуань» ([080210], 589 г. до н. э.) читаем:

Вельможи (цины) [царств Цао, Чжу, Сюэ, Цзэн] не были упомянуты [в анналах Лу]; поскольку это был «неполноценный союз» — опасаясь [царства] Цзинь, они втайне заключили союз с [царством] Чу, поэтому и назван «неполноценным союзом» {K(T)}.

… 卿不書，匱盟也。於是乎畏晉而竊與楚盟，故曰「匱盟」¹。

В процедуре заключения политического союза в Лу с царством Чу против Цзинь принимали участие сановники из четырех малых царств, которые были за союз с Чу, но опасались последствий со стороны Цзинь. Поскольку съезд был «неполноценным», то имена участников не упомянуты.

ВОЗВРАЩЕНИЕ МОНАРХА В СВОЕ ЦАРСТВО

Не менее важным было правильно составить запись о возвращении государя в свое царство. В текстологическом комментарии «Цзо чжуань» ([020209], 710 г. до н. э.) есть такое пояснение норм записи в анналах:

«Зима. Гун [царства Лу] возвратился из Тан» {Ч} — сообщил об этом в храме поминания [предков] (мяо). О всех передвижениях гун сообщает в храме предков (цзун мяо). [Сообщив предкам о] возвращении, [исполнял обряды] «испития вина» (инь чжи 飲至) и «установления кубка» (шэ цзюэ 舍爵). [Затем] о совершенном действии (цэ сюнь) производилась запись на планках [анналов] — таковы нормы ритуала. {K(P)}.

«冬，公至自唐»، 告于廟也。凡公行，告于宗廟；反行，飲至、舍爵、策勛焉，禮也²。

Здесь описана последовательность церемоний, которые должен был совершить монарх, возвратившись в свое царство. Если все

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 808.

² Там же. С. 91.

было осуществлено без нарушения норм, то тогда производилась запись в анналах. Это, собственно, и была последняя церемония.

СОКРЫТИЕ НЕПРАВОМЕРНЫХ ПОСТУПКОВ МОНАРХА

В «Цзо чжуань» есть несколько упоминаний, которые позволяют судить о том, какие поступки царей, особенно на международной арене, не должны были упоминаться в анналах. Задача анналистов — не допустить записи тех деяний, которые могли опорочить самих монархов, а значит — и бросить тень на всё их царство. Их умышлено скрывали, избегали упоминаний (*хуэй* 諱).

1. К примеру, государь мог на съезд и не поехать, несмотря на то, что посещение таких мероприятий в рамках чжоуской политической культуры являлось обязательным. А мог опоздать и пропустить ряд важных церемоний. Что же должен был делать тот, кто вел анналы? Тем более, что государственная канцелярия уже получила сообщение (*гао*) от гегемона, чжоуского *вана* или главы заключенного ранее союза о том, что собирается съезд.

В сообщении «Цзо чжуань» ([061510], 612 г. до н. э.) читаем:

Всякий раз, когда наследственные правители собирались на съезд, а *гун* [царства] Лу не присоединялся к ним, то об этом [в анналах] запись не делали, чтобы скрыть недостойный поступок государя. А когда принимал участие, но это не было записано [сразу], это означало, что он [приехал] позже.

凡諸侯會，公不與，不書，諱君惡也。與而不書，後也¹。

Это сообщение приоткрывает одну из сторон историописания, связанную с нарушением норм. Если монарх царства, в котором велись анналы, не принимал участие в съезде, о проведении которого он получал сообщение, то это событие в анналы, несмотря на его политическое значение, не записывалось. Также сразу не вносилась запись, если правитель опаздывал. Подобные ситуации, судя по всему, были нередки.

2. Опоздание правителя также могло повлиять и на указание места проведения съезда и принесения клятв. В «Цзо чжуань» ([060708], 620 г. до н. э.) читаем:

Гун [царства Лу] прибыл позже, поэтому [в анналах] не указано, где проходил съезд. Всегда, когда [упоминался] съезд правителей царств (*чжухоу*) и [в анналах] не указано место, где проходил съезд, то это связано с поздним [приездом государя своего царства]. Если [государь другого царства] прибыл позже, то [в анналах] назва-

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 613—614.

ние] его царства не указывалось — для того, чтобы избежать неточности».

公後至，故不書所會。凡會諸侯，不書所會，後也。後至，不書其國，辟不敏也¹。

Если правитель царства опоздал к началу съезда, указывалось только место принесения клятвы, которое происходило не там, где проводился съезд. Ведь процедура жертвоприношений предполагала наличие специальной жертвенной площадки.

3. Иногда в международных отношениях государи царств оказывались в ситуации — скорее не по своей воле, а по неосмотрительности, которую лучше было скрыть — такое событие не фиксировалось в анналах.

В «Цзо чжуань» (581 г. до н. э.) сообщается об одном из таких случаев. В 581 г. государь Чэн-гун (590—573 до н. э.) царства Лу наносил визит в царство Цзинь. В это время в царстве Цзинь произошел переворот. Ранее Цзин-гун (599—581 до н. э.) добился серьезного усиления внешнего влияния царства, но в конце жизни повел ожесточенную борьбу с местной элитой и проиграл в ней, поэтому сообщению о его смерти был придан гротесковый характер: утонул в отхожем месте.

В сложившейся ситуации луский государь принял решение остаться в Цзинь и участвовать в погребении умершего таким образом монарха. Но никто из государей других царств на погребение не приехал.

В «Чунь цю» ([081007], 581 г. до н. э.) указаны только даты: «Зима. Десятый месяц». А в «Цзо чжуань» далее читаем:

«*Зима. Состоялось погребение цзиньского Цзин-гуна*» {X} — Гун [царства Лу] участвовал в погребальном обряде. Никто другой из наследственных государей (чжухоу) не присутствовал. Человек [царства] Лу опозорил себя этим, поэтому в [анналах] нет записи, умалчивается об этом [порочащем деянии]. {(КТ)}

冬，葬晉景公。公送葬，諸侯莫在。魯人辱之，故不書，諱之也²。

Как видим, в хронике зафиксирован только факт погребения, но составитель «Чунь цю», опираясь на текст анналов, записи об этом в ней не оставил. Опущение события — вынужденный прием, помогавший составителям анналов соблюдать требования. А при составлении хроники многими правилами, которых строго придержи-

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 562.

² Там же. С. 851.

живались составители анналов, не только можно, но и нужно было пренебречь. Поскольку верх брала политическая значимость таких событий.

* * *

В анналах (и, соответственно, в хрониках) записывались деяния правителя, имевшие прямое отношение к церемониальной сфере. Рассмотрим несколько типичных ситуаций.

ОБ УЧАСТИИ В РАЗЛИЧНЫХ ЦЕРЕМОНИЯХ,
СОПУТСТВУЮЩИХ ОБРЯДУ ПОГРЕБЕНИЯ

Все деяния государя царства были так или иначе обусловлены нормами ритуалов и сопровождалась многочисленными церемониями.

1. В «Цзо чжуань» к записи «Чунь цю» ([010105], 722 г. до н. э.) «девятый месяц. С человеком из [царства] Сун заключен союз в [столице царства] Су» (九月，及宋人盟于宿) прилагается несколько сообщений комментирующего комплекса, одно из них такое:

«*Зима. Девятый месяц. День гэн-шэнь. Перезахоронили Хуйгуна*» {X} — [Инь-]гун не провел обряд оплакивания, поэтому [в анналах] не записано. {K(T)}

冬，十月庚申，改葬惠公。公弗臨，故不書¹。

Предшественник Инь-гуна, луский Хуй-гун (768—723 до н. э.) правил долго, около 45 лет, поэтому неудивительно, что в последние годы его правления политическая борьба усилилась. Передача власти проходила в условиях политического кризиса, поэтому не все этапы погребального обряда были соблюдены. После года пребывания у власти Инь-гун разрешил перезахоронить прах предшественника. Очевидно, этим он добивался закрепления компромисса со знатью, но сам большой симпатии к предшественнику не питал. Поэтому он скорее по своей воле, умышленно, не посетил одну из церемоний, предшествующую обряду перезахоронения. Этого было достаточно, чтобы данное событие в анналы не попало.

Но другое дело хроника — ее составители видели в этом проявление политического процесса и предпочли включить такое событие, указав точную дату, — ведь это был важный этап в борьбе,

¹ Причину отсутствия Инь-гуна на этой церемонии объясняют тем, что он вступил на престол как регент, а не прямой наследник, см.: Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 18.

время, когда противоборствующие силы достигли определенного соглашения, обеспечившего Инь-гуну возможность сохранить власть на довольно длительный срок.

2. На эти же похороны в Лу приехал монарх влиятельного царства Вэй. Из «Цзо чжуань» ([010105], 722 г. до н. э.) об этом можно узнать благодаря сохранившейся записи хроники, но в анналах этой записи не было, соответственно, она не вошла и в «Чунь цю»:

«*Хоу [царства] Вэй прибыл [в Лу] на съезд по случаю [повторного] погребения*» {X} — не встретился с *гуном* [Лу], поэтому [в анналах] также не записано. {K(T)}

衛侯來會葬，不見公，亦不書¹。

Из комментария мы видим, что, если встреча с монархом не произошла, запись в анналы о посещении царства правителем соседнего государственного образования сделать было нельзя.

3. Монарху царства приходилось принимать участие в церемониях, связанных с погребением высокопоставленных представителей высшей знати. В «Цзо чжуань» ([010107], 722 г. до н. э.) читаем:

«*Скончался Чжун Фу* (Гунцзы И-ши)» {X} — *гун* [царства Лу] не участвовал в [церемонии] облачения покойника, поэтому в [анналах] не записан день». {K(T)}

眾父卒，公不與小斂，故不書日²。

Гунцзы И-ши — старший родственник государя Лу, сын луского Сяо-гуна (на троне 796—769 до н. э.). Соответственно, если бы монарх посетил названную церемонию, то в анналах бы записали дату смерти такого влиятельного человека. Возможно, Инь-гун, зная правила ведения анналов, пропускал некоторые церемонии намеренно, чтобы не допустить сохранения исторической памяти о своих недругах. Но такие сведения имели важное значение для понимания борьбы за власть (с точки зрения ее протекания и расклада политических сил) и поэтому спустя некоторое время в хроники всё же попадали.

О ДЕЙСТВИЯХ В ОТНОШЕНИИ МОНАРХОВ

1. Язык анналов регулировал и формы записи некоторых действий в отношении правителей царства. Случалось, государей убивали.

В «Цзо чжуань» ([071704], 591 г. до н. э.) читаем:

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 18.

² Там же. С. 19.

«Осень. Человек [царства] Чжу погубил цзы [царства] Цэн в [столичном городе] Цэн» {СК} — всякий раз, когда кто-то из [своего царства] расправляется со своим государем, это называется «убивать» (*ша* 弑), а из [другого царства] — «погубить» (*цян* 戕).

秋，邾人戕郈子于郈。凡自内虐其君曰弑，自外曰戕¹。

2. Государя одного царства мог захватить государь другого царства или даже несколько государей. Есть также упоминание о правилах записи сообщений в таких ситуациях: когда государи нескольких крупных царств и их небольших союзников сообща вмешиваются в престолонаследие и сами возводят на престол угодного им монарха.

В сообщении «Цзо чжуань» ([081504], 576 г. до н. э.) говорится:

Запись [«Чунь цю»] гласит: «Хоу [царства] Цзинь схватил бо [царства] Цао» {СЧ} — не отвечал [чаяньям] своего народа. Всегда, если государь несправедлив по отношению к своему народу, наследственные государи (*чжухоу*), схватив, наказывают его. Поэтому [в анналах] записывается: «Некий человек (государь) схватил некого хоу (某人執某侯)». В противном случае было бы нарушено правило [записи]. {(КТ)}

書曰「晉侯執曹伯」，不及其民也。凡君不道於其民，諸侯討而執之，則曰：「某人執某侯」，不然則否²。

В данном случае поводом стало то, что Чэн-гун пришел к власти в Цао путем переворота, убив наследника цаоского Сюань-гуна (594—578). Цзы Цзан был одним из сыновей цаоского Сюань-гуна. Из этого сообщения ясно, что в период Чуньцю в политической борьбе между царствами уже присутствовала идеологическая апелляция к чаяниям народа и добродетельному или нет отношению к нему со стороны монарха враждебного государства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование текстологических комментариев, которые составляют важную часть текста «Цзо чжуань», позволяет составить представление о некоторых особенностях содержания анналов, которые велись в период Чуньцю. В анналах фиксировалась информация как внутри- так и внешнеполитического характера. Многие

¹ Ян Бо-цзюнь. Указ. соч. С. 777.

² Там же. С. 872—873.

деяния монарха записывались в обязательном порядке, характер таких записей определялся соответствием действий предписаниям ритуалов. И поскольку порой они не укладывались в их рамки, то составителям анналов приходилось использовать разные ухищрения.

1. Записывались деяния монархов, которые не противоречили нормам ритуалов, поэтому историографам о ряде событий приходилось умалчивать. Неслучайно в текстологических комментариях «Цзо чжуань» сравнительно часто встречается слово «сокрыто» (хуэй 諱). Комментаторам удалось определить, что именно было сокрыто и по какой причине. Те, кто составлял запись в анналах, старались скрыть неблагоприятные деяния монарха, хотя бы уже по той причине, что они наносили вред государству. Критерием благовидности было соответствие их принятым ритуальным нормам (ли 禮), относившимся к идеализируемой в кругу Кун-цзы и его последователей чжоуской политической культуре.

