

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт Дальнего Востока Российской академии наук
Центр изучения культуры Китая

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Исследования
и переводы
2021

Москва
ИДВ РАН
2021

УДК 008(5)
ББК 71(5)
Ч39

*Рекомендовано к публикации
Ученым советом ИДВ РАН*

*Составитель и ответственный редактор
В.Б. Виноградская*

Ч39 Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2021 / отв. ред.-сост.
В.Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2021. – 296 с.

ISBN 978-5-8381-0408-3

ISSN 2686-9640

Читателю предлагается девятый выпуск ежегодного издания Центра изучения китайской культуры ИДВ РАН и Сычуаньского университета (Чэнду, КНР). Его материалы находятся на стыке гуманитарных дисциплин, в основном, в рамках истории культуры, философии, филологии, лингвистики, межкультурной коммуникации, и посвящен различным аспектам культуры Китая и сопредельных стран с древности и до наших дней. Особый раздел составляют научные, художественные и экспериментальные переводы, а также обсуждение практики перевода.

Ключевые слова: Китай, Япония, перевод, китайские диалекты, древнекитайский язык, дуньхуанские тексты, конфуцианство, даосизм, китайская мифология, китайское сценическое искусство, кинофантастика, *вэньяньвэнь*, поэзия, *нюй-шу*, *гуй*, Гуань Чжун, Сунь-цзы, Чехов, Горький, Лю Цысинь, Цюй Дацзюнь, Ода Нобунага, Сюй Гуанци, Фургадо, Алени, *Кун-цзы цзя юй*, *Синтё*: -ко: ки, «Канон зародышевого дыхания», «Канон великого спокойствия».

УДК 008(5)
ББК 71(5)

ISBN 978-5-8381-0408-3

© Виноградская В.Б., составление, 2021

© ИДВ РАН, 2021

© Коллектив авторов, 2021

Редакционная коллегия: д.ф.н. **В.Г. Буров**, д.филол.н. **Ван Ицюнь** (КНР), д.филол.н. **О.И. Завьялова**, д.филол.н. **Ли Чжицян** (КНР), д.филол.н. **Лю Ядин** (КНР), д.филол.н. **Шу Даган** (КНР), к.ф.н. **А.Ю. Блажкина**, к.филол.н. **В.Б. Виноградская** (отв. ред.-сост.)

Отрасли науки (разделы рубрикатора ГРНТИ):

- 09.00.00 Философские науки
- 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры
- 10.00.00 Филологические науки
- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья
- 13.09.00 История культуры. История изучения культуры
- 13.11.47 Культура традиционная и современная
- 16.00.00 Языкознание
- 17.81.31 Текстология
- 23.00.00 Комплексное изучение отдельных стран и регионов

Статьи рецензируются, им присваивается DOI.

Входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120

Тел.: +7 (499) 124 00 02

Адрес: Москва 117997, Нахимовский прт, 32. ИДВ РАН

E-mail: checulvos@yandex.ru

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Far Eastern Studies
(IFES RAS)

**PEOPLES AND CULTURES
OF THE ORIENT**

**STUDIES AND TRANSLATIONS
2021**

Moscow
IFES RAS
2021

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2021 / Exec. Editor – Veronika B. VINOGRODSKAYA. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (IFES RAS), 2021.

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations (since 2008) is an annual edition of the Sichuan University – IFES Joint Center for Study of Chinese and Russian Cultures. The journal promotes interdisciplinary studies in humanities, mainly in cultural history, philosophy, philology, linguistics and cross-cultural communication, in order to cover various aspects of Chinese culture and neighboring countries from antiquity to modernity. A special section focuses on commented, literary and experimental translations, as well as a discussion of the practice of translation.

Keywords: China, Japan, translation, Chinese dialects, Ancient Chinese, Dunhuang manuscripts, Confucianism, Taoism, Chinese mythology, Chinese stage art, science fiction film, wenyawen, poetry, *Nü-shu, gui*, Guan Zhong, Sun Tzu, Chekhov, Gorky, Liu Cixin, Qu Dajun, Oda Nobunaga, Xu Guangqi, Furtado, Aleni, *Kong-zi Jia Yu, Shinchō-Kō Ki, The Scripture of Embryonic Breathing, Scriptures of the Great Peace.*

© V.B. Vinogradskaya, compilation, 2020

© IFES RAS

© Team of authors

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2021
Founder and Publisher: Institute of Far East Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS)

Editorial Board: Vladlen G. BUROV – Dr. Sc. (Philosophy); WANG Yiqun (PRC) – Dr. Sc. (Literature); Olga I. ZAVYALOVA – Dr. Sc (Philology); LI Zhiqiang (PRC) – Dr. Sc. (Literature); LIU Yading (PRC) – Dr. Sc. (Literature); Vladimir V. MALIAVIN – Dr. Sc. (History); SHU Dagang (PRC) – Dr. Sc. (Literature); Anastasia Yu. BLAZHKINA – Ph.D (Philosophy); Veronika B. VINOGRODSKAYA – Ph.D (Philology) (Executive Editor, Compiler).

Branch of science (in the Russian Federation):

- 09.00.00 Philosophical science
- 09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophical anthropology, Philosophy of culture
- 10.00.00 Philological Sciences
- 10.01.03 Foreign Literature
- 13.09.00 History of culture
- 13.11.47 Traditional and modern culture
- 16.00.00 Linguistics
- 17.81.31 Textology
- 23.00.00 Comprehensive Study of Individual Countries and Regions

All articles are assigned Digital Object Identifier (DOI).

Included in Russian Scientific Digital Library “eLibrary” and Russian Science Citation Index: https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120

Contacts. Russian Federation, Moscow, 117997; 32, Nakhimovsky prospect.
Tel. +7 (499) 1240002; E-mail: checulvos@yandex.ru

The authors' opinion may not coincide with the Publisher's point of view.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово памяти. Лукьянов Анатолий Евгеньевич (28.10.1948–23.04.2021)	11
--	----

I

ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

<i>Завьялова О.И.</i> О классификационных критериях в китайской диалектологии	14
<i>Алексамян А.Г.</i> Религиозные тексты из Дуньхуана: диалектный, типологический и социолингвистический аспекты	29
<i>Старостина А.Б.</i> Мифологические представления о женщинах-змеях в китайских источниках VIII–X веков	37
<i>Шулунова Е.К.</i> Идеино-эстетические искания китайского театра	58
<i>Исаев А.С.</i> Современная китайская кинофантастика: от подростковых космических рейнджеров к взрослым научным и социальным проблемам	70

II

ПЕРЕВОД И КРОССКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

<i>Малявин В.В.</i> «Канон зародышевого дыхания»: перевод с комментариями и предварительное исследование	81
Канон зародышевого дыхания	86
<i>Блажкина А.Ю.</i> Феномен суицида в конфуцианском трактате «Кун-цзы цзя юй»	98
Речи школы Конфуция (первая глава)	110
<i>Абраменко В.П.</i> Древнекитайский полководец в пространстве и времени войны	119
<i>Сунь-цзы.</i> Искусство войны (главы I–IV)	123

<i>Волчкова Е.В.</i> Цикл стихотворений Цюй Дацзюня (1632–1696) о Макао	136
<i>Цюй Дацзюнь.</i> Аомэнь	142
<i>Полхов С.А.</i> К вопросу о ключевых понятиях в основе нарратива хроники «Синте:-ко: ки»	150
Записи о князе Нобунага (фрагмент «Начального свитка»)	168
<i>Виноградская В.Б.</i> Как справиться с гуями – опыт тематического ридера по вэньяню	214
<i>Виноградская В.Б., Лютик Е.В.</i> Чэнь Цзай-Хэн: разбор текста	227
<i>Ионов А.Ю.</i> «Канон великого спокойствия» – традиция и ее фальсификация	239
<i>Исаева Л.И.</i> Нюй-шу – тайнопись, изобретённая женщинами	257
<i>Кварталова Н.Л.</i> Первое знакомство Китая с логикой: трудности перевода	287

CONTENTS

Memoriam: Anatoliy Evgenyevich Lukyanov (28.10.1948–23.04.2021)	11
---	----

I

STUDIES AND REVIEWS

<i>Zavyalova O.I.</i> On the Classification Criteria in Chinese Dialectology	14
<i>Alexanyan A.G.</i> Dunhuang Religious Texts from the Dialectal, Typological and Socio-Linguistic Points of View	29
<i>Starostina A.B.</i> Mythological Beliefs about Serpent Women in Chinese Sources of the 8th-10th Centuries	37
<i>Shulunova E.K.</i> Chinese Theater in Search of Ideological and Aesthetic Dimensions	58
<i>Isaev A.S.</i> Modern Chinese Fiction Movie: from Teenagers Space Rangers to the Scientific and Social Problems of the Grown Ups	70

II

TRANSLATIONS AND CROSSCULTURAL COMMUNICATION

<i>Maliavin V.V.</i> <i>The Scripture of Embryonic Breathing:</i> Translation and a Preliminary Study	81
<i>The Scripture of Embryonic Breathing</i>	86
<i>Blazhkina A.Yu.</i> The Phenomenon of Suicide in the Confucian Treatise <i>Kong-zi Jia Yu</i>	98
The School Sayings of Confucius (Section 1)	110
<i>Abramenko V.P.</i> Ancient Chinese Warlord in the Space and Time of War	119
<i>Sun Tzu.</i> The Art of War (I–IV)	123

<i>Volchkova E.V.</i> A Collection of Poems about Macao by Qu Dajun (1632–1696)	136
<i>Qu Dajun.</i> Aomen	142
<i>Polkhov S.A.</i> On the Key Concepts of the <i>Shinchō-kō Ki</i> <i>Chronicle</i> Narrative	150
Shinchō-kō Ki (from the <i>Initial Book</i>)	168
<i>Vinogradskaya V.B.</i> Dealing with <i>gui</i> : a Thematic Reader on <i>Wenyanwen</i>	214
<i>Vinogradskaya V.B., Lutik E.V.</i> Chen Zai-Heng: Close Reading of a Literary Chinese Text	227
<i>Ionov A.Yu.</i> <i>The Scriptures of the Great Peace</i> : Tradition and Its Falsification	239
<i>Isaeva L.I.</i> <i>Nü-shu</i> : A Cryptography Invented by Women	257
<i>Kvartalova N.L.</i> China's First Acquaintance with Logic: Difficulties in Translation	287



Лукьянов Анатолий Евгеньевич
28.10.1948–23.04.2021

Слово памяти

*О милых спутниках, которые наш свет
Своим сопутствием для нас животворили,
Не говори с тоской: их нет;
Но с благодарностью: были.*

Жуковский В.А.

Ушедшие люди остаются. Они живут в радостных встречах, душевных разговорах, старых фотографиях. Память перемещает нас в общее прошлое, где нет долгих разлук, нет длинных расстояний, где многое возможно, надо только протянуть руку...

С величайшей печалью говорим о тяжёлой и невосполнимой утрате: скончался наш дорогой Анатолий Евгеньевич Лукьянов – создатель и руководитель Центра изучения культуры Китая ИДВ РАН, доктор философских наук, профессор, лауреат Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий, заместитель председателя Международной конфуцианской ассоциации, член правления Международной ассоциации ицзинистики, советник Сычуаньского центра изучения современной России, заместитель председателя Общества российско-китайской дружбы.

Анатолий Евгеньевич – гордость отечественной синологии, учёный блестящего интеллекта, мудрый наставник, просветитель. Ушёл внезапно, в расцвете творческих сил, полный новых проектов. Интересы Анатолия Евгеньевича как личности, как служителя науки были неизмеримо шире выбранной им сферы познавательной деятельности. Его творческое наследие отличается глубиной мысли, размахом и разнообразием. Он впервые представил культуругегенную концепцию выявления структурно-функциональных архетипов культуры Дао, занимался исследованием классического конфуцианства, древнего даосизма и ицзинистики, перевёл важнейшие древнекитайские каноны («И цзин», «Ши цзин», «Дао дэ цзин», «Лунь юй», «Чжун юн»). Анатолий Евгеньевич – автор многочисленных научных работ, учебников, публицистических статей и очерков в журналах, сборниках. Он удостоен высоких наград КНР за большой вклад в культурный обмен между Китаем и зарубежными странами. Сегодня мы – все, кому посчастливилось трудиться вместе с этим выдающимся учёным мужем, – вспоминаем его с душевной теплотой и безмерной благодарностью. Анатолий Евгеньевич был авторитетным лидером, замечательным организатором, ясно видящим стратегию развития ЦИКК, с которым работалось легко, с удовольствием. Он был скрупулёзным, подчас даже дотошным в работе, правил свои статьи по многу раз и требовал того же от своих подчинённых, искал наиболее точные и ёмкие термины для перевода, пытаясь найти аналоги в русском языке многозначным категориям китайской мысли. Анатолий Евгеньевич и в жизни, и в своей трудовой деятельности брал за образец идеал конфуцианского благородного мужа: «Благородный муж сутью всех дел считает долг, осуществляет его посредством ритуала, распространяет его посредством слова, совершенствует посредством доверия. Таков благородный муж!» («Лунь юй» XV, 17. Перевод А.Е. Лукьянова). Это тот случай, когда в

человеке сошлось всё: профессиональные предпочтения, самобытность, талант. Он обладал какой-то внутренней музыкальностью, поразительным чувством точного слова, позволявшем ему конструировать ёмкие и необыкновенно прозрачные речевые формулы. Его лекции, выступления на семинарах и форумах являли ярчайшие образцы ораторского искусства.

Анатолий Евгеньевич один из тех, кто был открыт для сотрудничества и обмена идеями, кто мог просто сказать о сложном и по-новому раскрыть очевидные вещи и явления, кто никогда не отвергал возможности для дискуссии, кто органически не выносил посредственности и небрежности в области научного знания. Учёный неустанного труда, творческой инициативы Анатолий Евгеньевич располагал большим педагогическим даром. Он собрал и воспитал целую когорту учеников и последователей. У него было много китайских друзей среди учёных Сычуаньского университета, Пекинских университетов. Китайские коллеги всегда восхищались его безупречным знанием китайской философской классики.

Выросший в семье военного и окончив Уссурийское суворовское военное училище, Анатолий Евгеньевич превыше всего ставил честность и преданность, не терпел подлости и предательства, но вместе с тем умел прощать и быть великодушным. Его знали как харизматичного, остроумного, предусмотрительного и неожиданно смелого человека, личным знакомством с которым гордятся и дорожат. Анатолий Евгеньевич заряжал своей энергетикой, буквально излучал необычный магнетизм, притягивая к себе людей. Его искромётное чувство юмора и артистический талант очаровывали окружающих. Нам всем будет очень не хватать этого незаурядного, созидательного и удивительного человека. Таким он и сохранится в наших сердцах: сильным, мудрым, доброжелательным и жизнерадостным, оставившим нам свой завет: «Работаем! Работаем!».

Светлая память.

Сотрудники ЦИКК ИДВ РАН

I ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

DOI: 10.48647/PCOST.2021.68.73.001

О.И. Завьялова

О КЛАССИФИКАЦИОННЫХ КРИТЕРИЯХ В КИТАЙСКОЙ ДИАЛЕКТОЛОГИИ

Аннотация. Со второй половины XX в. за пределами Китая были впервые предложены многоуровневые варианты классификации групп китайских диалектов, в которых были учтены не только фонетические, но прежде всего лексические и грамматические признаки, в том числе так называемые «пустые слова» – местоимения, служебные слова и частицы. Анализ лингвогеографических данных последних лет свидетельствует о том, что в предложенных ранее списках наиболее значимыми являются два «пустых слова» – местоимение 他 *tā* «он (она, оно)» и показатель определения 的 *de* – с очень четкой границей между диалектным севером и диалектным югом Китая в целом. В зону распространения этих двух слов входят не только диалекты *гуаньхуа* и хунаньской переходной «новой» подгруппы Сян, но также диалекты группы Цзинь. При этом с одной стороны, по ряду важных фонетических и грамматических признаков, в том числе по признаку наличия инклюзивного местоимения 咱们 *zánmen*, диалекты Цзинь совпадают только с диалектами *гуаньхуа*, расположенными к северу от важной языковой границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ, но не с ареалом *гуаньхуа* в целом. С другой, некоторые особые морфонологические и морфологические явления были обнаружены в диалектах Цзинь и при этом отсутствуют на всей территории распространения диалектов *гуаньхуа*. В новейших многоуровневых классификациях диалекты Цзинь, по-видимому, сначала должны быть объединены с диалектами *гуаньхуа* к северу от Циньлина и Хуайхэ, затем с диалектами *гуаньхуа* в целом, в частности, по признаку одинакового отражения среднекитайских звонких инициалей, и лишь после этого в совокупности противопоставлены всем южным диалектам.

Ключевые слова: китайские диалекты, лингвистическая география, классификационные признаки, диалекты *гуаньхуа*, диалекты Цзинь.

Автор: ЗАВЬЯЛОВА Ольга Исааковна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0003-3355-4598;

E-mail: olgazavyalova@yahoo.com

Olga I. Zavyalova

On the Classification Criteria in Chinese Dialectology

Abstract. From the second half of the 20th century, several variants of multilevel classifications of the groups of the Chinese dialects based not only on phonological, but also on lexical and grammar criteria including the so called ‘empty words’ were proposed outside China. The analysis of the maps published in the ‘Atlas of Chinese Dialects’ (2008) shows that actually two ‘empty words’ from the lists proposed by Sergey Yakhontov and later on by Jerry Norman, i.e. the third person pronoun 他 *tā* and the subordinative particle 的 *de*, can be found throughout the Mandarin area, as well as in the transitional New Xiang dialects, but not in the Southern groups. The borderline between the dialect North and the dialect South in this case is very distinct. The Jin dialects, on the one hand, belong to the area of these two ‘empty words’. On the other hand, they are characterized by some original morphophonemic and morphological phenomena. It is interesting, however, that an important common feature, i.e. the inclusive pronoun 咱们 *zánmen*, as well as some phonological features, are characteristic only of the Jin group and of the dialects of the so-called Northern Mandarin area, i.e. all the Mandarin dialects to the North from the Huai River in the East and the Qinling mountain belt in the West, but not to any other dialects throughout China. In the new multilevel classifications, the Jin dialects probably must be first given together with the Mandarin dialects to the North of the Huai River and the Qinling mountains, then with the Mandarin dialects as a whole and after that separated from all other groups.

Keywords: Chinese dialects, language geography, classification criteria, Mandarin dialects, Jin dialects.

Author: Olga I. ZAVYALOVA, Doctor of Sciences (Philology), Principal Researcher, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0003-3355-4598; E-mail: olgazavyalova@yahoo.com

Известно, что на протяжении веков китайские диалекты были объединены общей государственностью, иероглифической письменностью и

официальными наддиалектными иероглифическими текстами. В прошлом это были тексты на *вэньяне*, использовавшем древнекитайскую лексику и грамматику, сейчас – тексты на *путунхуа*, в основе которого лежит пекинский и отчасти диалекты группы *гуаньхуа* (северной) в целом. Вариант *путунхуа* в Китайской Республике до 1949 г. и на Тайване – «государственный язык» (国語 *gúoyǔ*), в Сингапуре – «китайский язык» (华语 *huáyǔ*). Те же северные диалекты начиная со средних веков использовались в обширной литературе на предшественнике *гоюя/путунхуа* – «разговорном языке» 白話 *báihuà*.

Среди других региональных китайских разновидностей особое место в отношении письменных традиций занимает кантонский (гуанчжоуский) диалект, который к тому же издавна использовался в качестве единого средства общения в ареале распространения диалектов группы Юэ и до сих пор законодательно сохраняет особый статус в Гонконге и Макао. Остальные диалектные письменные традиции либо отсутствуют, либо не столь развиты. Тем не менее они все же присутствуют в Википедии, где в иероглифическом варианте были созданы разделы не только для кантонского диалекта, но также для диалектов групп У и Гань, а в инкубированном варианте для диалектов группы Сян. В экспериментальном латинизированном виде разделы в Википедии появились на диалектах группы *хакка*, а также на восточноминьских и официально поддерживаемых на Тайване южноминьских диалектах [Dong 2017]. Своеобразная новая жизнь китайских диалектов неожиданно началась также в компьютерно-опосредованной коммуникации – в социальных сетях, блогах, чатах, почте и СМС, где носители диалектов, в частности, пользуются для записи родной речи не только этимологически правильными иероглифами, но также латиницей или фонетически заимствованными знаками.

Взаимопонимание между представителями разных диалектных групп невозможно. Более того, с недавнего времени все чаще пишут о том, что даже носители разновидностей внутри одной и той же общепризнанной группы иногда с трудом понимают друг друга, как это можно было, например, наблюдать в Ухане во время коронавирусной эпидемии. Врачам из провинций Шаньдун и Хэбэй, относящихся – так же, как Ухань – к ареалу диалектов самой большой по числу говорящих северной группы *гуаньхуа*, пришлось срочно составить разговорники, с помощью которых они могли объясняться с уханьцами старшего возраста. Чуть позже к решению возникших в Ухане языковых проблем при-

соединились местные государственные структуры [Юань Э..., 2020; Ухань... 2020]. Наличие языкового барьера внутри одной и той же группы демонстрирует также ориентированная на распознавание официального языка *путунхуа* и на гуанчжоуский и гонконгский варианты кантонского диалекта новая смарт-колонка фирмы Apple. С одной стороны, она ожидаемо не распознает речь говорящих на южноминьских диалектах. С другой, она не всегда понимает тех, кто говорит на отличных от пекинского северных диалектах и даже на особом говоре коренных пекинцев 北京话 *běijīnghuà* [Chang 2020].

Известно, что как в современном языкознании, так и в отношении официальных статусов тех или иных языковых разновидностей в разных государствах термины «язык» и «диалект» достаточно неопределенны (ср. бурятский язык в России и он же диалект монгольского языка в КНР). Тем не менее, чисто лингвистически группы китайских диалектов должны были бы считаться и часто называются в западных работах отдельными синитическими языками. В КНР с учетом как политического (важность единства китайской нации), так и психологического фактора – китайцы считают себя принадлежащими к ханьской нации (汉族 *hànzú*, 汉民族 *hànmínzú*) – группы китайских диалектов относят к единому «ханьскому языку» (汉语 *hànyǔ*). Не случайно, что с недавнего времени в обзорных документах Министерства образования традиционные термины для девяти из десяти выделенных в КНР диалектных групп, включающие морфемы 语 *yǔ* ‘язык’ или реже 话 *huà* ‘язык, говор’ были изменены. К названиям девяти групп в современных официальных публикациях было добавлено слово «диалект, диалекты» (方言 *fāngyán*). Ср. названия в «Атласе языков Китая», с одной стороны, и в недавнем обзоре Министерства образования, с другой [Чжунго юйянь 2012; Чжунго юйянь... 2021] (в том и другом случае термины в большей части случаев включают традиционные топонимы):

官话 *guānhuà* ‘говор чиновников’ – 官话方言 *guānhuà fāngyán* ‘диалекты [под названием] говор чиновников’;

晋语 *Jìnyǔ* ‘язык Цзинь’ – 晋方言 *Jìn fāngyán* ‘диалекты Цзинь’;

吴语 *Wúyǔ* ‘язык У’ – 吴方言 *Wú fāngyán* ‘диалекты У’;

徽语 *Huīyǔ* ‘язык Хуэй’ – 徽方言 *Huī fāngyán* ‘диалекты Хуэй’;

闽语 *Mǐnyǔ* ‘язык Минь’ – 闽方言 *Mǐn fāngyán* ‘диалекты Минь’;

粤语 *Yuèyǔ* ‘язык Юэ’ – 粤方言 *Yuè fāngyán* ‘диалекты Юэ’;

客家话 *kèjiāhuà* ‘говор [народности] хакка’ – 客家方言 *kèjiā fāngyán* ‘диалекты хакка’;

赣语 *Gànyǔ* ‘язык Гань’ – 赣方言 *Gàn fāngyán* ‘диалекты Гань’;
湘语 *Xiāngyǔ* ‘язык Сян’ – 湘方言 *Xiāng fāngyán* ‘диалекты Сян’;

Исключение составила только сравнительно малочисленная группа (7,78 млн говорящих), которая в конечном варианте классификации объединила недавно открытые особые южные говоры – *пинхуа* (平话 *píng huà* ‘просторечие’, происхождение термина не установлено) в Гуанси-Чжуанском АР и *тухуа* (土话 *tǔ huà* ‘местный говор’) на юге Хунани и на востоке провинции Гуандун.

Вплоть до периода «реформ и открытости» лингвисты в КНР считали, что группы китайских диалектов отличаются друг от друга главным образом фонетически, но не лексически и тем более грамматически. Не случайно, что в основе всех классификаций диалектов, предложенных китайскими учеными на протяжении XX в., лежали фонетические признаки, которые, как отмечал С.Е. Яхонтов уже в 1960-е гг., не всегда позволяют отделить одни группы диалектов от других [Яхонтов 1966, с. 124]. По результатам обширных полевых обследований последних десятилетий, в частности, выяснилось, что среднекитайские звонкие инициалы (начальнослоговые согласные) сохранились не только в диалектах группы У и «старой» разновидности диалектов группы Сян, как это считалось раньше, но также в отдельных диалектах группы Гань. В некоторых диалектах внутри всех этих групп исторические звонкие присутствуют лишь частично – в зависимости от тонового класса, качества финали и т.п. В диалектах тех групп, которые утратили звонкие, возможны нестандартные схемы соответствий этим согласным внутри одной и той же группы. Так, в диалектах Цзинь развитие звонких, как правило, такое же, как в диалектах *гуаньхуа*, но и в том, и другом регионе сохранилось много исключений – остатков иных систем. Подобным же образом полный набор среднекитайских конечнослоговых импловивных согласных *-p*, *-t*, *-k* сохранился не только в диалектах Юэ и Гань, как считалось раньше, но также в диалектах *хакка* на востоке провинции Гуандун и в некоторых диалектах *пинхуа* [Завьялова 1996, с. 28–31; Ханьйой фаньянь... 2008, т. «Фонетика», карты 047–049, 124].

Анализ и картографирование совокупности только фонетических признаков – систем соответствий среднекитайскому языку с учетом данных по более 1000 пунктов – тем не менее, позволил выявить внутри диалектов группы *гуаньхуа* важнейшую лингвистическую границу, которая делит эти диалекты на два ареала – северный и южный. Образованная несколькими изолиниями, эта граница проходит вдоль важного

природного рубежа Китая – реки Хуайхэ и далее на запад вдоль хребта Циньлин, формирующего водораздел рек Хуанхэ и Янцзы. Не менее значимо, что именно по этой линии проходила историческая граница между чжурчжэньским государством Цзинь (1115–1234) и Китаем при династии Южная Сун (1127–1279) и позже между южносунским государством и монгольской империей Юань (1271–1368) в начале ее существования [Zavjalova 1983; Завьялова 1996, с. 125–133]. Пожалуй, наиболее существенно при этом, что наличие фонетически выделенной границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ подтвердилось также новейшими грамматическими данными. Только в диалектах к северу от нее, как в диалектах *гуаньхуа*, так и в диалектах Цзинь, употребляется инклюзивное местоимение 咱们 *zánmen* ‘мы’ (вторая морфема может быть разной). В то же время в диалектах *гуаньхуа* бассейна Янцзы и тем более в диалектах южных групп это местоимение отсутствует; ср. [Ханьюй фанъянь 2008, т. «Грамматика», карта 004].

Начиная со второй половины XX в. за пределами Китая были предложены также варианты классификации групп китайских диалектов с учетом как фонетических, так и прежде всего лексических и грамматических признаков.

Вариант такой классификации, в которой выделенные к тому времени группы к тому же впервые располагались на разных уровнях, был представлен С.Е. Яхонтовым в 1960-е гг. [Яхонтов 1966, с. 124–128; Yakhontov 1974]. К пяти диалектам, проанализированным ранее Ван Юйдэ по методу М. Сводеша [Wang Yu Tê 1960], С.Е. Яхонтов добавил лексико-статистический анализ диалектов еще двух пунктов – Дункоу в провинции Хунань (группа Сян) и Фучжоу в провинции Фуцзянь (восточноминьские диалекты, они же диалекты Миньдун). Предложенная С.Е. Яхонтовым классификация, в то время еще без диалектов Цзинь и тем более *пинхуа/тухуа*, выглядела следующим образом:

1) диалекты Минь: Миньнань, Миньдун, Миньбэй;

2) остальные:

а) гуандунские диалекты: Юэ, *хакка*;

б) северно-центральные диалекты: Сян, Гань, Ваньнань (Хуэй), У, *гуаньхуа*.

Первыми в этой классификации стоят диалекты Минь, которые, как это отмечал С.Е. Яхонтов, сравнительно поздно, но все же разделились на отдельные группы; ср. варианты диалектов Минь, для которых были созданы разделы в Википедии [Dong 2017]. В целом же эти диалекты

сохраняют самое большое количество архаичных черт, и их обособление от других диалектных групп датируется началом новой эры или даже более ранним периодом [Яхонтов 1990, с. 175]. Еще более архаичной и весьма малочисленной группой китайских диалектов, возможно, является язык народности *бай*, проживающей в Юньнани [Starostin 1995]. Впрочем, С.Е. Яхонтов полагал, что принадлежность языка *бай* к китайской ветви китайско-тибетских языков не вполне доказана, тем более неприемлемой он считал гипотезу об объединении этого языка с диалектами Минь [Яхонтов 1990, с. 226]. В современных китайских работах язык *бай* традиционно относят к ветви *и* (*лоло*) внутри тибето-бирманских языков; ср. статью в фундаментальном томе, включающем описание 129 языков народов Китая [Сюй Линь 2007].

Позже несколько иная, но также многоуровневая классификация, в основе которой лежали 10 фонетических, лексических и грамматических признаков, была представлена Дж. Норманом. Она предполагала деление всех китайских диалектов на три группы (точнее, наверное, было бы назвать их, так же, как и в классификации С.Е. Яхонтова, супергруппами) – северную, центральную и южную. Северная включает только диалекты *гуаньхуа*, центральная – диалекты У, Гань и Сян, южная – *хакка*, Юэ и Минь [Norman 1988, с. 181–183]. Группы Цзинь, Ваньнань (Хуэй) и тем более *пинхуа/тунхуа* в классификации Дж. Нормана еще отсутствуют. Предложенное деление, отмечал Дж. Норман, подтверждают расчеты с использованием списка М. Сводеша из 100 слов. Совпадение с пекинским других диалектов, которые относятся к той же группе *гуаньхуа*, варьирует от 90% до 96%. Для диалектов всех остальных групп, кроме группы Минь, эти же цифры составляют от 72% до 84%, для группы Минь – от 50% до 60%. Ср. совпадения внутри славянских, романских или германских языков, которые колеблются от 70% до 80% [Norman 2015].

Еще один пример нестандартной классификации китайских диалектов, появившийся за пределами Китая, был основан на анализе трех синтаксических конструкций. Первая соответствует пекинской с прямым дополнением и предлогом 把 *bǎ*, вторая – пассивной со служебным словом 被 *bèi* и третья – сравнительной со служебным словом 比 *bǐ*. В результате были предварительно выделены пять диалектных ареалов: северный, переходный, центральный, юго-западный, южный и юго-восточный. Границы этих ареалов на карте Китая не совпадают с рас-

пространением традиционно выделяемых десяти диалектных групп [Chappell 2015].

Уже в 1960-е гг. С.Е. Яхонтов вслед за известным китайским лингвистом профессором Ван Ли говорил о важности учета в процессе классификации китайских диалектов местоимений, служебных слов и частиц, которые в китайском языкознании в совокупности называют «пустыми словами» 虚词 *xūcí* [Яхонтов 1966]. Ван Ли относил «пустые слова» к области лексики, С.Е. Яхонтов отмечал, что правильнее рассматривать их как явления грамматические. Ср. также карты «пустых слов», которые в «Атласе китайских диалектов» 2008 г. включены в посвященный грамматике третий том. В предварительный список для диалектов *гуаньхуа* С.Е. Яхонтов включал местоимение 他 *tā* ‘он, она, оно’, показатель определения 的 *de*, отрицание 不 *bù*, местоимения 什么 *shénme*/啥 *shá* ‘что, какой?’ и 那 *nà* ‘тот’, а также суффикс множественного числа 们 *men*. Те диалекты, в которых употребляются все или большая часть «пустых слов» из этого списка, предполагал С.Е. Яхонтов, могут быть отнесены к диалектам группы *гуаньхуа*. Позже Дж. Норман относил к важным в классификационном отношении только три «пустых слова» – 他 *tā*, 的 *de* и 不 *bù* [Norman, 1988, с. 207].

Анализ обширных данных, содержащихся в третьем грамматическом томе «Атласа китайских диалектов», свидетельствует о том, что из списков «пустых слов», которые были гипотетически предложены в свое время С.Е. Яхонтовым и Дж. Норманом, наиболее значимыми в классификационном отношении являются два. Граница между диалектным севером и диалектным югом Китая очень четкая в случае местоимения 他 *tā* и показателя определения 的 *de* (карты 003 и 041). При этом оба слова употребляются в обширном регионе, охватывающем не только диалекты группы *гуаньхуа*, но также диалекты группы Цзинь, занимающей главным образом большую часть провинции Шаньси и север Шэньси, а также в небольшом регионе на севере Хунани, занятом переходной так называемой «новой» подгруппой внутри диалектов группы Сян.

Как это было впервые установлено еще С.Е. Яхонтовым, диалекты пограничной «новой» подгруппы Сян по признаку «пустых слов» относятся к *гуаньхуа*, фонетически они отличаются как от *гуаньхуа*, так и от «старых» диалектов группы Сян, занимающих большую часть Хунани [Яхонтов 1966, с. 124–125]. Так, в диалекте Чанша звонкие согласные полностью перешли в непридыхательные. В диалектах *гуаньхуа* переход

звонких в придыхательные или непридыхательные, как правило, обусловлен тоном. В «старых» диалектах Сян звонкие сохранились (ср. первое подробное описание диалектов Сян последнего типа в новаторской статье А.А. и Е.Н. Драгуновых [Драгунов 1932]). Заметим при этом, что на юге Хунани, которая в целом исторически находилась в зоне активных миграций с севера и междиалектных контактов, зафиксированы также переходные системы, которые, напротив, сочетают северный тип отражения звонких с южным набором «пустых слов». Здесь же возможны диалекты с разнообразными нестандартными вариантами развития исторических звонких [Ян Шифэн 1974]. В диалектах южных групп вместо местоимения 他 *tā* обычно употребляются местоимения 渠 *qú* или 伊 *yī*.

Что же касается диалектов Цзинь, то они входят как в зону распространения 他 *tā* и 的 *de*, так и в зону северного отражения среднекитайских звонких. Подобно многим диалектам *гуаньхуа* бассейна Янцзы они сохраняют «входящий тон» 入声 *rùshēng*, но по ряду важных признаков совпадают только с диалектами *гуаньхуа*, расположенными к северу от языковой границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ. В качестве примера таких признаков можно привести противопоставление инициалей *l-* и *n-*, исчезнувшее в диалектах *гуаньхуа* бассейна Янцзы, но не к северу от Циньлина и Хуайхэ, или один из вариантов противопоставления среднекитайских инициалей групп 知 *zhī*, 莊 *zhuāng*, 章 *zhāng* с соответствующим распределением современных шипящих ретрофлексных и свистящих по морфемам. См. [Завьялова 1996, карты 4 и 5]. Еще один упоминавшийся выше важнейший признак, общий для диалектов *гуаньхуа* к северу от Циньлина и Хуайхэ и диалектов Цзинь, – наличие инклюзивного местоимения 咱们 *zánmen* ‘мы’ (вторая морфема может быть разной). Это местоимение не употребляется ни в диалектах *гуаньхуа* бассейна Янцзы, ни тем более в диалектах южных групп; ср. [Ханьюй фаньянь 2008, т. «Грамматика», карта 004].

В то же время в диалектах Цзинь обнаружены некоторые особые морфонологические и морфологические явления, которые отсутствуют на всей территории распространения диалектов *гуаньхуа* – как к северу от границы вдоль Циньлина и Хуайхэ, так и к югу от нее. Так, в ряде диалектов Цзинь употребляются морфонологически «разделившиеся слова» 分音词 *fēnyīncí*, которые, как выяснилось [Завьялова 1996, с. 78–79], обычно восходят к морфемам с древнекитайскими сочетаниями начальнослоговых согласных с *-r- (*-l-), открытыми в 1960-е гг.

С.Е. Яхонтовым [Яхонтов 1963]. Ср. 埂 [kə'ləŋ] 'дамба' в диалектах Внутренней Монголии (*kgrāŋ в древнекитайском, [kəŋ] в *путунхуа*); 刨 [p'ə'lau] 'рыть' в диалекте Хоцзя на севере Хэнани (*bhrū в древнекитайском, [p'au] в *путунхуа*) [Завьялова 1996, с. 66–79]; в примерах использована древнекитайская реконструкция С.А. Старостина [Starostin 1989]). Аналогичное, но несколько иное морфонологическое деление слогов встречается также в некоторых южных диалектах, ср. [Chan 1984; Ли Лань 2002].

Еще одно особое явление в диалектах Цзинь – продуктивные морфологические чередования тонов. Так, в диалекте Цзиньчэна провинции Шаньси изменения тонов на более высокие варианты имеют то же значение, что и суффикс 子 *-zi* в *путунхуа* [Шэнь Хуэйюнь 1983]. Известно, что подобные чередования были характерны для древнекитайского языка, ср. рефлексы этих чередований в пекинском и *путунхуа*: 好 *hǎo* 'хороший' и 好 *hào* 'любить' или 种 *zhǒng* 'семена' and 种 *zhòng* 'сеять'. В последние десятилетия продуктивные морфологические чередования тонов были обнаружены также в диалектах южных групп, где они, в частности могут соответствовать по своему значению пекинской эризации или глагольному суффиксу 了 *-le*.

* * *

Чисто лингвистически, таким образом, группы китайских диалектов должны были бы считаться отдельными синитическими языками – как по своим фонетическим, лексическим и грамматическим расхождениям, так и с точки зрения возможности взаимопонимания. Тем не менее, в КНР с учетом политического (важность единства китайской нации) и психологического (принадлежность всех китайцев-ханьцев к единой ханьской нации) факторов десять официально выделенных групп китайских диалектов относят к единому «ханьскому языку». Не случайно, что с недавнего времени традиционные термины для официально выделенных в КНР девяти из десяти диалектных групп, включавшие морфемы «язык» или «язык, говор», были изменены с добавлением слова «диалекты».