2. На записи в анналы также влияла общая политическая обстановка в царстве — наличие смуты, конфликта элит резко ограничивало число записей деяний носителей высшей власти. Хорош тот монарх, который мог поддерживать стабильность и сохранять внутренний мир. Отъезды монархов не вызывали вопросов, если выезд, а главное, возвращение, были обставлены подобающими церемониями. Но любой поспешный отъезд из царства монарха, его наследника или его супруги трактовались как бегство и были крайне нежелательны, поскольку, когда те оказывались на чужбине, их деяния записывать было нельзя. Но именно такие записи вносились в хроники, поскольку их авторы стремились зафиксировать все наиболее значимые проявления политической борьбы и ее последствия.

3. Авторы анналов всячески стремились избежать ошибок и искажений в записях личных имен царей, их титулов и т. п. Отсюда негативное отношение к смуте, к нарушению ритуальных норм — на их фоне было легко ошибиться. Поэтому еще одно выражение, которое часто можно встретить в комментариях — это «избежать неточности» (би бу минь 辟不敏). Точности придавалось большое значение, поскольку *анналы* являлись сакральным текстом, адресованным скорее духам предков, чем современникам, и у историографа просто не было времени наводить справки, как и не было возможности позднее вносить исправления.

Во второй половине периода Чуньцю, когда была составлена учебная хроника «Чунь цю», анналы государей Лу еще могли сохраняться в дворцовом или храмовом книгохранилище. Изучение текста «Цзо чжуань» позволило сделать ряд наблюдений и сформулировать ряд предположений об особенностях составления канонической «Чунь цю»:

1) в памятнике сохранилось значительное число фрагментов хроники царства Лу, которые не вошли в «Чунь цю». Нельзя также исключить и то, что в распоряжении составителей текста «Цзо чжуань», как периода Чжаньго, так и Западной Хань, могли быть хроники и каких-либо иных царств;

2) редактор-составитель «Чунь цю» как учебно-дидактического произведения, создавая его, руководствовался текстом не только этой хроники, но и сохранившихся фрагментов анналов правлений отдельных государей царства Лу;

3) при составлении «Чунь цю» одно из важных направлений редактур хроники царства Лу заключалось в том, чтобы вернуть тексту политически ангажированной и значительно десакрализованной хроники нормативность словоупотребления и содержание, характерное для высокосакрализованных анналов, основанных на строгом выполнении чжоуских этико-ритуальных норм.

Этим воплощалась первая и основная дидактическая задача: вернуть текст учебной хроники к чжоускому стандарту. Но это не означало, что составитель «Чунь цю» удалял всю ту информацию, которая накопилась за годы составления хроник. Некоторые сообщения сохранялись, поскольку они позволяли выполнить еще одну дидактическую задачу: показать неблагоприятные поступки монархов и их последствия, которые замалчивались в анналах, но тщательно восстанавливались в хрониках. Кроме того, краткая запись анналов предполагала использование специальных ритуально значимых терминов, которые несли в себе целый ряд деталей, понятных тому, кто знал их значение. Но составитель «Чунь цю» часто игнорировал их, поскольку добивался ясности текста для своего читателя. Важно, что механизмы составления «Чунь цю» были известны авторам текстологического комментария «Цзо чжуань», как периода Чжаньго, так и Западной Хань.

M. Yu. Ulyanov.

«Chun qiu zuo zhuan» («Zuo's Commentary on "Spirits and Autumns"») on Specifics of Registering Monarchs' Deeds in Annals in the Chunqiu Period (771—453 BC)

The article dwells on peculiar features of entries made to annals of the Chunqiu period (771—453 BC), which may be singled out while analyzing the Chunqiu Zuo zhuan text or, to be more specific, its textological comments. We thought it reasonable to divide the two notions: annals as original entries of deeds of one ruler and chronicles as collections

of entries of several rulers from annals inevitably rewritten and brought together.

Noting down entries to annals was a sacred act and a matter of national importance, it was part of the cult venerating the dead rulers. It appears that there existed requirements concerning norms of denoting in the text monarchs and aristocrats. In case of living persons it was observed a certain order of writing down title, personal name and regnal name, in case of the dead persons it was important to either mention or omit a posthumous name. A great number of requirements to registration of entries in annals were related to the matter of either mentioning or omitting deeds (*jǔ* 舉) of rulers in various spheres of their ritual and political activities. Annalist *da shi* should note down each significant deed of a monarch undertaken in the field of politics or ritual. A deed could be of relation to either home policy or foreign policy of a kingdom: annals also contained entries (based on data of above-mentioned notifications (*fu*)) on certain deeds of rulers of the states with which alliances (*meng* 盟) had been concluded.

The research work made allows for one important observation. There are grounds to believe that the compiling editor of the Chunqiu (probably, Confucius himself) compiled its text with the help of the chronicle of the Lu kingdom but while making entries he was drawing upon the survived texts of the annals taking them as samples. The reason was the fact that these texts dated back to the Zhou ritual norms developed during the Western Zhou period and maintained during the Chunqiu period at least within the Zhou wang domain. Thus a most important task was performed: the text of the didactic chronicle was brought up to the Zhou standard. But that doesn't mean that the compiler of the Chunqiu turned away all the information amassed during the years of the chronicles having being written down. Certain entries were kept as they showed improper deeds of monarchs and their consequences — the information concealed in annals.

А. А. Хисматулин
Институт восточных рукописей РАН
DOI 10.69538/PV.2024.82.47.014

СТИЛЕМЕТРИЯ ТРЕХ ТЕКСТОВ С РАЗНЫМИ СУДЬБАМИ

Бюрократическая система Великих Салджуков (431—552/1040—1157) достигла апогея своего развития в связи с обширными завоеваниями и необходимостью эффективно управлять завоеванными территориями. Эта система сохранилась у их анатолийских преемников (ок. 483—707/1081—1308) вместе со способами продвижения по административной карьерной лестнице. Наряду с наследственной преемственностью при государственных назначениях создание литературных подделок, скрытый плагиат и преднамеренное редактирование чужих текстов ради получения высокой должности при Дворе Салджукидов занимали среди этих способов не последнее место. Эти способы ярко характеризуют как категорию административной литературы, так и работавших в ней авторов, ведь структура и содержание их компиляций в данной категории напрямую зависели от вакансий, на которые те претендовали. В этой статье вкратце рассмотрена эволюция трех текстов из категории административной литературы того времени и представлены результаты их компьютерной стилеметрии.

Детальный текстологический анализ этих текстов проведен во Введении ко второй части третьей, заключительной книги из серии «Назидательная литература Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки»¹. Суть проведенного анализа: один из трех текстов был подлинным, на его основе был создан второй, поддельный, а на основе второго — третий, плагиатная компиляция. Вот такая матрешка. Всё это наглядно подтверждается не только традиционной текстологией, но и результатами стилеметрии. Начну с первой фигурки матрешки, самой маленькой, но — подлинной.

¹ Книга «Три текста из салджукидских провинций. Часть 2. Мухаммад ал-Хатиб. Фустат ал-'адала фи кава'ид ал-салтана» планируется к публикации в 2005 г. издательствами «Петербургское Востоковедение» и «Садра» при поддержке Фонда исследований исламской культуры им. Ибн Сины.

ТЕКСТ I БАЗОВАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Автор — Низам ал-мулк (ум. 485/1092), выдающий премьер-министр Салджукидов.

Заглавие — Трудовое соглашение-муваза 'а (مواضعه).

Дата составления — 456/1064 или 465/1072 г.

Адресаты — султан Алп Арслан (ум. 465/1072) или султан Малик-шах (отрав. 485/1092)¹.

Структура — 39 кратких статей (фасл) с описанием должностных обязанностей.

Объем — 3 583 слова (вместе с нумерацией фаслов) перс. оригинала.

Категория — административная литература.

Цель написания — получение должности премьер-министра при Дворе.

ПОЯСНЕНИЕ

Не дойдя до наших дней в виде отдельного юридического документа, трудовое соглашение Низам ал-мулка было изначально спрятано в следующий текст, выделено из него на основе проверяемых критериев с помощью обычной текстологии и опубликовано в первой книге серии².

ТЕКСТ II БАЗОВАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Компилятор — Мухаммад Му'иззи Нишапури (ум. между 518—522/1124—1128), глава департамента поэтов (Амир ал-шу'ара) при Малик-шахе³.

¹ О них: Luther K. A. Alp Arslan // Encyclopædia Iranica (EI); Durand-Guédy D. Malekšāh // EI. Online edn.; онлайн ссылки см. в Библиографии.

² Хисматулин А. А. Амир Му'иззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулк («Книга о правлении» / «Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку. СПб., М., 2020. С. 197—214 («Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки», I). Далее: СМ.

³ О нем: Davarpanah H. Mo'ezzi Nishāburi // EI. online edn.; онлайн ссылку см. в Библиографии.

Заглавие — *Сийасат-нама/Сийар ал-мулук* (سياستنامه / سیرالملوک) — «Книга о правлении» / «Жития владык», первая редакция (далее: СМ).

Дата составления — 500/1107 г.

Адресат — султан Мухаммад-Тапар б. Малик-шах (ум. 511/1118).

Структура — предисловие + 50 глав (*фасл*) разного объема + послесловие + хвалебная касида в честь адресата.

Объем — 83 349 слов перс. оригинала.

Категория — административно-назидательная литература, подделка.

Цель написания — получение должности при Дворе.

ПОЯСНЕНИЯ

СМ как в первой, так и во второй редакциях, имеющихсЯ сегодня в распоряжении исследователей, это на самом деле комментарий-*шарх* (شرح) к краткому трудовому соглашению-*муваза'а* Низам ал-мулка, которое он заключил либо впервые с Алп Арсланом в начале своего вазирства (456/1064), либо обновил его в начале вазирства при Малик-шахе (465/1072). Как новая иллюстративно-доказательная база (ИДБ), этот комментарий был преднамеренно присоединен Амиром Му'иззи к большинству из 39 статей трудового соглашения Низам ал-мулка и приписан ему вместе с 11 *фаслами*, добавленными в конце, предисловием от «покорного слуги», послесловием от имени Низам ал-мулка и касидой от себя.

Объем трудового соглашения Низам ал-мулка, которое было выделено из первой редакции СМ, составляет менее 5% от общего объема текста, т. е. комментарий, добавленный к этому соглашению, превышает 95%. Результаты компьютерной стилиметрии, проведенной с помощью программного обеспечения R-stylo — разработки польских специалистов из Кракова, показывают, что касида, присоединенная к основному тексту первой редакции СМ, принадлежит перу Амира Му'иззи¹. А приведенные ниже результаты стилиметрии самого трудового соглашения Низам ал-мулка доказывают, что его юридический стиль идентичен стилю трудового соглашения газнавидского премьер-министра Ахмада б. Хасана ал-Майманди (ум. 424/1032)², которое полностью приведено в «Муджмал-и Фасихи» («Фасихов свод»), компиляции тимуридского историка,

¹ СМ. С. 156—179. Заключение см. онлайн: <https://joannaby.github.io/research/>.

² О нем: *Yusuḫi G.-H. Ahmad b. Hasan Maymandi* // *Elr. online edn.*; онлайн ссылку см. в Библиографии.

и опубликовано в первой книге этой серии в качестве референтного текста¹.

Таким образом, вне всяких сомнений можно говорить о том, что СМ не имеет никакого отношения к Низам ал-мулку, но представляет собой преднамеренную подделку Амира Му'иззи от начала до конца с добавленной от себя ИДБ. Кроме поста главы департамента поэтов (Амир ал-шу'ара) последний занимал пост наперсника-*надима*, каллиграфа и переписчика личной корреспонденции Малик-шаха с доступом ко всем официальным документам, включая трудовое соглашение Низам ал-мулка.

Основная цель подделки — письменное обоснование поэта для подтверждения своей лояльности новой команде хурасанских чиновников и трудоустройства в ней после более чем десяти лет его безработицы. Эта команда формировалась под руководством сына Низам ал-мулка, премьер-министра Ахмада б. Низам ал-мулка (ум. 544/1149) после казни в 500/1107 г. предыдущего премьер-министра и ключевых членов его иракской команды чиновников по приказу нового Верховного султана империи Салджукидов Мухаммада-Тапара б. Малик-шаха (ум. 511/1118).

По разным причинам новое трудоустройство Амира Му'иззи так никогда и не состоялось. В результате приписанная Низам ал-мулку подделка вместе с присоединенной к ней касидой так никогда и не была преподнесена Мухаммаду-Тапару и, очевидно, осталась в личном архиве поэта. В промежутке между датой его смерти и датой переписки Урумийской протокопии (564/1168), которая до нас не дошла, но с которой были переписаны две другие копии, имеющиеся в нашем распоряжении², этот текст вышел на книжный рынок того времени.

Основные признаки первой редакции: а) первая часть предисловия от «покорного слуги», в которой автором СМ представлен Низам ал-мулк; б) послесловие от лица Низам ал-мулка; в) касида от Амира Му'иззи, в которой автором СМ назван Низам ал-мулк; г) наличие параграфов в основном тексте, которые содержат имя Низам ал-мулка и имена салджукидских султанов после него; е) отсутствие объемного раздела «О повторном выступлении батинитов в Хурасане и Мавараннахре», добавленного во второй редакции³.

Спустя какое-то время первая редакция попала в руки неизвестного редактора. Стремясь максимально использовать извест-

¹ СМ. С. 189—196.

² Список Британского музея (British Library, Add 23,516), переписанный в 1032/1623 г., и список Берлинской библиотеки, переписанный в 1058/1648 г.

³ СМ. С. 381—384.

ность Низам ал-мулка в исламском мире и преследуя свои цели, возможно коммерческие или идеологические, этот редактор подготовил вторую редакцию СМ. Он переписал предисловие, оставив в нем лишь одно упоминание о «покорном слуге», и удалил все признаки первой редакции.

В результате во второй половине VII/XIII в. на книжном рынке фиксируется хождение двух основных редакций СМ. При этом первая редакция СМ, впервые представленная в Урумийской протокопии вместе с касидой, легла в основу компиляции третьего текста.

ТЕКСТ III БАЗОВАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Компилятор — Мухаммад ал-Хатиб, прозвище ал-Хатиб («Проповедник») может указывать на род занятий компилятора.

Заглавие — *Фустат ал-'адала фи кава'ид ал-салтана* (فسطاط العدالة في قواعد السلطنة) — «Шатер справедливости в правилах султаната» (далее: ФА).

Дата завершения — 683/1284–85 г.

Адресаты:

1. румский салджукидский султан Мас'уд б. Кай Кавус, известный как Гийас ал-дин Мас'уд II (ум. 708/1308), имя указано в эпилоге к основному тексту;

2. военачальник Музаффар ал-дин Мас'уд б. Алп Йурак (ум. 691/1292) из семьи Чубанидов, правитель региона Кастамону (Kastamonu), имя указано в финальной касиде;

Структура — пять глав (*баб*) + хвалебная касида, взятая из СМ.

Объем — 87 312 слов перс. оригинала.

Категория — административная литература, плагиатная компиляция.

Цель написания — получение должности при Дворе.

ПОЯСНЕНИЯ

Из-за того, что уникальная рукопись ФА (BnF, Suppl. Turc 1120) ¹ дошла до нас без предисловия, с большими пропусками в

¹ См. в сети: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10082524b/f2.item.zoom>. Максимально широкий круг вопросов, связанных с ФА, был подробно рассмотрен в двух аналитических статьях, опубликованных три года назад: Де Никола Б. *Фустат ал-'адала*: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии // Ориенталистика. 2021 № 4 (1); Хисматулин А. А. Связь *Фустат ал-*

основном тексте и вдобавок ошибочно переплетенной, имя компилятора, титул и формальная причина составления текста остались скрытыми. Ничего из перечисленного в нем нет. Всё это восстанавливается по «Кашф ал-зунун ‘ан асами кутуб ва-л-фунун» («Раскрытие предположений о названиях книг и отраслей наук») — популярному библиографическому каталогу Хаджжи Халифы, который также известен по прозвищу Катиб Челеби (ум. 1068/1657)¹.

Кашф ал-зунун

(كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)

«Фустат ал-‘адала фи кава‘ид ал-салтана» Мухаммада б. Мухаммада б. Махмуда ал-Хатиба; на фарси в одном томе, упорядоченном в шести главах: первая — О государственных делах; вторая — О высказываниях ученых и мудрецов; третья — О хрониках пророков; четвертая — О Маздаке и Бармаке; пятая — О зиндиках; шестая — О порицании невежества; скомпилирована для амира Мас‘уда б. Кай Кавуса б. Кай Хусрава б. Кай Кубада в городе Ак Сарай в 683 (шестьсот восемьдесят третьем) году².

Имя одного адресата и дата компиляции, приведенные в «Кашф ал-зунун», совпадают с имеющимися в дошедшем тексте; также в целом совпадают и названия глав с поправкой на то, что они были переведены с персидского на арабский, очевидно, кем-то из помощников Хаджжи Халифы. По этим совпадениям можно уверенно говорить о том, что имя компилятора и титул компиляции в исходном тексте были такими, какие указаны в каталоге.

Все три текста можно для наглядности объединить в одну диаграмму, начиная с даты появления трудового соглашения Низам ал-мулка, который стал основой для создания первой редакции СМ, и заканчивая датой написания как его второй редакции, так и ФА.

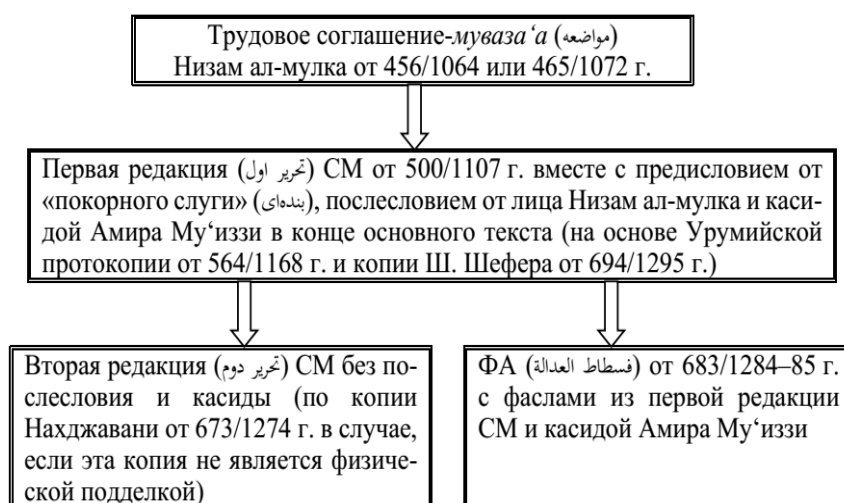
‘адала с *Сийар ал-мулк*: текстологический анализ // Ориенталистика. 2021. № 4 (1). Обе статьи размещены в свободном доступе на сайте журнала. Совсем недавно вышла монография Бруно Де Николы, размещенная в свободном доступе. В ней большая часть четвертой главы (A mirror for princes for the Chobanids. Re-interpreting the Siyar al-muluk) посвящена ФА и ее связи с СМ: *De Nicola B. The Chobanids of Kastamonu: politics, patronage and religion in thirteenth-century Anatolia*. Abingdon; New York, 2024; онлайн ссылку см. в Библиографии.

¹ О книге: *Kioumars Gh. Kašf al-zonun* // EIr. online edn.; онлайн ссылку см. в Библиографии.

² *Hajji Khalifa. Kashf al-zunun ‘an asami al-kutub wa-l-funun*. In 2 juz. Istanbul, 1941, 1943. ii, 259; онлайн ссылку см. в Библиографии.

Диаграмма трансформации СМ

(دیاگرام تغییر شکل سیر الملوك)



Текст СМ — это один из базовых источников ФА, в которой Главы 1 и 4 были полностью скопированы из глав-фаслов СМ первой редакции, а в конце добавлена та же самая касида, правда, чуть подредактированная под новых адресатов.

Одна из основных задач Мухаммада ал-Хатиба — скрыть источники, которые он использовал в своей плагиатной компиляции, копируя и присваивая целиком ИДБ других авторов, что позволяет уверенно говорить об интеллектуальном плагиате. Способы маскировки плагиата, к которым он регулярно прибегал, преднамеренно редактируя части, украденные из разных текстов, до сих пор применяются современными плагиаторами, разумеется, уже на новом уровне — с использованием компьютерных программ и с куда меньшими затратами времени¹. Но если сегодня научно-литературный плагиат можно иногда распознать с помощью специального программного обеспечения, то при подготовке оригинала и перевода к печати текста ФА мне пришлось пошагово и вручную пройти весь путь его создания, сопоставляя его с источниками, которые совершенно точно были в распоряжении у компилятора. В результате

¹ См., например: Балабас Е. Говорим «реферат», подразумеваем «плагиат»: Как сдать преподавателю курсовик из Интернета? // MKRU от 02.03.2014; онлайн-ссылку см. в Библиографии.

сопоставления получилось выделить несколько способов маскировки плагиата, которые наряду с использованием нейросети можно предложить современным последователям компилятора ФА для повышения качества финальной продукции.

В первой главе ФА, которая дошла до нас в усеченном виде, т. е. без заголовка и начала, но которая, согласно «Кашф ал-зунун», называется «О государственных делах», компилятор заимствовал объемные части из Фаслов 13, 17, 18, 21, 27, 35, 36, 38, 40—42 первой редакции СМ. Для второй и третьей главы он использовал другие источники, а в четвертой — «О карматах и сподвижниках Маздака» — вновь вернулся к СМ, значительно одолжив у фаслов 43—47. Наконец, в самом конце текста он добавил касиду, также взятую из первой редакции СМ.

Несмотря на это, в имеющейся рукописи не сказано ни слова о СМ, хотя объем заимствованного оттуда текста составляет более половины по отношению к объему оставшегося, в основном тоже украденного из других источников. А если учитывать отсутствующее начало первой главы, то это соотношение будет куда больше. Разумеется, можно предположить, что компилятор указал на свой источник в предисловии, которое до нас не дошло из-за дефекта рукописи. Но тогда ему наверняка не потребовалось бы разными способами маскировать «заимствованные» главы.

СПОСОБЫ МАСКИРОВКИ НАУЧНО-ЛИТЕРАТУРНОГО ПЛАГИАТА

1. РЕКОМПИАЦИЯ УКРАДЕННЫХ ГЛАВ

Сделав выборку фаслов из СМ, компилятор поменял порядок их расположения в ФА по сравнению с порядком этих фаслов в СМ, а также заголовки некоторых из них. В первой главе Фасл 12 в ФА соответствует Фаслу 13 в СМ; Фасл 13 → Фасл 17, Фасл 14 → Фасл 18; Фасл 15 → Фасл 21; Фасл 16 → Фасл 27; Фасл 17 → Фасл 40, ч. 1; Фасл 18 → Фасл 35; Фасл 19 → Фасл 36; Фасл 20 → Фасл 38; Фасл 21 → Фасл 40, ч. 2; Фасл 22 → Фасл 41 и часть Фасла 42. Далее идут две главы, которых в СМ нет. Затем, в четвертой главе компилятор вновь возвращается к заимствованию фаслов из СМ.

2. ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СИНОНИМОВ

Части, заимствованные из перечисленных фаслов СМ, после рекомпиляции подверглись преднамеренному редактированию —

слово за словом, предложение за предложением с использованием синонимов по алгоритму работы современных программ-синонимайзеров.

3. ЗАМЕНА ПАССИВНОГО ЗАЛОГА НА АКТИВНЫЙ, И НАОБОРОТ

4. ЗАМЕНА ПРЯМОЙ РЕЧИ НА КОСВЕННУЮ, И НАОБОРОТ

Бок о бок с использованием синонимов часто видны и эти способы маскировки плагиата, которые приводят уже к изменению формулировок, а в результате и стиля по сравнению с исходным.

5. ДОБАВЛЕНИЯ К УКРАДЕННЫМ ГЛАВАМ

Этот способ маскировки тоже достаточно эффективен, т. к. в результате текст приобретает черты новизны. В данном случае к главам, украденным из перечисленных фаслов СМ, в ФА было добавлено то, что не встречается ни в одной из существующих рукописей СМ. Далеко не всегда удастся выявить источники этих добавлений, которые состоят из стихов (Фаслы 12, 14, 16, 20, 22), рассказов (Фаслы 13, 14, 17, 20, 22) и оценочных суждений самого компилятора (Фаслы 12, 15, 16, 17, 20–22; Гл. 4).

6. ПРИПИСЫВАНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ ИЗВЕСТНЫМ ЛИЦАМ

Компилятор ФА иногда комбинировал предыдущий способ с этим, а чаще просто вкладывал в уста известных лиц стихи и афоризмы, которые те никогда не произносили.

7. ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО

Перевод с одного языка на другой, как способ маскировки плагиата, пожалуй, до сих пор самый эффективный. Опознать его с ходу крайне сложно. Мне встречались выпускные квалификационные работы «продвинутых» бакалавров, которые спокойно брали англоязычные энциклопедические статьи, прогоняли их через машинный перевод, слегка редактировали и вставляли в свой текст. Минимальные затраты по времени, максимальная эффективность по качеству и объему. Насколько мне известно, ни одна антиплагиатная программа до сих пор не может выявить наличие такого переводного плагиата (the cross-lingual plagiarism), хотя наработки разной степени сложности в этой области уже есть.

Исключая машинный перевод, похожий алгоритм использовал и компилятор ФА в третьей главе и частично в пятой. Но для третьей он взял средневековый арабский справочник, в котором масса имен собственных, топонимов и дат. При переводе на любой язык, включая персидский, они будут повторяться, таким образом указывая на первоисточник. В пятой главе есть места, где чужая ИДБ, состоящая из определенной последовательности коранических цитат, хадисов и высказываний, полностью заимствована из арабских источников.

Ниже представлена статистическая таблица, которая наглядно демонстрирует, насколько изменился объем глав, украденных из СМ, как основного источника заимствования, в результате их целенаправленного редактирования компилятором ФА с применением пяти первых способов маскировки плагиата.

Статистика слов (знаков с пробелами) по набранным текстам ФА и СМ включает заголовки фаслов. Персидская орфография в них унифицирована и не учитывает знаков пунктуации и диакритику. Для корректного сопоставления статистика по Фаслу 13 СМ приведена с того места, где начинается Фасл 12 ФА. То же самое касается тех фаслов ФА, которые отмечены с дефектом рукописи или пропуска текста. Звездочка после цифр в колонке ФА означает, что соответствующий фасл СМ подвергся существенной трансформации.