Начиная со второй половины XX в. за пределами Китая, в том числе в нашей стране, были гипотетически предложены многоуровневые варианты классификации групп китайских диалектов. В этих классификациях были учтены не только фонетические, но прежде всего лексические и грамматические признаки, в том числе так называемые «пустые

слова». Анализ новейших данных, собранных и опубликованных в КНР в последние десятилетия, свидетельствует о том, что в предложенных ранее списках «пустых слов» наиболее значимыми являются два – местоимение 他 *tā* ‘он (она, оно)’ и показатель определения 的 *de* с очень четкой границей между диалектным севером и диалектным югом Китая. В зону распространения этих двух слов входят не только диалекты *гуаньхуа* и переходные «новые» диалекты Сян, но также диалекты группы Цзинь. При этом, с одной стороны, по ряду важных фонетических и грамматических признаков группа Цзинь совпадает только с диалектами *гуаньхуа*, расположенными к северу от языковой границы вдоль хребта Циньлин и реки Хуайхэ. С другой, в диалектах Цзинь обнаружены некоторые особые морфонологические и морфологические явления, которые по имеющимся данным отсутствуют на всей территории распространения диалектов *гуаньхуа*. В новейших многоуровневых классификациях диалектов Цзинь, по-видимому, сначала должны быть объединены с диалектами *гуаньхуа* к северу от Циньлина и Хуайхэ, затем с диалектами *гуаньхуа* в целом и лишь после этого в совокупности противопоставлены всем южным диалектам.

Библиографический список

Драгунов А.А., Драгунова Е.Н. К латинизации диалектов центрального Китая. Диалекты Сянтань и Сянсян // Известия Академии наук СССР (Отделение общественных наук). 1932. Т. VII/3. С. 240–269.

Завьялова О.И. Диалекты китайского языка. – М.: Научная книга, 1996.

Старостин С.А. Реконструкция древнекитайской фонологической системы. – М.: Наука, 1989.

Яхонтов С.Е. Сочетания согласных в древнекитайском языке // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. 5. – М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 89–95.

Яхонтов С.Е. Классификация диалектов китайского языка // Исследования по филологии стран Азии и Африки. – Л.: ЛГУ, 1966. С. 121–128.

Яхонтов С.Е. Китайско-тибетские языки // Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 226–227.

Ли Лань. Фанъянь бицзяо, цюйюй фанъянь ши юй фанъянь фэньцюй – и Цзиньюй фэньиньцы хэ Фучжоу цецзяоцы вэй ле [Сравнительное изучение диалектов, история их районирования и современные классификации в связи с

фэньиньцы в диалектах Цзинь и цецзяоцы в диалекте Фучжоу] // Фанъянь. 2002, № 1. С. 41–59. (На кит.)

Сюй Линь, Чжао Яньсунь. Байюй : [Язык бай] // Чжунго дэ юйянь [Языки Китая]. Пекин, 2007. С. 515–538. (На кит.).

Ухань фанъянь гоутун бу бьянь, Цанчжоу ишэн Ма Яньбяо хэ дуйю чжицзо «Ухань фанъянь шиибяо» [Общаться на уханском диалекте неудобно, врач из Цанчжоу Ма Яньбяо вместе с коллегами по отряду подготовил «Глоссарий уханьского диалекта»]. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1662102343482883588&wfr=spider&for=pc>. 25.03.20 (дата обращения: 10.09.2020). (На кит.).

Ханьюй фанъянь дитуцзи [Атлас китайских диалектов] / Ред. Цао Чжюнь. Т. 1–3. Пекин: Шанью иньшугуань, 2008. (На кит.).

Чжунго юйянь вэньцы гайкуан [Обзор ситуации с языком и письменностью в Китае]. URL: http://www.moe.gov.cn/jyb_sjzl/wenzi/202108/t20210827_54992.html. 27.08.2021. (дата обращения: 05.09.2021). (На кит.).

Чжунго юйянь дитуцзи. Ханьюй фанъянь цюань [Атлас языков Китая. Том «Диалекты китайского языка»]. – Пекин: Шанью иньшугуань, 2012. (На кит.).

Шэнь Хуэйюнь. Цзиньчэн фанъянь дэ цзывэй бяньдяо [Чередования тонов со значением суффикса *-цы* в диалекте Цзиньчэна] // Юйвэнь яньцзю. 1983. № 4. С. 33–34. (На кит.).

Юань Э иляодуй цзиньцзи бяньцзуань «Фанъянь баодянь», Ухань фанъянь хэнь нань дун ма? [Медики, направленные помочь провинции Хубэй, срочно создали «Драгоценное диалектное пособие», речь на уханском диалекте очень трудно понимать?]. URL: <http://moment.rednet.cn/pc/content/2020/02/12/6715847.html>. 02.12.2020 (дата обращения: 27.08.2020). (На кит.).

Ян Шифэн. Хунань фанъянь дяоча баогао [Доклад об обследовании диалектов Хунани] // Чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо чжуанькань [Институт истории и языка Китайской академии наук. Специальный выпуск]. Т. 66. – Тайбэй, 1974. (На кит.).

Chan K.M., Marjorie. Initial Consonant Clusters in Old Chinese: Evidence from Sesquisyllabic Words in the Yue Dialects // Fangyan. 1984, No 4. Pp. 300–313.

Chang, Chris. HomePod Mini: Can Apple’s Smart Speaker Handle Chinese Accents and Dialects? URL: <https://www.scmp.com/video/scmp-originals/3109598/homepod-mini-can-apples-smart-speaker-handle-chinese-accents-and>. November 12, 2020 (accessed: 21.04.2021).

Chappell, Hilary. Linguistic Areas in China for Differential Object Marking, Passive and Comparative Constructions // Diversity in Sinitic languages. – Oxford: Oxford University Press, 2015. Pp. 13–52.

Dong, Hongyuan. Language Policy, Dialect Writing And Linguistic Diversity // Proceedings of the 29th North American Conference on Chinese linguistics, 2. – Memphis: University of Memphis, 2017. Pp. 463–480.

Norman, Jerry. Chinese. – Cambridge: University of Cambridge, 1988.

Norman, Jerry. Classification of Chinese Dialects // Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics, Brill Online, 2015. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-chinese-language-and-linguistics/classification-of-chinese-dialects-COM_00000090 (дата обращения: 20.12.2015).

Starostin S.A. The Historical Position of Bai // Second International Conference on Languages of Far East, South Asia and West Africa. Moscow, 1995. P. 99.

Wang Yu Tê. The Lexicostatistic Estimation of the Five Main Chinese Dialects // Gengo Kenkyu. 1960. No 36. Pp. 33–105.

Yakhontov S.E. The Classification and Geographical Distribution of the Dialects of the Chinese Language // The Countries and Peoples of the East. – Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura, 1974. Pp. 317–328.

Zavjalova Olga. A Linguistic Boundary within the Guanhua Area // Computational Analyses of Asian and African Languages. 1983, No 21. Pp. 149–159.

References

Chan K.M. (1984). Initial consonant clusters in Old Chinese: evidence from sesquisyllabic words in the Yue dialects, *Fangyan*, 1984, No 4. Pp. 300–313.

Chang, Chris (2020). HomePod mini: Can Apple’s smart speaker handle Chinese accents and dialects? URL: <https://www.scmp.com/video/scmp-originals/3109598/homepod-mini-can-apples-smart-speaker-handle-chinese-accents-and>. November 12, 2020 (accessed: 21.04.2021).

Chappell, Hilary (2015). Linguistic areas in China for differential object marking, passive and comparative constructions, *Diversity in Sinitic languages*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Pp. 13–52.

Dong, Hongyuan (2017). Language policy, dialect writing and linguistic diversity, *Proceedings of the 29th North American Conference on Chinese linguistics*, 2. Memphis: University of Memphis, 2017. Pp.463–480.

Dragunov A.A., Dragunova E.N. (1932). K latinizatsii dialektov tsentralnogo Kitaya. Dialekty Syantan’ i Syansyan [On the Latinization of the dialects of Central China. The Xiangtan and Xiangxiang dialects], *Izvestiya Akademii nauk SSSR (Otdelenie obshchestvennykh nauk)*, VII/3, 1932. Pp. 240–269. (In Russian).

Hanyu fangyan ditu [Atlas of Chinese dialects] 2008. Cao Zhiyun ed. Vol. 1–3. Peking: Shangwu yinshuguan, 2008. (In Chinese).

Li Lan (2002). Fangyan bijiao, quyu fangyan shi yu fangyan fenqu – yi Jinyu fenyinci he Fuzhou qiejiaoci wei lie [The comparative studies of dialects, dialect areas in the past and modern dialect classifications – by the example of the *fenyinci* in the Jin dialects and the *qiejiaoci* in the dialect of Fuzhou], *Fangyan*, 2002, No 1. Pp. 41–59. (In Chinese).

Norman, Jerry (1988). Chinese. Cambridge: University of Cambridge.

Norman, Jerry (2015). Classification of Chinese Dialects, *Encyclopedia of Chinese language and linguistics*, Brill Online, 2015. URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-chinese-language-and-linguistics/classification-of-chinese-dialects-COM_00000090 (accessed: 20.12.2015).

Shen Huiyun (1983). Jincheng fangyan de ziwei biandiao [Tone change with the meaning of the -zi suffix in the Jincheng dialect], *Yuwen yanjiu*, 1983, No 4. Pp. 33–34. (In Chinese).

Starostin S.A. (1989) Rekonstruktsiya drevnekitayskoy fonologicheskoy sistemy [Reconstruction of the Old Chinese phonological system]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Starostin S.A. (1995) The historical position of Bai, *Second international conference on languages of Far East, South Asia and West Africa*. Moscow, 1995. P. 99.

Wang Yu Tê (1960). The lexicostatistic estimation of the five main Chinese dialects, *Gengo Kenkyu*, 1960, No 36. Pp. 33–105.

Wuhan fangyan goutong bu bian, Cangzhou yisheng Ma Yanbiao he duiyou zhizuo ‘Wuhan fangyan shiyibiao’ [Communication in the Wuhan dialect is not very convenient, a physician from Cangzhou Ma Yanbiao and his medical team colleagues compiled a dialect phrasebook]. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1662102343482883588&wfr=spider&for=pc>. 25.03.20 (accessed: 10.09.2020). (In Chinese).

Yakhontov S.E. (1974). The classification and geographical distribution of the dialects of the Chinese Language, *The Countries and Peoples of the East*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura. Pp. 317–328.

Xu Lin, Zhao Yansun (2007). Baiyu [Bai language], *Zhongguo de yuyan [The languages of China]*. Peking: Shangwu yinshuguan. Pp. 515–538. (In Chinese).

Yakhontov S.E. (1963). Sochetaniya soglasnykh v drevnekitayskom yazyke [Consonant clusters in Old Chinese]. *Trudy XXV Mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov [Proceedings of the 15th International Congress of Orientalists]*. Vol. 5. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoy literatury, 1963. Pp. 89–95. (In Russian).

Yakhontov S.E. (1966) Klassifikatsiya dialektov kitayskogo yazyka [Classification of Chinese dialects], *Issledovaniya po filologii stran Azii i Afriki [Studies in the*

philology of Asian and African countries]. Leningrad: Leningrad State University. Pp. 121–128. (In Russian).

Yakhontov S.E. (1990) Kitaysko-tibetskiye yazyki [Sino-Tibetan languages], *Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary of linguistics]. Moscow: Sovetskaya entsyklopediya. C. 226–227. (In Russian).

Yang Shifeng (1974). *Hunan fangyan diaocha baogao* [A report on a survey of the Hunan dialects], *Institute of History and Philology of Academia Sinica*. Special Volume 66. Taipei,. (In Chinese).

Yuan E yiliaodui jinji bianzuan ‘Fangyan baodian’, Wuhan fangyan hen nan dong ma? : [A medical team sent to help Wuhan urgently compiled a “Wuhan Dialect Treasury”, is it really difficult to understand the Wuhan speech?]. URL: <http://momen.t.rednet.cn/pc/content/2020/02/12/6715847.html>. 02.12.2020 (accessed: 27.08.2020). (In Chinese).

Zavjalova Olga (1983). A linguistic boundary within the Guanhua area. *Computational Analyses of Asian and African Languages*. No 21. Pp. 149–159.

Zavyalova O.I. (1996) Dialekty kitayskogo yazyka [Chinese dialects]. Moscow: Nauchnaya kniga. (In Russian).

Zhongguo yuyan dituji. Hanyu fangyanjuan [Language atlas of China. Vol. ‘Chinese dialects’]. 2nd ed. Peking: Shangwu yinshuguan, 2012. (In Chinese).

Zhongguo yuyan wenzi gaikuang [A survey of the situation with language and script in China]. URL: http://www.moe.gov.cn/jyb_sjzl/wenzi/202108/t20210827_554992.html. 27.08.2021 (accessed: 05.09.2021). (In Chinese).

А.Г. Алексанян

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ ИЗ ДУНЬХУАНА: ДИАЛЕКТНЫЙ, ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Аннотация. В статье предпринимается попытка дать предварительную характеристику языка китайских религиозных текстов из Дуньхуана по трем аспектам: диалектному, типологическому и социолингвистическому. Соответственно, язык этих текстов можно определить как северо-западный диалект (или диалекты) среднекитайского языка, типологически являющегося т.н. «буддийским гибридным китайским» и определяемого с социолингвистической точки зрения как «религиолект» – социальный диалект этнической и конфессиональной группы. Тексты сохраняют все специфические черты, характерные для т.н. среднекитайского языка, включая фонетические и грамматические особенности.

Ключевые слова: дуньхуанские тексты, среднекитайский язык, северо-западный диалект китайского языка, социолингвистика, манихейство, христианство в Китае.

Автор: АЛЕКСАНИЯН Армен Гургенович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997), ORCID: 0000-0002-7855-9651;

E-mail: armengurgen@gmail.com

Armen G. Alexanyan

Dunhuang Religious Texts from Dialectal, Typological and Socio-Linguistic Point of View

Abstract. This paper attempts to give a tentative description of some specific features of the language of some Dunhuang religious texts from the three-some points of view: dialectal, typological and socio-linguistic. Accordingly, we

can define the nature of this language as follows: from dialectological point of view it can be described as one of the dialect varieties of Northwestern Middle Chinese; typologically it fits the definition of Buddhist Hybrid Chinese; and from the socio-linguistic point of view it can be defined as a religiolect, i.e. a sociolect of an ethnic and religious group. This language possesses all phonetic and grammatical features, which are usual for the so-called Middle Chinese.

Keywords: Dunhuang manuscripts, Middle Chinese, Northwestern Middle Chinese, sociolinguistics, Manichaeism, Christianity in China.

Author: Armen G. ALEXANYAN, Candidate of Sciences (Philosophy), Leading Researcher, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-7855-9651; E-mail: armengurgen@gmail.com

Дуньхуанские тексты на китайском языке (особенно тексты религиозного содержания) представляют особый интерес не только для историков религии (так, среди великих открытий Пещеры тысячи будд оказались более-менее фрагментарные тексты манихейского и христианского содержания, проливающие свет на место этих религиозных учений в средневековом Китае и историю их распространения за пределами т.н. позднеантичной ойкумены), но и для лингвистов, давая уникальную возможность выяснить механизмы формирования и развития т.н. среднекитайского языка, особенности его фонетики и его социолингвистические характеристики.

Китайские тексты из Дуньхуана привлекли внимание исследователей практически с момента их обнаружения. На особенности китайского языка этого региона указывали такие маститые китайисты, как П.Пельо и А.Масперо, однако первым исследователем, посвятившим данной проблеме именно монографическое исследование, следует считать выдающегося китайского лингвиста Ло Чанпэя [Ло 1933]. Он учел все доступные на тот момент фрагменты текстов и глоссы и предпринял попытку дать реконструкцию той разновидности среднекитайского языка, которую он обозначил как «северо-западный диалект» (*сибэй фаньянь* 西北方言) эпохи Тан. После Ло Чанпэя к этому вопросу неоднократно обращались на протяжении всего XX века (напр., Томас, Чонгор, Мидзутани и др.), однако эти исследования носили выборочный характер и были представлены в виде статей; и только в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого столетия появились серьезные монографические работы, которые, включив новооткрытые материалы и обобщив предшествующие

изыскания, предложили относительно новую реконструкцию этой разновидности среднекитайского языка, сосредоточившись главным образом на фонетическом аспекте [Coblin 1994; Таката 1988].

В отечественной китаистике проблемами среднекитайского языка занимались И.Т. Зограф, напр., [Зограф 1979] и И.С.Гуревич, напр., [Гуревич 1974], но эти замечательные исследовательницы касались в основном грамматических особенностей среднекитайских текстов (в т.ч. и дуньхуанских *бяньвэней*), оставляя в стороне такие проблемы, как фонетические, диалектологические и социолингвистические аспекты. В связи с этим представляется небезынтересным попытаться дать краткую характеристику такой группы текстов, обнаруженных в Дуньхуане, как тексты религиозного содержания (на примере манихейских и христианских произведений), и определить их характер, возможную диалектную принадлежность и социолингвистический статус.

Что касается такой проблематичной области, как **диалектная принадлежность**, то большинство авторов, главным образом, [Coblin 1994] и [Таката 1988] единодушно определяют эту разновидность среднекитайского языка как северо-западный диалект (или, вероятнее, группа диалектов). При этом они дают уточняющую характеристику: речь идет о шачжоуском [Coblin 1988] или хэсийском [Таката 1988] диалекте, учитывая ареал его/их распространения в позднетанский период (IX-XII вв.) на территории Хэси (современная пров. Ганьсу) с Дуньхуаном (иначе: Шачжоу) в качестве центра этой диалектной разновидности среднекитайского языка.

В фонетическом плане, суммируя выводы и наблюдения исследователей, можно выделить три наиболее характерных особенности данного диалекта (демонстрируемые на примерах передачи иноязычных слов и имен в манихейских и христианских текстах из Дуньхуана):

1. изменение конечного *-t* в *-r/l* (иллюстрируемое примером имени Мариам: 末艷, ср.-кит. *Muat-jiam*);

2. явление т. н. «преназализации», связанной, в свою очередь, вероятнее всего, с «деназализацией»: так, начальному *n-* в ср.-кит., по мнению Ло Чанпэя и пр., в северо-западном диалекте соответствовало *nd-*, передававшее, в частности, ср. *d-* (盧訶寧俱沙 *lúhēníngjùshā*, ср.-кит. *luə-xa-ⁿdəj-kuə-ʃa*, ср. *gūhā d-qudšā*, «Дух Святой»);

3. ослабление или утрата конечного *-ŋ* (см. пример в п.2).

Что касается *грамматических особенностей*, то они в основном соответствуют всем тем явлениям переходного между древнекитайским и

среднекитайским периодами истории языка этапа, неоднократно отмеченного в работах как зарубежных, так и отечественных исследователей [см., например, О:та 1958; Kallgren 1958; Зограф 1979; 2010]; это, прежде всего, комбинация элементов классического *вэньяня* с элементами, свойственным «буддийскому китайскому», включающими в себя, наряду с прочим, проникновение разговорного языка: изменение (либо равноправное употребление в одном и том же тексте) грамматических конструкций (обыкновенно – дополнительных типа 以...為 «и...вэй» на конструкции с предлогом 把 *ба*), замена (либо равноправное употребление) местоимений, активное употребление срединного глагола-связки 是 *ши* вместо конструкций с конечной связкой 也 *е*, грамматикализация глагола 見 *цзянь* ‘видеть’ в показатель пассива и т.д.

В связи с грамматической характеристикой возникает вопрос о характере языка этих религиозных текстов: это не *вэньянь*, но и не *байхуа*. Учитывая предшествующую деятельность буддийских проповедников и переводчиков, по-сути создавших своеобразный **гибридный язык**, сочетающий в себе элементы как литературного (*вэньяня*, сохранившего многие черты древнекитайского), так и разговорного языков (речь идет о первых веках новой эры), то разумным представляется вслед за рядом исследователей буддийской литературы и ее языка определить такую разновидность как **гибридный буддийский китайский язык** (佛教混合漢語, *фоцзяо хуньхэ ханьюй*) [Чжу 2009]. Основными чертами такого языка исследователи считают два взаимосвязанные процесса – конвергенцию а) собственно китайского с некитайскими языками (среднеиранские, среднеиндийские – пракриты, напр. *гандхари*), и б) литературного *вэньяня* с разговорными формами, условно обозначаемыми как *байхуа-вэнь*.

Первый процесс можно, – учитывая, что основой для формирования гибридного буддийского китайского послужили именно переводы буддийских сочинений с языков, относящихся к индо-иранской группе индоевропейской языковой семьи, – проиллюстрировать тем влиянием, которое эти языки оказали на саму грамматическую структуру гибридного китайского. Это не только фонетические транскрипции и кальки (佛 *фо*, ‘Будда’, 比丘 *бицю*, ‘бхикишу, монах’ и т.п.), но и изменение синтаксического порядка (напр., традиционное зачало сутр 如是我聞 *жуши во вэнь*, букв. ‘Так (или: такое) я слышал’ является калькой с санскр. *evam tauṃ śrutam*, тогда как «нормальный китайский» порядок слов должен был бы быть 我聞如是 *во вэнь жуши*).

Что касается второго процесса – конвергенции литературного и разговорного языков, то основные черты и примеры были упомянуты выше, в связи с грамматическими особенностями рассматриваемого среднекитайского языка. Примечательно, что из во многом искусственного языка переводов гибридный буддийский постепенно превратился в язык авторских текстов, примером чего являются многочисленные сочинения в жанре т.н. *бяньвэнь* – прозиметрические тексты, содержащие в себе как стихотворные, так и прозаические элементы, предназначенные для чтения вслух публике, что уже предполагает во многом разговорный характер. Именно такой тип языка – буддийский гибридный китайский – обнаруживается и в манихейских и христианских текстах из Дуньхуана. В этом нет ничего удивительного, поскольку миссионеры этих религиозных учений при осуществлении переводов (или, вернее, парафразов – по-сути во многом авторских текстов) прибегали к помощи переводчиков или сверщиков-буддистов (потому-то и столь многочисленны буддийские *termini technici*, встречающиеся в манихейских или христианских трактатах).

Отсюда правомерно возникает вопрос о **социолингвистическом** статусе языка рассматриваемых нами религиозных текстах. Принимая во внимание тот факт, что Дуньхуан (как, впрочем, и весь регион т.н. «Шелкового пути») представлял собою полиэтническую и многоконфессиональную общность, объединенную китайским языком (что, разумеется, вовсе не исключало дву- и многоязычия локальных этнических и религиозных общин), разумным было бы предположить, что язык (в первую очередь в терминологическом плане) был понятен именно соответствующим группам верующих (манихеям и христианам соответственно), оставаясь для не-членов этих общин во многом непонятным, *секретным* языком. Для определения социолингвистического характера этого языка уместным представляется использовать крайне подходящий для этого термин *религиолект*, религиозный социолект, понятие которого применительно к буддийской общине удачно сформулировал К. Мейзиг [Meisig 2010]. Религиолект является социальным идиолектом определенной религиозной общности или группы, понятным внутри этой группы, но не понятным (частично или полностью) за ее пределами. Религиолект отличается в первую очередь специфической терминологией, которая, по мнению Мейзига, представляется двойкой: это или фонетические транскрипции некитайских терминов или имен (魔 *мо*, ‘демон, бес’ из санскр. *Māra*, ‘Мара’; 沙門 *шамэнь*, ‘монах’ из санскр. *śramaṇa*

через пал. *samana*) и смысловые переводы соответствующих терминов или эпитетов (世尊 *шицзунь*, ‘Почитаемый миром/в мире’ – передача снскр. *bhagavat*, ‘благословенный, владыка’; 轉輪王 *чжуаньлунь ван*, ‘Владыка, поворачивающий колесо (эпитет Будды)’ – перевод снскр. *sakravartin* и т.п.), или термины, заимствованные из традиционной китайской духовной культуры (главным образом из конфуцианства и даосизма, напр., 道 *dao* употребляется для буддийского «пути спасения» – следования заповедям Будды и аскетической практики и т.д.). Именно такие явления и наблюдаются в манихейских и христианских текстах из Дуньхуана: используется буддийская (в меньшей степени конфуцианская или даосская) терминология. Так, ангелы в текстах христианского содержания передаются через буддийский термин «будды», 諸佛, *чжэ фо*, досл. ‘все будды’; 方便 *фанши* – буддийский термин, аналог санскритского *upāya*, хитрая уловка боддхисаттвы, направленная на то, чтобы спасти живое существо, и т.п. Широко применяется фонетическая передача чуждых китайскому уху слов или имен: 摩尼 *Мани*, ‘Мани’, 慕闍 *мушэ*, ‘*можак*, наставник’, 拂多誕 *фудодань*, ср.-перс. *aftadan*, епископ (у манихеев); 彌師訶 *Мишихэ* – сир. *Mšīhā*, ‘мессия, помазанник, Христос’; 末艷 *Моянь* – сир. *Maryam*, ‘Мария’; 師利海 *шилихай* – сир. *šlīhā*, ‘апостол’; 阿思瞿利容經 *Асыцзюйлижун цзин* – сир. *ewangelijōn*, ‘евангелие’ и т.п.

Резюмируя все вышеуказанные наблюдения, можно дать предварительный ответ на вопрос о характеристике языка китайских религиозных текстов из Дуньхуана по трем аспектам (диалектная принадлежность, тип языка и его социолингвистический статус) следующим образом. В диалектном отношении – это **северо-западный диалект** (либо один из диалектов) **среднекитайского языка** со всеми его особенностями – фонетическими (изменение конечного *-t* в *-r/l*; феномен «преназализации»; ослабление или утрата конечного *-ŋ*) и грамматическими (изменение грамматических конструкций, активное употребление среднего глагола-связки 是 *ши* вместо конструкций с конечной связкой 也 *е*, грамматикализация глагола 見 *цзянь* ‘видеть’ в показатель пассива и т.д). По типу – это **буддийский гибридный китайский** (со всеми свойственными ему чертами, в первую очередь – конвергенцией элементов *вэньяня* с *байхуавэнь*). В социолингвистическом аспекте – это **религиолект**, особый профессионально-общинный социолект, обладающий всеми соответствующими чертами («секретность» и т.п.).

Библиографический список

Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III–V вв (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). – М.: Наука, 1974

Зограф И.Т. Среднекитайский язык: становление и тенденции развития. – М.: Наука, 1979.

Зограф И.Т. Среднекитайский язык: опыт структурно-типологического описания. – М.: Издательство ЛКИ, 2010.

Ло Чанпэй. Тан Удай сибэй фаньянь [Северо-западный диалект эпохи Тан и Пяти династий]. – Шанхай: Чжунго кэсюэ гунсы, 1933. (На кит.)

Чжу Цинчжи. Фоцзяо ханью яньцзю [Исследования по буддийскому китайскому языку]. – Пекин: Шанью иньшугуань, 2009. (На кит.)

О:та Тацуо. Тю:гокуго рэкиси бумпо [Историческая грамматика китайского языка]. – Токио: Ко:нан, 1958. (На яп.)

Таката Токио. Тонко: сирё:-ни ёру Тю:гокугоси но кэнкю: кю:дзю сэйэки но касэй хо:гэн [Исследования по истории китайского языка на основе материалов из Дуньхуана: хэсийский диалект IX-X вв.]. – Токио: Собунся, 1988. (На яп.)

Coblin, W. South. A Compendium of Phonetics in Northwestern Chinese. – Berkeley: University of California, 1995.

Kallgren, G. Studies in Sung time colloquial Chinese as revealed in Chu Hi's ts'üanshu. – Stockholm, 1958.

Meisig, K. Buddhist Chinese: Religiolect and Metalanguage // Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.

References

Coblin, W. South. A Compendium of Phonetics in Northwestern Chinese, Berkeley: University of California, 1995.

Gurevich I. (1974) Ocherk grammatiki kitaiskogo yazyka III-V vv. (po perevodam na kitayskiy yazyk proizvedeniy buddiyskoy literatury) [An essay of the grammar of the Chinese language of the 3th to 5th centuries based on Chinese translations of Buddhist Literature], Moscow. (In Russian).

Kallgren, G. (1958). Studies in Sung time colloquial Chinese as revealed in Chu Hi's ts'üanshu, Stockholm.

Luo Changpei (1933). Tang Wudai xibei fangyan [North-western dialect under Tang-Five Dynasties], Shanghai. (In Chinese).

Meisig, K. (2010) *Buddhist Chinese: Religiolect and Metalanguage // Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects*, Wiesbaden.

Ota Tatsuo (1953). *Chuugokugo rekishi bunpoo* [Historical grammar of Chinese], Tokyo: Koonan. (In Japanese).

Takata Tokio (1988) *Tonkoo shiryoo ni youru Chigokugoshi no kenkyuu kyuuju seiki no kasei hougen* [Research on the History of Chinese based on Dunhuang materials – Hexi dialect of the 9th to 10th centuries], Tokyo. (In Japanese)

Zhu Qingzhi (2010) *Fojiao hanyu yanjiu* [Studies on Buddhist Chinese], Peking: Shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Zograph I. (1979) *Srednekitayskiy yazyk: stanovlenie i tenditsii razvitiya* : [Middle Chinese: Emergence and tendencies of its evolution], Moscow. (In Russian).

Zograph I. (2010) *Srednekitayskiy yazyk: opyt strukturno-tipologicheskogo opisaniya* [Middle Chinese: a structural typological description], Moscow. (In Russian).

А.Б. Старостина

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖЕНЩИНАХ-ЗМЕЯХ В КИТАЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ VIII–X ВЕКОВ

Аннотация. При относительном богатстве сведений о демонологии в раннесредневековых китайских текстах в них единичны упоминания о таких распространённых впоследствии и в фольклоре, и в литературе мифологических персонажах, как способные принимать женский облик злонамеренные змеи-оборотни. До III в. не находится упоминаний ни о каких змеях-оборотнях вообще, а злонамеренные змеи-оборотни, превращающиеся в женщин, появляются только к VIII в. В статье перечислены контексты, в которых в период с VIII по X вв. упоминаются эти мифологические персонажи, и разобраны некоторые связанные с ними мотивы. Схожие офиоморфные демоны встречаются в иранских эпических преданиях, а также как минимум в одной буддийской легенде, бытовавшей в Хотане в VII в. Учитывая интенсивные культурные контакты между Китаем эпохи Тан (618–907) и иранскими народами, а также особенности географического распределения упоминаний об этих персонажах в китайских текстах и контексты этих упоминаний, можно предположить заимствование данного персонажа. В статье рассмотрены способы, с помощью которых пришедший извне персонаж был адаптирован к локальным традициям.

Ключевые слова: китайская мифология, средневековый фольклор, демонология, кросс-культурные контакты.

Автор: СТАРОСТИНА Аглая Борисовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка, 12, Москва, 107031). ORCID: 0000-0002-2421-2484;

E-mail: abstarostina@gmail.com

Aglaiia B. Starostina

Mythological Beliefs about Serpent Women in Chinese Sources of the 8th-10th Centuries

Abstract. Despite the relative abundance of information concerning demonology in early medieval Chinese texts, there are few mentions of malicious shape-shifting serpents capable of assuming female form. Until the third century, there is no mention of any shape-shifting snakes at all, and female malicious shape-shifting snakes can be found only by the eighth century. The article lists the contexts in which these mythological characters appear in the period from the eighth to tenth centuries and points out some of the motives associated with them. Similar ophiomorphic demons are found in Iranian epic traditions, as well as in at least one Buddhist legend that existed in Khotan in the seventh century. Given the intense cultural contacts between China of the Tang era (618–907) and the Iranian peoples, as well as the peculiarities of the geographical distribution of references to these characters in Chinese texts and the contexts of these references, it can be assumed that this character was borrowed. The article discusses how a foreign demonological character had been adapted to local traditions.

Keywords: Chinese mythology, medieval folklore, demonology, cross-cultural contacts.

Author: Aglaia B. STAROSTINA, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031). ORCID: 0000-0002-2421-2484; E-mail: abstarostina@gmail.com

Введение

Белая змея, принявшая женский облик, чтобы вступить в брак с полюбившимся ей юношей, – персонаж, знакомый всем, кто когда-либо интересовался китайским фольклором. История о Белой змее, усмирённой буддийским монахом, стала широко известной в XVII в. [Idema 2009, с. xii–xiii]. Она разошлась по разным регионам через посредство сказовых и драматических произведений. Основа её сюжета – одна из версий сказочного сюжетного «Король и ламия» (тип 411 по индексу АТУ – Аарне – Томпсона – Утера [Uther 2011]). Обычно первые следы «Повести о Белой змее» видят в городской легенде IX в. [Idema 2009, с. xvi–xvii], [Zhao 2017, с. 284]. В настоящей статье будет показано, что такой мифологический персонаж, как женщина-змея (далее ЖЗ), губящая мужчин, появляется в китайской традиции несколько раньше.

С сюжетом, на основе которого впоследствии сформировалась история Белой змеи, в Китае впервые познакомились приблизительно в XII в. Привиться на местной почве в незначительно изменённом виде ему удалось в том числе из-за того, что в средневековой китайской демонологии существовали представления о злонамеренных змеях-оборотнях, способных принимать женский облик, и типологические сходные, пусть и куда более простые, фольклорные сюжеты, где эти змеи были антагонистами.

Вместе с тем о подобных персонажах нет упоминаний в древних и раннесредневековых китайских текстах, хотя им были известны другие змеи-оборотни, что будет показано в разделах 1.1–1.4.

Определить, пусть и приблизительно, происхождение образа злонамеренной ЖЗ – задача, которая сможет пролить дополнительный свет на способы миграции и трансформации мифологических образов, мотивов и сюжетов Евразии.

1.1. Люди – змеи в древнем Китае

В ранних китайских текстах упоминаются божества, сочетавшие в своём облике черты человека и змеи (как правило, у них была человеческая голова и змеиное тело). В этом отношении наиболее показательны «Канон гор и морей» («Шань хай цзин», III–I вв. до н. э.) и «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.). Среди таких персонажей – Лэй-шэнь 雷神 (Дух грома) и Чжу-лун 燭龍 (Дракон-свеча). Правители Фуси 伏羲 и Нюйва 女媧, в средневековых текстах и в записях современного фольклора – брат с сестрой и супруги, творцы мира или культурные герои, в древних текстах, во-первых, упоминаются только по отдельности¹, а во-вторых, не характеризуются как офиоморфные. Исследователи, тем не менее, сходятся на том, что как минимум относящиеся к эпохе Хань изображения пары людей, сплетённой змеиными хвостами, – это действительно именно Фуси и Нюйва².

И Лэй-шэнь, и Чжу-лун, и Фуси с Нюйва не связаны с будничной жизнью человеческого общества. Это или демиурги и культурные герои, или отдалённые от повседневности духи грома (Лэй-шэнь) или северно-

¹ Кроме одного случая в гл. 6 «Хуайнань-цзы», где Нюйва действует как пощеница или министр под началом Фуси [Lewis 1999, с. 203, 438].

² Очерк иконографии Фуси и Нюйва и обзор упоминаний о них в древней и средневековой литературе см. [Рифтин 1979, с. 10–79].

го сияния (Чжу-лун). В «Шань хай цзине» есть упоминания о хтонических чудющах со змеинными телами и лицами людей. Но они либо отнесены к глубокой древности, либо живут в дальних краях.

Все эти существа не превращаются в змей, но сочетают в своём облике змеинные и человеческие черты. Мифологические персонажи, способные изменять облик и представлять то животным, то человеком, в памятниках появляются позже. Интересный переходный пример встречается в 8 главе «Исторических записок» («Ши цзи» 史記, конец II – начало I вв. до н. э.). Сын божества – повелителя Запада Бай-ди 白帝 [Рифтин 1991] обернулся огромной змеёй, чтобы испытать Лю Бана, будущего императора, но был им убит. Как правило, покровители стран света, как и их дети, относятся к высшей мифологии и с людьми контактируют редко. Но Лю Бану в этом контексте придан божественный статус: он сам назван сыном повелителя Юга (русский перевод см. в [Сыма 1972, с. 160]). В последующих памятниках способные представлять и в облике человека, и в облике змеи существа в большинстве случаев относятся к сфере демонологии.

В китайской традиции первичным за вычетом малочисленных исключений (какова упомянутая выше история о сыне Бай-ди, обернувшемся змеёй) бывает именно облик животного, человеческий облик – временный модус. Иногда зверь принимает вид человека для более эффективной коммуникации. В этом случае мы об оборотничестве не говорим. Обратном далее мы будем называть животное, принявшее человеческий или иной чуждый ему облик с целью навредить людям или посмеяться над ними. В интересующий нас период чёткой терминологии для таких существ ещё не было.

1.2. Змеи: базовая терминология

Номенклатура рептилий, и змей в том числе, в китайском языке чрезвычайно богата. Так, классическая статья М. Карра, посвящённая преимущественно «драконимам», зафиксированным в текстах эпохи Хань (конец III в. до н. э. – начало III в. н. э.), пусть и затрагивающая другие периоды, насчитывает почти сотню страниц [Carr 1990].

Древние и средневековые китайские памятники нередко приписывают змеям сверхъестественные способности. Для целей настоящей статьи нам будет достаточно использовать три наиболее общих и частых

термина, используемых при описании мифологических персонажей. Это *шэ* 蛇 (собственно змея), *лун* 龍 (дракон) и *цзяо* 蛟 (водяной дракон).

Шэ может быть и водяной, и сухопутной, это общее название для безногих пресмыкающихся.

Лун – сложное понятие с неодинаковым наполнением в разное время и в разных регионах. По большей части оно означает могущественное змееобразное существо, способное подниматься в воздух и опускаться в бездну. Часто *лун* рассматривается как податель дождя. Иконография *луна* многообразна и включает разные комбинации чешуи, ног, рогов и даже крыльев, причём никакой из этих элементов не присутствует на всех изображениях. Наиболее ранние упоминания *луна*, судя по всему, относятся к каким-то реальным животным.

Слово *цзяо* первоначально также означало некое опасное водяное существо, определённо не фантастическое; возможно, большую рыбу (сома, осетра?), аллигатора или крокодила [Carr 1990, с. 126–131]. Постепенно его образ трансформировался. Если *луны* чаще (но далеко не всегда) бывают положительно или нейтрально настроены по отношению к людям, *цзяо* в основном воспринимаются как опасные и злокозненные, хотя нейтральными бывают тоже. В отличие от *шэ* и *лун*, распространённых повсеместно, *цзяо* характерны преимущественно для юга Китая.

1.3. Первые змеи – оборотни

Раньше всего появляются упоминания о змеях – самцах, морочащих женщин и вступающих с ними в связь. В своде X века «Обширные записи годов Тайпин» («Тайпин гуан цзи» 太平廣記, далее ТПГЦ) есть как минимум 8 рассказов, где действует подобный персонаж. В разделе, озаглавленном «Змеи», их 5. Эти рассказы записаны в промежуток времени от III до IX вв. и связаны с разными местностями в восточном Китае, причём географический охват довольно велик. В каждом случае змей принимает человеческий облик. О гибели женщины сообщено только в одном рассказе, – она умирает без видимой причины, узнав, что к ней в спальню приходил не муж, а его двойник – змей (цзюань 457, 5). В основном это большие сухопутные змеи, обозначенные как *шэ*, а не драконы-*цзяо*. Впрочем, в 468 цзюане ТПГЦ (пятая часть раздела «Водяные твари») помещён рассказ из «Записей о Трёх У» («Сань У цзи» 三吳記, IV–V вв.?) со схожим сюжетом, где антагонистом явля-

ется белый водяной дракон (*цзяо*). Действие происходит в Гусу (сейчас Сучжоу в провинции Цзянсу), – то есть тоже в восточном Китае.

Большинство этих оборотней является домой к жертвам; в двух рассказах девушку выдают замуж в змеиное логово (по указателю Ю. Е. Березкина L113, Вышедшая за оборотня [Березкин, Дувакин б.г.]). В 5 из 8 рассказов змей гибнет; жив он остаётся как раз в истории о вышедшей замуж в змеиное логово, а также в поздней миниатюре «Ван Чжэнь» 王真, где женщина оборачивается змеей и уползает в горы вслед за своим любовником (перевод см. в [Ли Инь 2019, с. 177]).

1.4. Нейтральные драконы-цзяо

Несколько позже – с V века – появляются упоминания о драконах-цзяо, принимающих человеческий облик, но безвредных для людей. Поскольку эти цзяо нейтральны по отношению к людям, мы не можем квалифицировать их как оборотней. Это чудесные животные, ситуативно принявшие человеческий облик.

Очерк древних и средневековых представлений о драконах цзяо дан в [Clark 2016, с. 102–106]; см. также [Schafer 1967, с. 217–220]. Традиционно водяные драконы – опасные существа, но в рассматриваемых текстах они взаимодействуют с людьми, не желая и не принося им вреда.

Сведения о таких персонажах можно найти, в частности, в рассказе из книги Лю Цзиншу «Сад чудес» («И юань» 異苑, первая половина V в.), включённом в состав ТПГЦ, и в двух рассказах из ныне утраченного анонимного сборника «Записки о Девятиречь» («Цзю цзян цзи» 九江記, V–VI вв.), выдержки из которого сохранились и в ТПГЦ, и в «Высочайше просмотренной энциклопедии годов Тайпин» («Тайпин юй лань» 太平御覽, X в.).

В рассказе из «Сада чудес» (по 469 цзюаню ТПГЦ) некто Ли Цзэн плывёт по реке, видит на поверхности воды двух водяных драконов и убивает одного из них. Вскоре он встречает деву в белом, которая возвращает ему его собственную стрелу и упрекает в жестокости. После этого Ли Цзэн умирает. Здесь гибель героя, очевидно, обусловлена не злыми намерениями девы – дракона, а мировым порядком, в котором бессмысленные убийства живых существ наказуемы.

В первом рассказе из «Записок о Девятиречь» дракон-цзяо, спасаясь от бога грома, тоже принимает облик девицы и просит ночлега у

крестьянина, но всё равно погибает от удара молнии. Во втором (обе эти истории попали в 425 цзюань ТПГЦ) идёт речь о двух водяных драконах, принявших облик мужей в синем и вступивших в учёный диспут с двумя путешествующими конфуцианцами.

Учитывая привязку этих рассказов к отрезку Янцзы, протекающему в пределах одного района в центральном Китае (приблизительно соответствует востоку нынешнего Хубэя), можно с осторожностью предположить, что здесь мы имеем дело с локальной традицией. Чтобы определить, когда именно здесь сложились представления о водяных змеях, умеющих принимать человеческий облик, умных и в целом безобидных для людей, данных недостаточно.

Обе разновидности персонажей – и водяные драконы из центрального Китая, нейтральные по отношению к человеку, которые бывают и самками, и самцами, и змеи-самцы, морочащие женщин, из восточного Китая, – отличаются и друг от друга, и от третьей группы: собственно змей, принимающих женский облик и вредоносных для человека.

2.1. Вредоносные ЖЗ – *цзяо*

Упоминания о мифологических персонажах, которых можно отнести к этой третьей группе, появляются ощутимо позже первых двух, а именно с VIII в. Географический разброс у них больше. Первые вредоносные ЖЗ-оборотни относятся к категории *цзяо*. Убедительную подборку текстов о таких *цзяо* привёл Э. Шефер в монографии о женских водяных божествах в Китае [Schafer 1973, с. 123–126]. Под её впечатлением в 1989 г. П. Кролл даже предложил переводить самое слово *цзяо* как «ламия», подразумевая злонамеренную ведьму-оборотня, известную прежде всего по греческой мифологии [Kroll 1989, с. 328]. Но он не учёл, что при всём своём изяществе этот перевод был бы адекватен только одной из разновидностей дракона-*цзяо*. Ни для полностью зооморфных *цзяо*, ни для нейтральных *цзяо* из раздела 1.4 такой перевод не подходит.

Поэт Цэнь Шэнь (715–770) в своей оде «Зову северного гостя» («Чжао бэй кэ» 招北客), перечисляя опасности диких краёв Шу, где и жители происходят от непросвещённых варваров, и природа странна и негостеприимна, упоминает в том числе о Трёх ущельях на реке Янцзы, в том числе – Цюйтанском (запад нынешней провинции Хубэй; в интересующее нас время этот район воспринимался как часть Шуских земель,

расположенных к западу от Хубэя). «Бездонны омуты Цюйтана, где мелко – тысяча локтей. Тоскливо обезьяны плачут, надрывая плывущим душу. А ещё там есть дракон тысячелетний, что умеет превращаться и любит пить людскую кровь. Он, обернувшись женщиной, в одеждах пёстрых и нарядных у берегов плывёт» (цит. по 358 цзюаню свода «Пышные цветы садов литературы» – «Вэнь юань ин хуа» 文苑英華). В некотором смысле отвечая Цэнь Шэню, тему встречающихся в Трёх ущельях ужасов разработывал его младший современник поэт Мэн Цзяо (751–814). Он, однако, не упоминал о способности водяного дракона превращаться в женщину: «Старый змей из горного ущелья разумеет человеческую речь, в глубине под водами бормочет, отравляет воду своим ядом, кровь сосёт, чтоб напитать потомство» [Гіан 2012, с. 146].

Следующее упоминание о подобном существе встречается в сборнике Чэнь Шао «Записки о проникновении во мрак» («Тун ю цзи» 通幽記, 790-е – 800-е гг.), где оно привязано к точно обозначенной местности на территории нынешней Цзянсу (восточный Китай). События датированы 765–766 гг. Юноша, проходивший мимо горного омута, увидел в нём манившую его девицу. Он спустился в воду и утонул. Через несколько дней на поверхность всплыло его обескровленное тело. По мнению автора, это объяснялось тем, что на дне омута располагалось логово старой драконихи (перевод отрывка на русский язык см. в [Алимов 2017, с. 302–303]). И примерно в то же самое время Юань Чжэнь, перечисляя в стихотворении чудеса юго-восточных краёв, писал: «Старая, водяной дракон делается оборотнем – девой» (цит. по 412 цзюаню «Полного собрания стихотворений-ши [эпохи] Тан» – «Цюань Тан ши» 全唐詩).

Судя по этим свидетельствам, представления о водяных змеях, превращающихся в женщин, и опасных для мужчин в VIII в. существовали в удалённых друг от друга на тысячу с лишним километрах областях южного Китая. Явно под впечатлением от этих рассказов была написана и авторская новелла «Сюй Ханьян» 許漢陽 из сборника «Записи обо всех странностях» («Бо и чжи» 博異志, IX в.) о драконовых девах, пивших как вино кровь утонувших путников (ТПГЦ, цзюань 422).

Для первой половины X в. у нас есть два случая, описанных в «Кратких речениях из Бэймэна» («Бэймэн со янь» 北夢瑣言) Сунь Гуансяня. Автор вспоминает, как во время строительства дороги в горах полководец, у которого он служил под началом, увидел плывущую по поверхности воды женщину. «Подумав, что это утопленница, Бай велел слуге зацепить её крюком и вытащить на берег. Но она вдруг оберну-

лась змеей и канула в омут. Бай счёл это несчастливым знаком и даже заболел. Я же прочитал ему [...] Цэнь Шэня: “К востоку от Цюйтана под водой живёт дракон тысячелетний, что, обернувшись женщиной, в одеждах пёстрых и нарядных у берегов плывёт” [строчка о вампиризме опущена. – А.С.]. Услышав это, Бай сообразил, что видел дракона, и быстро выздоровел. Кроме того, ближний сановник Сун Юйчжао рассказывал, что в Лючжоу его подзывали с берега реки две – три женщины, но местный житель крикнул, чтобы он к ним не подходил, – это, оказывается, тоже были драконы» (по 425 цзюаню ТПГЦ).

Первый из описанных случаев (женщина, обернувшаяся змеей, и испугавшая полководца до того, что он заболел) относится к местности, расположенной на юго-западе нынешней Шэньси неподалёку от границы с провинцией Сычуань (те же «шуские края», но несколько севернее). Второй (женщины-драконы, заманивающие к омуту мужчин) произошёл в тысяче с лишним километров к юго-западу от первого, в районе нынешнего города Лючжоу в Гуанси-Чжуанском АР.

Таким образом, с VIII по X вв. в разных районах Китая был известен образ агрессивной драконихи-цзяо, принимающей женский облик. В основном этот мифологический персонаж ассоциируется с экзотическими местностями, не вполне освоенными ханьцами (заметное исключение – рассказ об омуте в Цзянсу). Сам вампиризм ЖЗ нетипичен и, возможно, даже уникален для оборотней, описания которых можно встретить в китайской литературе этого времени. В интересующий нас период истории китайской мифологии персонажей питьё человеческой крови не характерно и для оборотней, и для иных демонических существ.

Далее, рассказ в «Кратких речениях из Бэймэна» свидетельствует о том, что знание о подобных существах не было чем-то очевидным, за консультацией о них перепуганной жертве в первом случае приходится обращаться к книжнику-эрудиту; во втором случае сановник избегает гибели только из-за того, что рядом оказались местные жители, осведомлённые о повадках оборотня.

2.2. Вредоносные ЖЗ – шэ

В первой четверти IX в. в Чанъани бытовала городская легенда о змее, заманивавшей столичных юношей к себе в логово. Она являлась им в виде прекрасной женщины в белом в сопровождении служанок.

Речь идёт о сухопутной ядовитой змее-шэ. Сохранилось два варианта этой легенды, оба – в сборнике IX в. «Записи обо всех странностях» (упомянутая выше новелла «Сюй Ханьян» тоже входила в состав этой книги). Они включены в 458 цюань ТПГЦ; героя первого зовут Ли Хуан, второго – Ли Гуань. Жертва пирует с ЖЗ, остаётся ночевать в её доме, а впоследствии гибнет, пропитавшись ядовитыми парами дыхания оборотня. В одном случае у жертвы лопается голова, в другом – тело превращается в воду, остаётся только голова. Происходит соединение поверья о вредоносной ЖЗ с демонизированным образом куртизанки, иногда встречающимся в танской прозе. Характерно, что в одном из двух вариантов легенды ЖЗ выманивает у героя деньги.

Кроме того, образ вредоносной ЖЗ здесь обогащён верой в исключительные возможности змеино-яду; подобные представления отражены в рассказе «Младший брат Ли Чжоу» («Ли Чжоу ди» 李舟弟) из сборника того же времени «Дополнения к истории государства» («Го ши бу» 國史補), где герой в лечебных целях выпил настойного на чёрной змее вина, и его тело полностью растворилось, «остались только волосы» (по 458 цюаню ТПГЦ).

Среди исследователей, занимающихся историей «Повести о Белой змее», принято видеть её прототип именно в этой городской легенде. Как пишет В. Идема, «первое известное повествование о смертельной любовной встрече человека и змеи – это классическая история о Ли Хуане, которая может быть датирована IX веком» [Idema 2009, с. xvi–xvii]. В свете того, что история из «Записок о проникновении в мрак» о юноше, который погиб, бросившись в омут к змее-вампиру, появилась немного раньше, эти данные стоит откорректировать.

Если истории о соблазнительях женщин – змеях-самцах в подавляющем большинстве случаев заканчиваются плохо для самих оборотней, то случаи избавления от змей – самки, коль скоро ей удалось заманить жертву, для рассматриваемого периода не найдены. Кроме того, змеи, принимающие женский облик, – вампиры или, как в историях о Чаньани, отравительницы. Оборотни змей – самцы так себя не ведут.

2.3. Вредоносные ЖЗ и драконовые девы

Нельзя ли отождествить любвеобильных драконов с драконовыми девами (*лун шуй* 龍女), происходящих от индийских ЖЗ – нагини, с которыми в Китае познакомились через посредство буддизма?

Если обратиться к буддийским источникам, такое сближение будет как минимум сомнительным. В китайской традиции был влиятельным образ малолетней дочери царя нагов из 12 главы «Саддхарма-пундарика сутры». Эта нагини сумела прозреть и обрести буддовость. Она характеризуется как «любезная, сострадательная, человеколюбивая, скромная, полная добрых намерений, мягкая, изящная и способная достичь бодхи» (пер. А. Н. Игнатовича) [Игнатович 1998, с. 160]. В буддийских авада-нах и джатаках, и в индийских, и в китайских, драконовые девы – чудесные существа, хранительницы сокровищ, в ответ на благодеяние одаривающие смертных; о браке с такой девой и тем более о соблазнении и поедании смертного в этих памятниках ничего нет (см. [Ван 2004]).

В «рассказах о необычайном» и в танских новеллах драконовые девы выглядят несколько по-другому, хотя тоже обладают сокровищами. *Лун нюй* ищут помощи людей и вступают с ними в романтические отношения или в брак, обычно не принося им никакого вреда [Schafer 1973, с. 115–123]. Интересующие нас ЖЗ злы и для людей смертельно опасны; кроме того, мы не располагаем упоминаниями об их связи с сокровищами.

Всё это свидетельствует о том, что драконовые девы – отличные от кровожадных драконих персонажи. Однако синтез этих персонажей возможен, что доказывает упомянутая выше новелла «Сюй Ханьян», где говорится о драконовых девах – людоедках.

2.4. Долголетие вредоносных ЖЗ

Ещё одна существенная подробность, встречающаяся в четырёх из рассмотренных текстов: авторы подчёркивают, что речь идёт именно о старой драконихе. Здесь задействовано представление о том, что животное, прожившее достаточно долго, приобретает чудесные свойства и может даже принять облик человека. Межвидовые превращения известны древнекитайским текстам периода Чжаньго (V–III вв. до н. э.), но это регулярные сезонные трансформации, не связанные с возрастом; при этом о сезонных превращениях в человека речи никогда не идёт.

Впервые о связи старости и способности к трансформациям в китайских памятниках говорится в I в. н. э. Ван Чун в 65 главе трактата «Весы суждений» («Лунь хэн» 論衡) сообщает: «У старых существ дух (*цзин* 精) может принимать вид человека». К III–IV векам, судя хотя

бы по неоднократным упоминаниям в «Записках о поисках духов» («Соу шэнь цзи» 搜神記) Гань Бао и «Баопу-цзы» 抱樸子 Гэ Хуна, это убеждение уже укоренено в китайской письменной и, очевидно, устной традиции.

Здесь стоит вспомнить о «Записках о странном» («Шу и цзи» 述異記) Жэнь Фана (конец V века), где говорится о трансформациях змей вне упоминания о том, что они могут превращаться в человека. «Через пятьсот лет водяная змея превращается в *цзяо*. *Цзяо* через тысячу лет превращается в дракона. Дракон через пятьсот лет становится рогатым драконом, а ещё через тысячу лет – “откликающимся драконом”³» [Жэнь 1962, б. с.]⁴.

Подобный мотив, как видно из указателя Ю. Е. Березкина (176А – «Змея делается драконом» [Березкин, Дувакин б.г.]), известен на обширном пространстве от Кореи до Балкан. Как было сказано выше, упоминания о том, что старые существа способны к межвидовым превращениям, встречаются в китайских письменных памятниках уже с начала новой эры, а о змеях, превращающихся в драконов, эти памятники сообщают с V века.

Текст Жэнь Фана, в общем, уникален, других самостоятельных упоминаний о трансформациях змеи в дракона именно по истечении определённого времени нет. В китайской средневековой традиции преобладает убеждение в том, что по прошествии определённого количества лет старое животное или предмет приобретают чудесные свойства, могут принимать облик человека, но не становятся существами иного вида. Можно заключить, что в Китай мотив змеи, превращающейся в дракона по прошествии определённого времени, приходит не очень рано и ненадолго.

³ «Откликающийся дракон» (*ин лун* 應龍) – разновидность дракона, ниспосылающая дождь; часто упоминается о его крылатости [Сагг 1990, с. 106–107].

⁴ В дракона (*лун*) могли превратиться змея («Баопу-цзы», глава «О жёлтом и белом») или рыба («Собрание чудесного и удивительного» – «Лин гуай цзи» 靈怪集, вторая половина VIII века, рассказ «Чжан Ху-цзы» 張胡子 – по 467 цзюаню ТПГЦ). Впрочем, рыбы или змеи рассматривались как животные, близко родственные дракону, и их несомненные различия воспринимались скорее иерархическими, чем сущностными. В целом рыбы превращаются в дракона в разы чаще, чем змеи. В большинстве случаев для этого рыбе следует выдержать некоторые испытания, но не достичь определённого возраста (либо причины трансформации не объясняются вообще).

Первоначальный источник этих представлений лежит явно не в китайской мифологической традиции. В X веке их отголосок встречается у аль-Масуди, ссылающегося на ибн Аббаса (619–686) и более поздних авторов: он пишет, что драконы, попав из пустыни в море, питаются морскими животными, вырастают до огромных размеров и живут долго; но когда один из них доживает до пятисот лет, ангел уносит его в облака и отдаёт на растерзание Гогу и Магогу [Sprenger 1841, с. 291–292].

В интересующих нас текстах речь идёт не о старой змее, ставшей драконом, а о старом драконе, принявшем человеческий облик. Однако по материалам, приведённым Ю. Е. Берёзкиным, видно, что эти мотивы могут сочетаться. Китайским источникам сочетание мотивов «превращение старой змеи в дракона» и «дракон принимает человеческий облик», насколько можно судить, неизвестно. Мы располагаем единичным свидетельством Жэнь Фана о превращении змеи в дракона и целым набором текстов разного времени, в которых проживший много лет дракон (или змея) получают возможность принимать человеческий облик. При этом их сущность не изменяется, в людей они превращаются для временной маскировки.

Та же подборка в базе Берёзкина демонстрирует, что старая дракониха, опасная для мужчин, может быть ещё и хранительницей сокровищ. В китайских текстах рассматриваемого периода, где упоминается такая вредоносная дракониха, этот мотив отсутствует; и появляется в связи с в целом безобидными буддийскими драконовыми девами.

Таким образом, наши персонажи – смертоносные суккубы, старые (чаще всего) драконихи/крупные змеи, принимающие человеческий облик и имеющие собственное логово. В большинстве случаев они живут в воде или как-то связаны с водой; только в текстах из «Бо и чжи» говорится о змеях, живущих внутри акации или софоры.

3.1. Возможные источники представлений о вредоносных ЖЗ

Итак, мы располагаем сведениями о мифологическом персонаже, упоминания о котором вмещаются в определённый промежуток времени и фиксируются в нескольких регионах Китая. Персонаж этот воспринимается как существо экзотическое, отличное от обычной нечисти давно освоенных китайцами земель. Встаёт вопрос о том, какая тради-

ция могла повлиять на появление этого персонажа. Позднейшее развитие образа ЖЗ, вполне вероятно, было связано с влиянием индийских представлений о нагине. Но в кровожадном суккубе VIII–X веков от современного ему образа нагини нет ничего.

Представления о вредоносных ЖЗ находятся у иранских народов, живших на территории Танской империи, а также путешествовавших и торговавших на её территории. К сожалению, демонологические повествования средневековых иранцев, передававшиеся устно, имели гораздо меньше шансов быть записанными, чем аналогичные у китайцев, располагавших для этого целым жанром. Нам пришлось ограничиться данными изобразительного искусства и более поздней эпической литературы.

Среди относящихся к VIII в. н. э. согдийских росписей Пенджикента, лежавшего на торговом пути из Китая на дальнейший Запад, есть сюжет о противоборстве героя Рустама с чудовищем, изображённым как змея с от пояса вверх женским телом [Лурье 2014], [Comparati 2018]. На одном из рисунков ЖЗ прикидывается к герою, как бы желая проглотить его или откусить ему голову. В разрабатываемой те же сюжеты поэме «Шах-наме» (конец X века) дракон у источника, которого побеждает Рустам во время своего третьего подвига, ничем не напоминает женщину. Но, как уже было замечено [Руанков 2003], сразу после подвига с драконом его пытается соблазнить страшная ведьма, принявшая облик красавицы, что заставляет предположить разложение первоначального единого эпизода (и персонажа) на две части [Фирдоуси 1957, с. 369–377]. В высшей степени интересно, что такая связка подвигов – победа над драконом и сразу же победа над ведьмой – приписана в «Шах-наме» и Исфандияру [Фирдоуси 1969, с. 165–171]. При этом оба раза встреча с драконом происходит у водоёма.

Высказывалось предположение о том, что и пенджикентские росписи, и третий с четвёртым подвиги Рустама в «Шах-наме» отражают вариант сообщённой Геродотом легенды о происхождении скифов от змееной богини [Руанков 2003]. Блуждая в стране скифов, Геракл искал потерянных коней и нашёл их в пещере у женщины-змеи, которая вынудила его вступить с ней в связь и родила ему трёх сыновей [Геродот 1972, с. 189]. Если эта гипотеза правомерна, то, возможно, к ней имеет отношение и эпизод из более позднего эпоса – «Искандер-наме» (конец XII – начало XIII в.), где чародейка принимает облик дракона и

противостоит герою (Булинасу), а затем вступает с ним в брак [Низами 1953, с. 182–186].

И. В. Пьянков считает, что с этим мифом могли быть связаны позднейшие поверья, с которыми он познакомился в 1965 году в Южном Таджикистане, «об опасной деве-эхидне, живущей в реке» [Руанков 2003].

Ещё одно косвенное свидетельство находится в 12 цзюане «Записок о западных странах» («Си юй цзи» 西域記). Автор этого травелога монах Сюаньцзан сообщает о предании, записанном им в Хотане в 644 году, о женщине-драконе (лун), божестве реки, остановившей течение реки, чтобы получить в мужья знатного сановника. Сановник пожертвовал собой, и река потекла снова (перевод на русский язык см. [Сюаньцзан 2012, с. 340–341]). В Хотане, населённом иранскими народами, были распространены буддизм и зороастризм, и здесь возможно буддийское переосмысление всё той же скифской генеалогической легенды, которая превращается в историю о самопожертвовании благочестивого мирянина.

Хотя этих данных недостаточно для определённых выводов, они всё же заслуживают внимания. На настоящем этапе исследований разумно предположить знакомство китайцев VIII–X вв. с иранским мифом о противоборстве героя и ЖЗ; либо со снижением этого эпического сказания, переосмысленного на уровне низшей мифологии. Важно, что жертвы ЖЗ в китайских текстах рассматриваемого периода – далеко не герои; вступив в какие-либо отношения с демоницей, они неизменно погибают. Если это предположение верно, то китайцы, познакомившись с согдийским или иным иранским поверьем о хищных змеях-суккубах, объединили его с уже существовавшими у них представлениями об опасных водяных драконах-*цзяо*. В нескольких случаях сюда присоединилась тема волшебных качеств, приобретаемых животными, которые прожили много лет.

В случае же городской легенды о ядовитой ЖЗ исходный персонаж трансформируется. Его трактовку окрашивают актуальные для городской среды страхи, связанные с лишаящими мужчин и денег, и здоровья опасными куртизанками.

Добавим, что при поиске влияний, которые способствовали появлению женских змей-оборотней в Китае, нельзя не вспомнить и похожее существо, известное тюркскому фольклору, – змею-ювху [Бер-Глинка 2018]. Ювха сочетает в себе и признаки злонамеренной ЖЗ, и признак

долголетия, присущий китайским суккубам-цзяо. Кроме того, в поверьях о ювхе могут соединяться мотивы «превращение старой змеи в дракона» и «дракон принимает человеческий облик». Однако источников, указывающих на существование этого мифологического персонажа в интересующий нас период, нет. Если учесть большую сложность характеристик ювхи, которая часто оказывается также подательницей сокровищ, более правдоподобным будет предположить позднейшее усвоение тюрками этого персонажа от иранцев, возможно, даже через посредство китайцев, и дальнейшую его трансформацию.

Заключение

Эта статья – предварительное исследование условий, которые позволили укрепиться и зажить своей жизнью сюжету о Белой змее – разновидности сказочного типа «Король и ламия», первые версии которого проникли в Китай при Южной Сун (XII–XIII вв.). Значительно облегчило распространение этого сюжета наличие в Китае представлений о злонамеренных ЖЗ.

Как было показано, упоминания о злонамеренных ЖЗ в китайских текстах появляются относительно поздно. Они отличаются от всех известных там ранее змей-оборотней и образуют небольшую, но яркую группу. Привычки подобных существ, места их обитания и контексты, в каких они появляются, заставляют предположить, что и об этих персонажах в Китае узнали извне.

На настоящий момент наиболее правдоподобным кажется предположение о том, что познакомили танский Китай со злонамеренными ЖЗ иранцы, скорее всего – согдийцы. Настенные росписи Пенджикента и два фрагмента «Шах-наме», возможно, связанные с мифом о происхождении скифов, свидетельствуют о том, что подобные персонажи играли заметную роль в иранских эпических преданиях.

Библиографический список

Алимов И.А. Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017.

Бер-Глинка А.И. Сюжетный тип АТУ 411 в сказочной традиции Евразии: некоторые замечания к «Типологическому указателю сказочных сюжетов» Г.-Й. Утера // Этнографическое обозрение. 2018. №. 4. С. 171–184.

Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения 29.08.2021).

Геродот. История в девяти книгах / пер. и прим. Г.А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972.

Игнатович А. Н. (Сост., пер., комм.). Сутра о Бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и др. – М.: Ладомир, 1998.

Низами. Искандер-наме. Т. 1. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Ли Инь. Записи с берегов рек Сяо и Сян / пер. Аглаи Старостиной. – М.: Синосфера, 2019.

Лурье П.Б. К толкованию сюжетов и надписей пенджикентского зала с Рустамом // Луконинские чтения 2007–2012. – СПб, 2014. С. 95–102.

Рифтин Б.Л. От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – М.: Наука, 1979.

Рифтин Б.Л. Бай-ди // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 150.

Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1. / Пер. с кит. и комм. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина. – М.: Наука, 1972.

Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан. / Введ., пер. с кит. и комм. Н.В. Александровой. – М.: Восточная литература, 2012.

Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1. Пер. Ц. Б. Бану. – М.: Наука, 1957.

Фирдоуси. Шахнаме. Т. 4. Пер. Ц. Б. Бану. – М.: Наука, 1969.

Ван Цин. Сией дицзюй дэ лун чунбай ици дуй чжунту вэньхуа дэ инсян [Культ дракона в Западных странах и его влияние на культуру Средних земель] // Сией яньцзю. 2004. № 2. С. 87–93. (На кит.).

Вэнь юань ин хуа [Пышные цветы садов литературы]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=224517> (дата обращения 29.08.2021). По изданию «Сы ку цюань шу» («Полное собрание книг по четырём разделам»), 1772–1787. (На кит.).

Жэнь Фан. Шу и цзи [Записки о странном]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962. (На кит.).

Тайпин гуан цзи [Обширные записки годов Тайпин]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. (На кит.).

Цюань Тан ши [Полное собрание стихотворений-ши [эпохи] Тан] – Канси юйдин цюань Тан ши [Полное собрание танских стихотворений-ши, изданное по высочайшему поручению в годы Канси]. – Пекин: Гоцзи вэньхуа чубань гунсы, 1993. (На кит.).

Carr M. Chinese dragon names // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1990. T. 13. №. 2. C. 87–188.

Clark H. R. The Sinitic encounter in Southeast China through the first millennium CE. –Honolulu: University of Hawaii Press, 2016.

Compareti M. Heroes fighting snake demons: Problems of Identification in Panjikent Paintings // The Silk Road. 2018. T. 16. C. 91–99.

Idema W. L. The white snake and her son. – Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.

Kroll P. W. J.-P. Dieny, Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique (Rev.) // Journal of the American Oriental Society. 1989. T. 109. №. 2. C. 325–330.

Lewis M. E. Writing and authority in early China. – Albany: SUNY Press, 1999.

Pyankov I. V. Scythian genealogical legend in “Rustamiada” // Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Il’ič Maršak on the occasion of his 70th birthday. 2003. URL <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/pyankov.html/>

Schafer E. The Vermilion Bird: T'ang images of the South. – Berkeley: University of California Press, 1967.

Schafer E. The divine woman: dragon ladies and rain maidens in T'ang literature. – Berkeley: University of California Press, 1973.

Sprenger A. (trans.) Kitab muruj al-dahab al-Masudi. El-Masudi's historical encyclopaedia, entitled “Meadows of gold and mines of gems”. Vol. 1. – London: Oriental Translation Fund, 1841.

Tian Xiaofei. Visionary journeys: Travel writings from early medieval and nineteenth-century China. – Cambridge (Ma.), London: Harvard University Asia Center, 2012.

Uther H.-J. The types of international folktales. – Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011.

Zhao Z. F. Metamorphoses of snake women: Melusine and Madam White // Melusine's footprint: Tracing the legacy of a medieval myth. – Leiden: Brill. 2017. C. 282–300.

References

Alimov, I. A. (2017). Zapisi o sokrovennyh chudesah: Kratkaya istoriya kitajskoj prozy syaoshu VII–X vv. [The Notes of Innermost Miracles. A Concise History of the VII–Xth Century Chinese Xiaoshuo Prose], St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Berezkin, Duvakin s.a. – Berezkin Y. & Duvakin E. Tematicheskaja klassifikatsija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog [The Electronic Analytical Catalogue of Folklore-Mythological Motifs: Thematic Classification and Areal Distribution]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (accessed on 29.08.2021). (In Russian).

Ber-Glinka, A. I. (2018). Syuzhetnyj tip ATU 411 v skazochnoj tradicii Evrazii: nekotorye zamechaniya k «Tipologicheskomu ukazatelyu skazochnyh syuzhetov» G.-J. Utera [Folk-Tale Type ATU411 in Eurasian Folk Tradition: Some Remarks to the “Typological Index of Folk-Tale Types” of H.-J. Uther], *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 4. P. 171–184. (In Russian).

Carr, M. (1990). Chinese dragon names, *Linguistics of the Tibeto-Burman area*, vol. 13. No 2. P. 87–188.

Clark, H. R. (2016). The Sinitic encounter in Southeast China through the first millennium CE, Honolulu: University of Hawaii Press.

Compareti, M. (2018). Heroes fighting snake demons: Problems of Identification in Panjikent Paintings, *The Silk Road*, vol. 16. P. 91–99.

Ferdowsi (1957). *Shahnameh*. Vol. 1. Tr. by C. B. Banu, Moscow: Nauka. (In Russian).

Ferdowsi (1969). *Shahnameh*. Vol. 4. Tr. by C. B. Banu, Moscow: Nauka. (In Russian).

Gerodot (1972). *Istoriya v devyati knigah* [Histories in nine books]. Tr. and ann. by G. A. Stratanovsky, Leningrad: Nauka, 1972. (In Russian).

Idema, W. L. (2009). *The white snake and her son*, Indianapolis: Hackett Publishing.

Ignatovich, A. N. (1998, trans., comp., ann.). *Sutra o Beschislennyh znacheniyah*. Sutra o Cvetke Lotosa Chudesnoj Dharmy etc. [Sutra of Innumerable Meanings. Sutra on the White Lotus of the True Dharma etc.], Moscow: Ladomir. (In Russian).

Kroll, P. W. (1989). J.-P. Dieny, Le Symbolisme du dragon dans la Chine antique (Rev.), *Journal of the American Oriental Society*, vol. 109, No 2. P. 325–330.

Lewis, M. E. (1999). *Writing and authority in early China*, Albany: SUNY Press.

Li, Yin (2019). *Zapisi s beregov rek Xiao i Xiang* [Records from the Xiao and Xiang Regions]. Tr. by A. Starostina, Moscow: Sinosfera. (In Russian).

Lurje, P. B. (2014). *K tolkovaniyu syuzhetov i nadpisej pendzhikentskogo zala c Rustamom* [Some comments about the subjects and inscriptions of the Rustam Room at Panjikent], *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha LXXII*. P. 95–102. (In Russian).

Nizami (1953). *Eskandar-Nameh*. Vol. 1, Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury. (In Russian).

Pyankov, I. V. (2003). Scythian genealogical legend in “*Rustamiada*”, *Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Il'ič Maršak on the occasion of his 70th birthday*. URL <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/pyankov.html>

Quan Tang shi [Complete Tang shi-poems] – Kangxi yuding quan Tang shi [Imperially commissioned in Kangxi period Complete shi-poetry of the Tang era], Peking: Guoji wenhua chuban gongsi, 1993. (In Chinese).

Ren, Fang (1962). *Shu yi ji* [Records of strange things], Peking: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Riftin, B. L. (1979). *Ot mifa k romanu: Evolyuciya izobrazheniya personazha v kitajskoj literature* [From myth to novel: the evolution of the character in Chinese literature], Moscow: Nauka. (In Russian).

Riftin, B. L. (1991). *Bai-di, Mify narodov mira*, Moscow: Sovetskaya enciklopediya. P. 150. (In Russian).

Schafer, E. (1967). *The Vermilion Bird: T'ang images of the South*, Berkeley: University of California Press.

Schafer, E. (1973). *The divine woman: dragon ladies and rain maidens in T'ang literature*, Berkeley: University of California Press.

Sima, Qian (1972). *Istoricheskie zapiski* (“*Shi ji*”) [Historical Records (“*Shi ji*”)]. Vol. 1. Tr. and ann. By R. V. Vyatkin, V. S. Taskin, Moscow: Nauka. (In Russian).

Sprenger, A. (1841, trans.) *Kitab muruj al-dahab al-Masudi*. *El-Masudi's historical encyclopaedia*, entitled “*Meadows of gold and mines of gems*”. Vol. 1, London: Oriental Translation Fund.

Taiping guang ji [Extensive records of the Taiping era], Peking: Zhonghua shuju, 2006. (In Chinese).

Tian, Xiaofei (2012). *Visionary journeys: Travel writings from early medieval and nineteenth-century China*, Cambridge (Ma.), London: Harvard University Asia Center.

Uther, H.-J. (2011). *The types of international folktales*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Wang, Qing (2004). *Xiyu diqu de long chongbai yiji dui zhongtu wenhua de yingxiang* [The dragon worship in the Western regions and its influence on the culture of the Middle Lands], *Xiyu yanjiu*. No 2. P. 87–93. (In Chinese).

Wen yuan ying hua [Lush blossoms in the garden of literature]. URL <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=224517> (accessed on 29.08.2021). Acc. to the

version of “Si ku quan shu” (“Complete Book Collection in Four Sections”), 1772–1787. (In Chinese).

Xuan-zang (2012). *Zapiski o Zapadnyh stranah [epohi] Velikoj Tang* [The Great Tang record of Western regions]. Intr., tr. and ann. by N. V. Alexandrova, Moscow: Vostochnaya literature. (In Russian).

Zhao, Z. F. (2017). Metamorphoses of snake women: Melusine and Madam White, *Melusine's footprint: Tracing the legacy of a medieval myth*, Leiden: Brill. P. 282–300.

Е.К. Шулунова

ИДЕЙНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ КИТАЙСКОГО ТЕАТРА

Аннотация. Статья рассматривает обращение к русскому театральному искусству как к источнику творческого вдохновения в китайском театре. Заимствования не исключают самобытности на китайской сцене, творческой составляющей в китайском искусстве, способствуют появлению новых театральных идей. Интерес китайского театра и китайского зрителя к классике нашей страны не только постоянен, но и возрос. В последние несколько лет коллективы китайских драматических театров ставят «Белые ночи» (Ф. Достоевский), «Вишневый сад» и «Дядя Ваня» (А. Чехов), «Жизнь, увиденная в тумане» (Фань Данхуэй, по рассказу М. Горького «Челкаш») и др. Классика поднимает вечную проблематику. Несомненно, осмысление классической русской драматургии в Китае в прошлом столетии способствовало развитию собственной театральной системы, открывало новые пути сохранения национальной самобытности китайской нации. Однако стоит отметить, что китайские критики в настоящее время не вносят новое в изучение творчества русской классики, не анализируют ее, а рассматривают прежде всего как классику. Возникает вопрос – находит ли современное китайское общество ценностно смысловую сущность зарубежной классики, созвучие ее сегодняшнему дню, видит ли потенциал этих произведений в поддержании национальных китайских традиций.

Ключевые слова: русская классика, китайское сценическое искусство, Чехов, Горький, Ян Шэнь, Тун Даомин, Фань Данхуэй.

Автор: ШУЛУНОВА Евгения Константиновна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997), Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл., 6, Москва), ORCID ID: 0000-0003-3091-814; E-mail: shulunova@ifes-ras.ru

Evgenia K. Shulunova

Chinese Theater in Search of Ideological and Aesthetic Dimensions

Abstract. The appeal to the Russian classics is a source of creativity and inspiration in the Chinese theater art. The transfer of the Russian ideas to the Chinese scene does not exclude the originality and creativity of the latter. Moreover, it stimulates the development of the Chinese theatrical ideas proper. The attention to the Russian sources proves that the interest of the Chinese theater and the Chinese audience in the Russian classics is not only permanent, but also increasing. In the last few years, the performances of *The White Nights* by Fyodor Dostoevsky, *The Cherry Orchard* and *Uncle Vanya* by Anton Chekhov, as well as *The Life Seen in the Fog* by Fan Danghui based on Gorky's *Chelkash*, etc., were put on by several Chinese theaters. The classics raise eternal problems, and thus understanding of the Russian classical drama in China in the last century contributed to the development of its own theater system, opens up the new ways of preservation of the national identity of the Chinese nation. The Chinese critics currently do not introduce new things into the study of Russian classics, do not analyze it, but consider it primarily as a classic. The question arises whether the modern Chinese society finds the value-semantic essence of foreign classics, consonance with its present day, whether these works keeps up the national Chinese traditions.

Keywords: Russian classics, Chinese stage art, Chekhov, Gorky, Yang Shen, Tong Daoming, Fan Danghui.

Author: Evgenia K. SHULUNOVA, Candidate of Sciences (Philology), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovskiy Av., Moscow, 117997), The Russian state university for the humanities (6, Miusskaya Sq., Moscow 125993). ORCID ID: 0000-0003-3091-814. E-mail: shulunova@ifes-ras.ru

Современный драматический театр Китая обращается к произведениям, тесно связанным с традицией национальной, а также к драматургии мировой культуры. Обращение к зарубежному сценическому искусству как к источнику творческого вдохновения, использование заимствований и перенос идей на китайскую сцену не исключают самобытность, творческий подход китайского сценического искусства, способствуют появлению и развитию театральных идей.