**Статистическая таблица по главам ФА
в сравнении с главами СМ**

Главы по <i>Кашиф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
ВТОРАЯ ЧАСТЬ РУКОПИСИ SUPPL. TURC 1120 (ff. 73A—118v)				
Гл. 1: О государственных делах				
	Фасл 12: без заголовка и начала из-за дефекта рукописи (ff. 73a—77a)	2 330 (10 157)*	Фасл 13: О посылке лазутчиков и принятии мер на благо государства и подданных	1 770 (7 664)

Главы по <i>Кашиф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
	Фасл 13: На тему надимов и их этикета (ff. 77b—80b)	1 731 (7 481)*	Фасл 17: О надимах, о ближнем окружении государя и об их рабочем регламенте	784 (3 408)
	Фасл 14: О проведении государем совещаний по важным делам (ff. 80b—83a)	1 287 (5 720)*	Фасл 18: О проведении государем совещания по делам со знающими людьми и старцами	475 (2 074)
	Фасл 15: О ситуациях с посланцами (ff. 83a—86a)	2 038 (9 128) *	Фасл 21: О ситуациях с посланцами и об их рабочем регламенте	1 395 (6 210)
	Фасл 16: Об искренних покорных слугах на службе у государя и об их успешности (ff. 86a—93a)	6 253 (27 855) *	Фасл 27: О том, чтобы покорные слуги не устраивали столпотворения на службе, и об их рабочем регламенте	5 493 (24 433)
	Фасл 17: О том, что государь должен быть милосердным к Божьим людям... (ff. 93a—97a)	3 357 (14 759) *	Фасл 40, ч. 1: О милосердии государя к людям Всемогущего и Всеславного Господа...	3 254 (14 199)
	Фасл 18: Об устройстве застолья (ff. 97a—98b)	968 (4 196)	Фасл 35: Об устройстве хорошего застолья и его регламенте	867 (3 865)
	Фасл 19: О воздаянии по праву рабам и прислуге (ff. 98b—99a)	548 (2 453)	Фасл 36: О том, как воздать по праву достойной прислуге и рабам	523 (2 306)
	Фасл 20: О том, что ни в одном деле нельзя спешить (ff. 99a—100b)	1 093 (4 892) *	Фасл 38: О том, как государям не спешить в делах	536 (2 453)

Главы по <i>Кашиф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
	Фасл 21: По по- воду титулов и обращений (ff. 100b—106a)	4 185 (18 417) *	Фасл 40, ч. 2: По поводу титулов	3 543 (15 594)
	Фасл 22: На тему того, что не сто- ит давать две обязанности одному челове- ку... (ff. 106b— 118b)	9 489 (42 109) *	Фасл 41: О том, чтобы не при- казывать две обязанности одному челове- ку...+ часть из Фасла 42	7 236 (32 810) + 89 (394)
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ РУКОПИСИ SUPPL. TURC 1120 (FF. 1A—69B)				
Гл. 2: О вы- сказываниях ученых и муд- рецов	Дефект рукопи- си: отсутствие заголовка и начала этой гла- вы о разных ци- татах (1a—b)	566 (2 529)	Нет	
Гл. 3: О хро- никах проро- ков	Гл. 3: О событи- ях из жизни нашего Пророка	20 647 (91 597)	Нет	
	Фаслы 1—69 (ff. 1b—27b)		Нет	
Гл. 4: О Маз- даке и Бармаке	Гл. 4: О карма- тах и сподвиж- никах Маздака...; «Эта глава включает один фасл и десять выступлений (хурудж)» (ff. 27b—50a)			
	Фасл: По поводу маздакитов, кар- матов и людей с плохой религией (ff. 27b—29b)	1 277 (5 670) *	Фасл 43: Об изложении ситуации с приверженцами плохих веро- учений...	587 (2 635)
	[Выступление 1:] Выступление Маздака (ff. 29b—39b)	7 847 (34 311) *	Фасл 44: О выступлении Маздака, его вероучении...	6 243 (27 351)

Главы по <i>Кашиф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
	[Выступление 2:] Выступление Синбада-габра против мусуль- ман (ff. 39b— 40b)	794 (3 441)	Фасл 45: О выступлении Синбада-габра и возникнове- нии хуррамди- нитов	546 (2 361)
	[Выступление 3:] Выступление повсюду батини- тов и карматов (ff. 40b—42a)	1 086 (4 701)	Фасл 46, ч. 1: О выступлении карматов и батинитов в Ку- хистане, Ираке и Хурасане	1 581 (6 908)
	[Выступление 4:] Выступление батинитов в Ху- расане и Мава- раннахре (ff. 42a—44a)	1 857 (8 127)	Фасл 46, ч. 2: О выступлении батинитов в Хурасане и Мавараннахре	2 484 (10 922)
	[Выступление 5:] Выступление батинитов в Шаме и Магрибе (ff. 44a—44b)	351 (1 535)	Фасл 46, ч. 3: О выступлении батинитов на территории Шама и Ма- гриба	367 (1 657)
	[Выступление 6:] Выступление батинитов в округе Харата, Гура и Гурджи (ff. 44b—45a); дефект рукопи- си: без концовки из-за пропуска в тексте	396 (1 768)	Фасл 46, ч. 4: О выступлении батинитов в округе Харата и Гура и их гибели	521 (2 273)
	[Выступление 7:] дефект рукопи- си: это выступ- ление отсутству- ет из-за пропуска в тексте, но в конце следую- щего выступле- ния дана ссылка на Мухаммада Бурка'и	000 (000)	Фасл 46, ч. 5: О выступлении Мухаммада б. 'Али Бурка'и 'Алави с арми- ей негров в Хузистане и Басре за мазхаб батинитов	

Главы по <i>Кашф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
	[Выступление 8:] дефект рукопи- си: без заголовка и начала, из-за пропуска в тек- сте приведено только оконча- ние (ff. 45a— 46a)	515 (2 249)	Фасл 46, ч. 6: О выступлении Абу Са'ида Джаннаби и его сына Абу Та- хира в Бах- райне и Лахсе	867 (3 795)
	[Выступление 9:] Выступление хуррамдинитов (ff. 46a—46b)	558 (2 486)	Фасл 47, ч. 1: О выступлении хуррамдинитов в Исфахане и Азарбайджане	345 (1 558)
	[Выступление 10:] Выступле- ние Бабака (ff. 46b—50a)	2 662 (11 696)	Фасл 47, ч. 2: О выступлении Бабака	2 155 (9 591)
Гл. 5: О зин- диках	Гл. 5: О разъяс- нении про зин- диков нашего времени (ff. 50a— 69a) [Фасл 1]	14 908 (65 813)	Нет	
	Фасл 2: О ситуа- циях с джаула- китами и их по- ведении (ff. 51a—51b)		Нет	
	Фасл 3: Об укла- де джаулаки- тов и начале их ис- тории (ff. 51b— 53b)		Нет	
Гл. 6: О пори- цании невеже- ства	Фасл 4: О пори- цании невеже- ства (ff. 53b— 55a)		Нет	
	Фасл 5: О разъ- яснении повеле- ния к одобряе- мому и запреще- нию отвергаемо- го (ff. 55a—64b)		Нет	
	Фасл 6: В завер- шении книги... (ff. 64b—69a)		Нет	

Главы по <i>Кашф</i> <i>ал-зунун</i>	Фаслы по ФА	Слова / знаки	Фаслы по СМ	Слова / знаки
	Касида-панегирик амиру Музаффар ал-дину б. Алп Йураку (ff. 69a—69b); дефект рукописи: без окончания касиды	569 (2 390)	Касида-панегирик султану Гийас ал-дину Мухаммаду б. Маликшаху	569 (2 390)
Итого		87 312 (385 480)		42 230 (186 851)

Итак, по итоговым цифрам видно, что СМ присутствует в ФА почти на 50%, а с учетом утраченных частей куда больше. Возникает сильное искушение проверить средствами объективного контроля, насколько компилятору удалось скрыть свои основные источники. Это можно сделать с помощью современной компьютерной стилиметрии. Ее результаты едва ли заинтересуют сейчас отечественных текстологов и литературоведов, из которых пока считанные единицы используют ее в своих работах, так до сих пор и не сформировав научного сообщества. Возможно, лет через пять-десять ситуация изменится. Между тем стилиметрия повсюду применяется в зарубежных исследованиях при выявлении текстов с сомнительным авторством, т. к. ее принципы основываются на высшей математике, а не на привычных оценочных суждениях типа «мне кажется, что...», «на мой взгляд...», «по-моему...» и им подобным.

СТИЛЕМЕТРИЯ

Имея все необходимое для проведения стилиметрии, можно объективно подтвердить приведенную выше диаграмму трансформации СМ. В диаграмме указаны тексты разного объема: а) краткое трудовое соглашение Низам ал-мулка (3 583 слова вместе с нумерацией фаслов); б) получившийся на его основе с добавленной ИДБ объемный СМ (83 349 слов в полном виде); в) объемная плагиатная компиляция ФА (87 312 слов в дошедшем виде). При этом компилятор ФА использовал текст СМ избирательно, редактируя из него отдельные главы-фаслы, которые к тому же лишь частично сохранились в рукописи.

Ранее считалось, что для проведения стилиметрии художественных текстов необходимо иметь образцы объемом не менее 4 000—

5 000 слов. Но для специфических жанров литературы (поэзия, юридические документы и т. п.) иногда достаточно образцов куда меньшего объема, в которых присутствует индивидуальный авторский или жанровый отпечаток (the genre fingerprint). Так, шаблонные юридические документы, контракты и т. п. фактически лишены авторского отпечатка, но имеют очень сильный жанровый фингерпринт — как в Средневековье, так и сейчас. Вопрос о минимальном количестве слов в таких случаях до сих пор остается дискуссионным.

The study was aimed at re-considering the minimum sample size for reliable authorship attribution. The results of the experiments suggest that a sufficient amount of textual data may be as little as 2,000 words in many cases. However, sometimes the authorial fingerprint is so vague, that one needs to use substantially longer samples to make the attribution feasible. A question of some importance is to which category an unknown (disputed) text belongs ¹.

Данное исследование было направлено на пересмотр минимального размера образцов для надежного установления авторства. Результаты экспериментов показывают, что во многих случаях достаточный объем текстовых данных может составлять всего 2 000 слов. Однако иногда авторский отпечаток настолько расплывчат, что для того, чтобы атрибуция стала возможной, необходимо использовать значительно более длинные образцы. Немаловажен вопрос, к какой категории относится неизвестный (спорный) текст.

Здесь также необходимо сказать несколько слов об унификации, или нормализации (normalization), орфографии. Компьютер не знает наших языков, он знает цифры. Считается само собой разумеющимся и подтвержденным экспериментально, что нельзя непосредственно сравнивать стили текстов, которые были созданы на разных языках. Это некорректное сравнение, и именно поэтому перевод текста на другой язык — самый эффективный способ скрыть плагиат. Но что делать, когда сталкиваешься с текстами, в которых использовано больше одного языка, что сплошь и рядом встречается в средневековой исламской литературе? Наглядные примеры — персоязычные сочинения имама ал-Газали с многочисленными арабскими вставками или персидско-арабский текст «Рахат ал-судур ва-айат ал-сурур» Мухаммада б. ‘Али ал-Раванди (ум. после 607/ 1210) ².

¹ Eder M. Short samples in authorship attribution: a new approach // Digital Humanities 2017: Conference Abstracts. Montreal, 2017. P. 223; онлайн ссылку см. в Библиографии.

² На сегодня «Рахат ал-судур» остается без перевода на европейские языки, включая русский, по-видимому, из-за его двуязычности и насыщенности стихами. До сих пор были изданы переводы только на турецкий и арабский, причем во втором случае в переводе участвовали аж три переводчика: *Ravandi Muhammad ibn*

Если соотношение двух языков (персидского и арабского) несущественно, допустим, во всех участвующих в стилеметрии персоязычных текстах есть всего несколько арабских цитат или наоборот, то, по-видимому, можно закрыть глаза на нормализацию разноязычной орфографии. Если же присутствие второго языка на единицу объема текста первого превышает некий минимум, становясь заметным, то разницу в орфографии необходимо минимизировать перед конвертацией текстов в UTF-8, что критически важно для получения достоверных результатов стилеметрии. Это предварительный и иной раз довольно трудоемкий этап подготовки текстов, который проводится с целью одинакового машинного прочтения одних и тех же слов в разных языках или их разведения, если в написании они выглядят одинаково.

Стилеметрия с использованием R-stylo¹ проведена с учетом того, что мы имеем дело с плагиатной компиляцией из нескольких разножанровых текстов. На этом основании правомерно отделив главы, где эти тексты были использованы, и сопоставив их с референтными текстами, можно провести, так сказать, компьютерную томографию (the CT scan) и увидеть работу компилятора ФА в деталях. Референтными текстами выступили соответствующие главы СМ (см. выше Статистическую таблицу).

В связи с тем, что количества слов в некоторых фаслах обоих текстов не хватало для качественной стилеметрии, они были сгруппированы вместе по два-четыре, чтобы в сумме получилось не менее 4 000 слов. Отмечу, что машинный анализ воспринимает сгруппированные вместе фаслы в качестве независимых текстов, имеющих свой стиль. Вторая глава ФА была полностью исключена из анализа ввиду ее крайне маленького объема (566 слов). Также из анализа была исключена завершающая оба текста касида, т. к. в ФА из нее дошла лишь часть (569 слов из 837), которая за исключением нескольких двустийшей полностью дублирует касиду из СМ, а компьютерная стилеметрия принадлежности всей касиды перу Амира Му'иззи была проведена еще в первой книге серии.

¹ *'Ali. Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr: gönüllerin rahatı ve sevinç alâmeti* / Tr. by Ateş Ahmed. Ankara, 1957—1960; *Ravandi Muhammad ibn 'Ali. Rahat al-sudur wayat al-surur: fî tarih al-dawlah al-Saljuqiyah* / Tr. by Shawaribi Ibrahim Amin, 'Abd al-Na'im Muhammad Hasanayn and Fu'ad 'Abd Mu'ti Sayyad. Cairo, 1960.

¹ Eder M., Rybicki J., Kestemont M. Stylometry with R: a package for computational text analysis // R Journal. № 8 (1).

ЗАДАЧИ

1) Сравнить стиль трудового соглашения Низам ал-мулка, которое было выделено на основе проверяемых критериев из текста СМ в обеих редакциях с помощью обычной текстологии, со стилем трудового соглашения Ахмада б. Хасана ал-Майманди, которое полностью дошло до нас в оригинальном виде. Иными словами, проверить, относится ли первое к жанру юридических документов так же, как и второе.

2) Увидеть, насколько фаслы ФА, украденные из СМ и замаскированные компилятором, отличаются по стилю от своих исходных версий.