А.П. Чехов – один из наиболее популярных в Китае зарубежных драматургов и литераторов. Произведения его занимают важное, прочное место в репертуаре китайского театра. Творчество А.П. Чехова

близко Китаю своим глубоким гуманизмом, реализмом, обращением к социально-философским темам и умением синтезировать их в многогранные, глубокие психологические образы. «Произведения Чехова связаны не с историей, а с человеком» [Цзюэдоу 1996, с. 2, 6–7]. Первые переводы произведений Чехова на китайский язык появились в первой половине XX в. Исследованиями и переводами занимались видные китайские литераторы: Лу Синь, Мао Дунь, Ба Цзинь, Го Можо. Воздействие драматургии Чехова значительно отразилось и на творчестве Лу Синя, Ба Цзиня, Го Можо, Цао Юя, Ся Яня, Е Шэнтао, Хун Шэня и других китайских литераторов.

В начале XX в. пьесы и рассказы А.П. Чехова воспринимались как произведения с просветительским содержанием, что объясняется эпохой перемен – борьба, происходившая в стране за национальную независимость и освобождение. Во времена культурной революции (1966–1976) ситуация значительно изменилась. В последние два десятилетия прошлого столетия и до настоящего момента наблюдается небывалое многообразие в интерпретации творчества Чехова. Как отмечают театральные критики, наряду с многогранным прочтением пьес русского классика существует немало неверных толкований великого драматурга. Например, одни режиссеры создают новую интерпретацию с элементами комедии, приглашают в спектакли играть известных китайских актеров, другие – в новом прочтении пьес Чехова искажают основную идею, иногда утрируют отчуждение человека от собственного я, в иных сценических работах сюжет произведения Чехова перемещают из русской деревни в древний город близ Шанхая.

В истории драматического китайского театра первое обращение к драматургии Чехова происходит в 1930-е годы ставят спектакли: «Иванов», «Дядя Ваня», «Три сестры», «Вишневый сад». В 1940-е гг. «Вишневый сад», «Три сестры», «Дядя Ваня» пользовались наибольшей популярностью у китайского зрителя. «Вишневый сад» оказал большое влияние на выдающегося китайского драматурга Цао Юя. Литературное наследие Цао Юя получило большое признание, пьесы его шли на многих сценах мира. И в наши дни он по-прежнему популярен в Китае, его пьесы не уходят с театральных сцен страны.

Спектакли по произведениям Цао Юя ставились также в Советском Союзе, России. В 1958 г. в Рижском русском театре имени Михаила Чехова был поставлен спектакль «Гайфун» по пьесе «Гроза» и в 1983 г. в Благовещенске, в августе 1983 г. спектакль был показан в Москве в по-

становке Амурского театра, в 2011 г. в рамках фестиваля им. А.П. Чехова на сцене театра имени А.С. Пушкина Пекинский Народный Художественный Театр поставил пьесу «Гроза». Драматургию Цао Юя исследовали в нашей стране В.Ф. Феоктистов, Л.А. Никольская, Р.С. Белоусов, В.В. Петров, А.С. Ипатова и др.

В творчестве Цао Юя основывается на национальном, западноевропейском, древнем и современном наследиях, отражены живые связи драматургии с эпохой, китайским обществом, народом. Литератор испытывал большую симпатию к западной и русской драматургии. Цао Юй, пережив особое увлечение драматургией А. Чехова, в 1940 году окончил работу над своей трагикомедией «Пекинцы» (*Бэйцзинжэнь* 北京人)¹, ставшей одним из больших художественных открытий автора. «Сходство прослеживается в раскрытии идеи, показе общественной среды, использовании художественных средств...» [Никольская 2008, с. 496]. С началом военного периода (речь идет об антияпонской войне 1937–1945 гг.) в китайском театральном искусстве, культуре шли активные поиски нового содержания, форм, направленных на изменение действительности. Цао Юй, обладавший своими идеалами, изобразительными средствами, которые были не только выражением национального ощущения эпохи, но и являлись отражением изменения эстетического сознания китайской драматургии, обратившись к творчеству А.П. Чехова, с присущим ему сравнительно спокойным, но не безконфликтным развитием сюжета, воплотил все это в «Пекинцах». Драматургия китайского литератора связана с чеховской традицией, Цао Юй отмечал: «Чехов открыл передо мной большие ворота» [Цао Юй 1957]. Создание художественного идеала в пьесе проявилось в подходе к человеку, к его жизни, в показе психологии, в освещении духовных ценностей. Своей пьесой «Пекинцы» Цао Юй обратил китайскую драматургию к содержательным переменам. «Пекинцы»² в китайской драматургии представляют собой отклик на события той эпохи. Цао Юй внес важный вклад в развитие китайской драматургии, что позволило обогатить создаваемые образы, использовать разные художественные приемы, развить художественную ценность литературы, а также вдохновить китайских драматургов и режиссеров на дальнейшие творческие поиски и эксперименты.

¹ В 1960-е гг. на русский язык В.Ф. Феоктистов перевел под названием «Синантропы».

Творчество А.П. Чехова продолжает находиться в тесной связи с проблематикой современной китайской драматургии, временем, проблемой человека, режиссура спектаклей А.П. Чехова в Китае отмечена поиском «новых форм». Доказательством тому обращение известного режиссера старшего поколения Линь Чжаохуа 林兆华 к иному прочтению классической пьесы – «Три сестры в ожидании Годо» (*Сань цзымэй дэн Гэдо* 三姊妹等待戈多, 1997 г.). Во время международного фестиваля, проходившего в Китае осенью в 2007 г. Санкт-Петербургский Государственный Молодёжный театр на Фонтанке под руководством Семена Спивака показал китайскому зрителю свою инсценировку «Трёх сестер». И постановку китайского режиссера, и спектакль «Три сестры» Спивака не всякий зритель в Китае смог понять и оценить по существу, лишь половина аудитории досмотрела спектакли до конца.

С премьерой спектакля «Дядя Ваня», показанной творческой труппой Шанхайского Центра драматического искусства 上海话剧艺术中心, сложилась иная история – в том 2013 г. зрители, горячо приняв ее, не отпускают и по сей день. Постановка входит репертуар Шанхайского Центра драматического искусства. Теперь на спектакли Чехова часто трудно найти билет. Известный китайский театральный критик, исследователь и переводчик произведений А.П. Чехова Тун Даомин 童道明 говорил следующее: «Поиски свободы, добра, красоты – вот чем характеризуется чеховский стиль, чеховская идея. Хотя он жил в XIX веке, но его идея и творчество принадлежат читателям всех времён» [Чехов 2004, с. 474–475].

В XX в. в китайской драме доминировало реалистическое изображение действительности, в настоящий момент картина мира уже не та, что была ранее, сценическое искусство не может создавать только реалистические произведения, модернистские, авангардные или постмодернистские. Пьесы современных китайских драматургов и режиссеров демонстрируют пространство социо-культурного контекста современного периода, включая в себя классические и новые приемы.

К 155-летию со дня рождения А.П.Чехова в 2015 г. китайский зритель увидел не только спектакли по произведениям драматурга, а также и постановки о его биографии. Премьера «Дяди Вани» состоялась 20 января того же года на сцене театра «Шоуду» 首都 (режиссер Ли Люи 李六乙; перевод Цзяо Цзюйиня 焦菊隐, Тун Даомина 童道明; главные роли в спектакле исполняют знаменитые актеры Пу Цуньсинь 濮存昕 и Лу Фан 卢芳) [Сюй Цзянь 2015].

В сценической жизни чеховской драматургии в Китае пьеса «Дядя Ваня» имеет важное значение – это первое произведение А.П. Чехова, представленное в стране. В 1930 г. пьесу поставила театральная труппа «Движение “4 мая”» 辛酉 (театр Цзюйшэ 剧社 в Шанхае; режиссер, переводчик Чжу Жанчэн 朱穰丞). Однако этот первый опыт сценического прочтения китайским режиссером «Дяди Вани» имел некоторые неточности в понимании произведения драматурга. В последующие годы (1954, 1960 в Пекинском молодежном театре; советский режиссер П. Лесли и Сунь Вэйши 孙维世) в постановках данной пьесы верно раскрыт авторский замысел, убедительно показаны характеры героев. С того времени пьеса «Дядя Ваня» занимает важное место в репертуаре китайских театральных коллективов, она идет в столице, в провинциях КНР.

В 2015 г. на малой сцене Китайского национального драматического театра 国家话剧中中心 показана премьера спектакля «Любовь. Чехов» (爱恋·契诃夫. Режиссер Ян Шэнь 杨申, сценарий Тун Даомин). Постановка раскрывает историю любви А.Чехова и Лики Мизиновой, безответные чувства, симпатия и сострадание писателя к Лике, а также переживания классика после провала премьеры «Чайки» в Александринском театре в 1896 г. Пьеса получила положительные отзывы специалистов и зрителей. Ян Шэнь считает, что в произведениях А.П. Чехова, Ф.М. Достоевского², можно найти яркое отражение сущности человека, глубокое размышление о человеческой жизни, в них особенно тщательно отражены сложные психологические черты людей. После премьеры Ян Шэнь заметил: «Сегодня премьерой этого спектакля мы отмечаем 155-летний юбилей со дня рождения Чехова, а в прошлом году в честь 110-летия со дня кончины русского писателя на сцене Центрального театрального института в Пекине состоялась премьера спектакля «Вишневый сад». Это говорит о том, что китайцы любят и помнят этого выдающегося литератора» [Агентство Синьхуа 2015]. В Пекине премьерой пьесы о любви А. П. Чехова отметили 155-летие со дня рождения великого русского писателя Линь Чжаохуа в 2014 г. поставил «Вишневый сад» (театр Баоли 保利). Первой постановкой данной пьесы Линь Чжаохуа был занят еще десять лет назад в малом театре Бэйбинмасы 北兵马司剧场. Оба спектакля Линь Чжаохуа (2004, 2014 гг.) являют собой попытку понять центральные темы, конфликты в произведениях А.Чехова, они еще в целом не разгадывают задачи, опре-

² В 2013 г. Ян Шэнь впервые на китайской сцене представил постановку по повести Ф.М. Достоевского «Белые ночи».

деляют перспективу развития драматургии Чехова на китайской сцене. Линь Чжаохуа, решая свои задачи в спектакле, показал чуткое отношение к драме Чехова, в которой содержится и трагедия, и комические элементы. Он подчеркивает, что «основой произведения является высмеивание слабостей, пороков человека, но наряду с этим Чехов сочувствует каждому, кто находится в растерянности, ведет бесцельное бытие» [Пан Ю 2009].

Линь Чжаохуа обращается к многосторонности художественного мира Чехова, выявляя его новые грани. Стремление режиссера освоить психологизм Чехова, его вопросы связи времен в пьесе «Вишневый сад» воплотилось в опыте сочетания известных театральных подходов к творчеству драматурга. Режиссер старался выяснить сущность героев «Вишневого сада», найти отражение в современном понимании. Проблемы современного сознания отражаются в «Вишневом саду». Объективное отношение А. Чехова к философскому движению времени наметило серьезный стержень «Вишневого сада», где вишневый сад стал темой мироощущения, символом теплоты семейных отношений. Обращение Линь Чжаохуа к драматическому наследию Чехова подтверждает в глубине психологизма, связи времен, сути концепции его искусства, нужного в Китае. В постановках режиссера пьеса Чехова представлена как произведение с глубокими внутренними связями. В «Вишневом саду» Линь Чжаохуа нет прямой модернизации. Сценические интерпретации режиссера этой пьесы драматурга являют собой развитие современных традиций китайской разговорной драмы. В оценке китайской критики постановка спектакля «Вишневый сад» режиссера считается значительной постановкой Чехова в Китае. Здесь важна пространственно-временная организация действия пьесы Чехова, режиссер показывает героев в тесной связи с вишневым садом. Попытка Линь Чжаохуа использовать неоднозначный подход к героям показывает, что Чехов не только порицает, но и страдает им.

Спектакль «Давайте любить! Чехов» (*Ляньбай ба! Цихэфу* 恋爱吧！契诃夫; режиссер Ча Вэньхао 查文浩; 2021 г.) – новая попытка современного взгляда на творчество А.П.Чехова. Режиссер-постановщик стремится к сочетанию традиционных и современных приемов, обращается к параллельным и перекрестным принципам в игре, использует постмодернистский деконструктивизм. Целью пьесы «Давайте любить! Чехов» является создание гармоничного целостного полотна постановки на тему любви, поиска ее, ценности и роли ее в жизни человека, посредством использования фрагментарных отрывков из разных произведений классика.

В постановке зритель наблюдает за тем, как на сцене в художественном мире произведений Чехова проводится «любовная параллель во времени и в пространстве». За основу режиссер предлагает взять три пьесы: «Предложение», «Медведь», «Свадьба» и рассказы: «Человек в футляре», «Невеста», «Шуточка». На сцене три самостоятельных пространства, в которых перемещаются персонажи во время действия. Яркие образы героев, церковные колокола, вальс Шостаковича, свист ветра, снег, свадебный стол, мгновенно превратившийся в серебряные санки из рассказа «Шуточка» – вот чем наполнен спектакль. Режиссер Ча Вэньхао в своей работе высказывается так: «Любовь подобна закрытой коробке с шоколадом. Никогда не знаешь, какой вкус у шоколада, пока не попробуешь его» [Гоцзя 2021].

Премьера прошла в Китайском государственном драматическом театре 中国国家话剧院. На этой сцене уже на протяжении более полувека идут спектакли по произведениям русских классиков: «Дядя Ваня» (А.П. Чехов), «Братья Ершовы» (В.А. Кочетов), «Павел Корчагин» (Н.А. Островский) и другие. С момента основания Китайского государственного драматического театра, здесь проводится «Международный драматический сезон – Чехов вечен» (*Гоцзи сицзюй цзи – Юнюань дэ Цихэфу* 国际戏剧季-永远的契诃夫). Символизм и философские проблемы в творчестве русского классика, проблемы, поднимаемые им в своих работах, конфликт неосуществленного, конфликт личности с действительностью, со временем – *все это* непременно привлекает китайских режиссеров и сегодня работать с произведениями русского классика, читая в них между строк вечные темы. Китайский режиссер Ван Сяоин 王晓鹰 о постановке произведений А.П. Чехова замечает: «Неоперившийся молодой режиссер может поговорить с Шекспиром, пусть не сразу приступит к пониманию «Гамлета», для начала можно познакомиться и с «Двенадцатой ночью». Но придет то время, когда молодой режиссер созреет для беседы с Чеховым» [Чэнь Сихань 2021].

Не только спектакли по драматургии А.П. Чехова идут в Китае, а также и по произведениям М. Горького. Творчество М. Горького в Китае всегда пользовалось и пользуется большим успехом. Пьесы А.П. Чехова на сцене китайского театра, как правило, ставились по авторскому тексту, что нельзя сказать о горьковских. «На дне» играли уже с 1928 г. на сцене любительского театра, что свидетельствует о большом интересе к ней, однако шла пьеса в переработанной китайской адаптации. С 1930 по 1960 г. все пьесы Горького были переведены на китайский язык и опубликова-

ны. Лу Синь, Го Можо, Мао Дунь, Лао Шэ и многие другие выдающиеся китайские литераторы писали о творчестве Горького, подчеркивая важное его значение для литературы страны: «Новая литература Китая получила в творчестве М. Горького много ценного» [Мао Дунь 1947]. М. Горький испытывал большой интерес к Китаю, его истории, культуре. Творческий опыт и общественная деятельность классика оказались полезными для китайской литературы, драматургии.

На первом международном театральном фестивале им. Цао Юя, проведенном в Тяньцзине, среди разных постановок коллектив МХАТ им. М. Горького показал пьесу ««На дне» (2014). В апреле 2015 г. на экспериментальной сцене Пекинского народного художественного театра 北京人艺实验剧场 показана премьера спектакля «Жизнь, увиденная в тумане» (*Mэнлун со цзянь дэ шэнхо* 朦胧中所见的生活) [Мэнлун 2015] (сценарий Фань Данхуэй 范党辉, актеры Чжан Ванькунь 张万昆, Хань Хань 韩涵, Вэй Цзячэн 魏嘉诚), поставленная по рассказам М. Горького «Челкаш», Ли Шицзяна 李师江 «Старик и вино» (*Лаоцзюнь юй цзю* 老人与酒) и стихотворению мексиканского поэта Октавио Паса. В спектакле показан инцидент, произошедший между вором Лао Ляном и Сяо Баем, оказавшимся перед соблазном раздобыть легкие деньги, и встречу последнего со стариком Цю. У Ляна появился шанс заработать деньги – украсть ценность из дома одного нечистого на руку чиновника, Лян, решив найти себе помощника, обращается к Сяо Баю. Когда становится известным, что Сяо Баю нужны деньги на лечение родственника, Лян расчувствовался и решил все награбленное отдать Баю. Вернувшись назад, Бай встречает одинокого старика Цю. Сценарист Фань Данхуэй делится: «самый ценный и наиболее заслуживающий внимание момент, на мой взгляд, тогда, когда герои вступают в унижительную для каждого драку за свою жизнь». «Жизнь, увиденная в тумане» сосредоточена на раскрытии жизни маленького человека, людей из низов, раскрываются их судьбы, внутренний мир. В рамках структуры художественного пространства постановки туман создается сценаристом как микромир: туман, где своя жизнь, туман-дымка, туман-пелена. Жизнь в тумане в постановке объединяет в себе настоящее, прошлое и будущее; она наполнена социальным, бытийным сторонами. В постановке сценарист раскрывает хрупкость жизни персонажей, которая полна напряженной борьбы, безысходности, сочувствия и страданий. Спектакль привлек значительное внимание со стороны специалистов и зрителя. Оценки критиков прозвучали разные, в целом положительные, отмечено рас-

крытие важной социальной темы нашего времени – темы финансового благополучия.

В данное время развитие современного драматического Китая обусловлено социально-политическими, духовными процессами, происходящими в обществе и в мире, за последние несколько лет наблюдается тенденции активной творческой деятельности, изменения эстетической компетентности у зрительской аудитории. Театральные режиссеры в Китае, обращаясь к классике, в частности, к русской, стремятся создавать спектакли, которые зритель воспринимает на эмоциональном уровне и понимает их художественный стиль. Однако китайские критики в настоящее время ничего нового не вносят в изучение творчества русской классики, не анализируют, а рассматривают ее прежде всего как классику. Обращения к драматургии А.П. Чехова, литературному творчеству А.М. Горького, Ф.М. Достоевского, несомненно свидетельствует, что интерес китайского театра и зрителя к классике нашей страны постоянен. Русская театральная культура в целом положительно повлияла на развитие театрального творчества разговорной драмы Китая и колоссальное содержание, глубина ее служит импульсом к рефлексии. «В свете опыта новой драмы мы имеем возможность посмотреть на драму прошлых веков «нынешними, свежими очами» и увидеть там важные истоки современного новаторства» [Костелянец 2007, с. 39]. Но классика поднимает, и это основное, почему ее опыт ценен и неисчерпаем, вечную проблематику – тема любви, раскаяния, одиночества, счастья, жизненные ценности. Понимание классической драматургии в Китае, сценического искусства Китая в России, способствует не только развитию, изменению, взаимообогащению театральной системы Китая, более того – открывает новые пути сохранения национальной самобытности китайской нации, поддерживает традицию.

Библиографический список

Белоусов Р.С. Чеховские традиции и творчество Цао Юя. (К вопросу о литературном влиянии) // Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 2.

В Пекине премьерой пьесы о любви А.П. Чехова отметили 155-летие со дня рождения великого русского писателя. Агентство Синьхуа. 2015. URL: https://russian.news.cn/culture/2015-01/30/c_133958844_2.htm (дата обращения 10.02.2021).

Костелянец Б.О. Драма и действие. – М.: Совпадение, 2007.

Никольская Л.А. Цао Юй. Очерк творчества. – М.: Издательство МГУ, 1984.
Никольская Л.А. Цао Юй // Духовная культура Китая. Литература, язык, письменность. – М.: Восточная литература, 2008.

Шнейдер М.Е. Русская классика в Китае. – М.: «Наука», 1977.

Гоцзя хуацзюй юань синьцзюй «Ляньбай ба! Цикэфу» шоу янь. URL: <https://xinhuanet.com>. (дата обращения 04.05.2021). (На кит.).

Мао Дунь. Гаоэрци юй Чжунго вэньхуа [Горький и китайская литература] // Гаоэрци яньцзю нянь кань [Изучение Горького. Ежегодник]. – Шанхай. 1947. (На кит.).

Мэнлун со цзянь дэ шэнхо [Жизнь, увиденная в тумане]. URL: <https://www.douban.com/location/drama/26301837> (дата обращения 10.05.2019). (На кит.).

Пан Ю. Линь Чжаохуа даоянь минцзюй «Интао юань»: та ши сяо, эр бу ши лэй [Линь Чжаохуа поставил «Вишневый сад»: это смех, а не слезы]. URL: <https://yule.sohu.com/20090526/n264169901.shtml> (дата обращения 31.05.2009). (На кит.).

Сюй Цзянь. Ли Люи чжидао дэ Цикэфу минцзюй «Ваня шушу» юэ 20 жи дэншан шоуду цзюйчан дэ утай [Пьеса Чехова «Дядя Ваня» китайского режиссера Ли Люйи появилась 20 января на сцене Столичного театра]. URL: <https://chinawriter.com.cn/2015/2015-01-21/231564.html> (дата обращения 18.02.2015). (На кит.).

Цикэфу [Чехов]. – Пекин: Чжунхуа вэньлянь, 2004. С. 474–475. (На кит.).

Цао Юй тунчжи тань цюйцзо [Цао Юй рассказывает о драме] // Вэньи бао. 1957. № 2. (На кит.).

Цзюэдоу: Цикэфу чжун дуаньянь сяошо сюань. [Дуэль: Подборка рассказов Чехова / пер. Тан Юцянь]. – Гуанчжоу: Хуачэн, 1996. (На кит.).

Чэнь Сихань. Цикэфу ши жухэ чаоюэ Тоэрсыйтай дэ. [Как Чехов превзошел Толстого]. URL: <https://wenhui.whb.cn> (дата обращения 12.06.2020). (На кит.).

References

Belousov R.S. (1974). Chekhovskie tradicii i tvorchestvo Cao Yuya. (K voprosu o literaturnom vliyanii) [Chekhov's traditions and Cao Yu's work. (On the question of literary influence)], Problemy Dal'n ego Vostoka [Problems of the Far East], № 2. (In Russian) .

Cao Yu tongzhi tan juzuo [Comrade Cao Yu talks about drama] (1957) , *Wenyi bao* [Literary and art newspaper], No 2. (In Chinese).

Guojia huaju yuan xinju “lianai ba! Qiekefu” shou yan [The premiere of the new play of the National Drama Theater 'Love!Chekhov']. URL: <https://xinhuanet.com> (accessed: 04.05.2021). (In Chinese).

Jue Dou: Qiekefu zhong duan pian xiaoshuo xuan [The Duel. Selected Chekhov short stories] (1996), Guangzhou: Huacheng chubanshe [Huacheng Publishing House]. (In Chinese).

Kostelyanec B.O. (2007) Drama i dejstvie [Drama and Action], Moscow: Sovpadenie. (In Russian).

Mao Dun (1947). Gaoerji yu zhongguo wenhua [Gorky and Chinese literature] //Gaoerji yanju nian kan [Exploring Gorky], Shanghai. (In Chinese).

Menglong suo jian de shenghuo [Life seen in the fog]. URL: <https://douban.com/location/drama/26301837> (accessed: 10.05.2019). (In Chinese).

Nikol'skaya L.A. (1984). Cao Yu. Ocherk tvorchestva [Cao Yu. An essay of creativity], M.:Izdatel'stvo MGU [MSU Publishing House]. (In Russian).

Nikol'skaya L.A. (2008). Cao Yu // Duhovnaya kul'tura Kitaya. Literatura, yazyk, pis'mennost' [The spiritual culture of China. The Literature, the language, the writing], Moscow: Vostochnaya literatura [The eastern literature]. (In Russian).

Pang Yu (2009). Lin Zhaohua daoyan mingju “Yingtao yuan”: ta shi xiao, er bu shi lei [Lin Zhaohua directed the famous drama “Cherry Orchard”: it is laughter, not tears]. URL: <https://yule.sohu.com/20090526/n264169901.shtml>. (accessed: 31.05.2009). (In Chinese).

Qiekefu (2004). *Qiekefu* [Chehov], Zhonghua wenlian [The China Federation of Literary and Art Publishing House]. P. 474–475. (In Chinese).

Chen Xihan (2021). Qiekefu shi ruhe chaoyue Tuoersitai de [How Did Chekhov Surpass Tolstoy]. URL: <https://wenhui.whb.cn>. (accessed: 12.06.2020). (In Chinese).

Shnejder M.E. (1977). Russkaya klassika v Kitae [Russian classics in China], Moscow: Nauka [The science], 1977. (In Russian) .

V Pekine prem'erovj p'esy o lyubvi A. P. Chekhova otmetili 155-letie so dnja rozhdeniya velikogo ruskogo pisatelya [The premiere of the play about love by Anton Chekhov marked the 155th anniversary of the birth of the great Russian writer in Beijing] (2015), Agentstvo Sin'hua. URL: https://russian.news.cn/culture/2015-01/30/c_133958844_2.htm. (accessed: 10.02.2021). (In Russian) .

Xu Jian (2015). Li Liuyi zhidao de Qiekefu mingju “Wanyiya shushu” 1 yue 20 ri dengshang shoudu juchang de wutai [The famous Chekhov play “Uncle Vanya” directed by Li Liuyi appeared on the stage of the Capital Theater on January 20]. URL: <https://chinawriter.com.cn/2015/2015-01-21/231564.html>. (accessed: 18.02.2015). (In Chinese).

А.С. Исаев

СОВРЕМЕННАЯ КИТАЙСКАЯ КИНОФАНТАСТИКА: ОТ ПОДРОСТКОВЫХ КОСМИЧЕСКИХ РЕЙНДЖЕРОВ К ВЗРОСЛЫМ НАУЧНЫМ И СОЦИАЛЬНЫМ ПРОБЛЕМАМ

Аннотация. За последние 2–3 года китайская кинофантастика совершила мощный рывок и стала успешно конкурировать с голливудскими фантастическими кинолентами. В Поднебесной кинофантастика в течение длительного времени считалась подростковым жанром, поэтому кинопроизводители, ориентируясь преимущественно на детскую аудиторию, снимали многочисленные телесериалы о космических рейнджерах, которые борются с космическими монстрами. Другим традиционно популярным жанром стала фэнтези – сказочная фантастика о великих войнах, которые противостоят злым колдунам и темным силам. Сегодня отношение к фантастике в корне изменилось, и прежде всего – к самой сложной разновидности жанра, к научной фантастике. Появились киноленты, в которых, сохраняя присущую жанру НФ зрелищность, добавляют к контенту такого кино проблемность и порой острую социальную направленность и актуальность. Китайский кинематограф повзрослел, отточил мастерство и получил великолепную литературную базу – романы и повести писателя Лю Цысиня, которые показали, что китайская фантастика вполне сформировалась и научилась искать ответы на общечеловеческие вопросы.

Ключевые слова: научная фантастика, кинофантастика, НФ литература, утопия, антиутопия, Лю Цысинь, Китай, КНР, кинематограф, социальные проблемы.

Автор: ИСАЕВ Александр Сергеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН, (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID identifier is 0000-0002-7187-1757;

E-mail: aisaev51@mail.ru

Alexander S. Isaev

Modern Chinese Fiction Movie: from Teenager Space Rangers to Adult Scientific and Social Problems

Abstract. Over the past 2–3 years, Chinese fiction movie industry has made a powerful leap forward and began to compete quite successfully with Hollywood fiction films. For decades science fiction movies were seen as a teen genre in China, so filmmakers were targeting children's audience and produced numerous TV series about space rangers fighting monsters. Fantasy also became a traditionally popular genre, with fairytales about great warriors who oppose evil sorcerers and dark forces. Today, the attitude towards fiction movies has radically changed, which is particularly evident in science fiction, that constitutes the most complex type in the genre. New movies are visually spectacular as in earlier Sci-Fi, but often address serious social issues, raise complex social problems. Chinese cinema has become more mature and has an excellent literary base now. The novels and stories of Liu Cixin, a prominent Chinese science fiction writer, show that this genre is fully formed and able to seek answers to universal philosophical questions.

Keywords: science fiction, fiction, film, sci-fi literature, utopia, dystopia, Liu Cixin, China, People's Republic of China, cinema, social problems.

Author: Alexander S. ISAEV, Candidate of Sciences (History), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID identifier is 0000-0002-7187-1757; E-mail: AIsaev51@mail.ru

Научная фантастика из Поднебесной завоевывает популярность

В фантастике не существует структурных, пространственно-временных или стилистических канонов, что создает новое измерение для свободы творчества, моделирования сложных и нестандартных общественных конструкций, что, собственно, и привлекает думающую молодежь. Но высокий уровень метафоричности, научность и очевидная творческая свобода объективно вовлекают научную фантастику в процесс объяснения существующей реальности и ее коррекции.

В 2019 г. на экраны вышел фантастический блокбастер «Блуждающая Земля», или «Странствующая Земля» (*Люлан Дицю* 流浪地球). Картина оказалась коммерчески выгодной и заслуженно вошла в двадцатку самых прибыльных кинолент мира. Успех ей принесли качественная

основа сценария (фильм снят по популярной повести Лю Цысиня), масштабная работа операторов и специалистов по графике (в Китае лента вышла в формате IMAX 3D) и невероятные космические пейзажи. По сюжету книги и фильма, в недалеком будущем Солнце после ряда катастроф грозит взорваться и уничтожить нашу планету. Объединенное человечество решает претворить в жизнь план по оснащению Земли двигателями, способными отвести планету на безопасное расстояние. И это удастся, но на пути встает Юпитер, поймавший Землю в свою гравитационную ловушку. Вырваться из нее помогает слаженная и дружная работа китайского и российского астронавтов.

Киноленту отличают увлекательный сюжет и великолепные спецэффекты. Она привлекла внимание миллионов кинозрителей, которые теперь с нетерпением ждут выхода на экраны мира научно-фантастического цикла, который снимается китайскими кинематографистами по романам Лю Цысиня «Задача трех тел», «Темный лес» и «Вечная жизнь смерти». В них поднимаются острые социальные, философские и научные проблемы современности.

Китайская кинофантастика, все чаще и увереннее обращаясь к темам, которые вызывают споры ученых и писателей-фантастов, не только развлекает, но нередко и предостерегает, и в этом смысле китайские фантасты не столько описывают светлое будущее, сколько предупреждают, что новые технологии могут не только обеспечить благополучие в будущем, но и разрушить это будущее.

Будущее формируется сегодня

В 2019 г. на киноэкраны вышла фантастическая кинодрама молодого режиссера Жэнь Вэня «Последний рассвет» (*Цзуйхоу дэ жичу* 最后的日出), в которой рассказывается история внезапного заката человеческой цивилизации из-за хищнической эксплуатации энергетических ресурсов. Действие происходит в недалеком будущем, когда человечество овладело технологией аккумуляции и использования солнечной энергии. Из-за ее безудержного поглощения «во благо человечества» солнце стало разрушаться, погасло, и Земля погрузилась во мрак вечной ночи. Создатели ленты не стали превращать фильм в кошмарную кинокартину о насилии в борьбе за выживание, не захотели демонстрировать ужасы деградации обезумевшего человечества. Киноистория получилась очень спокойной, почти камерной. Герои картины путешествуют в

вечной ночи по стране и ведут спокойные разговоры о недавнем прошлом и ближайшем будущем. Никакой тревоги, никакого страха перед неизвестностью.

Единственное, о чем они сожалеют, это невозможность подключиться к интернету, войти в любимую социальную сеть и пообщаться с друзьями. Общаться вживую они давно уже разучились. Главную героиню по-настоящему беспокоит только невозможность делать покупки в Таобао – самом популярном интернет-магазине современного Китая.

Героев отличает индифферентность и безразличие, а также наивная вера в то, что какой-нибудь умный человек придумает способ вернуть свет в мир, застрявший во мраке бесконечной ночи. Авторы фильма, предупреждая о нежелательном гипотетическом грядущем, одновременно призывают уже сегодня начинать исправлять ситуацию. Прислушаются ли к ним – на этот счет остаются сомнения.

В 2018 г. в прокат вышла китайская лента «Почти человек» (*Цзисе хуати 机械画皮*), посвященная теме создания роботов и тем опасностям, которые несет для людей робототехника. Сегодня создание роботов и искусственного интеллекта стало повальным увлечением, начиная от школьников и кончая солидными учеными мужами. Несколько десятилетий назад американский ученый и писатель Айзек Азимов придумал т.н. «Три закона робототехники», которые до сих пор вызывают ожесточенные споры и дискуссии. Люди спорят по вопросу, а все ли предусмотрел Азимов, когда формулировал свои «Законы»? Ответ на вопрос весьма актуален, принимая во внимание то обстоятельство, что роботостроение ведется во всех развитых странах, а также продолжают активные исследования по созданию искусственного интеллекта.

В этих условиях законы Азимова приобретают особую важность с точки зрения безопасности для человека. Три закона робототехники гласят: «Робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред. Робот должен повиноваться всем приказам, которые дает человек, кроме тех случаев, когда эти приказы противоречат первому закону. Робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в которой это не противоречит первому или второму закону».

Фильм «Почти человек» разрушает логику Азимова простейшим допущением из жизни: что произойдет, если робот, подобно человеку, обретет эмоциональность и чувственное восприятие мира. К тому же –

что произойдет, если робот почувствует себя женщиной, влюбленной, но отвергнутой? При таких условиях логика трех законов легко рассыпается, и робот-женщина может начать мстить окружающим. Китайская научная кинофантастика поднимает и другие парадоксальные проблемы, в том числе – развития общества будущего.

Будущее, которое пугает

В 2018 г. состоялась мировая премьера странного научно-фантастического фильма «Планета зверей» (*Дунъю шицзе 动物世界*) молодого режиссера Хань Яня, снятого по собственному сценарию. Фильм выполнен в непривычном для китайского кино жанре авангардистской футуристической кинофантастики. Китайское артхаусное кино не пользуется спросом на международном кинорынке, но этот фильм неожиданно прорвался в международный прокат. Более того, его кассовые сборы в мире составили 75 миллионов долларов, – весьма неплохой результат для авангардного кино неизвестного молодого автора.

Картина даже попала в российский кинопрокат, что весьма показательно, ибо все последние годы российские прокатчики упорно приучали россиян к китайским и гонконгским лентам о боевых искусствах. «Планета зверей» же не имеет ничего общего с такими лентами.

Это история молодого человека, жалкого актера-неудачника, исполнителя роли клоуна, которого обманывают лучшие друзья и который живет в странном будущем, где властвуют транснациональные корпорации и финансовые олигархи, где царят эмоциональная и интеллектуальная нищета и забвение национальной идентичности. Этот странный мир, судя по репликам героев киноленты, сформировался под воздействием идей построения передовой рыночной экономики.

Главный герой по имени Чжэн Кайсы, задолжав из-за предательства друзей гигантскую сумму денег кредитному Банку и потеряв квартиру матери, попадает на таинственный корабль под названием «Предназначение», или «Судьба». На борту корабля собраны многочисленные должники упомянутого Банка, а командует судном олигарх, владелец Банка, некий мистер Андерсон в исполнении Майкла Дугласа. У него безумный взгляд и крючковатый нос, и этот герой подозрительно похож на карикатуру дядюшки Сэма в изображении известных советских художников-сатириков Кукрыниксов.

На корабле можно встретить людей со всего мира, даже русских. Мистер Андерсон предлагает всем желающим сыграть в камень-ножницы-бумагу. На кону – списание всех долгов, проигравший же отправляется в трюм, в лабораторию, где проводят генетические эксперименты над людьми.

Господин Андерсон поучает героев фильма: «Людьми руководит жадность – такова человеческая природа. Чтобы защитить себя, надо устранить конкурента».

Чжэн Кайсы решает бросить вызов заокеанскому Гуру и, благодаря природной смекалке и острому уму, покидает борт «Предназначения» победителем. Во время встречи с любимой девушкой Чжэн Кайсы говорит ей: «Я завершил свою гонку. *Я сохранил свою веру.* Жизнь продолжается. Я по-прежнему клоун, и я все еще сумасшедший в их глазах, но теперь мне на это наплевать». Посыл создателей киноленты понятен каждому китайцу.

Авторы ленты призывают помнить о своих корнях, не забывать о своей идентичности, ибо только это поможет выстоять в будущем, если в нем возобладают чуждая философия и живодерские законы. Любое государство и общество сильны своими традициями и исторической памятью – такова простая, но совершенно понятная философия этого авангардного кинофильма.

Несколько иной взгляд на будущее предлагает нам молодой кинопостановщик Чжан Паньпань. Он выпустил самую ожидаемую китайскую фантастическую кинокартину «Задача трех тел» (*Сань ти* 三体), которая снята по одноименному роману знаменитого писателя-фантаста Лю Цысиня, одного из немногих иностранных лауреатов самой престижной премии американских любителей фантастики – Хьюго.

Лю Цысинь 刘慈欣 (кит. трад. 劉慈欣, пиньинь Liú Cíxīn, род. 23 июня 1963 г. в Пекине) – китайский писатель-фантаст, считающийся лицом китайской фантастики, а также самым плодовитым и популярным фантастом Китая. Восьмикратный лауреат китайской премии Galaxy по научно-фантастической литературе, а также лауреат нескольких самых престижных американских премий в области научной фантастики – «Небьюла» в 2014, «Хьюго» в 2015 и «Локус» в 2017.

Большую часть своей жизни Лю Цысинь прожил в г. Янцюань (пров. Шаньси), где на угольной шахте работали его родители. В 1988 г. он окончил Северный Китайский университет водного хозяйства и электроэнергетики (North China University of Water Conservancy and Electric

Power) и затем работал в должности компьютерного инженера электростанции, расположенной в Янцюане¹.

Ныне Лю Цысинь стал звездой фантастики мирового уровня. Его роман «Задача трех тел» вышел на английском языке и сразу занял верхние строчки в списках самых читаемых НФ произведений. К обязательному прочтению его рекомендовали президент Барак Обама и Марк Цукерберг, а фонд развития демократии, как утверждают, включил имя писателя в список китайских ЛОМов – лидеров общественного мнения. Автор в крайне негативном свете представил «культурную революцию», начатую лидерами КПК в 1966 году. Тем не менее, писатель остается на патриотических позициях. Лю Цысинь старается держаться вдали от политики. В послесловии к американскому изданию романа «Задача трех тел» он писал: «Будучи писателем–фантастом, начинавшим в качестве любителя, я не прибегаю к фантастике как к прикрытию для критики современной реальности. Я считаю, что задача научной фантастики – это создание многочисленных воображаемых миров за пределами реальности. Я всегда думал, что самые красивые сказки в истории человечества рассказаны не странствующими рыцарями, не романистами и драматургами, а наукой. То, о чем повествует наука, гораздо величественней, грандиозней, интересней и глубже. Страннее, страшнее и даже эмоциональней, чем вся литература» [Лю Цысинь 2017, с. 454].