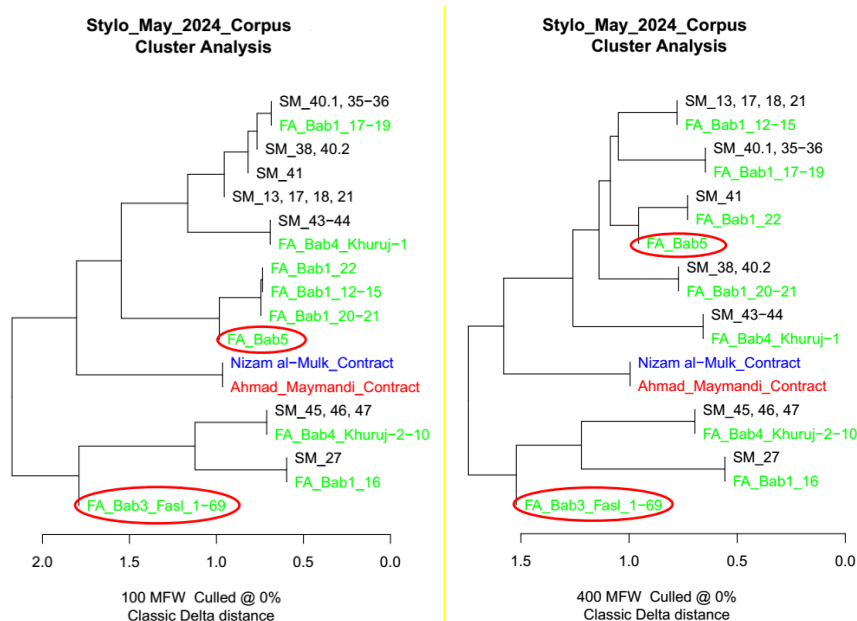
3) Увидеть, насколько стиль автора в третьей и пятой главах отличается друг от друга и от первой и четвертой глав, т. е. еще раз подтвердить, что перед нами плагиатная компиляция.

КОРПУС

№	Название	Кол-во слов	Имя файла
1	Nizam al-mulk's <i>muwaza 'a</i>	3 309	Nizam al-Mulk_Contract
2	Ahmad al-Maymandi's <i>muwaza 'a</i> (reference)	1 498	Ahmad_Maymandi_Contract
3	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 1, Fasl 12–15	7 386	FA_Bab1_12-15
4	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 13, 17, 18, 21 (reference)	4 424	SM_13, 17, 18, 21
5	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 1, Fasl 16	6 253	FA_Bab1_16
6	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 27 (reference)	5 493	SM_27
7	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 1, Fasl 17–19	4 873	FA_Bab1_17-19
8	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 40, pt. 1, 35–36 (reference)	4 644	SM_40.1, 35-36
9	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 1, Fasl 20–21	5 278	FA_Bab1_20-21
10	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 38, 40, pt. 2 (reference)	4 079	SM_38, 40.2
11	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 1, Fasl 22	9 489	FA_Bab1_22
12	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 41 (reference)	7 236	SM_41

№	Название	Кол-во слов	Имя файла
13	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab3, Fasl 1–69 (without reference)	20 647	FA_Bab3_Fasl_1-69
14	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 4, Khuruj-1	9 124	FA_Bab4_Khuruj-1
15	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 43–44 (reference)	6 830	SM_43-44
16	<i>Fustat al-'adala</i> , Bab 4, Khuruj-2-10	8 219	FA_Bab4_Khuruj-2-10
17	The <i>Siyar al-muluk</i> , Fasl 45–47 (reference)	8 927	SM_45, 46, 47
18	The <i>Fustat al-'adala</i> , Bab 5 (without reference)	14 908	FA_Bab5

РЕЗУЛЬТАТЫ



ВЫВОДЫ

1. Показаны два результата с использованием разного количества наиболее частотных слов (the most frequent words, MFW) — 100 и 400. Выполнив первую задачу, машина в обоих случаях четко вы-

делила юридические документы, по жанровым признакам сопоставив трудовое соглашение Низам ал-мулка (Nizam al-Mulk Contract) с трудовым соглашением Ахмада б. Хасана ал-Майманди (Ahmad_Maymandi Contract) и ни с чем иным. Таким образом можно доказательно утверждать, что в основе обеих редакций СМ находится юридический документ. Это факт. А, как говорится, «против фактов нет аргументов» (*contra factum non est argumentum*). Разумеется, ни один факт, пусть даже самый убийственный и подтвержденный экспериментально, не в силах заменить веру в миф о том, что Низам ал-мулк является автором всего текста СМ.

2. Что касается второй и третьей задач, то в первом случае способы маскировки плагиата еще хоть как-то работают, объединяя некоторые фасылы в первой главе ФА и связывая их с фингерпринтом компилятора. Во втором случае с повышением чувствительности «томографа» до 400 MFW всё становится на свои места, а дальнейшее увеличение MFW уже никак не меняет полученного результата. Все потуги компилятора разными способами замаскировать плагиат оказываются тщетными. Даже фасылы, отмеченные в Статистической таблице звездочкой как максимально измененные (например, FA_Bab1_12–15), связываются со своими референтными парами из СМ. Пятая глава (FA_Bab5) не имеет референса, но по стилю ближе всего к Фаслу 22 из первой. Третья глава (FA_Bab3_Fasl 1–69), тоже без референса, вообще ни к чему не примыкает, имея в обоих случаях свой независимый стиль, а именно — стиль средневекового справочника в переводе с арабского.

3. Полученные результаты ясно показывают, что компьютерная стилеметрия с использованием R-stylo может эффективно применяться для идентификации плагиатной компиляции при наличии одинаковых по жанру референтных текстов-кандидатов в источники плагиата, даже если составные части такой компиляции подверглись преднамеренному редактированию с целью скрыть эти источники. На контрасте с результатами распознавания можно уверенно говорить о том, что составные части компиляции, оставшиеся без референтных текстов, имеют свой стиль и свои источники.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Davarpanah H.* Mo'ezzi Nišāburi // *Elr*.
URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/moezzi-nisaburi>.
De Nicola B. The Chobanids of Kastamonu: politics, patronage and religion in thirteenth-century Anatolia. Abingdon; New York, 2024. Series: Routledge studies in the history of Iran and Turkey; URL: https://www.researchgate.net/publication/377734166_

The_Chobanids_of_Kastamonu_Politics_Patronage_and_Religion_in_Thirteenth-Century_Anatolia.

Durand-Guédy D. Malekšāh // Elr.

URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/maleksah>.

Eder M. Short samples in authorship attribution: a new approach // Digital Humanities 2017: Conference Abstracts. Montreal, 2017.

URL: <https://dh2017.adho.org/abstracts/341/341.pdf>.

Eder M., Rybicki J., Kestemont M. Stylometry with R: a package for computational text analysis // R Journal. № 8 (1).

Hajji Khalifa. Kashf al-zunun ‘an asami al-kutub wa-l-funun. In 2 juz. Istanbul, 1941, 1943. URL: <https://shamela.ws/book/2118>.

Kioumars Gh. Kašf al-zonun // Elr.

URL: <https://iranicaonline.org/articles/kasf-al-zonun>.

Luther K. A. Alp Arslan // Elr.

URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/alp-arslan-saljuq-sultan>.

Ravandi Muhammad ibn ‘Ali. Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr: gönüllerin rahati ve sevinç alâmeti / Tr. by Ateş Ahmed. Ankara, 1957—1960.

Idem. Rahat al-sudur wa-ayat al-surur: fi tarikh al-dawlah al-Saljuqiyah / Tr. by Shawaribi Ibrahim Amin, ‘Abd al-Na‘im Muhammad Hasanayn and Fu‘ad ‘Abd Mu‘ti Sayyad. Cairo, 1960.

Yusuifi G.-H. Ahmad b. Hasan Maymandi // Elr.

URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-b-19>.

Балабас Е. Говорим «реферат», подразумеваем «плагиат»: Как сдать преподавателю курсовик из Интернета? // MKRU от 02.03.2014.

URL: <https://www.mk.ru/social/education/interview/2014/03/02/992497-govorim-referat-podrazumevaem-plagiat.html>.

Де Никола Б. «Фустат ал-‘адала»: уникальная рукопись о религиозном ландшафте средневековой Анатолии // Ориенталистика. 2021. № 4 (1).

URL: <https://www.orientalistica.su/articles/2852/215485>.

Хисматулин А. А. Амир Му‘иззи Нишапури. Сийасат-нама / Сийар ал-мулук («Книга о правлении» / «Жития владык»): подделка, приписанная Низам ал-мулку. СПб.; М., 2020. (Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки, I.)

Хисматулин А. А. Связь «Фустат ал-‘адала с Сийар ал-мулук»: текстологический анализ // Ориенталистика. 2021, № 4 (1).

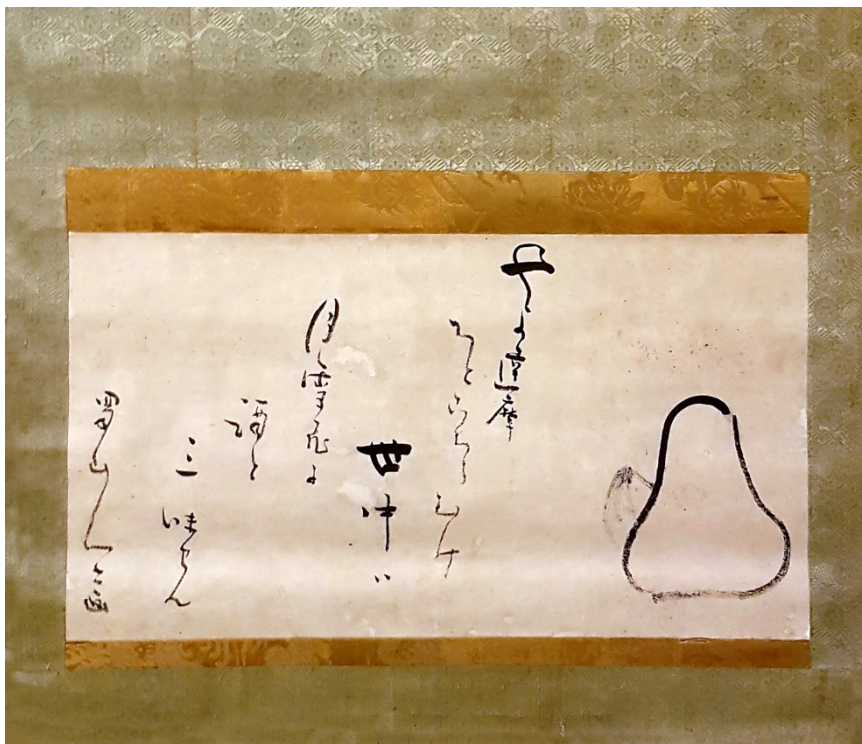
URL: <https://www.orientalistica.su/en/articles/2852/215486>.

A. Khismatulin.

Stylometry of three texts with different destinies

The bureaucratic system of the Great Saljuqs (431—552/1040—1157) reached the apogee of its development in connection with extensive conquests and the need to effectively manage the conquered territories. This system was later preserved by their Anatolian successors (c. 483—707/1081—1308) with the methods of climbing the administrative career ladder. Along with the hereditary succession in governmental ap-

pointments, the making of literary forgeries, fakes, hidden plagiarism and the deliberate editing of texts written by other authors occupied not the last place among these methods in order to obtain a high position at the Saljuqid court. These methods clearly characterize both the category of administrative literature and the compilers who worked in it. The structure and content of their compilations in this category directly depended on the vacancies they applied for. This article briefly examines the evolution of three texts which belong to this category and presents the results of their computational stylometry with the use of R-stylo software.



Ота Нампо. Дарума, отвернувшийся от мира. Свиток. Тушь, бумага.
Общий вид в окантовке. Начало XIX в. Коллекция Евгения Штейнера

Е. С. Штейнер

Научно-исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

DOI 10.69538/PV.2024.29.98.015

**ЭХ, САКЭ И СЯМИСЭН!
(О СВИТКЕ «ДАРУМА, ОТВЕРНУВШИЙСЯ ОТ МИРА»)**

В своем эссе я подробно прокомментирую свиток японского интеллектуала по имени Ота Нампо (大田南畝, 1749—1823), который был известный в свое время поэт, художник и каллиграф. Свиток доселе не был опубликован; он находится в моей коллекции. Я купил его в 2017 г. в Галерее японского искусства Бакман-Экенштайн (Базель). Название я придумал к случаю. Обычно картины с подобной иконографией называются «Дарума лицом к стене» или просто «Дарума».

Несколько вводных слов о художнике: Нампо (это его наиболее часто использовавшийся псевдоним, означающий Южный Гребень [горы]) происходил из семьи мелких самураев. Он родился в Эдо и служил всю жизнь в качестве чиновника в разных ведомствах сёгуната. Он считался большим остроумцем и изучал китайскую комическую поэзию *кёси* 狂詩 под началом известного ученого Хирага Гэнная (平賀源内, 1728—1780). Наиболее заметны его успехи были, однако, не в *кёси*, а в *кёка* 狂歌 — комической поэзии в формате танка, но с неканонической лексикой и смелыми, подчас дерзкими и неприличными темами и образами. Последнее даже способствовало тому, что в 1780-е гг. начальство посоветовало ему оставить легкомысленную поэзию, и на несколько лет он подчинился. Нампо был натурой общительной и душой многих компаний, в которых бражничал и занимался совместным творчеством с друзьями и приятелями. Собственно, вся культура и жизненный уклад позднего периода Эдо была культурой соучастия¹. Среди его друзей были Хокусай (北斎, 1760—1849; Нампо написал предисловие к одному из выпусков «Манги Хокусая») и другие художники — ученик Хокусая Тэйсай Хокуба (蹄斎北馬, 1771—1844), Тёбунсай Эйси (鳥文斎栄之, 1756—1829), Сакаи Хоицу (酒井抱一, 1761—1828) и др.; поэты и писатели Сикацубэ Магао (鹿都部真顔, 1753—1829), Кикуги Годзан (菊地五山, 1769—1849), Санто Кёдэн (山東京伝,

¹ См. на тему культуры партиципации и неформального общения: *Ikegami Eiko. Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture. New York, 2005.*

1761—1816); актер Кабуки Итикава Дандзюро Пятый (市川團十郎, 1770—1791), и, разумеется, модные куртизанки.