В 2021 г. американские конгрессмены обрушились на китайского фантаста с критикой за его, якобы, поддержку притеснения уйгуров коммунистами. Конгрессмены даже призвали американских кинематографистов отказаться от экранизации его произведений, а компанию «Амазон» – от создания высокобюджетного телесериала по романам «Задача трех тел», «Темный лес» и «Вечная жизнь смерти», повествующих о столкновении земной и инопланетной цивилизаций.

Прошлое и настоящее определяют будущее

Вышеупомянутый роман и одноименный фильм «Задача трех тел» начинается со знакомых каждому китайцу сцен, в которых толпы фанатично кричащих молодых людей размахивают красными книжками с цитатами Председателя Мао, которые сменяются эпизодами расправ над противниками «великого кормчего» в годы «культурной революции».

¹ Байду байкэ [энциклопедия Байду]. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%88%98%E6%85%88%E6%AC%A3/142084> (дата обращения 16.07.21).

Главная героиня, молодая астрофизик Е Вэньцзе, пережила тяжелейший стресс: хунвэйбины – «красные охранники» из числа студентов Пекинского университета – на ее глазах убили ее отца, профессора астрономии этого же учебного заведения.

Вскоре после трагических событий Е Вэньцзе приглашают участвовать в уникальном международном эксперименте по установлению контакта с внеземной цивилизацией. Эксперимент удастся. Параллельно девушка-астрофизик работает над новым волновым оружием.

Инопланетяне сообщают, что они существуют в замкнутой системе трех солнц, и в силу особых астрофизических условий их планета каждые 6–8 столетий подвергается дегидрации, и цивилизация сгорает в пламени трех солнц. Е Вэньцзе вступает в диалог с далекими инопланетянами. Те умоляют девушку прекратить контакт с ними и по какой-то лишь им известной причине не сообщать им координаты Земли и Солнечной системы.

Одновременно на Земле начинают бесследно исчезать ведущие ученые. Между тем, Е Вэньцзе находит хунвэйбинок, виновных в гибели ее отца. Фанатичные революционерки совершенно не раскаиваются в содеянном, мол, время было такое! Потрясенная Е Вэньцзе решает, что такие люди не имеют права жить и совершает страшный проступок. Движимая мстью, она все-таки сообщает чужой цивилизации координаты Солнечной системы. Забвение человечности ведет к предательству человечества – именно к такой мысли подталкивают нас Лю Цысинь и создатели кинофильма.

Попутно выясняется, что эта далекая инопланетная цивилизация, подобно саранче, мигрирует по Галактике в поисках звездных систем, богатых ресурсами, затем захватывает их, пожирает ресурсы и движется дальше. Теперь земляне вынуждены готовиться к отражению инопланетной агрессии, а Е Вэньцзе – исправлять страшную ошибку. Да, звездная война начнется, и авторы предложат свою визуальную интерпретацию космических сражений, которая будет отличаться от битв в сериале «Звездные войны» Джорджа Лукаса, к которым мы все привыкли.

Выяснится еще одна особенность фантастического творчества китайского писателя и сценариста. Лю Цысинь регулярно обращается к теме российско-китайского космического сотрудничества. Вот и в этом фильме на экране неожиданно возникнет человек, очень похожий на Олега Меньшикова в роли полковника Лебедева из ленты Федора Бондарчука «Притяжение», но уже – в форме командующего ВКС России. Действуя

сообща, русские и китайцы отразят вторжение космической «саранчи» и снова спасут человечество. В первый раз они сделали это в киноленте «Блуждающая Земля», также снятой по сценарию Лю Цысиня.

Научная фантастика развивается при опоре на литературную традицию, связанную с созданием масштабных утопических произведений, в которых делались попытки смоделировать справедливый и гармоничный новый мир нашего общего будущего. То же относится и к другому жанру – антиутопии. Показательно, что длительное время в синологии шли споры: а существовала ли вообще в Китае утопия? С антиутопией казалось все более-менее понятно. В 1932 году была издана великолепная сатирическая повесть Лао Шэ «Записки о кошачьем городе», в которой, по сути, предсказывалась разрушительная «культурная революция». Как бы то ни было, западные исследователи полагали, что в Китае отсутствовали и отсутствуют утопические идеи, а то, что называли утопизмом, таким не являлось.

Наш соотечественник Д.Е. Мартынов в своей статье «Существовала ли утопия в Китае?» доказывает «неприменимость наработанных западными общественными науками подходов к исследованию утопизма в условиях Китая» [Мартынов 2011]. Он также обосновывает утверждение о том, что древнекитайский общественный идеал не является утопическим идеалом. Собственно, утопизм в Китае появился в конце XIX в., когда в Поднебесной познакомились с западной философией и картиной линейного исторического времени [Мартынов 2011].

Другая особенность развития утопизма в Китае заключается в том, что утопические идеалы китайцев формулировались не литераторами – их излагали философы. По своим фундаментальным предпосылкам утопиями могут служить и конфуцианство, и даосизм. По мнению А.С. Мартынова, многие конфуцианские деятели, такие как Мэн-цзы 孟子 (389–272 до н.э.) и Дэн Му 鄧牧 (1247–1306), достойны стоять в одном ряду с Т. Мором и Т. Кампанеллой [Китайские 1987, с. 52]. Если согласиться с таким подходом, обнаружится ряд несоответствий. Примечательно, что практически во всех работах, затрагивающих тему утопизма в Китае, рассматриваются одни и те же тексты – глава «Ли юнь» конфуцианского канона «Ли цзи», поэма Тао Юаньмина 陶淵明 (365–427) «Персиковый источник», её многочисленные средневековые реплики, даосский «Канон Великого Равновесия» (*Тай-Пин цзин* 太平經), описания общества Великого Спокойствия, выполненные Дун Чжуншу 董仲舒 (179–104 до н.э.) и Хэ Сю 何休 (129–182) и т.д.

Но, несмотря ни на что, сегодняшний Китай предложил миру великопепные научно-фантастические произведения, которые сегодня будоражат умы не только молодых китайцев, но и многочисленных поклонников научной фантастики в зарубежных странах. Как писал китайский исследователь НФ литературы Сун Минвэй, «современная научная фантастика вдыхает новую жизнь в жанр, объединяя и заново изобретая самые разнообразные элементы культуры и политические взгляды – от космооперы до киберпанка, от утопии до постгуманизма» [Сун Минвэй 2020, с. 493]. Благодаря кардинальным изменениям в НФ литературе, в кинематографе также возникли новые тенденции. Вобравший новые идеи, взгляды и поджанры, китайский кинематограф, моделируя сегодня новые миры, новое общество будущего, стремится познать взаимосвязь прошлого, настоящего и грядущего. И это ему удается.

Таким образом, современная китайская научная фантастика наращивает потенциал, осваивает новые пространственно-временные измерения, активно социализируется. То же самое относится и к кинематографу. Думается, что исследователи китайской литературы и киноведы будут и впредь уделять этой теме повышенное внимание. Китайская фантастика пока держится вне зоны политики и социальных проблем, но, принимая во внимание метафоричность жанра и традицию к памфлетизации острых социально-политических проблем, китайские писатели-фантасты и постановщики фантастического кино очень быстро могут перейти к выстраиванию конструкций нового критического понимания и восприятия социально-политической реальности, обращаясь к метафорам, которые предоставляет им кино и жанр фантастики. Представляется также, что моделирование новых конструкций общественной жизни неизбежно приведет к коррекции тех социальных моделей, которые могут не устраивать общество по тем или иным параметрам, либо просто не соответствовать общественному пониманию социальной справедливости. Во всяком случае, появление в кино таких футуристических антиутопий, как, например, «Планета зверей», свидетельствует о том, что китайская кинофантастика очень быстро движется в этом направлении.

Библиографический список

Ван Кань-ю, Регина. Краткое введение в китайскую научную фантастику и фандом // *Лю Цысинь*. Сломанные звезды / сост. Кен Лю. – М.: Эксмо, 2020. С. 469–467.

Китайские социальные утопии / (АН СССР), ред. Л.П. Делюсина, Л.Н. Бороха. – М.: Наука, 1987.

Лобин А.М. Историческая фантастика на рубеже веков. – Липецк: Крот, 2017.

Лю Цысинь. Послесловие автора к американскому изданию // *Лю Цысинь.* Задача трех тел. – М.: Fanzon, 2017. С. 451–458.

Мартынов Д.Е. Существовала ли в Китае утопия // *Вопросы философии.* 2011. № 12. С. 150–159. URL: https://kpfu.ru/staff_files/F1676484456/Martynov_VF_11.pdf (дата обращения 16.07.21).

Сун Минвэй. Новый континент для китайских ученых: исследование китайской научной фантастики // *Сломанные звезды. Новейшая китайская фантастика* / сост. Кен Лю. – М.: Эксмо: Fanzon, 2020. С.487–495.

References

Kitajskie socialnye utopii: sbornik statej / Akademija nauk SSSR (AN SSSR) [Chinese social utopias. Collected essays / Russian Academy of Sciences] (1987), Moscow: Nauka. (In Russian).

Martynov D.E. (2011). *Sushestvovala li v Kitae utopiya?* [Whether there was Utopia in China?]. URL: https://kpfu.ru/staff_files/F1676484456/Martynov_VF_11.pdf (дата обращения 16.07.21). (In Russian).

Lobin A.M. (2017). *Istoricheskaya fantstika na rubezhe vekov* [Historical Fiction at the Turn of the Century], Lipetsk: Krot. (In Russian).

Liu Cixin (2017). *Posleslovie avtora k amerikanskomu izdaniuu “Zadacha treh tel”* [The Author’s Afterword to the American Edition], *Liu Cixin. The Three-Body Problem*, Moscow: Eksmo. Pp. 451–458. (In Russian).

Song Mingwei (2020). *Novyi continent dlya kitaiskih uchenyh: issledovanie kitaiskoi nauchnoi fantastiki* [The New Continent for the Chinese Scientists: Study of Chinese Science Fiction], *Slomanniye zvezdy. Noveishaya kitayskaya fantastika [Broken Stars. Contemporary Chinese Science Fiction in Translation]*, Moscow: Eksmo: Fanzon. Pp. 487–495. (In Russian).

Wang Kan-yu, Regina (2020). *Kratkoye vvedenie v kitaiskuyu nfuchnyuyu fantastiku i Fandom* [A Brief Introduction to Chinese Science Fiction and Fandom], *Slomanniye zvezdy. Noveishaya kitayskaya fantastika [Broken Stars. Contemporary Chinese Science Fiction in Translation]*, Moscow: Eksmo: Fanzon. Pp. 469–467. (In Russian).

II ПЕРЕВОД И КРОССКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

DOI: 10.48647/PCOST.2021.99.93.006

В.В. Малявин

«КАНОН ЗАРОДЫШЕВОГО ДЫХАНИЯ»: ПЕРЕВОД С КОММЕНТАРИЯМИ И ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Аннотация. Статья включает в себя первый перевод на русский язык классического даосского сочинения «Канон зародышевого дыхания» (*Тай си цзин*), в котором излагаются важнейшие положения дыхательной практики даосизма. Перевод сопровождается текстологическими примечаниями и комментариями в том числе оригинальными разъяснениями автора. Исследование опирается на широкий круг источников, относящихся к традиции «Канона зародышевого дыхания». Автор анализирует как конкретные методы даосской дыхательной практики, так и принципы китайского мировоззрения, отразившиеся в ней. Показано значение исследуемых произведений для развития практики духовного совершенствования.

Ключевые слова: «Канон зародышевого дыхания», дыхание, духовно-соматическая практика, интра-физика, бессмертие.

Автор: МАЛЯВИН Владимир Вячеславович, доктор исторических наук, профессор-исследователь НИУ ВШЭ (ул. М. Ордынка, 17, Москва, 109028). Ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID 0000-0001-8966-6359; E-mail: vladmal0913@gmail.com

Vladimir V. Maliavin

The Scripture of Embryonic Breathing: Translation and Preliminary Study

Abstract. The article includes Russian translation of *The Scripture of Embryonic Breathing (Tai Xi Jing)*, one of the most important treatises on the breathing practice in Taoism. Translation is accompanied by textual notes and detailed commentaries including original interpretations by the author. The study is based on the wide range of primary sources relating to the tradition of the *Tai Xi Jing*. The author analyzes both concrete methods of breathing in the tradition of “inner elixir” (*nei dan*) and general principles of Chinese thinking.

Keywords: *The Scripture of Embryonic Breathing*, breathing, spiritual-somatic practice, intra-physics, immortality.

Author: Vladimir V. MALIAVIN, Doctor of Science (History), Research Professor, National University Higher School of Economics (17, Malaya Ordynka st., Moscow, 109028), Leading Researcher, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997).
ORCID 0000-0001-8966-6359;

E mail: vladmal0913@gmail.com

«Утробное», или «эмбриональное», «зародышевое» дыхание (*тай си* 胎息) соответствует высшей фазе дыхательной практики даосизма и циркуляции жизненной силы в теле: так называемому «претворению Дао». Речь идет, по существу, об основе всей традиции духовно-телесного совершенствования в даосизме или, говоря конкретнее, вращивании «внутреннего эликсира» (*нэй дань* 内丹) – прообраза бессмертного тела подвижника Дао. Как сказано в одном из разъяснений «Канона зародышевого дыхания», «зародышевое дыхание» – это только «ложное именование» того, что в действительности является практикой «внутреннего эликсира» [Дао цзан 2004, т. 23, с.185].

Корни методики «зародышевого дыхания» уходят в глубокую древность, а овладение ею по сей день составляют главную цель дыхательных упражнений в самых разных школах цигун и «внутреннего достижения» в даосских боевых искусствах. Первое упоминание о «Каноне зародышевого дыхания» встречается в перечне даосских сочинений в трактате известного даосского автора начала IV в. Гэ Хуна «Бао Пуцзы» [Гэ Хун 2020, с. 441]. В другом месте Гэ Хун излагает суть «зародышевого дыхания» в следующих словах:

«Важнейшим из всех способов регуляции пневмы¹ является зародышевое дыхание. Человек, владеющий зародышевым дыханием, может вдыхать и выдыхать, не пользуясь носом и ртом, подобно зародышу в утробе матери. Если это достигнуто, значит, овладение этим способом завершено» [Гэ Хун 2020, с. 183].

Подвижник Дао, продолжает Гэ Хун, подобен зародышу в чреве матери в том, что получает все, что ему нужно для жизни и роста, через материнскую пуповину, не нуждается в пище и воздухе, а потому может жить «сам по себе» и, следовательно, жить вечно. Соответственно, пуповина считалась у даосов «вратами жизни», а возвращение в состояние младенца в материнской утробе всегда было их заветной целью. Эта тема подробнее излагается в сочинении «Устные наставления о зародышевом дыхании» (предположительно танской эпохи). Там говорится, что у зародыша в материнской утробе рот «забит грязью», и он не может дышать носом или ртом. Поэтому он «глотает» ци матери через пуповину и растет, не получая питания извне [Юньци цицзянь 2017, с. 659].

Заметим попутно, что мотив уподоблению младенцу восходит к патриарху даосизма Лао-цзы (см. Дао-Дэ цзин, гл. 10, 55). В ней особенно ярко выражен главный завет древних даосов: чтобы жить воистину, нужно жизнь... забыть. В идее зародышевого дыхания этот постулат доведен до его логического предела. Еще одно важное замечание: понятия в даосской (и шире, всей китайской) традиции не обозначают отдельные предметы, сущности или субстанции. Отдельные измерения или уровни реальности в китайском мировоззрении соотносятся по их пределу или, другими словами, моменту превращения, и в этом смысле как бы проницают друг друга, друг в друге пребывают. Китайские мыслители говорят на языке не столько метафизики, сколько интрафизики, где реальность всегда относится к внутренней глубине опыта. Показателем в этом смысле начальный пассаж из «Рассуждения о существенных тонкостях зародышевого дыхания»:

«Каждый день входи в комнату покоя, блюди сокровенное-изначальное. Сокровенное-изначальное означает удержание сокровенного. В сокровенном есть сокровенное: вот моя жизнь. В жизни есть жизнь: вот мое тело. В теле есть тело: вот мое семя. В семени

¹ В оригинале употреблен знак *ци*, который в данном тексте обычно именуется жизненной силой или энергией.

есть семя: вот моя жизненная сила. В жизненной силе есть жизненная сила: вот мой дух. В духе есть дух: вот мое существование само по себе» [Юньци цицянь 2018, с. 652].

Уже Гэ Хун дает практические рекомендации по овладению зародышевым дыханием. В конечном счете, говорит он, следует перестать дышать носом и ртом. Следует растягивать вдох, считая до 120, после чего делать такой же медленный выдох. Вдыхать надо носом, а выдыхать ртом, причем вдыхать следовало больше, чем выдыхать. Гэ Хун советует положить на нос и рот гусиное перышко, чтобы лучше контролировать дыхание и сделать его совершенно незаметным (в древнем Китае заниматься медитацией полагалось в лежачем положении). Подвижник должен был постепенно увеличивать продолжительность вдоха и выдоха, доведя цикл вдоха и выдоха до 1000 ударов сердца, и в конце концов полностью отказаться от применения дыхательных органов [Гэ Хун 2020, с. 183].

Надо сказать, что метод «зародышевого дыхания» описывается в даосской литературе по-разному. В одних сочинениях его необходимым условием называется длительный пост и разнообразные упражнения для очищения организма, которые устраняют чувство голода и дают подвижнику способность видеть внутренние органы своего тела. В других текстах столь строгая аскеза и сопутствующие ей «мучения» объявляются излишними, а плоды аскетических упражнений обретаются непосредственно в занятиях «зародышевым» дыханием. К этой линии даосской традиции, судя по всему, принадлежит и интересующий нас канон.

Авторство и обстоятельства появления «Канона зародышевого дыхания» неизвестны, но он имел широкое хождение уже к VII в. В главном своде даосских сочинений «Дао цзан» имеются три его практически идентичных по содержанию списка. Два из них сопровождаются комментарием некоего «господина Хуаньчжэнь», что значит «Иллюзорность подлинного» – имя чисто даосское. Уже в начале XVII в. ученый Чжоу Люйцзин осуществил редакцию этого текста.

Главную трудность для понимания «Канона зародышевого дыхания» представляет его неординарная даже для китайской традиции лапидарность: канон насчитывает только 83 знака. Немногословен и комментарий, к тому же его связь с основным текстом далеко не всегда очевидна. Приходится обращаться к широкому кругу текстов, относящихся

к практике «зародышевого дыхания». Наибольший интерес среди них представляют следующие произведения:

«Канон пользы изначального духа зародышевого начала долгой жизни» (*Чаниэн тайюань шэньюн цзин*); «Рассуждение о существенных тонкостях зародышевого дыхания» (*Тайси цзинвэй лунь*); «Наставления подлинных мужей о божественной пользе священного зародыша» (*Чжучжэнь шэнтай шэньюн цзюэ*); «Наставления Великого Учителя Дамо о чудесной пользе внутренней подлинности для жизни в миру и сохранения тела» (*Дамо даши чжуши люсин нэйчжэнь мяоюн*).

Последнее произведение вошло в «Дао цзан» в составе более раннего даосского компендиума «Семь скрижалей облачного хранилища» [Юньци цицян 2017, с. 668–670]. Еще одно сочинение, приписываемое Бодхидхарме и озаглавленное «Глава о зародышевом дыхании» (*Тай си пянь*), имеется в даосском собрании XI в. «Дао шу» [Дао шу 2016, с. 135–138]. Появление этих и других текстов, связанных с Бодхидхармой, объясняется, надо думать, популярностью этой колоритной фигуры чужеземного аскета и, говоря шире, общим уклоном китайского мировоззрения к так называемому «синкретизму». Если говорить конкретнее, то причины симпатии даосов к легендарному основоположнику школы Чань в Китае нужно искать, вероятно, в том, что в этих текстах говорится о необходимости дополнить духовное прозрение одухотворенной интуицией физического тела. Дух нуждается в опоре на жизненную силу (*ци*), а *ци*, не имея формы, нуждается в телесной форме: таков их лейтмотив. Тем самым утверждается необходимость соматической в своей основе практики даосизма и даже превосходство последней над чрезмерно созерцательным учением Будды [Юньци цицян 2017, с. 669; Дао шу 2016, с. 136]. В одном из позднейших текстов плодами совершенствования по Бодхидхарме объявлены превращение крови в молоко, а костей – в разновидность яшмы [Eskildsen 2017, p. 123]. В даосском сочинении («Записки о подлинном от собрания бессмертных Западной горы» (*Сишань цюнь сянь хуэй чжэнь цзи*), которое принято датировать XII в., мы находим попытку дать более взвешенную оценку вкладу Бодхидхармы в категориях традиционного разделения на три уровня практики совершенствования. Там метод дыхания от Бодхидхармы ставится на «средний» уровень между высшим методом Небесного правителя и низшим методом даосского ученого Гэ Хуна [Дао цзан 2004, т. 19, с. 132].

Во всех указанных выше сочинениях имеются близкие параллели с текстом «Канона зародышевого дыхания» и даются более подробные разъяснения многих его положений. Вместе они составляют основной теоретический корпус интересующей нас традиции. Помимо старинных сочинений мы будем опираться на разъяснения современного мастера цигун и тайцзицюань Чжан Ишана [Чжан Ишан 2013].

КАНОН ЗАРОДЫШЕВОГО ДЫХАНИЯ²

Оригинальный текст

胎從伏氣中結 氣從有胎中息 氣入身來爲之生 神去離形爲之死 知神氣可以長生 固守虛無以養神氣 神行即氣行 神住即氣住 若欲長生神氣相注 心不動念無來無去 不去不入自然常住 勤而行 之是真道路

[Дао цзан 2004, с.1187–189]

Перевод с комментарием

胎從伏氣中結

Эмбрион завязывается из спустившегося ци.

В комментарии место образования человеческого зародыша отождествляется с нижним Киноварным Полем, оно же Сокровенная Родительница (*сюань пинь*), а рот и нос – ее врата. Сокровенное, – это вода, а Родительница – мать. Из взаимодействия иньского и янского ци во время соития возникает порождающая жидкость (букв. вода-мать), по прошествии трех лун завязывается эмбрион, а через десять лун тело получает свой окончательный вид, и может родиться человек. Совершенствующиеся в Дао, говорится далее, «оберегают свой дух в теле, а когда дух и ци соединяются, рождается сокровенный зародыш», он же внутренний эликсир, представляющий «Путь бессмертия» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 187].

«Спустившееся ци» – в оригинале знак «фу» имеет широкий спектр значений: опуститься, приникнуть, подчинять, укрощать. С. Эскилден переводит «подчиненное ци» (subdued qi). Здесь этот термин имеет от-

² Пер. и комм. В.В. Малявина.

ношение к особому рода глубокому дыханию, при котором воздух проходит через диафрагму и задерживается в нижней части живота, пополняя запасы ци в теле. Ци в данном случае обозначает и приходящий извне воздух, и энергичный субстрат мира. Говоря конкретнее, речь идет о внесении активного янского ци в стихию пассивного иньского ци: так завязывается зародыш вечной жизни. В одном из параллельных канону «зародышевого дыхания» текстов слово «фу» записывается другим и тоже широко употребительным в даосской литературе иероглифом, который означает «вбирать», а также «подчинять».

氣從有胎中息

Ци дышит изнутри эмбриона.

Комментарий: «Дух – сын ци, ци – мать духа. Шэнь и ци друг с другом соотносятся. Когда возникает зародыш, дух-дитя дышит сам» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186]. Зародыш дышит непосредственно через «утробу» вне органов дыхания, еще не существующих. Он и есть само дыхание, что отобразилось в изначальной двусмысленности терминов *тай* (утроба и зародыш) и *ци* (воздух и энергичная субстанция). Это дыхание осуществляется через поры и соматические точки тела в состоянии «предела покоя» (Дао-Дэ цзин, гл. 10). Известный конфуцианский ученый Чжу Си (XII в.) писал, что вдох соответствует «пределу движения», а выдох – «пределу покоя», тогда как дыхание должно быть «мягким-мягким, тщательным-тщательным, глубоким-глубоким, тихим-тихим. Вдох проникает все суставы и поры тела, и ци, следуя ему, выходит. Вдох проникает все суставы и поры тела, и ци, следуя ему, входит» [Чжан Ишан 2013, с. 45].

氣入身來爲之生 神去離形爲之死 知神氣可以長生

Когда ци входит в тело, есть жизнь. Когда дух покидает тело, наступает смерть. Тот, кому ведом и дух, и ци, может жить долго.

В комментарии цитируется приписываемый Лао-цзы «Канон вознесения на Западе»: «Тело – обитель духа, дух – господин тела. Если господин покоен, дух пребывает в теле. Если господин в смятении, дух уходит из тела. А если дух ушел, как можно поддерживать жизнь? Вот почему уши, глаза, руки и ноги человека не могут двигаться сами, а должны направляться духом» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186].

Таким образом, хотя дух питается ци и в известном смысле вырастает из него, он является господином ци. Чжан Ишан уподобляет дух всаднику, а ци – лошади, несущей всадника. Еще одно сравнение: ци – водные потоки, а шэнь – луна, светящаяся в них [Чжан Ишан 2013, с. 45].

固守虛無以養神氣

Крепко храни пустоту и небытийность, чтобы питать дух и ци.

В комментарии приводятся некоторые перлы даосской мудрости: «Моя жизнь во мне самом, а не в Небе и Земле. В мире печалятся о том, что люди не могут познать высший Путь, а тот, кто может его познать, не может его осуществить. Но знающий может опустошить сердце-ум, сберець ци, взрастить жизненную эссенцию и не поддаваться страстям внешнего мира, безмятежностью питать дух и ци и так претворить Путь вечной жизни» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186].

Чжан Ишан называет эту фразу «самым важным наставлением» канона и поясняет: «Пустота и небытие означают достижение пустоты и сохранение покоя, таков закон созидания Сокровенной Родительницы. Пустота – это опустошение своего сердца, небытие – это отсутствие своего тела. Если опустошить свое сердце, то дух сам станет чистым. Если устранить себя (букв. свое тело), то ци само придет к покою. У того, кто может быть в чистоте и покое, дух и ци будут питаться сами собой. Однако этого нельзя достичь одним махом, нужно днем и ночью упорно заниматься, добиться того, чтобы движение и покой слились воедино и только тогда достигнешь успеха. Вот что называется «крепко хранить», и это значит: ни на миг не позволять им разойтись» [Чжан Ишан 2013, с. 46].

神行即氣行 神住即氣住

Когда движется дух, тогда и ци движется. Когда покоится дух, тогда и ци покоится.

Комментарий: «Здесь говорится о том, что дух следует за испугом и влечением. Если ты хочешь, чтобы ци не отходило от Сокровенной Родительницы, прежде нужно беречь дух. Когда дух не покидает тело, ци не рассеивается. Сам собой становишься наполненным внутри без еды и питья» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186].

若欲長生神氣相注

Если хочешь жить долго, дух и ци должны друг друга держаться.

В большинстве современных изданий знак «чжу» 住 (находиться, пребывать) принято заменять на сходно звучащий и пишущийся знак «чжу» 注 (обращать внимание, концентрироваться). На этом основании С. Эскилден переводит: “spirit and qi must concentrate on one another” [Eskilden 2015, p. 258]. Однако в таком прочтении силен элемент сознательного активизма чуждого духу даосизма. Чжан Ишан уподобляет упоминаемые здесь отношения духа и ци тому, «как смешиваются вода и молоко», а круговорот взаимного проникания духа и ци как раз и представляет собой процесс «питания жизни» [Чжан Ишан 2013, с. 47]. Комментарий уточняет, что речь идет об усилении янского ци и вытеснении иньского ци, отчего «дух покоен, тело счастливо, и можно жить долго» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186]. Ван Вэньлу видит здесь указание на принцип «сбережения центрированности», упоминаемого еще в «Дао-Дэ цзине»: «Закрыв глаза, обратив взор вспять, достигаешь непоколебимого сосредоточения духа. Тогда дух и ци друг друга держатся, и сберегаются центрированность» [Чжан Ишан 2013, с. 165].

心不動念無來無去 不去不入自然常住 勤而修行

Если в сердце не шевелятся мысли, оно не будет метаться в разные стороны. Ни от чего не убегая и ни во что не вникая, оно будет само по себе постоянно неподвижным.

Комментарий: «Шэнь и ци в материнской утробе изначально составляют одно тело. После рождения они попадают в плен страстей и влечений к внешнему миру и ни на миг не могут вернуться к основе. Зная эту истину, люди непрестанно устраняют чувства и мысли, чтобы дух не метался туда-сюда. В том, кто об этом не забывает и может подолгу себя блюсти, дух сам собой станет недвижен» [Дао цзан 2004, т. 23, с. 186]. В этой связи Чжан Ишан замечает, что «зародыш» или «утроба» означают здесь «силу порождения», которая создается «способностью сердца и духа быть неподвижными» [Чжан Ишан 2013, с. 46].

之是真道路

Усердно это претворять – вот истинный путь.

Комментарий: «К словам мудрецов нельзя относиться легкомысленно. У того, кто овладел мастерством зародышевого дыхания, суставы

раскроются и станут сообщаться друг с другом, волосы на коже встанут торчком. Он будет едва заметно вбирать ци через нос, и оно будет растекаться по четырем конечностям и выходить через поры на теле, уходить и не возвращаться. Ци будет продолжать прибывать, его нужно вбирать и не выплевывать, делать это тщательно и ровно. Хотя сказано «вбирать и не выплевывать», ци не входит в тело через горло, а тихо-тихо рассеивается в теле. Тогда внутреннее ци не будет вытекать наружу»³ [Дао цзан 2004, с. 187].

Комментарий переводчика

Согласно разъяснению Чжан Ишана, зародыш в нашем тексте означает «величественный покой» (тай дин) духа – высшая ступень совершенства в даосской традиции⁴. Это состояние, поясняет Чжан Ишан, когда «нет метаний и шарканий, нет печали и страха, нет мыслей и замислов – как зародыш покоится в материнской утробе. Дыхание же означает исчезновение грязного воздуха. Повсюду разлит свет. Когда ци фиксировано, тогда дух мудр. Дух и ци друг друга обволакивают, и достигается великий покой, а внутренний эликсир достигает завершения» [Чжан Ишан 2013, с. 44].

Значение «Канона зародышевого дыхания» в том, что он прямо указывает на глубинный принцип даосской духовной практики: питать «корень жизни» посредством взаимного удержания целостности жизненной субстанции как двуединства духа и жизненной силы ци. В питании нет никакого внешнего воздействия и рефлексии, единство духа и ци исходит из сокровенной глубины самой жизни, именуемой в даосизме «сокровенной родительницей», «сокровенной заставой», «сокровенной жемчужиной» и т.п. Подвижник Дао должен «оставить» себя и мир, позволить всему сущему быть «самим собой таким». В этом состоянии высшая свобода совпадает с внутренним, прирожденным и в этом смысле природным порядком всего сущего. Отметим наличие неизмеримой, чисто символической дистанции между прирожденным и естественным,

³ Последнее предложение буквально читается: «Тогда внутренняя сила тоже потечет вниз». При замене знака «вниз» на очень сходное с ним по начертанию глагольное отрицание «бу» мы получаем более осмысленную фразу: «внутренняя сила не будет вытекать (наружу)».

⁴ Подробнее см. трактат Сыма Чэнчжэня «О пребывании в забвении» [Путь совершенствования 2018].

заданным и данным. Здесь – весь секрет даосской «утонченности», которая означает, помимо прочего, «использовать ложное, чтобы обрести подлинное».

Итак, задача ищущего бессмертия в даосизме – вернуться к истоку или вечно «начинающемуся началу» жизни во всех существах. Его жизненный опыт служит ему одновременно и ресурсом для преодоления ограниченности своего существования, и средством прозрения. Соответственно, дыхание может отдалять его от вечной жизни, и оно же дает ему возможность вернуться к изначальной полноте и цельности бытия. Поистине, наше тело и разум могут вести нас и к смерти, и к жизни. Все зависит от того, как мы распоряжаемся ими. И главное предостережение даосов здесь сводится к тому, чтобы не цепляться за физическую жизнь. Еще Лао-цзы говорил: «Кто бежит к жизни, того уносит в смерть» (Дао-Дэ цзин, гл. 60).

Отметим в особенности тонкие взаимоотношения двух основных измерений единой субстанции жизни – духа и жизненной силы (ци), своеобразного энергичного субстрата жизни. Эта сила является, согласно даосскому учению, «матерью духа»; она своим покоем питает дух, делает его все более просветленным и ясным. В свою очередь дух удерживает ци в покое и направляет его. Подчеркнем еще раз, что эти отношения исключают любое внешнее воздействие: он есть «ци внутри ци» (см. выше). В свете принципа не-двойственности всего сущего все предоставлено себе. Этот момент предоставления всему полноты бытия и составляет тайну Великого Пути. Понятна в таком случае любовь даосских авторов ко всему скрытому, секретному, темному.

Предоставленность бытия себе не поддается определению, описанию и даже обозначению. Она остается именно «утонченным», «чудесным» действием (*мяо*), которое свершается непроизвольно в «мгновение ока» (оно же неопределенная длительность) всеобщего «забытья». Понятно также, почему даосские авторы прибегали к «темному», непонятному посторонним языку, где общеизвестные слова получают особый смысл и даже записываются особыми знаками. Например, понятие «ци» в интересующих нас текстах обозначается принятым только среди даосов иероглифом, который состоит из знаков «небытие» и «огонь». Ци в указанном написании указывает на первозданную, или «прежде небесную» субстанцию жизни, данную каждому от рождения. Именно этот вид ци имеют в виду даосские авторы, когда говорят, что ци – мать духа. Такое ци противопоставляется общепринятому иероглифу «ци», со-

стоящему из знаков «испарения» и «рис» и относящемуся к явлениям «посленебесного», или материального, мира, как-то: воздух, всевозможные пары и ароматы, психическое возбуждение и проч. Поистине, даосы были обречены на создание своего секретного языка, ведь они говорили о глубинах опыта недоступных ни физическому восприятию, ни предметному мышлению. И речь идет о реальности, напомним, не столько метафизической, сколько, так сказать, интра-физической, пребывающей в самих вещах, знаменующих предел имманентности.

С древности в даосской литературе упоминаются неизменные правила и качества правильного дыхания, способствующего зарождению бессмертного зародыша в теле подвижника. Дыхание должно быть ровным, плавным, глубоким (т.е. проникать через диафрагму в живот), медленным и мягким, как вата [Гао Чжуанфэй 2006, с. 159]⁵. «Изначальная сила» (*юань ци*) может извлекаться даосским подвижником извне (воздуха, пищи) и пополнять запасы врожденной жизненной субстанции. Ци, низведенное в нижнее Киноварное Поле, которое расположено в области живота, как раз именуется «спустившимся» или «укрошенным».

В этом состоянии в жизненной силе как бы открывается собственное дыхание, благодаря которому зарождается и растет «внутренний эликсир» или «сокровенная жемчужина», она же бессмертный зародыш внутри брэнного тела. Появление этого зародыша сопровождается видениями, произвольными телодвижениями, бурчанием в животе и прочими необычными ощущениями. Обретение такого «глубокого», исходящего из «корня жизни» дыхания позволяет постепенно свести на нет дыхание горлом и даже питание внешними субстанциями (еще Чжуанцзы говорил, что у мудрых людей древности «дыхание шло из пяток»). Это означает также, что подвижник Дао только вдыхает, «вбирает в себя» жизненную силу. Впрочем, обмен веществ в том или ином виде должен присутствовать в любой форме жизни, и практика зародышевого дыхания неизбежно включала в себя выведение из тела «грязного» *ци*.

⁵ Перечисленные свойства дыхания составляют традиционный ряд понятий, в котором, как принято в китайской мысли, первое представляет собой как бы заглавное, родовое определение и продолжается, обретает новые грани смысла в последующих терминах. Перед нами, в сущности, последовательность стадий практики, где последним приходит ощущение, что дыхание происходит в среде мягкой, как вата. Уместно вспомнить поговорку мастеров тайцзицюань, в которой удар уподобляется с уколом «иглы в вате».

В этом процессе все более важную роль играло дыхание через поры тела, которое становилось возможным благодаря очищению и раскрытию каналов циркуляции жизненной силы в организме.

Главным условием роста эликсира или зародыша бессмертия в теле «претворяющего Дао» было «удержание» (*шоу*) или «длние присутствия» (*цунь*) духа во внутреннем пространстве тела. Как говорится в комментарии к канону, «когда дух не покидает тело, (первозданная) сила не рассеивается, и тогда внутри сама собой возникает наполненность, исчезают голод и жажда». Рассеивание жизненной силы или, по-другому, его утечка в конечности названо главным пороком практики также в основополагающем сочинении традиции цигун – «Каноне изменения сухожилий». Тем не менее, в заключительном комментарии к канону рассеивание в одном месте как будто наделяется положительным смыслом (см. выше)⁶. Секрет, вероятно, в том, что рассеивание в данном случае происходит почти незаметно, «тихо-тихо», что требует необычайного ясного, тщательного бодрствования. Современный мастер тай-цицюань Ван Юнцюань придает рассеиванию как раз положительный смысл: он видит в нем одно из измерений фундаментального принципа «расслабления», и говорит о способности «разбить» рассеивание противника посредством рассеивания еще более высокого уровня, более тщательного и в этом смысле более концентрированного, но и более широкого по охвату [Ван Юнцюань 2010, с. 82–83].

Вот еще одно напоминание о текучей, даже самоотрицательной природе даосских понятий, которые всегда указывают не просто на «соответствие переменам», «следование импульсу перемен», т.е. на реальность, которая изменяется прежде, чем обретет зримую форму, но и на способность, даруемую чистой силой жизни, превосходить себя и нести в себе внутреннюю ось возрастания или, если угодно, уточнения качества.

В таком случае не будет удивительным встретить в интересующих нас текстах (в частности, в «наставлениях Бодхидхармы) выражение

⁶ В практике китайской культуры «рассеивание» часто оценивается как раз положительно. Так, в самом раннем сочинении о каллиграфии, приписываемом Цай Юну (II в.) сказано: «Письмо – это рассеивание» [Хань вэй лючао шу хуа лунь 1997, с. 43]. В данном случае культурная практика воспроизводит момент превращения первозданного хаоса в (потенциально) бесчисленное множество типовых форм существования (ср. слова Лао-цзы о разделке «цельного древа» на отдельные сосуды в гл. 28 «Дао-Дэ цзина»).