Нампо был классически образован и хорошо начитан в китайских и японских древностях. Это хорошо видно из его короткого предисловия к Третьему выпуску «Манги Хокусая», при публикации которого примечания, необходимые современному читателю, занимают больше места, нежели сам текст. Приведем его, дабы оттенить обманчивую простоту свитка, который служит главной темой нашего эссе. Этот текст был впервые переведен на русский языка и напечатан в 2016 г. в ныне практически недоступной книге «"Манга Хокусая": Энциклопедия старой японской жизни в картинках»¹:

Легко изобразить невидимых глазу чертей или богов, а вот обычных людей, которые повсюду, — трудно². Так ведь и старинные футляры для огнива или мешочки для листков со стихами непохожи на новые фасоны от Марукакэ или Эцукава³; а парадный [обед] в стиле «семь-пять-три»⁴ отличается от меню «Яодзэна»⁵.

Вот здесь перед нами [книга] Хокусая из Кацусики. Всё, что он видел глазами, и всё, что почувствовал сердцем, безошибочно передал он своей подвижной кистью — и форму, и дух. Здесь всевозможные людские дела и заботы — подделать их невозможно; они перед нашими глазами — нельзя не изумиться.

¹ Штейнер Е. С. Манга Хокусая: Энциклопедия старой японской жизни в картинках. Полная публикация, исследование и комментарий. В четырех книгах. СПб., 2016.

² Это утверждение представляет собой свободную цитату из китайского классика Хань Фэй-цзы (韓非子, 280?—233 до н. э.). На вопрос вана царства Ци — кого труднее, а кого легче всего нарисовать, некий художник ответил: «Собак и лошадей — труднейше. Чертей и духов — проще всего» (犬馬難。鬼魅最易). Он далее пояснил, что черти (демоны, чудища, духи, привидения) не имеют облика и не показываются перед всеми подряд, поэтому, в отличие от собак и лошадей, люди не знают, как они выглядят (и не обвинят художника в несоответствии). («Хань Фэй цзы», кн. 11, гл. 32).

³ Футляры для огнива — *хиути-букуро*; для стихов — *ута-букуро*. Марукакэ и Эцукава (в тексте Этикава) — модные лавки *фукуромоноя* (сумок, кисетов и прочих мешочков), первая — в квартале Нихонбаси близ Ёсивара, вторая — около пруда в Уэно.

⁴ «С е м ь - п ы т ь - т р и» здесь не имеет отношения к детскому празднику, но соответствует троичному набору блюд (семь закусок, пять основных и три десерта) в традиционном стиле *кайсэки*.

⁵ «Я о д з э н» (八百善, букв.: 'Восемьсот добродетелей') — знаменитый ресторан, популярный в эру Бунка-Бунсэй (1804—1830) среди художников и поэтов; располагался в богемном (изначально — малоприличном) районе Асакуса-Санья по соседству с Ёсивара. Мастера *укиё-э* часто изображали пирушки в «Яодзэне». Его владелец Яоя Дзэнсирō (八百屋善四郎, 1768—1839) опубликовал на склоне жизни книгу рецептов блюд, подававшихся в «Яодзэне» (в 4 томах).

Так, даже пейзажи Ба Эна и Каку Ки уступают [нашим] «Трем видам»¹, равно как и Тиэда и Цунэнори, художники из «Гэндзи»², застыли б в замешательстве³, увидав [нынешние] парчовые картинки⁴ из [далекого] Восточного края⁵. Как ни глянешь, воззрения людей нынешнего мира превосходны, а в людях былых времен была какая-то простоватость⁶.

Сёкусандзин⁷.

Подпись Сёкусандзин 蜀山人 наличествует в нашем свитке и означает «Человек с горы Шу» — с китайской горы, известной живописными видами и историями о возвышенных поэтах-отшельниках близ г. Хэфэй в пров. Анхой. Помимо сего (и в значительно большей степени) эта гора известна сейчас по китайскому поп-сериалу 2015 г. с фантастическим сюжетом и не менее фантастическими мастерами воинских искусств.

По форме свиток представляет собой *какэмоно* (掛物 вертикально повешенный свиток) — с точки зрения формата; *сигадзика* (詩画軸 свиток с изображением и стихотворной надписью) — по видовой принадлежности; и *хайга* (俳画 картина с лаконичным рисунком и кратким стихотворением) — в жанровом отношении.

¹ Ба Эн — *кит.* Ма Юань (馬遠 1140—1225), великий китайский художник, живший при империи Южная Сун. Каку Ки — *кит.* Го Си (郭熙 (1023—1085?), знаменитый художник, живший при империи Северная Сун. «Три вида» (三景 *санкэй*) — знаменитые местности в Японии, канонизированные ученым Хаяси Радзаном (林羅山, 1583—1657) в 1642 г.: 1) сосновые рощи на острове Мацусима, 2) залив Ама-но Хасидатэ, 3) синтоистские ворота в проливе близ острова Миядзима. Они имеют прямое отношение к нашему свитку.

² Два этих художника упоминаются в романе «Гэндзи-моногатари» в главе «Сума». Они жили в середине X в.

³ Букв.: «заткнулись бы» (*хэйкō* 閉口).

⁴ Цветная гравюра. Это выражение («парчовые картинки из Адзумы») впервые появилось в 1766 г. в названии серии гравюр Судзуки Харунобу (鈴木春信, 1727—1770). Через год Нампо употребил его в своей первой книжке «Нэборэ-сэнсэй бунсё» (寢惚先生文集 «Литературные сочинения Сонного Наставника», 1767).

⁵ Так (Адзума) назвали местность, где впоследствии был построен город Эдо. Т. е. Нампо не без юмора противопоставляет современные дешевые картинки из некогда отдаленной провинции придворным художникам древности. На подобном эффекте — возвеличивание низкого и иронизирование над старинным высоким — построено всё его Предисловие.

⁶ Назвать утонченных придворных художников аристократической поры «Гэндзи-моногатари», а равно и великих китайских мастеров одухотворенных философских пейзажей простоватыми (букв.: «туповатыми») — вершина иронии, но также и гордости за свою простецкую культуру. Впрочем, не так уж автор и прост.

⁷ Штейнер Е. С. Манга Хokusая. Т. 1. С. 65 и 192.

Приступая к описанию, хочется прежде всего воскликнуть: какое удовольствие разбирать корявые почеркушки, намалеванные пьяной метлой! Так аттестовали манеру молодого Делакруа, но и для нашего японца подходит — тем паче, что метла (метелка) на картинке наличествует, а опьянение подразумевается в тексте!

Вот он:

やよ達摩
ちとこちらむけ
世の中は
月雪花に
酒と三味線

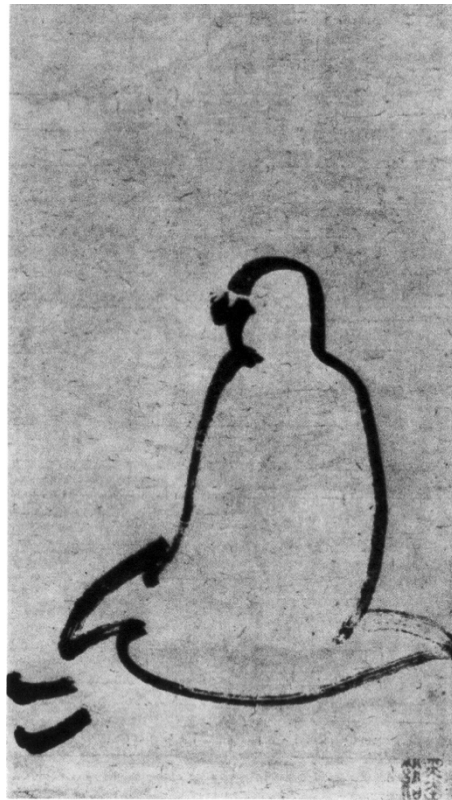
Яё Дарума
тито котира мукэ
ё-но нака ва
гэцу юки хана ва
сакэ то сямисэн

Эгей, Дарума,
Повернись на миг сюда —
В этом мире ведь
Во все года времена
есть сакэ и сямисэн

Итак, на свитке изображена не груша с какими-то невразумительными штрихами слева от нее, а Дарума, полулегендарный первый патриарх школы Дзэн. Изображался он бесчисленное число раз, и посему его иконография была хорошо знакома аудитории. Достаточно было очертить контур его фигуры в широкой рясе с капюшоном, сидящим спиной к зрителям, чтобы просвещенный зритель узнал Даруму, сидящего лицом к стене в девятилетних попытках сподобиться просветления. Этот стиль изображения назывался *иппицу дарума* (一筆達磨 Дарума одной кистью, т. е. одной линией), см., например, картины Сога Боккэя (曾我墨溪, ?—1473?) или Дзиуна (慈雲, 1718—1805).



Дзиун. Дарума одной чертой. Свиток. Тушь, бумага, XIX в.



Боккэй. Дарума одной чертой. Свиток. Тушь, бумага. XV в.

Несложно увидеть, что на самом деле линий, коими очерчена почти идеальная груша Дарумы, две, а не одна. Но это не столь важно, ибо принцип — пустой контур без каких-либо деталей, соблюден. В формальном отношении это противоположность первым изображениям Дарумы — фронтально и с прорисовкой деталей. На нашем свитке Дарума, согласно иконографии, сидит лицом к стене. Такой извод называется *мэнпэки Дарума* (面壁達磨 «Дарума лицом к стене»), что и обыгрывается в первых двух строках стихотворения. Напомним, что перед нами краткостишие жанра *кёка* (букв.: ‘сумасшедшие песни’), большим мастером коего Ота Нампо был. Зачем непочтительный насмешник Нампо говорит это, мы разберем чуть позже, а пока, чтобы закончить с визуальной частью свитка, обратим внимание на невнятные сухие поскребышки, изображенные рядом с левым боком Дарумы, — весьма условное и лаконичное изображение мухогонки-*хоссу* 払子, выполненное кистью с

практически отсутствующей на ней тушью. *Хоссу*, палочка-жест с прикрепленным к ней пучком конских волос, служила символом смахивания земных желаний, равно как и вполне прозаической цели отгонки мух. С развитием дзэнской обрядности *хоссу* стала обозначать авторитет и власть мастера.



Мухогонка *хоссу*

Вернемся к стихотворению. Зачем поэт приглашает патриарха повернуться к этому миру? Начать с того, что выражение *ё-но нака* было одним из устойчивых клише классической японской литературы. Этот мир был «наш» — в отличие от потустороннего. Это был «бренный, быстротечный» мир (*укиё*), воплощением и отображением которого служили картинки бренного мира (*укиё-э*) и безумные стихи современности (в противоположность старинным благородным *танка*). Так что же есть в нашем мире, что может соблазнить Даруму отвернуться от стены? — «Во все года времена есть сакэ и сямисэн». То есть выпивка, музыка (а сямисэн считался в то время легкомысленным инструментом, на котором бренчали гейши да куртизанки, — что намекает на дополнительный соблазн: девочки!).

Мой перевод «во все года времена» в оригинале соответствует трем словам, записанным тремя иероглифами: «луна, снег, цветы». Их сочетание издавна использовалось в синосфере в значении «времена года, сезоны». Луна — осень, снег — зима, цветы — весна. Если к этому прибавить еще птицу, то получится полный набор

(*катё гэссэцу*, т. е. «цветы, птица, луна, снег»). У основателя школы Сото в японском Дзэн Догэна (道元, 1200—1253) было такое стихотворение:

春は花	<i>хару ва хана</i>	Весною — цветы
夏ほととぎす	<i>нацу хототогису</i>	летом — кукушка
秋は月	<i>аки ва цуки</i>	осенью — луна
冬雪きえて	<i>фую юки кизэдэ</i>	зимой — нетающий снег
すずしかりけり	<i>судзуси карикэри</i>	прохладный и чистый

Его прославил Ясунари Кавабата (川端康成, 1899—1972), начавший свою Нобелевскую речь (1968) с цитирования Догэна. А еще Кавабата там же цитировал некоего профессора Юкио Ясиро (矢代幸雄, 1890—1975), («международно известный исследователь Боттичелли»), который «сказал однажды, что особенность японского искусства можно передать одной поэтической фразой: "Никогда так много не думаешь о друзьях, как глядя на снег, луну или цветы"» (пер. Т. П. Григорьевой). Да, это те самые снег-луна-цветы, которые есть в веселом стишке Нампо. Замечу, что я изумился тому, что Кавабата приводит поэтическую строчку из Бо Цзюй-и (白居易, 772—846) в переложении на современный японский (雪月花の時、最も友を思ふ) некоего японского специалиста по Боттичелли, давно уже неизвестного миру, но не называет имя самого китайского поэта! Трудно поверить, что Кавабата не был начитан в китайских классиках и не знал источник цитаты. Но кто знает... *Sic transit...* — и слава бедного профессора Ясиро (да, он издал в 1920-е гг. книжку про Боттичелли) и даже танского классика Бо Цзюй-и, в свое время обожевственного в Японии под именем Хакуракутэн (от кит. Бо Лэ-тянь 白樂天).

Бо Цзюй-и писал так: 雪月花時最憶君 «Когда [вижу] снег, луну и цветы, — больше всех вспоминаю тебя». Стихотворение было посланием далекому другу Инь Се-люю (殷協律) из Чанъани в Цзяннань. В Японии это стихотворение (два семисложных катрена) было известно со времен антологии китайской и японской поэзии «Вакан рэйдзю» (和漢朗詠集, «Собрание японских и китайских стихов для декламации», ок. 1013) или даже несколько раньше. Оно было помещено в раздел «Стихи о дружбе», и интересующая нас строка звучала в оригинале так: *сюэ юэ хуа ши цзуй и цзюнь*. Те японцы, которые не могли озвучить китайские слова (здесь, и именно здесь, уместно слово «озвучить» — непотребное и произносимое нынче все) огласовывали их так: *сэцугэкка-но токи, моттомо кими-о омоу* (雪月花の時 最も君を憶ふ) — как видим, это близко к переводу на современный японский, что привел в своей речи Кавабата со ссылкой на Ясиро.

Сочетание «луна-снег-цветы» было известно в Японии еще задолго до «Вакан рэйсё», но в несколько иной комбинации. Отомо-но Якамоти (大友家持, 718—785) описывал эту триаду так:

雪の上に照れる月夜に梅の花折りて送らむはしき子もがも

Юки-но уэ-ни
тэрэру цукуё-ни
умэ-но хана
Оритэ окураму
хасики ко мо га мо

Когда была б ты здесь, прекрасное дитя,
Чтоб этой дивной лунной ночью,
Когда сверкает на снегу луна,
Я б мог сорвать цветы душистой сливы
И отослать тебе, любимая моя...

Манъёсю, 18:4134 (Пер. А. Глускиной).

А если вспомнить, что стихотворение Якамоти было написано около 749 г., а стихотворение Бо Цзюй-и — в 825-м, то выходит, что поэтическая триада «луна-снег-цветы» возникла первой в Японии, но у танского классика она была сформулирована более четко.

В хэйанские времена стихи Бо Цзюй-и знали все приличные люди — вот, например, известный пассаж у Сэй Сёнагон (清少納言, ок. 966—1017?):

В царствование императора Мураками однажды выпало много снега. По приказу государя насыпали снег горкой на поднос, а сверху воткнули ветку цветущей сливы. В небе ярко сияла луна.

— Прочти нам стихи, подходящие к этому случаю, повелел император даме-куродо Хёэ. — Любопытно, что ты выберешь.

— Снег, и луна, и цветы... — продекламировала она к большому удовольствию государя.

(Дан 175. Пер. В. Марковой)

Кстати, саму Сэй Сёнагон эдоские пересмешники любили изображать олицетворением снега в такой триаде, присудив Мурасаки Сикибу (紫式部, 973? — 1014?) персонифицировать луну, а Ононо Комати (小野小町, ок. 825—ок. 900) — цветы. Так, ведущий художник стиля *укиё-э* Кацукава Сюнсё (勝川春章, 1726—1793), учитель Хокусая, написал триптих *какэмоно* на эту тему. Придворные дамы аристократической эпохи Хэйан представлены в виде красавиц современного художнику брэнного мира, согласно эстетическому приему *митатэ* — аллюзия, воспроизведение (часто юмористическое) классических сюжетов или персонажей в иной, приближенной к реалиям окружающего мира манере. Интересно, что ключевые образы — снег, луна, цветы — изображены маленькими и не сразу заметными; интерес Сюнсё смещается с изображения класси-

ческого пейзажа на воспевание красавиц в модных нарядах. И поскольку триада *сэцугэ* символизирует цикл времен года, красавицы символизируют тот же годовой круг за разными сезонными занятиями.



Кацукава Сюнсё. Снег-луна-цветы, или Сэй-Сёнагон, Мурасаки Сикибу и Оно-но Комати. Триптих. Краски, шелк. XVIII в.

В эпоху Эдо набор «снег-луна-цветы» служил для обозначения «трех лучших в Японии». Например, «Три вида»: снегом лучше всего было любоваться в местности Аmanoхасидатэ (воспетой еще в живописи Сэсю в XV в.); глядеть на луну — на острове Мацусима; наслаждаться цветами (конкретно красными листьями клена) — на острове Миядзима. Или «Три знаменитых сада»: снег — Кэнрокуэн, луна — Коракуэн, цветы (сакуры) — Кайракуэн.

Разобрав подробно разновидности и культурные составляющие триады *сэцугэка*), пора вернуться к изначальному стишку с нашего свитка, ибо, приближаясь к завершению нашего эссе, настало время сказать, что Ота Нампо — истинный эдоский *асобинин* (遊人, *homo ludens*), исповедовавший веселое игровое отношение к жизни, — был мастером иронических аллюзий и ирреверентных референций. Все высокие материи, с Бо Цзюй-и и Сэй Сёнагон начиная, — нет: с Дарумы начиная! — наш автор осмеял, ибо творил в стилистике *кёка* («безумных стишков») и любил погулять с народом, выпить и послушать брэнчанье на сямисэне. У почтенного Бо, кстати, в предыдущей строке его печального послания к далекому другу фигурировали *цинъ* (琴, япон. *кото*) — высокородная цитра, в отличие от плебейского сямисэна (прообраза, говорят, русской балалайки, чему я не верю), а также выпивка (酒 *цзю*) — прообраз японского сакэ.

В мире позднего Эдо, где любили снять с классики пафос и добавить смешной похабелы (вспомним, что по-ученому это называется *митатэ* 見立), сакэ и сямисэн противопоставляются возвышенным сезонным маркерам «луна-снег-цветы» не просто так. Сямисэн, как я уже вскользь заметил ранее, в то время был преимущественно инструментом гейш и *юдзё* — жриц платной любви, и, хоть простой народ тоже любил побренчать на нем, секс-коннотации этого инструмента в то время еще не исчезли. Короче, веселый автор приглашает Даруму погулять — и тем самым продолжает длинную линию картинок и стихов на тему «Дарума и проститутки», или «Монах и куртизанка». Но об этом я писал уже давным-давно¹.

¹ См.: Штейнер Е. С. Дзэн-жизнь: Иккю и окрестности. СПб., 2006. С. 91—105.

Evgeny Steiner.
Oh, Sake and Shamisen
(on the Scroll «Daruma who turned away from the World»)

In this essay, I comment in detail on a scroll by a Japanese intellectual named Ota Nampo (大田南畝, 1749—1823), who was a famous poet, artist and calligrapher in his time. The scroll has not been published before; it is in my collection. I bought it in 2017 at the Bachmann-Eckenstein Gallery for Japanese Art in Basel. I came up with the name for the occasion. Usually, paintings with such iconography are called «Daruma Facing the Wall» or simply «Daruma». The emphasis is made on Chinese poetic allusions and the concept of *setsugekka* (snow-moon-flowers) in Japanese classical culture.

С. М. Якерсон

Независимый исследователь

DOI 10.69538/PV.2024.53.51.017

ЛЕНИНГРАДСКИЙ КОДЕКС. БЕЛЛЕТРИЗОВАННОЕ ОПИСАНИЕ

Когда я был романтическим юношей старшего школьного возраста, году этак в 1969—1970, то мечтал стать востоковедом. Востоковед представлялся мне обязательно японистом или китайистом, с широким филологическим образованием. Видимо, это семейное: моя мать — японистка, работавшая после Отечественной войны несколько лет в Китае. И востоковед этот должен был, как и я в ту пору, писать стихи и прозу... Так у меня в силу разных исторических обстоятельств не получилось. Правда, в результате и моя жизнь сложилась неплохо — я стал востоковедом-гебраистом и даже опубликовал несколько стихотворных опусов на иврите. И тем не менее, только познакомившись с Игорем Александровичем, я встретился с воплощением мечты моей юности... Он как-то соответствовал тогда и соответствует сегодня всем тем критериям, которые я упомянул выше. Ну, и вisky в эту пору жизни мы оба предпочитаем вино и другим крепким напиткам...

Omnia summatim.

Я хотел бы закончить мое скромное высказывание стихотворением Вениамина Гуся — одного из моих любимых авторов, которого я часто перечитываю в наше непростое (по крайней мере, для меня) время. Автор этот и юбиляру, как я догадываюсь, близок...

Не верьте. Гусь не иссяк.
Как тигр перед новым прыжком,
В пружину лапы он свел.
Хвостом по земле стучит.

Будь здоров, дорогой, и готовься к новому прыжку!

* * *

ПРЕАМБУЛА

Пару десятков лет тому назад мне довелось выпивать в Израиле с десантниками. В какой-то момент мы заспорили о том, что лучше пить во время *хамсина* — местную анисовую водку (*арак*) со

льдом или нашу «родимую» охлажденную. Во время этого спора кто-то из них поинтересовался у меня, где я живу и чем занимаюсь в свободное от таких посиделок время. Я говорю: живу, мол, в Ленинграде, занимаюсь описанием и изучением еврейских рукописей. Тут они прямо все оживились и спрашивают: ого, а ты Ленинградскую рукопись Танаха знаешь, ты ее видел?

Признаюсь, это был самый неожиданный вопрос от десантников. Я прямо растерялся. Говорю: я-то ее, конечно, знаю, это так называемый «Ленинградский кодекс». Но откуда вы это знаете? Они в ответ: кто служил в *крави* (ивр.: *к^ерабй*, «боевые части»), все знают этот ваш Ленинградский кодекс, без этого нельзя.

И рассказывают, что когда ребята завершают курс молодого бойца и становятся настоящими десантниками, то им вместе с беретом десантника вручают маленький томик Библии. Чтобы не забывали, «откуда ноги растут». Так вот, на титульном листе этих томиков «солдатской библии» черным по белому написано: «Пятикнижие. Пророки. Писания. Выверено тщательно согласно вокализации, кантилляции и масоре в ленинградской рукописи...»

Вот про эту ленинградскую рукопись, которую знают все в боевых частях израильской армии, и будет мой рассказ.

НАЧАЛО. КАК Я ЭТО ВИЖУ

Я родился и вырос в Ленинграде, и у меня все необычное, загадочное и прекрасное (!) прочно ассоциируется с дождливой ленинградской погодой. Поэтому, я прошу вас, дорогие читатели-одесситы, не смейтесь надо мной и не объясняйте мне, что в Одессе в это время года светит яркое южное солнце...

Что бы вы ни говорили, я вижу это так: в один не очень погожий день (может быть, даже накрапывал дождик) осени 1845 г. (конец октября—начало ноября) к зданию на Ланжероновской 4, в котором расположилось недавно открытое одесское Общество истории и древностей (начало работу в марте 1839 г.), подошел высокий 59-летний (по тем временам, считай — пожилой) человек, одетый несколько экстравагантно для современного европейского портового города. На нем были очень длинные широкие одежды, которые почти полностью покрывали шаровары, на голове — квадратная *папах*. Вид у него был суровый, сосредоточенный. Лицо обрамляла длинная полуседе́я борода. Человек был похож на библейского патриарха или пророка. Но это ж Одесса! — в ней ко всему привыкли и особого интереса на улице он не вызывал. Да и дождь, опять-таки, народ попрятался, кому до него дело?

Швейцар его хорошо знал. Вот тут я, честно говоря, не скажу, кто кому поклонился первым. Швейцар, пусть его зовут Иван Терентьевич, был примерно того же возраста. Старик с прямой спиной, выдававшей военную выправку, да еще и в ливрее и с серебряным крестом (в народе такие кресты называли «солдатским Георгием» или «Егорием») на лацкане! Ведь общество было основано под покровительством самого генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского, светлейшего князя Михаила Семеновича Воронцова, могущественного наместника русского царя в этом краю! Как тут можно, чтобы швейцар был без креста да без ливреи?

Но и наш герой был человеком непростым — это был знаменитый караимский лидер (*гахам*), кантор и секретарь караимской синагоги в Евпатории (*газзан*), собиратель древностей («археолог», как позже написали на его надгробье) и член-корреспондент этого самого Общества Авраам Самуилович Фиркович (1787—1874). Дело в том, что именно Авраам Фиркович по запросу этого только что открывшегося Общества в 1839 г. отправился на поиски еврейских древностей, которые должны были неопровержимо доказать, что евреи-караимы, к которым он имел честь принадлежать, являются древним автохтонным народом Крыма, и относиться к ним новая русская администрация должна с соответствующим почтением, а не так, как к евреям-ашкеназам, что живут в районах, которые отошли к Российской империи после трех разделов Польши. Чтобы доказать это, прямо скажем, спорное утверждение, Авраам Фиркович осуществил настоящую охоту за еврейскими рукописями и в период с января 1839 г. по февраль 1840 г. буквально опустошил еврейские общины Крыма и Северного Кавказа. В Крыму прежде всего им были досконально «исследованы» пещерные города Чуфут-Кале и Мангуп, а также Евпатория (Гезлев), Феодосия (Кафа), Старый Крым (Солхат), Керчь и Судак; на Кавказе — Тамань, Дербент и Маджалис¹. Он действительно нашел очень много уникальных рукописей (свитков и кодексов) и часть из них оставил на обозрение просвещенной общественности в Обществе истории и древностей.

Среди них, уж давайте отметим к слову, был и библейский кодекс Поздних Пророков 916 г. с вавилонской вокализацией и *масорой*, который до сегодняшнего дня остается древнейшей в мире датированной еврейской рукописью и единственным столь полным «вавилонским вариантом» огласовки библейского текста².

¹ См. об этом подробнее: Якерсон С. М. Еврейские сокровища Петербурга. Свитки, кодексы, документы. СПб., 2008. С. 20—29.