«подлинное зародышевое дыхание». Речь идет о высшей ступени дыхательной практики, когда признаки дыхания полностью отсутствуют. Мы имеем дело с «дыханием без дыхания», которое принадлежит длинному ряду аналогичных понятий в даосизме: «воли без воли», «силе без силы», «знанию без знания» и т.д. Такого рода дыханию соответствует «узренное подлинных божеств» [Юньцзи циянь 2018, с. 669–670].

Некоторые важные подробности практики дыхания мы находим в «Каноне пользы изначального духа зародышевого начала долгой жизни». Там сказано, что прежде, чем начать «зародышевое дыхание» следует от десяти до двадцати раз очень осторожно вдохнуть носом «чистое ци» и выпустить ртом «грязное ци», после чего нужно «закрыть рот и предоставить все свершить духу и (первозданной) силе. Сила мягко входит и выходит через нос. Вошедшую через нос силу направляя мысленно в Сокровенную Жемчужину Нижнего Начала, и она смутно войдет в согласие на все четыре стороны. Так сохраняют Сокровенную Жемчужину в качестве господина Нижнего Начала. Не давай появляться мыслям. Если будут появляться мысли, дело не получит завершения. Если долго так заниматься, жемчужина стукнется сама собой. Благодаря занятиям она станет матерью. А если есть мать, непременно появится дитя» (Дао цзан 2004, т. 23, с. 204).

Как сообщается далее, после появления Матери и Ребенка центр практики перемещается в ментальную плоскость, и эта фаза приносит новые чудесные плоды:

«Дух и Сила сливаются воедино. Умом веда их так, чтобы они обращались во всех внутренних органах. Направляя вдохи и выдохи, делай так, чтобы (дух и сила) поднимались и опускались. После длительных занятий дух сам собой прояснится, а сила сама собой обретет согласие. Они ярко осветят пять внутренних органов. Претворив все тонкости занятия, увидишь внутренним взором подлинные божества. Когда сила в согласии, она проникает все четыре конечности. Следуя воле, она может достигать любого места и исцелять людей от их недугов» [Дао цзан 2004, с. 206].

Последняя фраза представляет для нас особенный интерес. Она указывает на общий исток и практики цигун, и боевых искусств Китая: синергию тела и духа, воплощенную в полном согласии воли (одухотворенного динамизма жизни) и собственно жизненной силы. Такое согласие духа и тела делает возможным действие «внутренней силы» (*нэй*

цзинь) – главного секрета мастерства во «внутренних школах». Но этот секрет доступен только тем, у кого хватило усердия и веры заниматься «долгое время» и притом заниматься правильно.

О процессе соединения духа и силы в несколько иных словах общается в «Трактате о существенных тонкостях эмбрионального дыхания»:

«Совершенный человек делает своим господином дух. Управляя вдохом, он дает течь вниз, а на выдохе дает подняться вверх. Вверху он достигает Грязевого Дворца⁷, внизу он достигает кончика Стебля⁸. Когда оба полюса войдут в сообщение друг с другом, можно спасти старых и немощных» [Юньци цицян 2018, с. 652].

На этой завершающей, «духовной» стадии дыхательной аскезы подвижник полностью освобождается от свойств (а вместе с ними и ограниченности), присущих полу. В «Трактате о существенных тонкостях зародышевого дыхания» говорится:

«По завершении Пути зародышевого дыхания и эссенция, и сила имеют господина. Посему у мужчины не будет накапливаться в стебле семя, а у женщины не возникнет в чреве ребенок. Даже если у них будут чувства и желания, они не смогут противодействовать духу. Вот что называется подлинностью зародышевого дыхания. Семя движется вспять и становится духом» [Юньци цицян 2018, с. 653].

Сублимация (если здесь уместно это слово) сексуальных отношений в план духа наряду с прерыванием физического дыхания и отсутствием чувства голода и жажды – важный признак полного перехода на эмбриональное дыхание, что равнозначно появлению в теле подвижника бессмертного зародыша. В этом смысле практика зародышевого дыхания действительно является основой всей традиции «внутреннего эликсира».

⁷ Верхнее Киноварное Поле.

⁸ Пенис. Отождествление этого органа с нижним концом орбиты циркуляции жизненной силы встречается довольно редко в даосской литературе. Гораздо чаще, в том числе в классических текстах об «зародышевом дыхании, говорится о нижнем Киноварном Поле, иногда скрывающемся под общим названием «Врата жизни».

Библиографический список

Гэ Хун. Бао-Пу-цзы. Мудрец, объемлющий Первозданную Пустоту. / Пер. Е. Торчинова. – М.-СПб.: Пальмира, 2020.

Путь совершенствования. Древность / сост. и пер. В.В. Малявина. – Иваново: Роцца, 2018.

Ван Юнцюань. Шоу Ян ши тайцзицюань юйлу цзи цюаньчжао [Записи речей о восприятии тайцзицюань стиля Ян с фотографиями фигур]. – Пекин: Тиюй дасюэ, 2010.

Гао Чжунфанфэй. Тайцзицюань де чжэсюэ, кэсюэ юй чжунго исюэ [Философия, наука и китайская медицина в тайцзицюань]. – Гонконг: Синьитан, 2006.

Дао цзан [Даосский канон] / ред. Чжан Цзюй. – Пекин: Хуася, 2004. Т. 1-49.

Дао шу [Ось Дао] / сост. Цзэн Цзао. – Пекин: Чжунъян бяньи, 2016.

Хань вэй лючао шу хуа лунь [Рассуждения о каллиграфии и живописи эпохи Хань, Вэй и Шести Династий]. – Чанша: Хунань мэишу, 1997.

Юньцзи циянь [Семь скрижалей облачного хранилища]. – Пекин: Чжунъян бяньи, 2017.

Чжан Иуан. Даньдао синьчуань [Наследие пути эликсира]. – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь, 2013.

Eskildsen, Stephan. Daoism. Meditation and the Wonders of Serenity. – Albany: SUNY, 2015.

Eskildsen, Stephan. Bodhidharma Outside Chan Literature: Immortal, Inner Alchemist, and Emissary from the Eternal Realm // *Journal of Chinese Religions*. Vol. 45, № 2, 2017.

References

Dao Shu [Axis of Dao] (2016), Peking, Zhongyang bianyi. (In Chinese).

Dao zang [Taoist Canon] (2004), Peking: Huaxia, Vol. 1–49. (In Chinese).

Eskildsen, Stephan (2015) Daoism. Meditation and the Wonders of Serenity, Albany: SUNY.

Eskildsen, Stephan (2017) Bodhidharma Outside Chan Literature: Immortal, Inner Alchemist, and Emissary from the Eternal Realm, *Journal of Chinese Religions*, Vol. 45, № 2.

Gao Zhuangfei (2006). Taijiquan de zhexue, kexue yu zhongguo yixue [Philosophy, Science and Chinese Medicine in Taijiquan], Hongkong: Xinyitang. (In Chinese).

Ge Hong (2020). *Bao Pu-zi. Mudrez obiemiushchyi pustotu* [The Sage embracing simplicity], tr. By E. Torchinov, Moscow-Sankt-Peterburg: Palmira. (In Russian).

Han, Wei, *Liuchao shu hua lun* [Discourses on Calligraphy and Painting in Han, Wei and Liuchao Times] (1997), Changsha: Hunan meishu. (In Chinese).

Maliavin V.V. (2019) *Put sovershenstvovania. Drevnost* [The Way of Self-cultivation. Ancient times], Ivanovo, Roscha. (In Russian).

Wang Yongquan (2010) *Shou Yang shi taijiquan yulu ji quanzhao* [Recorded speeches on the obtained Yang style Taijiquan with pictures of figures], Peking: Tiyu daxue. (In Chinese).

Yunji qiqian [Seven Collections of Cloud Storage] (2017), Peking, Zhongyang bianyi. (In Chinese).

Zhang Yishang (2013) *Dandao xinchuan* [The Heritage of the Way of Elixir], Peking: Shehui kexue wenxian). (In Chinese).

А.Ю. Блажкина

ФЕНОМЕН СУИЦИДА В КОНФУЦИАНСКОМ ТРАКТАТЕ «КУН-ЦЗЫ ЦЗЯ ЮЙ»

Аннотация. В данной статье рассматриваются воззрения раннеконфуцианских философов на феномен суицида. В центре исследования находится конфуцианский трактат «Кун-цзы цзя юй». Суицид в конфуцианстве считался приемлемым способом защиты достоинства и добродетели, но в тоже время конфуцианские интеллектуалы не рассматривали самоубийство в качестве лучшего способа достижения нравственного идеала, никакие личные эгоистические причины (даже физическая деградация, инвалидность, тяжелая болезнь) не могли быть оправданием суицида. Только стремление к общественному благу и тяга к гармоничному развитию Поднебесной в ряде случаев предполагали практику самоубийства. Хотя разработанные конфуцианскими философами этические принципы, в которых нивелировалась личная выгода, постулировалось почтение подданных по отношению к государю и послушание младших по отношению к старшим, исключали позитивную оценку суицида. Но в тоже время, отступление от добродетели для благородного мужа, хуже смерти (трактат «Ли цзи»), поэтому в ряде случаев, суицид является не только морально приемлемым, но и, морально возвышенным. Согласно конфуцианской этической доктрине, биологическая жизнь может быть принесена в жертву для защиты высших ценностей, поэтому иногда самоубийство оправдано и необходимо, для осуществления защиты этих ценностей. Конфуцианская традиция разработала довольно сложную систему воззрений касательно феномена суицида.

Ключевые слова: Кун-цзы цзя юй, ранне конфуцианство, суицид, Гуань Чжун, преданность (*чжун*), смерть (*сы*).

Автор: БЛАЖКИНА, Анастасия Юрьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID:0000-0002-8313-5917;
E-mail: myshashu@yandex.ru

Anastasia Yu. Blazhkina

Phenomenon of Suicide in Confucian Treatise *Kong-zi Jia Yu*

Abstract. This article examines the views of early Confucian philosophers on the phenomenon of suicide. At the center of the study is the Confucian treatise *Kong-zi Jia Yu*. Suicide in Confucianism was considered an acceptable way to protect dignity and virtue, but at the same time Confucian intellectuals did not consider suicide as the best way to achieve a moral ideal, no personal selfish reasons (even physical degradation, disability, severe illness, etc.) could be an excuse for suicide. Only the desire for the common good and the desire for the harmonious development of the country in some cases suggested the practice of suicide. Although the ethical principles developed by Confucian philosophers, in which personal benefit was leveled, the respect of subjects towards the sovereign and the obedience of the younger to the elders were postulated, they excluded a positive assessment of suicide. But if you follow these principles, the deviation from virtue for a noble husband is worse than death (the treatise *Li Ji*), therefore, in some cases, suicide is not only morally acceptable, but also morally sublime. According to Confucian ethical doctrine, biological life can be sacrificed to protect higher values, so sometimes suicide is justified and necessary to protect these values. Confucian tradition has developed a rather complex system of views regarding the phenomenon of suicide.

Keywords: Kong-zi jia yu, early Confucianism, suicide, Guan Zhong, devotion (*zhong*), death (*si*).

Author: Anastasia Yu. BLAZHKINA, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID:0000-0002-8313-5917; E-mail: myshashu@yandex.ru

В истории философии, как восточной, так и западной, категории бытия и небытия всегда находятся в тесной связи. Говоря о бытии человека, мы не можем не говорить о конечности его земной жизни. О феноменах жизни, смерти и бессмертия в китайской культуре отечественными и зарубежными синологами написано немало научных работ [Кобзев 2005, с. 214–218; Маслов 2003, с. 45–52; Торчинов], в этой связи

тема суицида в историко-философской науке остаётся актуальной и сравнительно мало разработанной. В данном случае стоит отметить статью видного российского историка В.Ц. Головачева «Самоубийство, как родовой обычай в Китае» [Головачев 2006], в которой автор анализирует средневековые обычаи северных кочевых народов Китая, в частности обычай «самоубийства вдов», матрисуицид и др. В ходе исследования автор последовательно приходит к выводу, что «регулятивный суицид не сводился к простому самоубийству, а мог иметь до пяти релятивных, убывающих по физической степени типов: законченный суицид, членовредительство (самоповреждение), суицидальная попытка (истинная или демонстрационная), высказывание суицидных намерений (суицидальная готовность) и ритуальный псевдосуицид (отказ от реального суицида или членовредительства, их замена условным ритуалом, экзистенциальный «обман физической смерти»). При этом каждый тип имел свой смысл и отвечал определенным ситуациям» [Головачев 2006]. Профессор Ло Бинсян (Lo Ping Cheung, 羅秉祥), специалист в области религии и философии из Гонконга, осмысляя аргументы в пользу этической приемлемости эвтаназии на Западе, предпринял попытку проанализировать эти аргументы с точки зрения конфуцианской моральной доктрины. Ло Бинсян резюмирует, что хотя дискуссии об эвтаназии и представляют собой современный феномен, но аргументы в пользу применения такой практики прекращения жизни человека (эвтаназия как проявление милосердия по отношению к пациенту, который испытывает физические страдания; эвтаназия как устранение необратимого и неприемлемого низкого уровня качества жизни; эвтаназия как достойная смерть; эвтаназия как возможность индивидуального самоопределения) отчасти коренятся в традиционных конфуцианских представлениях о суициде, а отчасти идут в разрез с этими представлениями [Ло Бинсян 1998, с. 35–73].

В своей фундаментальной работе «История Древнего Китая» английский священник и исследователь Джон Генри Грэй, описывая нравы и обычаи Китая XIX в. высказывает смелое предположение, что «может быть, китайцы более чем жители любой другой страны мира склонны совершать самоубийства. Не то чтобы они сознательно считали, что человек вправе окончить земное существование, как только пожелает, — случаи, когда самоубийство полагают похвальным, это исключения, и в общем суицид осуждается» [Грэй 2006, с. 190]. Таково было положение дел к концу XIX в., когда Китай находился в глубоком социально-

политическом кризисе, который в дальнейшем послужил причиной падения маньчжурской династии Цин (1644–1911) и провозглашения Нового Китая. В те времена конфуцианские нормы морали были преданы забвению, а курение опиума и посещение публичных домов стало обычным развлечением для чиновников и интеллектуалов. Однако истоки отношения китайцев к суициду, бесспорно, относятся к глубокой древности.

Автору настоящей статьи представляется целесообразным рассмотреть, как традиционное конфуцианство относилось к суициду, существовали ли случаи, когда самоубийство осмыслялось в качестве проявления конфуцианских этических констант, а также проследить, истоки воззрений на суицид в раннеконфуцианских¹ философских текстах, в частности в трактате «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция»). Видимо, отрывки из «Кун-цзы цзя юй» переводили на латынь еще иезуитские миссионеры в XVII в. По крайней мере, об этом упоминает профессор Чжан Сипин (张西平) в своей монографии: «В книге «Конфуций – философ Китая» (1687), иезуиты не только перевели три классических конфуцианских трактата – «Великое учение», «Беседы и суждения», «Следование середине», но в процессе перевода было также приведено большое количество цитат из китайских классических произведений, таких как «Канон поэзии», «Записки о ритуале», «Канон документов», «Полное собрание сведений о природе и принципе», «Канон сыновней почтительности», «Речи школы [Конфуция]», «Иероглифический состав (словник)», «Троесловие», «Подлинные рифмы Хуньэу» и др.» [Чжан Сипин 2016, с. 148]. К настоящему времени, касательно философского значения, исторической ценности и атрибуции этого письменного памятника зарубежными, в особенности китайскими специалистами написано немало трудов [Ван Госюань, Ван Сюэмэй 2011; Ван Шэнюань 2014; Цзи Сюйшэн 2010; Ян Чаомин], поэтому в виду ограниченного объема

¹ Раннее конфуцианство (早期儒家 *цзао ци жу цзя*, 早期儒学 *цзао ци жу сюэ*) – в отечественной синологии под ранним конфуцианством понимается конфуцианство до эпохи Хань (206 до н. э. – 220 н. э.), а именно до Дун Чжуншу 董仲舒 (179–104 до н.э.), с которого началось становление конфуцианства как официальной имперской идеологии, когда Император У-ди 武帝 (140–87 до н.э.) провозгласил конфуцианство государственной идеологией. В раннем конфуцианстве также выделяется доциньское конфуцианство (先秦儒家 *сянь цинь жу цзя*) – то есть конфуцианство, исторически предшествовавшее объединению страны Цинь Ши-хуаном 秦始皇 (259–210 до н. э.) в 221 г. до н. э. Этот термин в основном используется китайскими учеными.

статьи мы не будем останавливаться на этом вопросе. Данная статья не претендует на статус всеобъемлющего и комплексного исследования, а скорее может служить в качестве предварительного очерка для проведения дальнейшей научной работы.

Для начала обратимся к VIII главе трактата «Кун-цзы цзя юй», которая называется «Чжи сы» («Тщательно обдумывать»), подробный анализ данной главы провели директор научно-исследовательского института Конфуция, профессор Ян Чаомин 杨朝明 и доцент Шаньдунского педагогического университета Чжан Лэй 张磊 [Ян Чаомин, Чжан Лэй 2009]. В данной главе приводятся разнообразные рассуждения Кун-цзы 孔子 (был ли это реальный Кун-цзы или же его имя использовано анонимным автором для поднятия престижа своего сочинения, едва ли можно ответить на этот вопрос однозначно) относительно социально-политической, а также духовной и интеллектуальной жизни. В том числе эти рассуждения имеют непосредственное отношения к феномену суицида. IX чжан данной главы, посвящен обсуждению личных качеств мыслителя Гуань Чжуна² 管仲. В этой связи основной вопрос заключается в том, соответствуют ли действия Гуань Чжуна Дао человеколюбивого мужа (仁人之道 *жэнь жэнь чжи дао*). Об этом ученик Цзы Лу 子路 спрашивает совета у Кун-цзы. Цзы Лу полагает, что Гуань Чжун не обладает заслугами, и едва ли его можно называть добродетельным человеком. Однако Кун-цзы дает свою оценку личности Гуань Чжуна, и эта оценка напрямую связана с конфуцианскими воззрениями на суицид:

«Цзы Лу спросил у Кун-цзы: «Что за человек Гуань Чжун?» Кун-цзы ответил: «[Он] человеколюбивый». Цзы Лу сказал: «Некогда Гуань Чжун увещевал Сян-гуна³, но тот не послушался, [значит Гуань Чжун] не разделял [хорошего и плохого]. Он желал поставить [у власти] Гун-цзы Цзю⁴, но не смог, [значит] не обладал мудростью. В царстве Ци семья [Гуань Чжуна] была истреблена, а он не горевал, [значит] не был милостив [к людям]. [Гуань Чжун] носил оковы и

² Гуань Чжун 管仲 или Гуань Ю 管夷吾 (720–645 до н. э.) – политический деятель и философ эпохи Чуньцю, основатель легизма.

³ Сян-гун 襄公 (? – 686 до н. э.) – порочный и распутный правитель царства Ци (698–686 до н. э.). Сводный старший брат циского Хуань-гуна 齐桓公. Хуань-гун 桓公 по имени Цзян Сяобай 姜小白 (? – 643 до н. э.) – правитель царства Ци (685–643 до н. э.), один из пяти гегемонов эпохи Чуньцю 春秋五霸.

⁴ Гун-цзы Цзю 公子纠 – младший брат циского Сян-гуна.

наручники, жил в арестантской клетке, но не стыдился этого, [значит] был бессовестным человеком. Он служил государю, которого [некогда желал] убить, [значит] не обладал честностью. Шао Ху⁵ умер [за Гун-цзы Цзю], но [Гуань Чжун] не поступил также, [значит] не был преданным». Кун-цзы ответил: «Гуань Чжун увещевал Сянгуна, но тот не послушался, поэтому спрашивать надо с *гуна*. Желал поставить [у власти] Гун-цзы Цзю, но не смог, так как не представилось подходящего случая. В царстве Ци семья [Гуань Чжуна] была истреблена, а он не горевал, потому что познал власть судьбы. Носил оковы и наручники, но не стыдился этого, потому что был осмотрительным. Он служил государю, которого [некогда желал] убить, потому что умел сообразовываться с обстоятельствами. Не умер за Цзы Цзю, потому что знал цену [жизни] и смерти. Цзю Цзю не стал правителем, а Гуань Чжун не стал его чиновником. Гуань Чжун придерживался долга, он не умер от пут и оков, прославил себя, так что же в том зорного! Хотя Шао Ху покончил с собой, не стоит превышать меру даже в стремлении к человеколюбию!» [Кун-цзы цзя юй, гл. VIII]⁶

Из данного отрывка помимо характеристики Гуань Чжуна также можно сделать ряд выводов: очевидно, что для того времени самоубийство с целью подтверждения верности государю, было делом обыденным и, без сомнения, даже почетным. По крайней мере, Цзы Лу называет чиновника Шао Ху «преданным» (忠 *чжун*), ведь тот умер за своего правителя. Кун-цзы, в свою очередь, выходит за рамки общепринятого представления об аксиологической оценке человеческой жизни, полагая, что суицид, в котором «превышают меру», совершенно нецелесообразен и не может быть этически возвышенным. Поэтому фундаментальный вопрос данного отрывка заключается в следующем:

⁵ Шао Ху 召忽 – циский чиновник. В «Лунь юе» сказано: «Когда Хуань-гун убил своего брата – княжича Гун-цзы Цзю, наставник брата Шао Ху покончил с собой, а другой наставник брата Гуань Чжун этого не сделал». См. Беседы и суждения «Лунь юй» / Учреждение Российской акад. наук Ин-т Дальнего Востока РАН, Исслед. о-во «Тайцзи»; науч. пер. Лукьянов А.Е.; поэтическое излож. В.П. Абраменко. – М.: Форум, 2011, с. 316.

⁶ Зд. и далее перевод Блажкиной А.Ю. Схожий отрывок мы находим и в трактате «Лунь юй», см.: Лунь юй. XIV, 16. URL: <https://ctext.org/analects/xian-wen> (дата обращения 04.08.2021).

«Приемлемо ли с точки зрения морали не совершать суицид в ситуации, в которой должно его совершать?» Кун-цзы отвечает на этот вопрос утвердительно, по его мнению, благородному мужу, прежде всего, необходимо «сообразовываться с обстоятельствами». Очевидно, что в данном случае, философ исходит из принципа «следования середине» (中庸 *чжун юн*), что согласуется с IV чжаном одноименного конфуцианского трактата, где сказано: «Учитель сказал: “Дао не действует, я знаю. Мудрый выходит за него, глупец не достигает его. Дао не ясно, я знаю. Достойный выходит за него, бесчестный не достигает его”» [Чжун юн, чжан IV]. Шао Ху, совершивший суицид, хотя внешне проявил благородство и даже поступил согласно принятому в то время ритуалу, но, по сути, его смерть не принесла никакой пользы Поднебесной, не помогла Шао Ху исполнить свой исторический долг. В данном случае не используется специального термина для обозначения суицида, сказано только, что Шао Ху «умер» (死 *сы*). Но из контекста и других источников: памятники «Лунь юй» («Беседы и суждения») [Беседы и суждения 2011, с. 316], «Ле-цзы» ([Трактат] учителя Ле) [Чжуан-цзы 1995, с. 354], «Ши цзи» («Исторические записки») [Сыма Цянь 1987, с. 45] становится ясно, что Шао Ху именно покончил с собой, а не умер своей смертью. Раннее конфуцианство последовательно выдвигало идеи активного участия индивида в общественной жизни, и деятельного преобразования этой жизни с учетом полученных знаний, и в тоже время ратовало за соблюдение древних ритуалов, которые носили воспитательный, гармонизирующий и охранительных характер. Поэтому с точки зрения конфуцианской этической доктрины, поведение Шао Ху было приемлемым, но не наилучшим.

В связи, с чем возникает вопрос о том, при каких условиях и для каких социальных групп совершение суицида было обязательно. Представляется целесообразным отметить, что в конфуцианстве никакие личные эгоистические причины (даже физическая деградация, инвалидность, тяжелая болезнь, финансовые трудности и т.д.) не могли быть оправданием суицида, только стремление к общественному благу и тяга к гармоничному развитию Поднебесной в ряде случаев предполагали практику самоубийства. В «Кун-цзы цзя юй» об этом сказано следующим образом:

«Жань Ю спросил Кун-цзы: «Ваны прежних эпох устанавливали законы, и повелевали, чтобы наказания не применялись к лицам

рангом *дафу* и выше, ритуал же не распространялся на простолюдинов и ниже. В таком случае, если *дафу* совершал преступление, то его не наказывали. Жизнь простолюдина не регулировалась нормами ритуала. Не так ли?» Кун-цзы ответил: «Нет. Всякий, кто упорядочивает благородных мужей, управляет их сердцами посредством ритуала, наставляет посредством норм бескорыстия и стыдливости. В древности если *дафу* обвиняли в продажности, то его выгоняли со службы и отправляли в ссылку. Но не говорили, что выгоняют со службы и отправляют в ссылку из-за продажности, а говорили: “Короб для жертвенного зерна не в порядке”. Если обвиняли в блуде, то значит, отсутствовало различие между мужчинами и женщинами. Но не говорили, что блуд – [последствие] отсутствия различия между мужчинами и женщинами, а говорили: “Разорвались занавес и полог”. Если обвиняли в обмане высшего и в отсутствии преданности, то не говорили об обмане высшего и отсутствии преданности, а говорили: “Моральные устои чиновника неочевидны”. Если обвиняли в слабости и неспособности вести дела, то не говорили о слабости и неспособности вести дела, а говорили: “Подчиненные не [знают своих] обязанностей”. Если обвиняли в нарушении устоев страны, то не говорили о нарушении устоев страны, а говорили: “Ведет дела, не спросив совета”. В этих пяти ситуациях, если вина *дафу* доказана, но он не в состоянии прямо признать ее, стоит воздерживаться от упоминания [о проступках], потому как это стыд [для *дафу*]. Преступления *дафу* также караются пятью наказаниями, узнав о таких преступлениях, их стоит порицать и разоблачать. Чтобы признать свою вину [*дафу*] надевал белую шапку с завязками из хвостов животных, наполнял плошку водой и клал поверх нее меч, и тогда государь велел своим слугам не связывать *дафу* [веревками] и не заковывать его [в кандалы]. В случае тяжкого преступления, [*дафу*], слушая приговор государя, должен стоять лицом к северу, [затем] дважды поклониться, встать на колени и покончить с собой. Государь же не велит своим слугам хватать силой и казнить [*дафу*]. [Государь] произносит: “*Дафу*, Вы сами навлекли на себя это! Я жду, что Вы поступите согласно ритуалу!” Хотя и сказано, что наказания не применялись к лицам рангом *дафу* и выше, но *дафу* не миновать их, в этом заключалось обучение» [Кун-цзы цзя юй, гл. XXX].

В данном случае используется термин «自裁» (*цзы цай*), который обозначает «покончить с собой; кончить [жизнь] самоубийством», дословный перевод «зарезать себя». Второй иероглиф «зарезать, прикончить» имеет основное значение «кроить, резать, шить [платье]». Суицид как проявление человеколюбия государя, и в тоже время, как возможность избежать позора и бесчестия в случае совершения тяжкого преступления, когда вина подсудимого доказана, было не просто желательным, но даже обязательным для высшего чиновничества. Очевидно, что отказ от такого самоубийства не предполагался, по крайней мере, в трактате «Кун-цзы цзя юй» не оговариваются условия, при которых отказ был бы допустим. Настоящий вид суицида помогает и государю, и преступному чиновнику соблюсти нормы ритуала, по всей видимости, в таких ситуациях, суицид имел облигаторную специфику. Как резюмирует В.Ц. Головачев:

«Даже ритуальный, альтруистичный или «героический» суицид, чаще всего, имеют вынужденный характер (например, добровольно-принудительное умерщвление матери наследника престола у сыньбийцев, а также вдов в древней Руси, о котором сообщал Ибн-Фадлан) китайские императоры часто жаловали сановникам «право на самоубийство» за тяжкие государственные преступления, «гуманно» избавляя от казни прочую родню преступника» [Головачев 2006].

Хотя конфуцианские мыслители превозносили сыновнюю почтительность (*孝 сяо*) и уважение-любовь к старшему поколению (*悌 ти*), но само по себе долголетие (а также и бессмертие как бесконечное долголетие) в конфуцианстве никогда не было высшим идеалом. Если жизнь индивида не связана с осуществлением норм добродетели, то такая жизнь ничего не стоит. Бесспорно, конфуцианство призывает беречь здоровье и собственное тело, так как в этом заключается одна из центральных обязанностей для осуществления сыновней почтительности, и такое отношение к телу одна из характеристик благородного мужа: «Пока не наступила смерть, он ценит свою жизнь, вскармливает тело для того, чтобы исполнить свой долг. Конфуцианец всегда поступает таким образом» [Кун-цзы цзя юй, гл. V]; «наше тело, конечности, волосы и кожу мы получаем от родителей, [а потому] нельзя причинять вред своему телу – в этом начало сыновней почтительности» [Сяо цзин, чжан I]. Но все же древние философы выше жизни ставили добродетель,

а суицид в Китае, хотя и порицался, но не имел статуса греха как в христианской культуре. Профессор Ло Бинсян справедливо замечает: «Кун-цзы полагает, что биологическая жизнь человека не является наивысшим благом; нельзя принять тот факт, что ради длительности жизни можно отступить от человеколюбия...иными словами, биологическая жизнь не священна, священны только человеколюбие и долг» [Ло Бинсян 1998, с. 53–54].

Утверждая право на суицид в рамках морального самосовершенствования, вместе с тем, Кун-цзы весьма осторожно относился к данному феномену, и редко высказывался на этот счет. Но все же ряд отрывков из «Кун-цзы цзя юй» позволяет сделать некоторые выводы:

«Цзы Лу спросил Кун-цзы: «Цзан Учжун⁷ возглавлял войско и сразился с чжусцами в местечке Хутай, [лусцы] потерпели поражение, множество воинов погибло, но [Цзан Учжун] не понес наказания. Разве в этом заключается Дао древних?» Кун-цзы ответил: «Если план военного советника провалился, он должен покончить с собой. Если план военного советника, поставил под удар столицу страны, он должен погибнуть⁸. Вот в чем заключается Дао древних. [Цзан Учжун] получил приказ от своего правителя [Сян-гуна], поэтому и не понес наказание» [Кун-цзы цзя юй, гл. XLII].

Этот факт подтверждается и в комментариях к летописи «Чунь цю» («Вёсны и осени») – «Цзо чжуань» («Комментарии [господина] Цзо»), где сказано: «Зима. В 10 луне, в день светло-зеленой свиньи Цзан-суньхэ убежал в Чжу» [Конфуциева летопись 2018, с. 295]. Как мы видим, Цзы Лу знает нормы ритуала и справедливо недоумевает, почему Цзан

⁷ Цзан Учжун 臧武仲 или Цзан Суньхэ 臧孙纘 – луский *дафу*, внук Цзан Вэньчжуна 臧文仲. Цзан Учжун исполнял должность советника-сыкоу. Спасаясь от преследований главного советника Мэн-суня, бежал в царство Ци.

⁸ Данная фраза встречается также в трактате «Ли цзи» («Записки о ритуале»), глава «Тан гун шан» («Стрела из сандалового дерева. Часть I») URL: <https://ctext.org/liji/tan-gong-i> (дата обращения 04.08.2021). Как отмечает Роберт Эно (Robert Eno), «тридцать процентов фрагментов главы «Тан гун» имеют параллели с пятью заключительными главами из “Кун-цзы цзя юй”». См. Liji, Chapters 3-4 Tan Gong Translation, Notes, and Commentary. Robert Eno. Version 1.0 December 2016. P. 2. URL: https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/23425/Tan_Gong_%28Eno-2016%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y (дата обращения 04.08.2021).

Учжун (Цзан-сунь-хэ) не совершил суицид, как осмелился отправиться в другое царство и избежал положенного в таких случаях наказания. Объяснение Кун-цзы строится, главным образом, на конфуцианской концепции эффективного упорядочивания высших и низших (齊上下 *ци шан ся*), согласно которой между высшими и низшими с необходимостью существует тесная взаимосвязь. Кроме того, попытка ставить низших на место высших считается отступлением от добродетели (反德 *фань дэ*), так как это нарушает социальную иерархию и общественное согласие, и называется дисгармонией (不和 *бу хэ*). Вместе с тем, с учетом вышеизложенной концепции, позиция Кун-цзы становится более отчетливой, так как Цзан Учжун, будучи низшим по отношению к Сянгуну, действовал не по своей воле, а исполнял приказ высшего. По данному вопросу в своем исследовании профессор Роберт Эно (Robert Eno) выдвигает следующее предположение: «стоит отметить, что Цзан Учжун был покровителем отца Кун-цзы, и что данный отрывок из “Кун-цзы цзя юй” мог иметь некоторую пропагандистскую направленность» [Robert Eno 2016, p. 64]. Возможно, вышеприведенное высказывание Кун-цзы и имело под собой некую скрытую политическую подоплеку, нам же важно акцентировать внимание на том, что даже институциональные суициды, которые были обусловлены определёнными социальными нормами, не всегда однозначно оценивались с точки зрения конфуцианской этики.

Конфуцианство не могло оправдать бездумное и самопроизвольное отношение к жизни и смерти индивида. Таким образом, хотя суицид в конфуцианстве и считается приемлемым способом защиты достоинства и добродетели, но в то же время конфуцианские интеллектуалы не рассматривали самоубийство в качестве лучшего способа достижения нравственного идеала. «Моя жизнь и смерть принадлежат только мне, поэтому я имею полное моральное право распоряжаться ими по собственному усмотрению» – эта установка прочно укореняется в сознании современного человечества, рост количества суицидов во многих странах мира, со всей очевидностью демонстрирует опасность такой установки. Нынешнее положение вещей весьма тесно перекликается с тем, о чем пишет Дж.Г. Грэй, представляя Китай в конце XIX в., где суицид был обыденным, пошлым делом:

«Несмотря на это, самоубийства, как я уже утверждал, у китайцев происходят чаще, чем у какого-либо другого народа... Очень

часто самоубийства совершают обычно на оживленных дорогах, дождавшись ночи, когда они пустеют. Однажды я видел тело самоубийцы, свисавшее с балюстрады моста в западном предместье Кантона. А в Макао мне привелось увидеть тело, висевшее на простиранившемся над улицей суку дерева. По улице мимо него шло несколько человек, однако грустное зрелище, по всей видимости, не вызывало у них никаких чувств» [Грэй 2006, с. 190].

Очевидно, что такая ситуация шла вразрез с традиционными воззрениями ранних конфуцианских мыслителей на феномен суицида. С одной стороны, разработанные конфуцианскими философами этические принципы, в которых нивелировалась личная выгода, постулировалось уважение чиновников по отношению к государю и послушание младших по отношению к старшим, исключали позитивную оценку суицида. С другой стороны, если последовательно следовать этим принципам, то отступление от добродетели для благородного мужа, хуже смерти: «конфуцианец ... предпочитает смерть позору» [Ли цзи, гл. «Жу син» («Поведение конфуцианца»)], поэтому в ряде случаев, суицид является не только морально приемлемым, но и, морально возвышенным. Согласно конфуцианской этической доктрине, биологическая жизнь может быть принесена в жертву для защиты высших ценностей, поэтому иногда самоубийство оправдано и необходимо, для осуществления защиты этих ценностей.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что конфуцианство разработало довольно сложную систему воззрений касательно феномена суицида. В самом общем виде эту систему можно представить следующим образом: существует градация в отношении к суицидам, не все суициды морально тождественны между собой. С одной стороны, ради стабилизации положения в Поднебесной, необходимо придерживаться норм ритуала, который предписывал самоубийство в случае тяжких преступлений высшего чиновничества. С другой стороны, конфуцианство воспевало нормы сыновней почтительности, которые предполагали уважение и любовь к своему телу, дарованному родителями. Очевидно, что конфуцианство всегда сложнее и мудрее четких предписаний и устоявшихся догм. Предельно детерминировав общественные роли каждого члена социума, оно в тоже время всегда оставляло возможность для творческого, активного и осмысленного действия индивида. Возможно, этим объясняется жизнеспособность конфу-

цианской мысли, а обновление традиционного конфуцианства в современном Китае и успешное экономическое развитие страны, есть подтверждение данного тезиса.

РЕЧИ ШКОЛЫ КОНФУЦИЯ⁹

Первая глава

Советник в царстве Лу

(1)

В начале своей службы Кун-цзы был министром-*цзай*¹⁰ в Чжунду¹¹. Он руководил так, чтобы [народ] поддерживал живых родителей и [по ритуалу] хоронил мёртвых, чтобы стар и млад не вкушали одинаковую пищу, чтобы сильные и слабые не выполняли одну и ту же работу, чтобы мужчины и женщины ходили разными тропами, чтобы [народ] не подбирал оброненного на дорогах, чтобы вещи не украшались сверх меры. [Кун-цзы] велел делать гроб толщиной в четыре *цуня*¹² и саркофаг толщиной в пять *цуней*, устраивая могилу на пригорке, не сооружать высокий могильный холм и не сажать поблизости цветы. [Кун-цзы] в течение года осуществлял такое управление, после чего и западные *чжу-хоу* начали подражать ему. Дин-гун¹³ спросил Кун-цзы: «Следуя Вашему учению, как стоит управлять царством Лу?» Кун-цзы ответил: «Мое учение достаточно для того, чтобы управлять всей Поднебесной, а не только царством Лу!» Через два года после этого Дин-гун назначил [Кун-цзы] советником-*сыкуном*¹⁴, тогда он разделил землю на пять видов¹⁵, велел сеять на каждом участке земли

⁹ Перевод первой главы трактата «Кун-цзы цзя юй» осуществлен Блажиной А.Ю. по изданию: Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaju/xiang-lu> (дата обращения: 23.08.2021).

¹⁰ *Цзай* – министр, управляющий, правитель местности. То есть по сути, Кун-цзы был главой города Чжунду.

¹¹ Чжунду – другое название города Лу И, на территории современной провинции Шаньдун.

¹² *Цунь* – мера длины, около 3,33 см.

¹³ Дин-гун 定公 (556–480 до н.э.) – правитель царства Лу, по имени Сун 宋, сын луского правителя Сян-гуна 襄公, младший брат луского Чжао-гуна 昭公.

¹⁴ *Сыкун* – советник общественных работ.

¹⁵ Лесистая местность, местность близ рек и озер, холмистая местность, гористая местность, болотистая местность.

надлежащий вид растений, и они выросли повсеместно. Прежде Цзи Пин-цзы¹⁶ [повелел] захоронить Чжао-гуна¹⁷ к югу от могил [прежних ванов]. Тогда Кун-цзы [решил] вырыть ров, чтобы объединить захоронение [Чжао-гуна] с могилами [прежних ванов]. Он сказал Цзи Хуань-цзы¹⁸: «Хула на правителя выявляет собственные пороки, в этом – отрицание ритуала. Сейчас я объединил захоронения, с тем, чтобы скрыть проступок Вашего батюшки». Затем [Кун-цзы] от советника-сыкуна [поднялся] до советника-сыкоу¹⁹, и хотя он устанавливал законы, но не пользовался своим положением [в личных целях], а потому [в царстве] не было порочных людей.

(2)

Дин-гун имел сейм с циским хоу в Цзягу²⁰. Кун-цзы, исполнявший обязанности распорядителя-сяна²¹, сказал: «Ваш покорный слуга слышал, что когда

¹⁶ Цзи Пин-цзы 季平子 или Цзи-сунь Ижу 季孙意如 (? – 505 до н.э.) – *цин* в царстве Лу из рода Цзи-сунь 季孙. Сунь 孙 – вежливое обращение, фактически же это был род 氏 Цзи 季, представители которого носили фамилию Цзи 姬. Далее будет говориться о представителях данного рода.

¹⁷ Чжао-гун 昭公 (560–510 до н.э.) – правитель царства Лу (541–510 до н.э.) по имени Чоу 稠, отец Дин-гуна. В 517 г до н. э. в результате поднятого мятежа бежал в царство Ци, а затем в царство Цзинь, где он и скончался. Об этом читай «Ши цзи» («Исторические записки»), гл. «Кун-цзы ши цзя» («Наследственный дом Кун-цзы»): «Конфуцию исполнилось 35 лет. В это время Цзи Пин-цзы на петушинных боях поссорился с Хоу Чжао-бо. Этим был недоволен луский правитель Чжао-гун. Возглавив войска, он напал на Цзи Пин-цзы. Тогда род Пин-цзы совместно с кланами Мэн и Шусунь напал на Чжао-гуна. Солдаты Чжао-гуна потерпели поражение. Чжао-гун бежал в княжество Ци. Циский правитель поселил Чжао-гуна в Ганьхоу. По прошествии некоторого времени в Лу началась смута». (пер. Р. В. Вяткина)

Текст воспроизведен по изданию: *Сыма Цянь. Исторические записки*, Том VI. – М. Восточная литература. 1992. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syuma_Tsjan/TomVI/frameset47.htm (дата обращения 23.08.2021).

¹⁸ Цзи Хуань-цзы 季桓子 (? – 492 до н.э.) – сын Цзи Пин-цзы.

¹⁹ *Сыкоу* – советник по судебным делам; начальник уголовного приказа.

²⁰ Цзягу – местность на территории современного уезда Лайфу провинции Шаньдун. Об этом сейме см. «Чунь цю» («Весны и осени»), «Дин-гун ши нянь» («10-й год правления Дин-гуна»). URL: <https://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/ding-gong-shi-nian>, а также «Ши цзи» («Исторические записки»), гл. «Кун-цзы ши цзя» («Наследственный дом Кун-цзы – Конфуция»): «Гуны встретились в Цзягу...». (пер. Р. В. Вяткина).

Текст воспроизведен по изданию: *Сыма Цянь. Исторические записки*, Том VI. – М. Восточная литература. 1992. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/SyumaTsjan/Tom_VI/frameset47.htm (дата обращения 23.08.2021).

совершаются мирные дела, должно быть готовым к военным делам; а когда совершаются военные дела, должно быть готовым к мирным делам. В древности *чжухоу*, покидая пределы своего царства, обязательно брали с собой [полный] штат сопровождающих чиновников. Прошу Вас взять левого и правого воевод-*сыма*». Дин-гун так и поступил. На месте встречи установили жертвенник, к которому вели три земляные ступени. Перед жертвенником [Дин-гун и циский *хоу*] совершили ритуал встречи, приветствовали друг друга и, поднимаясь к жертвеннику, уступали друг другу дорогу. Завершился ритуал чествования вином, и тогда циский [советник] повелел воинам из [варварского] царства Лай бить в барабаны с тем, чтобы запугать Дин-гуна. Перешагивая через ступеньки, Кун-цзы вышел вперед, и, закрывая собой Дин-гуна, сказал: «Чиновников заменили воинами. Наши два правителя хорошо ладят между собой, так для чего же нам [смотреть] на плененных варваров, да еще и с оружием в руках? Это вовсе не тот путь дружбы, которому должен следовать циский правитель. Инородцы не смогут соответствовать [установлениям] Ся, варвары не должны вергать Поднебесную в смуту, пленные не должны участвовать в семье, воины не должны угрожать дружбе, иначе духи беспокойны, добродетель – ошибочна, а люди нарушают ритуал. Правитель никогда не поступает таким образом». Циский *хоу* был пристыжен, подняв сигнальный флаг, он велел прекратить церемонию. Вскоре зазвучала музыка и вперед вышли карлики и шуты, веселящие [публику]. Кун-цзы стремительно поднялся по ступенькам и сказал: «Когда простолюдины вводят в заблуждение *чжухоу*, такое злодеяние должно наказывать казнью, прошу правого воеводу-*сыма* немедленно наказать злодеев». После чего карлики и шуты были казнены. Циский *хоу* был напуган и пристыжен. Закрывая договор, цисцы внесли запись: «В случае если, войско Ци покидает границы царства и идет военным походом, царство Лу обязано предоставить 300 колесниц в помощь». Кун-цзы повелел Цзы Ухай²² дать такой ответ: «[Ци] не вернуло нам [захваченные] земли в Вэньян²³, и при этом желает, чтобы мы снабжали [Ци] колесницами, так в чем же смысл договора?» Циский *хоу* организовал торжественный пир в честь Дин-гуна. Кун-цзы сказал Лянцю Цзюю²⁴: «Разве Вы не слышали о ритуале наших двух царств? Сейм уже завершился, а правитель Ци решил устроить пир – это ли не напрасный труд для Вас, мило-

²¹ В данном случае Кун-цзы следил за надлежащим соблюдением ритуала.

²² Цзы Ухай 兹无还 – луский *дафу*.

²³ Вэньян – местность на территории современного уезда Ниньян провинции Шаньдун.

²⁴ Лянцю Цзюй 梁丘据 – циский *дафу*, был ответственным по вопросам ритуала.

стивый государь? К тому же кубок для вина не должно выносить за пределы дверей дворца, а ритуальная музыка не должна звучать под открытым небом. Когда такие предметы используются для пиришества [под открытым небом], тогда забывают о ритуале. Если же на пиру вообще не используют ритуальную утварь, то это подобно тому, как сажать пустоцвет и сорняк. Сажать пустоцвет и сорняк – позор для правителя, забывать ритуал – дурная слава [для него]. Почему бы Вам не задуматься об этом? Пир должно устраивать для того, чтобы продемонстрировать добродетель [правителя], в противном случае же не стоит пировать». И тогда пир был отменен. Циский хоу вернулся к себе, и с укором сказал своим чиновникам: «Учение благородного мужа из Лу помогает лускому правителю, а вы наставляете меня с помощью учения варваров, и потому я оказался виноватым [перед правителем Лу]». И тогда царство Ци вернуло Лу четыре захваченных поселения²⁵ и земли в Вэньян.

(3)

Кун-цзы сказал Дин-гуну: «Не хранить латы и доспехи в домах [чиновников]²⁶, в столице не возводить городские стены, [более, чем] сто *чжи*²⁷ – в этом система управления древних. Ныне если три семьи ведут ошибочный порядок, в этом вред для всех». Поэтому повелели личному управляющему рода Ци²⁸ по имени Чжун Ю²⁹ разрушить три городские стены³⁰. Представители рода Шу-

²⁵ Четыре поселения: Юнь на территории современного уезда Есянь, а также Хуань, Гуй, Ян – все на территории современной провинции Шаньдун.

²⁶ «На тринадцатом году [правления] Дин-гуна (498), летом, Конфуций сказал Дин-гуну: «Простой подданный не хранит в своем доме оружия, в усадьбах сановников не должно быть укрепленных стен длиной в сто чжи». *Сыма Цянь*. Исторические записки, Том VI. – М.: Восточная литература, 1992. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syma_Tsjan/TomVI/frameset47.htm (дата обращения 23.08.2021).

²⁷ В эпоху Чуньцо правом возводить стены площадью в сто *чжи* обладал только правитель. *Чжи* – мера площади стен, около 30 кв. м.

²⁸ Род Ци 季氏 или род Ци-сунь 季孙氏. Сунь 孙 – вежливое обращение, представители этого рода носили фамилию Ци 姬. Видимо, в данном случае имеется в виду Ци Пин-цзы. Ци У-цзы 季武子, Ци Пин-цзы 季平子, Ци Хуань-цзы 季桓子, Ци Кан-цзы 季康子 – эти представители рода Ци в царстве Лу, поочередно сменяли друг друга, будучи главой рода в период жизни Кун-цзы.

²⁹ Чжун Ю 仲由 (542–480 до н. э.) – ученик Кун-цзы, известен также как Цзы Лу 子路 и Ци Лу 季路.

³⁰ Имеется в виду стены домов «трех [потомков] Хуань[-гуна]». Три самых влиятельных рода луских *дафу* Мэн-сунь 孟孙, Ци-сунь 季孙 и Шу-сунь 叔孙 (Сунь

сунь³¹ были недовольны кланом Цзи, тогда распорядитель Гуншань взбунтовался в Би³², он возглавил людей из Би, чтобы напасть на [правителя] Лу. [Дин]-гун, Цзи-сунь, Чжун-сунь³³, Шу-сунь³⁴ скрылись во дворце Би, а Кун-цзы взобрался на боевую башню. Люди из Би начали штурм, и когда они поравнялись с башней, Кун-цзы отдал приказ Шэнь Цзюйсюю³⁵ и Юэ Ци³⁶ удерживать войско и подавить неприятеля. Жители Би обратились в бегство, и три городские стены были успешно разрушены, силы правителя укрепились, а силы аристократии ослабли. Уважать правителя и презирать чиновников – в этом [заключается] великое дело по управлению государством и воспитанию народа.

(4)

Некогда в царстве Лу был торговец баранами по имени Шэнь Юши, по утрам он частенько давал баранам много пить, обманывая, таким образом, покупателей³⁷. Был в Лу человек по имени Гун Шэньи, его жена была развратной женщиной, и даже он сам не мог найти на нее управу. Был еще человек по имени Шэнь Куйши – кутила и нарушитель закона. В царстве Лу продавец скота до крайней степени взвизгивал цены. Но когда Кун-цзы взял бразды правления в свои руки, Шэнь Юши не осмеливался больше поить баранов водой [перед продажей], Гун Шэньши развелся с женой, а Шэнь Куйши покинул границы [Лу]. Через три месяца продавец скота уже не взвизгивал цены, а продавец ягнят и поросят не обманывал покупателей, мужчины и женщины ходили разными тропами, [народ] не подбирал оброненного на дорогах, в мужчинах высоко ценили преданность и верность, в женщинах высоко ценили целомудренность и послушание. Люди со всех сторон света, прибывали в столицу Лу, им не нужно было получать разрешение у [местных] властей, словно бы они вернулись к себе домой.

孙 – вежливое обращение), восходившие к лускому правителю Хуань-гуну 桓公, по сути дела они управляли царством Лу начиная с VII в. до н. э.

³¹ Род Шу-сунь 叔孙 (Аналогично с Цзи-сунь 季孙, сунь 孙 – вежливое обращение). Один из трех самых влиятельных родов луских *дафу* (Мэн-сунь, Цзи-сунь и Шу-сунь), которые фактически управляли царством Лу начиная с VII в. до н. э.

³² Би – город, владение царства Лу эпохи Чуньцю (совр. пров. Шаньдун).

³³ То есть Чжун-сунь Хэцзи или Мэн И-цзы (? – 481 до н.э.) – луский *дафу* из рода Мэн-сунь.

³⁴ То есть Шу-сунь Ушу 叔孙武叔 (? – 470 до н.э.), фамилия – Цзи 姬), имя – Чжоуцзо 州仇 – луский воевода-*сыма*, один из представителей рода Шу-сунь.

³⁵ Шэнь Цзюйсюй 申句须 – луский *дафу*.

³⁶ Юэ Ци 乐颺 – луский *дафу*.

³⁷ Так как, напившись воды, баран весил больше, чем обычно.

Библиографический список

Абраменко В.П. Канон сыновней почтительности (Сяо цзин). Исследование и перевод. – М.: ИДВ РАН, 2021.

Беседы и суждения «Лунь юй» / Учреждение Российской академии наук Института Дальнего Востока РАН, Исслед. о-во «Тайцзи»; науч. пер. Лукьянов А.Е.; поэтическое излож. Абраменко В.П. – М.: Форум, 2011.

Горовачев В.Ц. Самоубийство, как родовой обычай в Китае. 2006. URL: <https://www.abirus.ru/content/564/623/625/644/649/848.html> (дата обращения 29.07.2021).

Грэй Дж.Г. История Древнего Китая. – М.: Центрполиграф, 2006.

Кобзев А.И. Китайская алхимия. // Общество и государство в Китае. XXXV научная конференция. – М.: Вост. лит-ра, 2005. С. 214–218.

Конфуциева летопись «Чунь-цю» («Вёсны и осени») / пер. и примеч. Монастырёва Н.И. – М.: ИПЦ «Маска»; Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2018.

Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. Направление бессмертия Гэ Хуна. – М.: Алетейя, 2003. С. 45–52.

Сыма Цянь. Исторические записки. Том V. / Перевод Вяткина Р.В. – М.: Восточная литература, 1987.

Чжуан-цзы, Ле-цзы / пер. Малявин В.В. – М.: Мысль, 1995.

Торчинов Е.А. Жизнь, смерть, бессмертие в универсуме китайской культуры. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/zhizn-smert-bessmertie-v-universume-kitayskoj-kultury-0> (дата обращения 30.07.2021).

Ван Госюань, Ван Сюмэй. Кун-цзы цзя юй ши цзюань. [Кун-цзы цзя юй в десяти свитках]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2011. (На кит.).

Ван Шэнюань. Кун-цзы цзя юй тун цзе. [Разъяснения «Кун-цзы цзя юй»]. – Нанкин: Илинь чубаньшэ, 2014. (На кит.).

Ло Бинсян. Жужя дэ шэн сы цзячжигуань юй анлэсы. [Ценностные представления о жизни и смерти в конфуцианстве и эвтаназия]. // Чжунвай исюэ чжэсюэ. [Международный журнал китайской и зарубежной философии медицины]. – Гонконг, Сянган цзиньхуэй дасюэ иннонлисюэ яньцзючжунсинь чубаньшэ, 1998, № 1. С. 35–73. URL: <https://repository.hkbu.edu.hk/cgi/viewcontent.cgi?article=1234&context=ijccpm> (дата обращения 30.07.2021). (На кит.).

Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiauy> (дата обращения 02.08.2021). (На кит.).

Ли цзи. URL: <https://ctext.org/liji> (дата обращения 04.06.2021). (На кит.).

Лунь юй. URL: <https://ctext.org/analects> (дата обращения 04.08.2021). (На кит.).

Сяо цзин. URL: <https://ctext.org/xiao-jing> (дата обращения 03.08.2021). (На кит.).

Чжан Сипин. Жусюэ си чуань оучжоу яньцзю даолунь – 16–18 шицзи чжунсюэ си чуань дэ гуйцзи юй инсян. [О проникновении конфуцианства в Европу. Влияние китайских наук на Запад в XVI–XVIII вв.]. – Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2016. (На кит.).

Чжун юн. URL: <https://ctext.org/liji/zhong-yong> (дата обращения 29.07.2021). (На кит.).

Цзи Сюйшэн и др. Кун-цзы цзя юй чжунвэнь цзиндянь ибай цзю. [Сто классических фраз на китайском из «Кун-цзы цзя юй»]. – Тайбэй: Чжоу чубань чэн-бан веньхуаши гуфэнь юсянь гунсы, 2010. (На кит.).

Ян Чаолин. Кун-цзы цзя юй дэ чэншу юй кэаосинь яньцзю. [Изучение подлинности книги «Кун-цзы цзя юй»]. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> (дата обращения 30.07.2021). (На кит.).

Ян Чаолин, Чжан Лэй. Кун-цзы цзя юй чжи сы пянь яньцзю. [Исследование главы «Тщательно обдумывать» из «Кун-цзы цзя юй»]. 2009. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_617467ae0100f6ba.html (дата обращения 03.08.2021). (На кит.).

Eno, Robert. Liji, Chapters 3–4 Tan Gong. Translation, Notes, and Commentary. Version 1.0 December 2016. URL: https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/23425/Tan_Gong_%28Eno-2016%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y (дата обращения 04.08.2021).

References

Abramenko V.P. (2021). Kanon synovnej pochtitel'nosti (Xiao jing) [Issledovanie i perevod, [The Classic of Filial Piety (Xiao jing). Research and translation], Moscow: IDV RAN. (In Russian).

Besedy i suzhdeniya “Lun yu” (2011). [The Analects], Uchrezhdenie Rossijskoj akad. nauk In-t Dal'nego Vostoka RAN, Issled. o-vo “Tajdzi”; nauch. per. Luk'yanov A.E.; poeticheskoe izlozh. Abramenko V.P. Moscow: Forum. (In Russian).

Gorovachev V.C. (2006). Samoubijstvo, kak rodovoj obyčaj v Kitae [Suicide as an ancestral custom in China]. URL: <https://www.abirus.ru/content/564/623/625/644/649/848.html> (accessed: 29.07.2021). (In Russian).

Gray J.G. (2006). Istorija Drevnego Kitaya [History of ancient China], Moscow: Centrpoligraf. (In Russian).

Kobzev A.I. (2005). Kitajskaya alhimiya [Chinese alchemy] // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. XXXV nauchnaya konferenciya, Moscow: Vost. lit-ra. PP. 214–218. (In Russian).

Konfucieva letopis' «Chun-qiu» («Vyosny i oseni») [Confucius chronicle “Springs and autumns”] (2018) / per. i primech. Monastyr'yova N.I., Moscow: IPC «Maska»; Chendu: Sichuan renmin chubanshe. (In Russian).

Maslov A.A. (2003). Kitaj: kolokol'ca v pyli. Stranstviya maga i intellektuala. Napravlenie bessmertiya Ge Huna [China: bell rings in dust. Wanderings of a magician and an intellectual. The direction of immortality of Ge Hong], Moscow: Aletejya, 2003. PP. 45–52. (In Russian).

Sima Qian' (1987). Istoricheskie zapiski [Historical notes], Tom V. / Perevod Vyatkin R.V., Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian).

Zhuang-zi, Lie-zi (1995). Tr. by Malyavin V.V., Moscow: Thought. (In Russian).

Torchinov E.A. ZHizn', smert', bessmertie v universume kitajskoj kul'tury [Life, Death, Immortality in the Universum of Chinese Culture]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/zhizn-smert-bessmertie-v-universume-kitajskoy-kul'tury-0> (accessed: 30.07.2021). (In Russian).

Wang Guoxuan, Wang Xumei (2011). Kongzi jia yu shi juan [The School Sayings of Confucius in ten rolls], Beijing: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Wang Shenyuan (2014). Kongzi jia yu tong jie [Explanations of The School Sayings of Confucius], Nanking: Ylin chubanshe. (In Chinese).

Luo Bingxiang (1998). Rujia de sheng si jiazhi-guan yu anlesi [Values of life and death in Confucianism and euthanasia], Zhongwai yixue zhaxue [International Journal of Chinese and Foreign Philosophy of Medicine], Xianggan: Xianggan jinhui daxue yingyonglixue yanjiuzhongxin chubanshe, № 1. PP. 35–73. URL: <https://repository.hkbu.edu.hk/cgi/viewcontent.cgi?article=1234&context=ijccpm> (accessed: 30.07.2021). (In Chinese).

Kongzi jia yu [The School Sayings of Confucius]. URL: <https://ctext.org/kongzi-jia-yu> (accessed: 02.08.2021). (In Chinese).

Li ji [The Classic of Rites]. URL: <https://ctext.org/liji> (accessed: 04.06.2021). (In Chinese).

Lun yu [The Analects]. URL: <https://ctext.org/analects> (accessed: 04.08.2021). (In Chinese).

Xiao jing [The Classic of Filial Piety]. URL: <https://ctext.org/xiao-jing> (accessed: 03.08.2021). (In Chinese).

Zhang Xiping (2016). Ruxue xi chuan ouzhou yanjiu daolun – 16–18 shiji zhongxue xi chuan de guiji yu yingxiang [About the penetration of Confucianism into

Europe. Impact of Chinese sciences on the West in 16–18 centuries], Peking: Beijing daxue chubanshe. (In Chinese).

Zhong yong [The state of equilibrium and harmony]. URL: <https://ctext.org/liji/zhong-yong> (accessed: 29.07.2021). (In Chinese).

Ju Xuisheng (2010). Kongzi jia yu zhongwen jingdian yibai jiu [One hundred classic phrases in Chinese from The School Sayings of Confucius], Taibei: Zhou chuban chengbang wenhuashiye gufen yuxian gongsi. (In Chinese).

Yang Chaoming. Kongzi jia yu de chengshu yu kekaoxin yangjiu [Authenticity Study of The School Sayings of Confucius]. URL: <http://bbs.tianya.cn/post-666-31315-1.shtml> (accessed: 30.07.2021). (In Chinese).

Yang Chaoming, Zhang Lei. Kongzi jia yu zhi si pian yanjiu [A study of the chapter “Think Carefully” from The School Sayings of Confucius]. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_617467ae0100f6ba.html (accessed: 03.08.2021). (In Chinese).

Eno, Robert (2016). Liji, Chapters 3–4 Tan Gong. Translation, Notes, and Commentary. Version 1.0 December 2016. URL: https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/23425/Tan_Gong_%28Eno-2016%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y (accessed: 04.08.2021).

Абраменко В.П.

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ПОЛКОВОДЕЦ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ ВОЙНЫ

Аннотация. Представлен поэтический перевод нескольких глав древнекитайского трактата «Бин фа» Сунь-цзы (VI в. до н. э.). Автор продолжает публикацию материалов, посвящённых исследованию и ритмическим переводам древнекитайской философской классики. Предлагаемый в статье поэтический перевод мотивируется результатами изучения путей диалога русской и китайской культур. Подчёркивается, что в истории духовной культуры древние трактаты являются наследниками родовой мифологии, обладающей поэтическим стилем изначально. Именно поэтическая форма культур позволяет им рефлексивно открываться друг другу и подводить свои архетипы (выявленные или сокрытые от сознания) к диалогу, развёртывать ценности одной культуры перед другой. Особое внимание уделено тому, что фундамент построения «Бин фа» составляет архетипическая триада: жизнь или смерть, мир или война, победа или поражение, сила или слабость, полнота или пустота, атака или оборона, а посередине – Полководец.

Ключевые слова: даосизм, архетип, поэтический перевод, Сунь-цзы, Полководец, архетипическая триада.

Автор: АБРАМЕНКО Владимир Петрович, кандидат технических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282;

E-mail: abramenko@ifes-ras.ru

Vladimir P. Abramenko

Ancient Chinese Warlord in the Space and Time of War

Abstract. A poetic translation of several chapters of the ancient Chinese treatise *Bing Fa* by Sun Tzu (c. 544–496 B.C.E.) is presented. The author continues to publish materials devoted to the study and poetic translations of the an-

cient Chinese philosophical classics. The poetic translation proposed in the article is motivated by the results of the study of the ways of dialogue between Russian and Chinese cultures. It is emphasized that in the history of spiritual culture, ancient treatises are the heirs of ancestral mythology, which originally has a poetic style. It is in the poetic form that cultures reflexively open up to each other and bring their archetypes (revealed or hidden from consciousness) to dialogue, make the values of one culture the property of another. Special attention is paid to the fact that the foundation of the construction of «Bing fa» is an archetypal triad: life or death, peace or war, victory or defeat, strength or weakness, fullness or emptiness, attack or defense, and a Warlord in the middle.

Keywords: taoism, archetype, poetic translation, Sun Tzu, the Warlord, the archetypal triad.

Author: Vladimir ABRAMENKO, Candidate of Sciences (Technical), Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282;

E-mail: abramenko@ifes-ras.ru

Предлагаемый в статье поэтический перевод первых четырёх глав трактата «Искусство войны» (兵法 *бин фа*) мотивируется результатами исследования путей диалога русской и китайской культур. «В поэтической форме культуры рефлексивно открываются друг другу, подводят свои архетипы (выявленные или сокрытые от сознания) к диалогу и делают ценности одной культуры достоянием другой» [Лукиянов 2011, с. 13]. Поэтическая стихия, вовлекая слово в своё ритмическое пространство, усиливая его выразительность, способна улавливать недостижимые для прозы семантические слои текста и наполняет его новыми значимыми признаками. Именно в этом сила магии ритмического стихотворения, которое используя язык поэзии, прорывается на уровень философии и становится способом её бытия.

Трактат «Бин фа» проникает в сферу философской поэзии по тому же самому пути, что и каноны «Лунь юй», «Чжун юн», «Сань-цзы цзин», «Сяо цзин». Не случайно профессор А.Е. Лукьянов называл «Лунь юй» «поэзией конфуцианства» – поэзией, вмещающей в себя и слово, и ритуал, и музыку китайского философского космоса. Здесь не лишне заметить, что конфуцианство, как и даосизм, рождались из «модифицированных форм родовой мифологии, обладающей поэтическим стилем» [Лукиянов 2011, с. 11]. «Мифопоэтический стиль, перерастающий в философско-поэтический – это общая закономерность для всей первой фи-

лософии» [Лукьянов 2011, с. 11]. Само ритмическое пространство задаёт порядок, если хотите узор, и обладает духовностью изначально (китайская древность считала духовным первопорядком сам космос, рождённый из хаоса).

Ключевой трактат древнекитайской военной мысли «*бин фа*» написан по одной из версий китайским стратегом и мыслителем Сунь У (Сунь-цзы) (VI – V в. до н.э.), оказавшим значительное влияние, как на западную, так и на восточноазиатскую философию и военное дело. Конечно, нужно учитывать, что сам Сунь У являлся наследником сложившейся традиции военного искусства, и базисные принципы его стратегии тесно увязаны с мировоззренческими взглядами всей китайской цивилизации. Российскому академику Н.И. Конраду (1891–1970) можно поставить в несомненную заслугу осуществление первого научного перевода на русский язык и исследование этого трактата. Николай Иосифович снабдил перевод подробнейшими комментариями, отметив ряд особенностей оригинала. В частности, он пишет: «Есть одна специфическая сторона этого трактата, которой он в значительной мере обязан своей широкой известностью. Многие из его общих положений всегда легко переносились из области войны в область политики и дипломатии. Поэтому трактат Сунь-цзы имеет известное значение для понимания поступков не только военных деятелей, но и политиков... стран Дальнего Востока, и притом отнюдь не только в отдалённые исторические времена» [Конрад 2002, с. 7].

За многие века трактат Сунь-цзы обстоятельно разобран на словесные формулы специалистами различных дисциплин: политиками, военными теоретиками, экономистами, филологами, дипломатами, юристами и т.д. Принимая во внимание замечание Н.И. Конрада, что трактат Сунь-цзы вплоть до настоящего момента не утратил своего военно-политического значения, можно вполне логично предположить, что в этом трактате содержатся такие фундаментальные положения, которые со временем хотя и видоизменяются, но в основе остаются неизблемыми. Значит, трактат Сунь-цзы имеет общетеоретическое значение для осмысления планетарных военно-политических процессов.

«*Бин фа*» переводится как «Искусство войны». Это название, скорее всего, заимствовано из английской версии, согласно которой именуется как «*The Art of War*», хотя *Art* имеет значение не только «искусство», но и «мастерство», «уловка», «каверза», «происк», что, кстати, близко к пониманию войны самим Сунь-цзы: «Война – это путь обмана» [Конрад

2002, с. 33]. Сунь-цзы показывает, что отныне подлинным философом в пространстве и времени войны может быть только главнокомандующий – Воин, Полководец. Каков главнокомандующий – таковы и его солдаты, таково и государство.

В трактате нет диалогов и отвлечённых размышлений, он выглядит в значительной части как устав, как фундаментальное армейское наставление. Созданием «Бин фа» Сунь-цзы фактически вывел новый тип субъекта Поднебесной – Воина (兵 бин), которому и посвятил свой письменный труд. Текст «Бин фа» насыщен идеями классических даосских произведений. В частности, мысль одерживать победу над противником, не ввязываясь с ним в схватку «... лучшее из лучшего – покорить чужую армию, не сражаясь» [Конрад 2002, с. 38] встречается в древнекитайском каноне «Дао дэ цзин» [Абраменко 2017, с. 93]:

Не прибегает к силе лучший воин,
Искусный в ратном деле он, герой –
Бесстрашен, рассудителен, спокоен,
Громит врага, не ввязываясь в бой.

Структурно текст «Бин фа» построен на модифицированных конфуцианских, даоских и ицзиновских архетипах с лингвистическими наборами по два, три, четыре, пять, восемь и девять элементов (диада – существование и гибель; триада – число, мощь и форма; четыре способа выгодного расположения войск; пять устоев войны, пять опасностей; шесть форм местности, девять изменений и т.д.). Подтверждений тому в тексте трактата предостаточно: «... война – ... это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» [Конрад 2002, с. 5]; «Порядок и беспорядок – это число; храбрость и трусость – это мощь; сила и слабость – это форма» [Конрад 2002, с. 44]; «Согласно “Законам войны”, первое – длина, второе – объём, третье – число, четвёртое – вес, пятое – победа» [Конрад 2002, с. 42] и т.д.

Архетипическая триада – основа построения искусства войны: жизнь или смерть, мир или война, победа или поражение, сила или слабость, полнота или пустота, атака или оборона, а посередине – Полководец. **Назначение архетипа вообще – воссоздание гармонии какой-либо культуры.** Моделируя вселенско-космический архетип, Сунь-цзы фактически воссоздаёт гармонию культуры войны. Если война является культурой цивилизации, то и эта культура должна быть гармоничной.

Соответственно этому во весь свой исполинский рост между Небом и Землёй встаёт и властелин судеб Поднебесной – Полководец, великий Воин. Можно сказать, что теперь во все времена китайская культура Дао будет порождать в военной сфере китайского воина в его архетипической атрибутике.

Сунь-цзы

ИСКУССТВО ВОЙНЫ

(главы I–IV)

I. Предварительные расчёты.

Сунь-цзы сказал: – С глубокой старины
Война – большое дело для страны.
Война осела в летописях прочно,
Она для жизни и для смерти почва,
И бытия, и пагубы стезя,
Не понимать подобного нельзя.

Оплот войны, так древность завещала,
Содержит пять устоев: первый – Дао,
Вторым считают Небо, Землю – третьим.
Четвёртым – Полководца, вслед за этим
Чеканит шаг незыблемый Закон –
Ряд этот пятым завершает он.
Когда у государя год за годом
Ход мыслей одинаковый с народом;
Когда народ, влекомый зовом чести,
Готов погибнуть с государем вместе,
Быть рядом с ним, не ведая сомнений,
Ни страха, ни обид, ни огорчений,
Пусть и невзгодье в двери постучало –
Не что иное это всё, как Дао.
И мрак, и свет, жар, холод – Небо шлёт,
И времени повелевает ход.

И выгоду от них определил,
Тот мощь приял, добавил новых сил,
В грядущее заглядывая смело.
Так, привлекая выгоду к служению,
Он видит поле общего сраженья.
Обман и хитрость – спутники войны,
Коварство и уловки здесь нужны.
Пусть можешь одолеть любой ухаб,
Заставь врага поверить, что ты слаб.
Пусть у тебя есть вои¹ – блеск побед,
Противник должен думать, что их нет.
Хотя ты близко, правдой кривобокой
Должна мчать весть: «Он в стороне далёкой!».
Сули златые горы, жемчуга
И выгодой заманивай врага.
Посей средь неприятеля хаос
И загружай всё нужное в свой воз.
Угроз не бойся – тощ их урожай,
Силён противник – встреч с ним избегай.
И гнев в нём возбуждай, и раздраженье,
Тем мысли вражьи приведёшь в смятенье.
Противнику являй смиренный вид –
Пусть он свою напыщенность крепит.
Изматывай врага, меняй места –
Длинней так будет для него верста.
Разъединяй союз его дружин,
Будь неожиданности властелин:
Не должен ведать враг про твой поход,
Там нападай, где он тебя не ждёт.
Куётся так победа! Важно крайне –
Чтоб планы ратные держались в тайне.
Пред битвой сделай правильный расчёт,
И многое предвидишь наперёд,
Но если есть в расчёте упущенье,
Предскажешь лишь немного в сраженьи.

¹ вои – термин, использовавшийся для обозначения вооружённых формирований.

Кто точен при расчёте, тот согрет
Лучистым светом доблестных побед.
Кто допускает промахи в расчётах,
Победы их редки; у тех в болотах
Увяз успех, кто счёт счёл пустяком –
Им вкус победы вовсе не знаком.
Из сказанного видно, как на длани,
Кто сокрушит врага на поле брани.

II. Ведение войны

Сунь-цзы сказал: – Война – свод строгих правил,
Представь сейчас, что войско ты возглавил:
Есть у тебя по тыще² единиц
И лёгких, и тяжёлых колесниц,
Сто тысяч воев – слаженность команд –
Возить которым нужен провиант
За тыщу вёрст. К тому ж ещё в походах
О внешних, и о внутренних расходах
Не надо забывать – приём гостей,
Издержки на ремонт, на лак и клей,
Обнова снаряжений боевых –
В день обойдутся в тыщу золотых.
Такие траты на войну заложишь,
Поднять стотысячное войско сможешь.
Когда надолго край войной объят,
Дух боевой слабеет у солдат,
Их клич победный – явь немого вопля,
Трещат, ломаются мечи и копья.
Быстрее тают силы, чем длинней
По времени осада крепостей.
Расклад печален затяжной войны –
К концу приходят средства у страны.
А если притупятся топоры,
Мечи и копья станут не остры,
Иссякнут средства, силы ... не тая
Заносчивость, удельные князья

² Разг., то же, что тысяча.

Начнут роптать, открыв несчастьям счёт.
Тогда уже и мудрость не спасёт.
На слово верное не посягну –
Не следует затягивать войну.
Кто помнит правило такое, тех
И при ошибках в бое ждёт успех.
Кто не спеша ведёт войну, пусть он
Считает, что в стратегии умён,
И у него дороги нет назад,
Того подстерегает боль утрат.
Такого не бывало, чтоб страна
Имела выгоду, когда она
На долгий срок в войну вовлечена.
Кто от войны вреда не понимает,
Тот от неё и выгоды не знает.
Умён искусный Воин – лишь однажды
Вербует новобранцев, а не дважды.
В работе он себя не оконфузит –
Три раза провиант на воз не грузит.
Своим оружием недругов кладёт,
Врага продуктом полнит свой живот.
Пока еды в достатке у солдат,
Им духи добрые благоволят.
Когда во время войн издалека
Продукты доставляются в войска,
То быстро, словно резкая волна,
Растёт ущерб, теряет вес казна.
Извоз из дальних мест доход крадёт –
Становится бедней простой народ.
Где бьются армии, в той стороне
Всё стоит дорого вдвойне, втройне ...
Тягучая война нужду рождает,
Достаток у народа пожирает,
Живёт он и безрадостно, и скудно,
Повинности платить народу трудно.
Запасы иссякают пищевые,
В его домах пустеют кладовые.
Редееет скарб, все думы об утратах –

Как снежный ком растут: на семь десятых.
Война тягучая годами длится,
Ломаются повозки, колесницы.
В сражении – многоголосом звоне –
Щиты трещат и погибают кони,
Одежда превращается в лохмотья,
Доспехи разрушаются и копья,
Расходятся стрелы, мрут волю,
И лопаются луков тетивы ...
Потери эти в цифрах суховатых:
Казну страны ужмут на шесть десятых.
Тот Полководец одарён умом,
Кто у врагов берёт для войска корм.
Его деянья выгоду вернут:
Добытый у врага продуктов пуд
По отношению к собственным хлебам
Равняться будет двадцати пудам,
И вражеской соломы пуд важней –
Достоин двадцати пудов своей.
Гнев нужен воину – врага громить,
А чтоб трофеи у него добыть,
Важны награды. Вот случись в сраженьи
Захватят десять колесниц и боле,
Отдай в награду их без сожаленья
Таким, кто первым захватил их в бое.
Сдерут герои вензель с них чужой
И под знамёнами своими – в бой!
На пленных зло не вымещай – по счёту
Воздаст всем Небо – ты яви заботу.
Об этом и не высказать вернее:
Разбить противника и стать сильнее.
Победа – вот что главное в войне!
А затяжные битвы не в цене.
Искусный Воин знает соль войны,
Ему народа судьбы вручены,
В его руках размах предначертанья:
Крах государства или процветанье.