² См. факсимиле этого кодекса: *Prophetarum Posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus* / Intr. P. Wernberg-Møller. New York, 1971; его подробное описание:



Авраам Самуилович Фиркович (1787—1874).
Из общедоступных источников

Логическим завершением процесса являлся, по задумке попечителей Общества, печатный Каталог вновь обретенных раритетов. Для его подготовки в Одессу был приглашен немецкий ученый-тал-

Harkavy A., Strack H. L. Catalog der Hebraischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und Zweiter Theil. St. Petersburg; Leipzig, 1875. Z. 223—235; Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes: Tome I / M. Beit-Arie, C. Sirat, M. Glazer, S. Iakerson. Turnhout; Brepols. 1997. Tome I (jusqu'a 1020). No 3. (Monumenta Palaeographica Medii Aevi: Series Hebraica).

мудист, который к тому времени уже несколько лет проживал в России, Эфраим Моше бен Александр Зускинд Пиннер. Пиннер был не менее колоритной фигурой, чем вышеупомянутые швейцар и «археолог». Главной его мечтой с юных лет был перевод Вавилонского Талмуда на немецкий язык. И он нашел достойного покровителя для ее осуществления — не больше и не меньше как царя Николая Первого, злостного гонителя евреев. Государь не только благосклонно отнесся к его идее, но и щедро финансировал работу. Первый (и, увы, единственный) том — перевод трактата «Берахот» («Благословения») — был опубликован в 1842 г. и посвящен Его Императорскому Величеству¹. Пиннер блестяще справился с заказом и подготовил к печати каталог «Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte» («Обзор древних еврейских и раввинских рукописей одесского Общества истории и древностей»)². К тому дождливому осеннему дню 1845 г., о котором я сейчас пишу, каталог уже был практически завершен и даже, если я не ошибаюсь, передан в типографию. Он включал достаточно подробное описание 44 свитков и кодексов, найденных Фирковичем.

Итак, позвольте мне опять немного пофантазировать: Иван Терентьевич открывает массивные двери, Авраам Самуилович входит в вестибюль и поднимается на второй этаж. Там его встречает (именуем их всех по-русски) Эфраим Александрович. Возможно, с ним рядом стоит и председатель общества, Николай Никифорович Мурзакевич (1806—1883), который очень интересовался находками Фирковича. Только тут мы замечаем, что у Фирковича под мышкой достаточно объемный сверток, который он тщательно прятал от дождя. Они подходят к столу. Фиркович аккуратно разворачивает сверток и... Вот тут мои фантазии кончаются, а события становятся исторической реальностью. Но я не знаю, что написать. Нет, я знаю, *что* написать, я не знаю, *как* написать. Как передать то ощущение, которое должно было охватить присутствующих. Перед ними открылась рукопись, которая олицетворяла чистое совершенство искусства еврейской рукописной книги. Манускрипт, подобного которому никто из них никогда не видел и, думаю, даже не мечтал увидеть. Манускрипт, которому до сегодняшнего дня нет равных. Это был полный список Еврейской Библии, датированный 1008 г. Он выглядел так, как будто его закончили переписывать вчера. Издание

¹ Babylonischer Talmud, Tractat Berachoth, Segensprüche. Mit deutscher Übersetzung, den Commentaren Raschi und Tosephoth. Berlin, 1842.

² Pinner E.-M. Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte. Odessa, 1845.

каталога пришлось приостановить. Однако тот уже был готов, и чтобы не разрушать набор, эта рукопись была описана Пиннером в виде приложения (Nachtrag) ¹.

Что же это была за рукопись? Мне посчастливилось участвовать в ее кодикологическом описании для первого тома издания «Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes» ², и я воспользуюсь своими заметками.

КОДИКОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

Codex Petropolitanus (Codex Leningradensis, Ленинградский кодекс) — Полная Еврейская Библия с большой и малой масорой и кантилляционными знаками, отредактированными самим писцом в соответствии со школой Аарона бен Моше Бен Ашера. Фустат (старый Каир, Египет). Писец, вокализатор и масорет: Шемуэль бен Яков. Заказчик: Меворах бен Иосеф бен Нетанэль, известный как Бен Аздад (варианты — Уздад / Издад, 1008—1013?). Шифр: Евр I B 19-A.

338-333×301-292 мм. 491 лист. Текст Библии: лл. 16—463а. Списки масоры и колофоны: лл. 463б—491а. 8 колофонов и посвящений, написанных писцом: лл. 1, 474а, 475б, 477а, 478б, 479а, 489б, 491а. Переписано в три столбца (стандартный текст), в два столбца (книга Иова, книга Притч и книга Псалмов). 27 строк в стандартном столбце. Большая Масора — по две (иногда три) строки на верхних и нижних полях. Текст масоры отредактирован самим писцом в соответствии со школой Аарона бен Моше Бен Ашера (л. 479а). Он переписан буквами меньшего размера.

Дата завершения переписки обозначена в первом колофоне (л. 1а) в пяти различных системах, которые не совпадают между собой: «И завершена была [эта рукопись] в месяц сиван года четыре тысячи семьсот семидесятого от сотворения мира [=1010 г.] / И это год тысяча четыреста сорок четвертый с изгнания царя Иехонии [= 1013 г.], и это год (тысяча) / триста девятнадцатый по царству греков или по эре контрактов и прекращению пророчества [= 1008 г.], / и это год девятьсот сороковой по разрушению второго Храма [= 1008 г.], и это год триста девяносто девятый по хиджре [= 1009 г.] (в оригинале קרן זעירה למלכות, дословно — по «царствованию малого рога») ³.

¹ Pinner E.-M. Op. cit. Z. 81—92.

² Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. No 17.

³ Как отмечают А. Гаркави (1839—1919) и Г. Штрак (1848—1922) — по аналогии с кн. Даниила 8:9 (Harkavy A., Strack H. L. Op. cit. Z. 268).



Лист 60 verso. Книга Левит 7:34-8:21. РНБ. Шифр: Евр 19 А. © РНБ 2024

Наиболее вероятной датой специалисты считают повторяющийся дважды 1008-й год. Авраам Фиркович указывал 1010-й год.

Пергамен. 0,15×0,22 мм. Разница в цвете сторон хорошо видна. Чернила основного текста и текста масоры черные или темно-коричневые. 47 тетрадей (лл. 1—470). Каждая тетрадь состоит из 5 сдвоенных листов. Тетради сформированы в соответствии с правилом Грегори. Каждая тетрадь начинается с волосяной стороны. Лл. 471—491 сегодня не сброшюрованы в тетради. Переписано в три колонки (стандартный текст). Вертикальные кустоды в конце тетрадей. Каждая тетрадь размечена полностью, в сложенном состоянии.

Разлиновка каждого двойного листа проводилась отдельно, в развернутом состоянии, — по мясной стороне заостренным предметом.



Лист 474 recto. Колофон. РНБ. Шифр: Евр 19 А. © РНБ 2024

Переплет: Несмотря на то, что рукопись находится в очень хорошем состоянии, сегодня переплет отделен от самой рукописи. Сохранилась лишь одна крышка. Крышка деревянная, обтянута кожей темно-коричневого цвета. На крышке переплета тиснение. По краям крышки набиты металлические накладки. Можно предположить, что переплет был сделан в тот период, когда рукопись посту-

пила в караимскую синагогу Дамаска (т. е. в XV в., см. об этом ниже). Рукопись хранилась в Императорской публичной библиотеке в деревянном ящике, крышкой которого служила сохранившаяся крышка переплета. В 2000 г. для рукописи был изготовлен новый футляр.

К ИСТОРИИ РУКОПИСИ

На листах рукописи находится несколько владельческих записей, фиксирующих разные этапы ее бытования:

Владельческая запись на л. 1 recto фиксирует приобретение рукописи в 1135 г. главой иешивы «Геон Яаков» (ивр. גאון יאקוב) Мацлиахом ха-Кохеном. Данная иешива находилась в тот период в Фустате.

Владельческая запись (на еврейско-арабском яз.) на л. 491 verso фиксирует покупку рукописи в 1528 г.¹ Следующая за ней на этом же листе запись на иврите, сделанная тем же владельцем рукописи, фиксирует ее передачу в общественное пользование караимской общины Дамаска. Логично предположить, что это произошло вскоре после ее приобретения.

Первое упоминание рукописи в Крыму можно найти в книге Авраама Фирковича «Авне зикарон» («Памятные камни») ². Оно относится к 1840 г. Фиркович пишет (перевод мой): «В четверг 21-го [числа месяца] адара второго [года 5600³=26 марта 1840] я взял все древние книги и свитки, кои я нашел, а также очень дорогую книгу двадцати четырех [книг], написанную в 4770 году (1010) в Египте, привезенную из Дамаска. И это по распоряжению нашего глубокоуважаемого учителя Симхи Бобовича, главы мудрецов, да будет память его благословенна! Я выехал из Гезлева [совр. Евпатория] вечером и прибыл в Акъмесджит [совр. Симферополь], и на следующий день я отправился к губернатору ⁴...» Иными словами, губернатор, Матвей Матвеевич Муромцов, увидел рукопись в пятницу, 27 марта 1840 г.

¹ Дата передана в оригинале числовым значением букв еврейского алфавита. Отмечу, что существует вариант прочтения этой даты как 1800 г. по эре контрактов (=1489 г.). См., например, предисловие к факсимильному изданию рукописи (The Leningrad Codex. A Facsimile Edition / General editor David Noel Freedman. Leiden; New York; Koeln. 1998. P. XXII).

² Фиркович А. Авне зикарон. Вильно, 1872 (иврит). С. 32.

³ Год восстанавливается из общей хронологии событий, о которых пишет автор.

⁴ Матвей Матвеевич Муромцов (1790—1879); таврический губернатор (1837—1843).

Появление рукописи в Крыму косвенно связано с соглашением от 21 января 1832 г. между караимскими общинами Дамаска и Крыма о передаче последней имущества караимов Дамаска в связи с полным упадком общины. Данное соглашение было обнаружено мною и введено в научный оборот в 1994 г.¹ Документ подклеен с внутренней стороны верхней крышки переплета библейской рукописи из собрания ИВР РАН (Дамаск, 1280—1281 гг. Шифр: D 67). В самом соглашении «наша» рукопись не упоминается, но у меня почти нет сомнения в том, что она попала в Крым в рамках как раз того самого перемещения рукописей и синагогальной утвари.

В 1845 г. Авраам Фиркович передал рукопись в одесское Общество истории и древностей. Рукопись была описана в приложении к каталогу Пиннера².

В 1863 г. рукопись (в составе так называемого Одесского собрания) была передана Обществом в Императорскую публичную библиотеку (сегодня — Российская национальная библиотека), где и хранится по сегодняшний день. Шифр рукописи: Евр I В 19 А.

В период с 1935 по 1937 г. рукопись находилась в Лейпциге и была использована Р. Киттелем и П. Кале для подготовки нового научного издания «*Biblia Hebraica*»³.

С июля 1941 г. по октябрь 1945 г. — рукопись в составе рукописного фонда находилась в эвакуации в г. Мелекесс (ныне г. Дмитровград) Ульяновской области.

Изучение Ленинградского кодекса является важнейшим направлением современной библеистики. Особый интерес он представляет для исследования редактур библейского текста последним представителем школы масоретов дома Бен Ашер, Аароном бен Моше Бен Ашером. Кодекс неоднократно цитировался и описывался в научной литературе, он считается *textus receptus* текста Еврейской Библии. Имеются два факсимильных издания Кодекса⁴.

Рукопись также является выдающимся образцом книжного декора. В рукописи сохранилось 16 ковровых листов с геометрическими орнаментами разной формы. (лл. 473—479, 488—490). Пространство внутри ковровых листов заполнено текстами, записанными

¹ Якерсон С. М. Дамаск—Крым—Ленинград: к истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 532—538. См. также: Якерсон С. М. Еврейские сокровища Петербурга. С. 62—64.

² Pinner E.-M. Op. cit. Z. 81—92.

³ *Biblia Hebraica* / Ed. R. Kittel, P. Kahle. Stuttgartiae, 1937.

⁴ Pentateush, Prophets and Hagiographa: Codex Leningrad B 19 A. The Earliest Complete Bible Manuscript, with an Introduction by Prof. D. S. Loewinger. A limited edition of 135 copies. Jerusalem, 1971; The Leningrad Codex. A Facsimile Edition.

ми частично микрографией. Публикация отдельных ковровых листов Кодекса В. Стасовым и Д. Гинцбургом в альбоме «L'ornement hebraïque»¹ легла в основу научного интереса к изучению иллюминации еврейской рукописной книги в целом.

И немного личного: я увидел эту рукопись впервые, когда мне было года 33 или 34. С тех пор прошло примерно столько же лет. За прошедшие годы мне довелось неоднократно обращаться к этому выдающемуся памятнику еврейской культуры: делать его кодикологическое описание, подготавливать отдельные листы для публикаций, уточнять, по просьбе коллег, разные нюансы вокализации и кантилляции текста. Каждая встреча с этой рукописью была для меня встречей с безусловным шедевром, равного которому мне пока увидеть не удалось.

**S. M. Iakerson.
The Leningrad Codex: A Belletristic Description**

The Leningrad Codex is the oldest known dated manuscript of the complete Hebrew Bible. The codex was copied in Fustat (old Cairo) between 1008 and 1013 and was acquired by the Russian National Library in St. Petersburg in 1863. This article is dedicated to the codicological description of the codex, the history of its existence, its significance for the development of biblical studies, and for the history of Jewish art, as well as the author's personal reflections on various events related to this manuscript masterpiece.

¹ Gunzburg D., Stasov V. L'ornement hebraïque = Ornementation des anciens manuscrits hébreux de la Bibliothèque Imp. Publique de St. Petersbourg. Berlin, 1905., Pl. VII—VII*. (Reprint: Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad. Jerusalem, 1989.)