III. Стратегия нападения

Сунь-цзы сказал:

– По правилам ведения войны
На первом месте – целостность страны,
Которую замыслил покорить,
Её необходимо сохранить.
Недальновидней выбрать путь второй –
Сравнять страну противника с землёй.
На первом месте – лучшем из других –
Оставить армию врага в живых,
Второе место хуже с первым в споре –
Войска врага разбить на бранном поле.
На первом месте – в стычке быть умелым –
Большой отряд врага оставить целым.
Второе место хуже, путь второй –
Большой отряд разбить, вступив с ним в бой.
На первом месте – дело мысли зрелой –
Оставить свору вражьих воев целой.
Второе место хуже: не щадить –
И свору воев вражеских убить.
На первом месте – лучшем из других –
Оставить горсть солдат врага в живых,
Второе место хуже: не щадить
И горсть солдат противника убить.
Итак, не тот всех лучше, кто воспет
За подвиг: сто сражений – сто побед.
А самый лучший, кто, не похваляясь,
Противника разбил, с ним не сражаясь.
Вот лучший план войны на все века:
Уничтожение замыслов врага.
Второй план хуже – связь искоренить:
Союзы неприятеля разбить.
План худший из указанного ряда:
Набег на крепость и её осада.
По правилам осады крепостей –
Её ведут, коль нет других путей.
Постройка заградительных щитов,
Засыпка рвов и срытие валов,

Сооружение осадных башен –
Вот труд! Смекалкой воинской украшен!
На выполнение таких работ
Не менее трёх месяцев уйдёт.
Но если Полководец, полный рвения,
Преодолеть не может нетерпенье
И воинов без жалости готов
Послать на приступ, словно муравьёв,
Он потеряет треть своих солдат,
А бастион врага не будет взят.
Для Полководца горше нет награды,
Чем безотрадный результат осады.
Поэтому тот на войне герой,
Кто бьёт врага, не ввязываясь в бой,
Чей ратный путь без пафосной бравады,
Кто крепости берёт без их осады,
Умеющий поставить на колени
Страну чужую, но без промедлений –
Не тянет время на полях сражений.
Препятствует он целости пропасть,
Вступая в Поднебесной в спор за власть.
Духоподъёмна мысль его, державна,
Оружие наточено, исправно –
Вот выгода с военного пожара!
Вот лучшая стратегии удара!
По правилам военным – напролом
Не действуют в сражении с врагом:
Когда ты в десять раз сильнее, чем он,
То окружи его со всех сторон;
Имеешь пятикратный перевес –
Иди в атаку без команд с Небес;
А войско вдвое у тебя крупней,
Разбей его на несколько частей;
При равных силах с армией чужой,
Сумей сразиться, дай достойный бой;
Когда ты чуть противника слабей,
То оборону выстроить сумей;
Когда уже нет сил, иссяк напор,

Чтоб оказать противнику отпор,
До лучшей обстановки затаись
И от военных действий уклонись.
Поэтому и маленький отряд,
Пусть даже стойкий он, в плен будет взят
С неотвратимостью, наверняка
Превосходящей силою врага.
Есть истины, им не внимать нелепо:
Для государства Полководец – скрепа.
Надёжна скрепа – и страна сильна.
Непрочна скрепа – и страна больна.
Поэтому для войск своих правитель
В трёх случаях известен как вредитель:
Когда не зная, не имея донесенья,
Что армии не надо выступать,
Он отдаёт приказ о выступленьи –
Труднее большего вреда сыскать!
Когда, не зная, не имея донесенья,
Что армии не надо отступить,
Он отдаёт приказ об отступленьи,
Вред нанося своим войскам опять.
Позиция означенная скользка,
Ведь государь так связывает войско.
Когда правитель понимает мало
В делах войны, считая, что начала
Для управленья войском и страной
Похожи – думать значит, что немой
Заздравный тост сказать горазд за пиром –
Растерянность приходит к командирам.
Когда правитель слаб в военном деле,
Он ложные проводит параллели,
Надеясь, будто выбор Полководца,
Как и сановника, на руководство
Шаблонен в тонкостях без отклоненья –
Тем в командирах сеет он смятенье.
В войсках смятенье – близко до грозы:
Князья начнут страну грызть, словно псы.
Не стоит ждать от воинов геройства,

Когда приходит в армии расстройство,
То равнозначно – сдаться чужаку,
Свою победу подарить врагу.
Ведя войну, не надо забывать,
Есть пять путей победу одержать:
Когда принять, когда отвергнуть бой,
Подкован в том – победа за тобой;
Когда и малой силой, и большой
Умеешь бить – победа за тобой;
Когда армейские верхи с низами,
Воюя под одними небесами,
Имеют обоюдные стремленья –
Победы им даны на все сраженья;
Кто начеку – тому и воздаётся,
Он ждёт, когда противник ошибётся –
И славы победителя добьётся;
Коль Полководец разумом блистает,
И государь им не повелевает,
Он в противостояньях побеждает.
Вот заповеди, что отводят беды –
Пять звеньев Дао воинской победы.
Речует Небо, немотой трубя:
Когда врага познаешь и себя,
Пусть через сотню битв пройдёшь, во всех –
Не отвернётся от тебя успех;
Когда себя познал, но не врага,
Нашёптывает векопись-река –
Победы будут на полях сражений,
Но столько же и будет поражений;
С собой не разобрался и с врагом –
Во всякой схватке ждёт тебя разгром.

IV. Форма

Сунь-цзы сказал: – Седая древность учит,
Кто одолел искусств военных кручи,
Сначала полагал необходимым
Себя скроить, чтоб стать непобедимым.
Уж после ждал известий да примет,

И, выбрав срок, ломал врагу хребет.
Непобедимость есть в себе самом,
Возможность же победы над врагом
Пристанище своё находит в нём.
Тот, кто победы каждой битвой множит,
Себя неуязвимым сделать может,
Но он не в силах вот что претворить –
Врага заставить дать себя разбить.
Молва могуча, словно полноводье,
Поэтому и говорят в народе:
«Дай о победе над тобою знать,
Не дай победу у тебя отнять!»
В плен не сдаваться – не упасть в поклоне
Пред неприятелем – быть в обороне.
Разбить врага, поставить на колени –
Возможность эта скрыта в наступленьи.
Кто в обороне неустойчив, шаток –
Испытывает в чём-то недостаток.
Кто нападает, пьёт хмельной напиток
Азарта боя, тот скопил избыток.
Умелый в обороне, как утёс –
Не передвинуть, крепко в землю врос.
Атаки мастер видит дол и лес,
Он ударяет с высоты небес
И понимает, как себя сберечь,
Чтоб победить на поле грозных сеч.
Победу видеть так, как в сказов гряде
Её осознают другие люди.
Пусть ты даже впереди идущий,
Совсем не значит, что ты самый лучший.
Когда победу взявшему присвоен
Особый ранг в стране – искусный Воин,
От вражых сил Отчизну берегущий,
Нельзя сказать о нём – он самый лучший.
Чтоб пёрышко пуховое поднять,
Не надо дюжей силой обладать.
Чтоб видеть солнце и луну, не надо
Иметь, как у орлицы, зоркость взгляда.

Чтоб гром услышать – рык небесный духа,
Иметь не нужно сказочного слуха.
Кого считали в древности седой
Искусным Воином, тот, встретив бой,
Не только сокрушить мог вражью рать,
Но и умел легко победу взять.
Победы у него не величавы,
И не приносят ни похвал, ни славы.
На всех крутых сражений поворотах
Не делает он промахов в расчётах.
А нет ошибок – в духе боевом
Развёрнут стяг победы над врагом,
И, значит, ход борьбы определён –
Он бьёт уже того, кто побеждён.
Искусный Воин смел, не суетится,
За ним избранье выгодных позиций,
Он для противника неуязвим
И не упустит шанс покончить с ним.
Познавший тайны воинского Дао,
Победу над врагом берёт сначала,
А после... жаждет боя, чувств накала.
Прошедший сквозь разгромы, пепелище,
Вступает в бой, потом победу ищет.
Искусный Воин шествует за Дао
И чтит Закон, Закон – его застава.
Способен он, одаренный прозреньем,
Победой управлять и пораженьем.
Пять правил узаконила война,
И первое в их черед – длина.
Затем идёт объём, потом число –
На третьей строчке место обрело,
Вес – за числом, а что для воя свято –
Победа – значит в законе пятым.
Земля творит длину; несхожесть форм
Длина рождает – полноту, объём.
Объём плодит число, число же – вес,
А вес – растит Победу до небес.
Победа – это выгоды основа,

Сродни находке слитка золотого,
Что на весы солдатская рука
Укладывает против медяка.
А проигрыш – медяк, клеймо убытка,
Пустьшка против золотого слитка.
Победоносный натиск войск особен:
Прорыву вод скопившихся подобен,
Срываясь в пропасть в тысячу сажень,
Вода поёт победный гимн сражений.

Библиографический список

Абраменко В.П. Канон Дао дэ цзин. Канон Ши цзин. Исследование и перевод. – М.: ИДВ РАН, 2017.

Конрад Н.И. Трактаты о военном искусстве Сунь-цзы, У-цзы. М.: Издательство АСГ, 2002. URL: <https://asagao.nethouse.ru/static/doc/0000/0000/0218/218621.aaluyiy714.pdf> (дата обращения: 25.07.2021).

Лукьянов А.Е. Беседы и суждения. – М.: ФОРУМ, 2011.

References

Abramenko V.P. (2017). Kanon Tao de czing. Kanon Shi czing. [Tao de czing canon. Shi czing canon]. Issledovanie i perevod [Research and translation], Moscow.: IDV RAN. (In Russian).

Konrad N.I. (2002). Traktaty o voennom iskusstve Sun-tszy, U-tszy. M.: Izdatelstvo ASG. [Treatises on the military art of Sun-zi, Wu-zi. M.: ASG Publishing House]. (In Russian). URL: <https://asagao.nethouse.ru/static/doc/0000/0000/0218/218621.aaluyiy714.pdf> (accessed 25.07.2021). (In Russian).

Lukyanov A.E. (2011). Besedy i suzhdeniya [Conversations and judgments], Moscow.: FORUM. (In Russian).

Е.В. Волчкова

ЦИКЛ СТИХОТВОРЕНИЙ ЦЮЙ ДАЦЗЮНЯ (1632–1696) О МАКАО

Аннотация. Статья посвящена описанию Макао в поэзии известного китайского ученого и литератора XVII в. Цюй Дацзюня (1632–1696). Исследователи творчества Цюй Дацзюня отмечают две темы, постоянно поднимавшиеся им в своих работах: антиманьчжурское сопротивление и бедствия, принесенные иноземным вторжением в Китай, а также история и жизнь его родного края – провинции Гуандун. Обе они нашли интересное преломление в цикле стихотворений «Аомэнь», вошедшем в стихотворное собрание «Неофициальные стихи Вэншаня». Цикл стихотворений включает шесть пятисловных восьмистиший и является одним из первых поэтических описаний Макао в китайской литературе. В нем Цюй Дацзюнь рисует нравы и обычаи португальцев, их торговые и религиозные практики, однако вписывает этот европейский анклав в контекст гуандунских реалий. Он также уделяет особое внимание макаоским оборонительным сооружениям и их значению для безопасности региона перед лицом возможной иноземной угрозы. Стихи Цюй Дацзюня стали важным этапом в складывании образа Макао в сознании китайской образованной элиты и внесли свой вклад в формирование канона описания этого города в китайской литературной практике. В статье приводится комментированный перевод цикла стихотворений «Аомэнь».

Ключевые слова: поэзия, Аомэнь, Макао, Цюй Дацзюнь, Китай, XVII век.

Автор: ВОЛЧКОВА Елизавета Витальевна, кандидат исторических наук, доцент Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ул. Старая Басманная 21/4, стр. 3, Москва, 105066). ORCID: 0000-0002-8363-5217; E-mail: elizavetavolchkova@gmail.com

Elizaveta V. Volchkova

A Collection of Poems about Macao by Qu Dajun (1632–1696)

Abstract. The article is devoted to the description of Macao in the poetry of Qu Dajun (1632–1696), the famous Chinese scholar and writer of the 17-th century. Researchers of Qu Dajun's poetry note two specific themes that he constantly wrote about in his works: anti-Manchu resistance and the hardships of a foreign invasion of China, as well as the history and current state of his native land – Guangdong province. Both of these themes found an interesting realization in the series of poems *Aomen*, included in the poetic collection *Unofficial Poems of Wenshan*. The collection comprises six five-character eight-line regulated verses and is one of the first known Chinese language poetic descriptions of Macao. In it, Qu Dajun depicts the customs and traditions of the Portuguese, their trade and religious practices, however, he fits this European enclave into the context of the Guangdong realities. He also pays special attention to the Macao defenses and their importance for the security of the region in the face of possible foreign threats. Qu Dajun's poems became an important stage in the formation of the image of Macau in the minds of the Chinese educated elite and contributed to the development of the canon of describing this city in Chinese literary practice. The article provides an annotated translation of the collection of poems *Aomen*.

Keywords: poetry, Aomen, Macao, Qu Dajun, China, XVII century.

Author: Elizaveta V. VOLCHKOVA, Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (21/4, bld. 3, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066). ORCID: 0000-0002-8363-5217;

E-mail: elizavetavolchkova@gmail.com

Макао (Аомэнь) – португальский анклав у берегов уезда Сяншань провинции Гуандун – довольно часто становился объектом описания как в китайских литературных, так и в историко-этнографических текстах. Большая часть этих описаний, однако, относится к XVIII–XIX вв., когда, в определенной степени, уже выработался некий канон изображения этой нетипичной для Китая территории и ее экзотических жителей. Поэтому так интересны описания более ранние, созданные в непростой – как для Макао, так и для Китая – исторический период.

Ко второй половине XVII столетия Макао уже пережил свой «золотой век» и вступил в полосу упадка, связанного с пресечением деловых контактов на целом ряде направлений, обеспечивавших богатство этого

города. Так, с конца 1630-х гг., после закрытия Японии для иностранцев, прекращается прибыльная торговля шелком с этой страной; после того, как Португалия вернула себе независимость от Испании в 1640 г., расстроилась торговля с испанскими Филиппинами; сильно повлияло на экономическую ситуацию в Макао и голландско-португальское соперничество, в особенности, после взятия голландцами Малакки в 1641 г., на время отрезавшего Макао от Гоа и Европы. Наконец, введение цинскими властями в 1662–1684 гг. «морских запретов», направленных на изоляцию мятежного Тайваня, привело практически к полной остановке торговых операций в Макао, а также к значительным трудностям в снабжении города в ситуации, когда население прибрежной полосы от Чжэцзяна до Гуандуна было вынуждено переселиться вглубь страны.

Для Китая же этот период был временем укрепления власти маньчжуров и трагического поражения лоялистов минской империи, временем, особенно тяжело переживавшимся южанами, среди которых антиманьчжурские настроения были весьма сильны. Для некоторых из них Макао становится убежищем от преследований нового режима или портом, открывавшим возможность бегства из страны¹, военным союзником в сопротивлении маньчжурам² или местом, дающим надежду на духовное утешение через обращение в христианство³. Все это, судя по всему, повлияло на китайское восприятие города в то время. Немногочисленные описания Макао, оставленные посещавшими город во второй половине XVII в. китайцами, довольно сильно отличаются от более поздних чисто этнографических зарисовок и отражают как непростой

¹ Фэй Чэнкан в своей работе по истории Макао пишет, например, что только в 1645 г. в Макао прибыло около 40 тыс. китайцев, большая часть из которых ожидала посадки на корабли; в конце 1645 г. 3000 китайцев, включая 750 женщин, покинула Макао на семи португальских кораблях, направлявшихся в Индию через Индонезию [Fei Chengkang 1996].

² Через миссионеров-иезуитов Макао поддерживал связи с южноминскими режимами Фу-вана (Чжу Юсуна), Тан-вана (Чжу Юцзяня) и Гуй-вана (Чжу Юлана), предоставлял им пушки и солдат в обмен на территориальные уступки и торговые льготы [Fei Chengkang 1996].

³ Среди китайских христиан, обучавшихся в это время в колледже св. Павла в Макао можно назвать знаменитого художника У Ли 吳歷 (1632–1718) и сопровождавшего его Лу Сияня 陸希言 (1631–1704); оба оставили подробные описания Макао: «Разные напевы из Ао» (*Аочжун цзаюн* 澳中雜詠) и «Записки об Аомэне» (*Аомэнь цзи* 澳門記) соответственно [Chaves 1993; Dehergane 1973, с.157].

исторический контекст эпохи, так и, нередко, личные переживания авторов. К таким описаниям относится собрание из шести стихотворений под названием «Аомэнь» (澳門), принадлежащее кисти известного поэта и литератора XVII века Цюй Дацзюня.

Цюй Дацзюнь 屈大均 (1630–1696) (второе имя – Вэншань 翁山, прозвища Хуафу 華夫 и Лофушань жэнь 羅浮山人, монашеское имя Цзиньчжун 今種) был уроженцем Гуандуна и участвовал в антиманьчжурском сопротивлении на службе у последнего претендента на минский престол Гуй-вана (Чжу Юлана) в 1649 г.; позднее, он принимал участие в Восстании трех князей-данников (1673–1681)⁴. При жизни ему удалось избежать репрессий цинских властей, но в XVIII в., во время активизации так называемой «литературной инквизиции», направленной, в том числе, против текстов авторов, известных своими антиманьчжурскими настроениями, труды Цюй Дацзюня оказались под запретом. Интерес к нему, однако, не угасал, в особенности среди его земляков, которые, почитая его как одного из наиболее ярких патриотов и писателей Гуандуна⁵, подпольно распространяли и тайно коллекционировали его работы на протяжении XIX в. В частности, поэтическое собрание Цюй Дацзюня «Неофициальные стихи Вэншаня» (*Вэншань шивай* 翁山詩外), в которое вошел и цикл «Аомэнь», перепечатывалось и циркулировало в кругу библиофилов и собирателей «редких» (в то время эвфемизм для запрещенных) книг среди гуандунского купечества [Li 2017, с. 446–447]. Официально напечатано оно было только в 1910 г. [Цюй Дацзюнь 1910].

Макао посвящены не только поэтические тексты Цюй Дацзюня. Достаточно много информации об этом городе он приводит и в своем знаменитом прозаическом труде «Новые рассказы о Гуандуне» (*Гуандун синьюй* 廣東新語), составленном по образцу описаний провинций. Интересно, что эта информация касается практически тех же сюжетов, что и стихотворения цикла, и, во многом, поясняет и комментирует их – т.е. оба типа текстов основаны на одних и тех же воспоминаниях и впечатлениях. Фрагменты из «Гуандун синьюй», так же, как и стихи цикла «Аомэнь», были включены в «Краткое описание Аомэня» (*Аомэнь цзи-*

⁴ Биографию Цюй Дацзюня см. [Goodrich, Fang Chao-ying 1943, с. 201–203; Ван Цзуньянь 1970].

⁵ Цюй Дацзюня и его современников Чэнь Гунъяня 陳恭尹 и Лян Пэйлана 梁佩蘭 часто называют «тремя великими литераторами Линнани [т.е. южного Китая]» (*Линнань сань да цзя*, 嶺南三大家).

люе 澳門記略), опубликованное в 1751 г. и представлявшее на тот момент (несмотря на название) самый полный свод сведений о Макао⁶.

Доподлинно неизвестно, когда и сколько раз Цюй Дацзюнь посещал Макао. По версии Ван Цзунъяня, составителя биографии Цюй Дацзюня «Хроника жизни господина Цюй Вэншаня», он путешествовал в Сяншань, а затем в Макао в 1688 г.; в 1689 г. он написал цикл стихов «Аомэнь», а в следующем году еще одно стихотворение о Макао – «Башня, смотрящая на океан» (*Ванъянтай 望洋臺*) [Ван Цзунъянь 1970]. Другая, более убедительная, версия принадлежит специалисту по истории Макао Тан Кайцзяню, который на основании анализа текста цикла стихов «Аомэнь» и посвященных Макао фрагментов «Гуандун синьей» приходит к выводу, что Цюй Дацзюнь посетил Макао (и даже, возможно, какое-то время жил там) в период с 1650 г. (года взятия Гуанчжоу войсками Шан Кэси⁷ и установления цинского контроля над Гуандуном) до 1657 г., когда, как достоверно известно, он уехал на север [Тан Кайцзянь 1997]⁸. Тан Кайцзянь предполагает, что, подобно Чэнь Гуньиню 陳恭尹 (1631–1700) и Хэ Цзяну 何絳 (1627–1712), также гуандунским ученым-книжникам и минским лоялистам, Цюй Дацзюнь мог поехать в Макао, желая повидать уехавших туда собратьев по антиманьчжурскому сопротивлению или же в надежде на получение военной помощи от португальцев [Тан Кайцзянь 1997].

⁶ Составителями «Аомэнь цзилюэ» являлись Инь Гуанжэнь 印光任 (1691–1758) и Чжан Жулинь 張汝霖 (1709?–1769?), служившие чиновниками в Чаочжоу (пров. Гуандун) в 1740-е гг. «Аомэнь цзилюэ» состоит из трех разделов: «Топография» (*Синши пянь*, 形勢篇), «Административное управление» (*Гуаньшоу пянь*, 官守篇) и «Иноземцы из Ао[мэня]» (*Аофань пянь*, 澳蕃篇) [Инь Гуанжэнь, Чжан Жулинь, Чжао Чуньчэнь 1992].

⁷ Шан Кэси 尚可喜 (1604–1676) – китайский военачальник, перешедший на сторону маньчжуров и участвовавший в покорении юга Китая империей Цин.

⁸ Одним из аргументов, который приводит Тан Кайцзянь, является то, что в «Аомэнь цзилюэ» цитаты из работ Цюй Дацзюня даются под его монашеским именем Ши Цзиньчжун 釋今種, а монахом Цюй Дацзюнь был в период с 1650 по 1662 г., причем с 1657 по 1662 гг. на юге не жил. Кроме того, и в цикле стихов «Аомэнь», и в «Гуандун синьей» Цюй Дацзюнь описывает бурную торговлю в Макао, тогда как с 1662 г., после введения «морских запретов», торговля в значительной степени прекратилась или продолжалась нелегально. Если Цюй Дацзюнь и был в Макао в 1688 г., это, очевидно, было не первое его посещение города, поскольку текст «Гуандун синьей» с описаниями Макао был закончен, самое позднее, к 1679 г. [Тан Кайцзянь 1997].

Цикл стихотворений «Аомэнь» включает шесть пятисловных восьмистиший и является одним из первых стихотворных описаний Макао в китайской литературе. В нем автор вписывает португальский анклав как в китайскую картину мира (называя, например, жителей Макао *манями*, традиционным наименованием для неханьских народов, населявших юг Китая), так и в контекст региональных торговых и бытовых практик (неслучайно последнее стихотворение цикла описывает обряды, посвященные благоприятному выходу в море торговых судов и практиковавшиеся гуандунскими моряками, отплывавшими из Макао). Отдельная важная для Цюй Дацзюня тема – тема региональной безопасности и безопасности страны в целом, особое внимание к которой объясняется, вероятно, столь трагическим для минских лоялистов успехом маньчжурского вторжения. Видя, как быстро стала реальностью военная угроза с Севера, Цюй Дацзюнь не мог не думать о потенциальной угрозе с Юга. Поэтому, вероятно, он в своих стихотворениях постоянно возвращается к макаоским береговым укреплениям и португальскому вооружению, их значению для безопасности Гуандуна. Описывая Макао как процветающий торговый центр, вызывающий зависть у других иностранных стран и являющийся постоянной целью вооруженных нападений, Цюй Дацзюнь также задумывается о том, не будут ли сами португальцы представлять вооруженную угрозу для китайских властей в дальнейшем. Такое настороженное отношение, однако, не мешало ему с любопытством и благожелательным интересом рассматривать быт и нравы жителей Макао – внешность португальцев и португалок, европейскую архитектуру, католические храмы и религиозные практики, особенности товарообмена, экзотическую фауну. В целом, стихотворения Цюй Дацзюня, собранные под общим названием «Аомэнь», стали важным этапом в формировании образа Макао в сознании китайской (в особенности – гуандунской) образованной элиты и внесли свой вклад в формирование канона описания этого города в китайской литературной практике.

АОМЭНЬ⁹

Цюй Дацзюнь

1.

廣州諸舶口，最是澳門雄。
外國頻挑釁，西洋久伏戎。
兵愁蠻器巧，食望鬼方空。
肘腋教無事，前山一將功。

Среди всех портов Гуанчжоу

Важнейшим является непревзойденный Аомэнь¹⁰.

Многочисленны нападения [на него] иноземных царств,

[Жители страны] Западного океана¹¹ всегда готовы к отпору¹².

[Вражеские] воины сокрушаются о совершенности оружия *маней*¹³,

[Лишь] питают надежду на опустение бесовского края.

⁹ Перевод Е.В. Волчковой, выполнен по: [Цюй Дацзюнь, Аомэнь].

¹⁰ Прозаические разделы «Гуандун синьей» о Макао нередко поясняют смысл стихотворений, поэтому отрывки из них далее приводятся в комментариях к соответствующим строкам. В частности, об истории Макао и сравнении его с другими портами Гуандуна в «Гуандун синьей» говорится: «Когда прибывают иноземные корабли, они обязательно встают на якорь в заливе у морского побережья, именуемом Ао. Ао – это гавань. В Сяншане есть гавань под названием Ланбай, более ста *ли* в ширину, все иноземцы везли там торговлю. В годы правления Цзяцзин (1522–1566 – Е.В.) иноземцы посчитали Ланбай слишком удаленным и подкупили чиновников, [чтобы те позволили им] использовать Хаоцзин в качестве *ао* (гавани). Хаоцзин расположен за Хутяомэнь, в ста двадцати *ли* по направлению на юго-восток от Сяншаня. В нем два залива, Северный и Южный; морские воды окружают его. Иноземцы поселились между двумя заливами и возвели городские стены. С тех пор гавани Гуанхай, Вандун и Цитань в Синнине, Ланбай и Шицзымэнь в Сяншане, Хутоумэнь, Туньмэнь и Цици в Дунгуане все были заброшены, лишь в Хаоцзине собирались корабли ... <...> В Ао – Наньтай и Бэйтай, две горы. Горы стоят друг напротив друга, отсюда пошло название – Аомэнь, “ворота в гавань”» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2]. *Ли* – мера длины, в минский и цинский период в разных случаях составлявшая от св. 450 до более 600 м.

¹¹ *Сиян* 西洋 (досл. «[Страна] Западного океана») – в данном случае так именуется Португалия.

¹² Имеются в виду неудачные нападения голландцев на Макао в 1601, 1603, 1607 и 1622 гг. в ходе голландско-португальской войны 1601–1661 гг.

¹³ *Мань* 蠻 – традиционное название иноземцев, проживающих на юге Китая. В данном случае имеются в виду португальцы.

При наставлениях местных властей не случается беспорядков,
В том заслуга военачальника, [охраняющего] Цяньшань¹⁴.

2.

南北雙環內，諸蕃盡住樓。
薔薇蠻婦手，茉莉漢人頭。
香火歸天主，錢刀在女流。
築城形勢固，全粵有餘優。

Между кольцами Южного и Северного [заливов]¹⁵
Все без исключения иноземцы живут в башнях¹⁶.
Розы в руках у маньских женщин¹⁷,
Жасмин [украшает] головы китайнок.
[Дым от] зажженных курений поднимается к Небесному Владыке¹⁸,
Деньгами ведают женщины¹⁹.

¹⁴ Крепость на господствующей над полуостровом и гаванью горе Цяньшань была построена еще в 1621 г. (как раз в разгар наиболее агрессивных атак голландцев) и представляла собой гарнизон, окруженный земляным валом 152 м по периметру и 2,5 м в высоту [Porter 1996, с.36]. После взятия Гуанчжоу верными Цинской империи войсками в 1650 г. в гарнизоне Цяньшань было размещено 1000 солдат под командованием *цаньцзына* 參將 – помощника командующего войсками провинции. В «Гуандун синьей» говорится: «В крепости на горе Цяньшань находится ставка *цаньцзына*, который контролирует пролив напротив Ао. Ао на юге, а крепость на севере; так установлено для того, чтобы давать отпор предателям в Ао и обороняться от иноземных грабителей» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2]. В 1664 г. гарнизон стал подчиняться командующему более высокого ранга – *фуцзяну* 副將 (заместителю командующего войсками провинции).

¹⁵ Северный и Южный заливы с обеих сторон полуострова Макао были по форме практически круглыми и напоминали зеркала. Отсюда старое название Макао – Хаоцзин (досл. «кустичное зеркало»).

¹⁶ В «Гуандун синьей» говорится: «Их жилища – обычно трехэтажные башни, расположенные на склонах гор. Башни бывают квадратные, круглые, треугольные, шестиугольные, восьмиугольные, напоминающие по форме цветы и фрукты; все разные и соперничают друг с другом в красоте. Сами живут на верхних этажах, а люди Тан (*т.е. китайцы – Е.В.*) живут на нижних; этим не тяготятся» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

¹⁷ Т.е. у португалок.

¹⁸ Небесный Владыка (*тяньчжун* 天主) – китайский термин для обозначения Бога-Отца в христианстве.

¹⁹ В «Гуандун синьей» о статусе женщин в обществе Макао говорится следующее: «В этих местах особо почитают женщин. Женщины ведут домашнее хозяй-

Укрепления и стены по виду крепки,
Их с избытком хватит для [защиты] всего Юэ²⁰.

3.

路自香山下，蓮莖一道長。
水高將出舶，風順欲開洋。
魚眼雙輪日，鰍身十里檣。
蠻王孤島裡，交易首諸香。

Дорога вниз от Сяншаня

Тянется весь путь, [подобно] лотосовому стеблю²¹.

[Когда] вода высока, корабли отплывают,

[Когда] ветер попутный, [они] стремятся отправиться в океан.

В глазах рыб отражаются два солнечных колеса,

Мачты длиной [словно бы] в десять *ли* – как тело рыбы-вьюн.

Маньский князь на уединенном острове

Торгует прежде всего разнообразными пряностями.

4.

禮拜三巴寺，蕃官是法王。
花滿紅鬼子，寶鬘白蠻娘。
鸚鵡含春思，鯨鯢吐夜光。
錢銀么鳳靈，十字備圓方。

ство, наследуют отцовское имущество и дело. Мужчины после брака входят в семью жены, это называют “передавать печать”. Мужчина не должен иметь двух жен, нарушивший [этот запрет карается] смертью без пощады» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

²⁰ Юэ 粤 – название провинции Гуандун.

²¹ От крепости Цяньшань на побережье уезда Сяншань до полуострова Макао тянулась узкая песчаная коса, сформированная наносами одного из рукавов реки Сицзян, впадавшего в море к западу от Макао. Эта коса называлась Ляньхуацзин 蓮花莖, Стебель лотоса. Сам полуостров по форме часто сравнивали с листом лотоса, еще чаще – с бутонем лотоса. Гора, расположенная в том месте, где песчаная коса доходила до полуострова, называлась Лянфэншань 蓮峰山, Лотосовый пик. В «Гуандун синьей» говорится: «В двадцати *ли* к югу от города Сяншань, одна насыпь похожа на стебель лотоса; пройдя по насыпи на юг, дойдешь до Аомэня, который напоминает лист лотоса. Насыпь очень опасна и крута, немного не удержись – и упадешь вниз с обрыва. Если взобраться на насыпь – далеко видна беспредельная ширь моря и неба, большие и малые острова, плывущие в лазури. В дымке – тысячи белых домишек; это жилища варваров из Ао. Еще через 60 *ли* дойдешь до заставы, за заставой – больше ста иноземных жилищ» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

Богослужение в храме Саньбасы,
Иноземный чиновник, [ведущий его], зовется *фа-ван*²².
В цветных халатах красные бесы²³,
В драгоценных головных уборах белые маньские женщины²⁴.
Попугаи таят весенние думы²⁵,

²² Саньбасы – собор св. Павла в Макао. *Фа-ван* («царь Закона») – буддийский термин, здесь, очевидно, означающий епископа. Епархия Макао была учреждена папой Григорием XIII в 1576 г. В «Гуандун синьей» говорится: «Храм посередине зовется Саньба; он высотой в десять с лишним *чжанов* (*мера длины, равная 3,33 м – Е.В.*), похож на каменный терем, [украшен] изысканной резьбой. [В храмах] поклоняются Есу как Небесному владыке, пребывающему здесь; монах, называемый *фа-ван*, управляет этим учением. Все иноземцы, провинившиеся [в чем-либо], приходят в храм. Если *фа-ван* не позволяет покаяние, их немедленно казнят; если позволяет, то сами втыкают себе железные крюки в руки и ноги, кровь течет повсюду. Считают, что так можно избежать страданий ада. Мужчины и женщины днем и ночью посещают храм для молитв, слушают речи монаха» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

²³ Португальцы описаны в «Гуандун синьей» следующим образом: «Мужчины носят шляпы из черного войлока, при встрече снимают их в знак вежливости; тело облачают в парчовые [одежды] без рукавов, скроенные без швов. На поясе носят длинные мечи. Мечи [столь длинные, что] волочатся по земле на несколько цуней и царапают камни со скрежетом. Их волосы свисают до плеч, [они] черного цвета, завиты спиральями и растрепаны. Лица [у них] очень белые, носы высоко выдаются, глаза бирюзовые; на людей Тан (*т.е. на китайцев – Е.В.*) не очень-то похожи» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

²⁴ В «Гуандун синьей» о португалках сообщается: «Собранные и продаваемые западные товары по большей части предназначаются для женщин: красивые головные украшения, цветные халаты, пятицветные притирания для лица. Глаза [у женщин] тоже немного бирюзовые <...> [Когда] женщины удаляются в храм, [то] если царь Закона того пожелает, [они] рожают ему детей; называют этих детей «дети Небесного владыки» и в высшей степени почитают их. Если китаец женится на иноземке, все в Ао радуются и поздравляют друг друга. Если иноземец берет в жены китаянку, [то] она с помощью снадобий чернит себе лицо, волосы завивает [и красит в] желтый цвет, [чтобы] действительно походить на иноземку» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.2].

²⁵ Попугаям в «Гуандун синьей» Цюй Дацзюнь уделяет отдельное внимание: «В Аомэне есть заморские птицы *иньу* (*попугаи – Е.В.*), у ярко-красных внутренний пух – желтый, у ярко-зеленых внутренний пух – алый. Каждый раз, когда они встряхивают крыльями, красные перья сменяются желтыми, а зеленые – алыми, оперение полностью меняя расцветку. Есть белоснежные [птицы], а есть разноцветные, [у которых] крылья и хвост ярко-голубого и светло-зеленого цвета, внутренние перья –

Киты источают ночное сияние.
На серебре оттиснуты волшебные фениксы,
Крест отчеканен на монетах²⁶.

5.

山頭銅銃大，海畔鐵牆高。
一日蕃商據，千年漢將勞。
人惟真白氎，國是大紅毛。
來往風帆便，如山蹕海濤。

Велики медные пушки на вершине горы,
Высоки железные стены вдоль морского берега.
В один день варварские купцы заняли [это место],
Тысячу лет трудиться китайским генералам.
[Эти] люди хотя поистине белы, [подобно] хлопку,
Страна [их] зовется Великая [страна] красноволосых²⁷.
Приходящие и уходящие корабли в безопасности,
Подобно горам, выдерживающим морские валы²⁸.

6.

五月飄洋候，辭沙肉米沉。
窺船千里鏡，定路一盤針。

желтые, а брюшко – белое. Всех их привозят на морских кораблях. <...> Некоторые уроженцы [страны] Сиян, живущие в Аомэне, платят по четыре – пять серебряных монет с крестом за одну такую [птицу]» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз.20].

²⁶ На реверсе португальских крузадо (с 1642 г. их чеканили из серебра) изображался крест.

²⁷ Т.е. Голландия.

²⁸ В «Гуандун синьей» говорится: «Большая медная пушка из [страны] Западного океана весит три тысячи *цзиней* (т.е. ок. полтора тонн – Е.В.), величиной в десять обхватов, длиной более двух *чжанов*, требует несколько *даней* (мера объема, равная 103,5 л – Е.В.) пороха. Когда она стреляет, Небо и Земля погружаются во мрак, реки вскипают, гром гремит, молния сверкает, горы раскаляются, а на расстоянии в десять *ли* ни травы, ни деревья, ни люди, ни скот – ничто не может выжить. Красноволосые (т.е. голландцы – Е.В.) в совершенстве усвоили [науку создавать] такое великое оружие, устанавливают его на большие корабли, вечно желая вторгнуться в Сяншань и Аомэнь, чтобы перехватить торговую прибыль. Аоские варвары подражали им, но превзошли красноволосых в производстве [оружия]. [Они] установили [пушки] на горах Наньтай и Бэйтай для защиты важных позиций [в городе] <...> Поэтому неудивительно, что красноволосые более не осмеливаются нападать» [Цюй Дацзюнь, Гуандун синьей, цз. 16].

鬼哭三沙慘，魚飛十里陰。
夜來咸火滿，朵朵上衣襟。

В пятом месяце, в сезон мореплаваний²⁹,
[Проводят обряд] *цыша*, топят [в воде] мясо и зерно³⁰.
Смотрят в корабельный телескоп,
Определяют курс по стрелке компаса.
Бесы плачут над горестями Сانشа,
Рыбы выпрыгивают [из воды] у Шилиинь³¹.
Ночь приходит, всюду огни
Бликами сверкают на полах халатов.

Библиографический список

Ван Цзунъянь. Цюй Вэншань сяньшэн няньпу [Хроника жизни господина Цюй Вэншаня]. – Макао: Юйцзинь шуу, 1970. (На кит.).

Инь Гуанжэнь, Чжан Жулинь, Чжао Чуньчэнь. Аомэнь цзилюэ цзяочжу [Краткая история Аомэня, с уточнениями и комментариями]. – Макао: Аомэнь вэньхуа сышу, 1992. (На кит.).

²⁹ Обычно суда из Макао в Японию выходили в пятом – шестом месяце по лунному календарю, пользуясь благоприятным юго-западным муссоном, и приходили в Нагасаки в восьмом-девятом месяцах; путь обратно начинался на рубеже зимы и весны с северо-восточным муссоном.

³⁰ Обряд *цыша* 辭沙 («прощание с сушей» или «моление на песке») посвящен почитаемой в Макао покровительнице моряков богине А-ма, культ которой ассоциируется с культом Ма-цзу 媽祖 (Матушки) или Тянь-хоу 天后 (Небесной государыни). Во время обряда у храма А-ма на берегу раскладывали туши жертвенных животных (свиней, овец, буйволов), выпотрошенные и набитые сухой травой; после проведения обряда приношения топили в море. Здесь также, вероятно, описывается и ритуал кормления голодных духов зерном и мясом, проводившийся одновременно с обрядом *цыша* с целью умиловить души погибших во время кораблекрушений, дабы они не вредили отплывающему кораблю во время путешествия [Чжан Вэньцин 1997].

³¹ Сانشа 三沙 называли затопленный песчаный пляж между о-вом Цинчжоу 青洲島 (Ilha Verde) и горой Лянфэншань на севере Макао. Шилиинь 十里陰 – еще одно название песчаной насыпи Ляньхуацзин, которая соединяла север Макао и Сяншань. У подножья горы Лянфэншань в годы правления Ваньли (1573–1620) был построен новый храм А-ма (*Нянма синьмяо* 娘媽新廟), который позднее стали называть Ляньфэнмяо 蓮峰廟, Храм лотосового пика; рядом с храмом находилась старая пристань – вероятно, именно на ней и проводились описанные в стихотворении обряды [Чжан Вэньцин 1997].

Тан Кайцзянь. Цюй Дацзюнь юй Аомэнь [Цюй Дацзюнь и Макао]. // *Вэньхуа цзачжи*. 1997. № 32. С. 67–78. URL: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/10032/571> (дата обращения 18.09.2021). (На кит.).

Цюй Дацзюнь. Аомэнь [Аомэнь]. // Вэншань шивай [Неофициальные стихи Вэншаня]. Цз. 8. С. 287–289. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=95360&page=287> (дата обращения 18.09.2021). (На кит.).

Цюй Дацзюнь. Гуандун синьюй [Новые рассказы о Гуандуне]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=38451> (дата обращения 18.09.2021). (На кит.).

Цюй Дацзюнь. Вэншань шивай [Неофициальные стихи Вэншаня]. – Шанхай: Шанхай Госюэ Фулунь шэ, 1910. (На кит.).

Чжан Вэньцин. Циндай Аомэнь юй Жибэнь [Макао и Япония в эпоху Цин]. // *Вэньхуа цзачжи*. 1997. № 32. С. 107–120. URL: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/10032/576> (дата обращения 18.09.2021). (На кит.).

Chaves J. Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Dehergne J. Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800. – Paris/Rome, 1973.

Fei Chengkang. Macao 400 years. Shanghai: The Publishing House of Shanghai Academy of Social Sciences, 1996. URL: <https://www.macaodata.com/macaubook/ebook007/index.html> (accessed 18.09.2021).

Goodrich L.C., Fang Chao-ying. Ch'ü Ta-chün // Hummel, Arthur W., ed. Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912). Vol.1. – Washington D.C.: United States Government Printing Office, 1943, p. 201–203.

Li, E. A Banned Book Tradition and Local Reinvention: Receptions of Qu Dajun (1630–1696) and His Works in Late Imperial China. // *Frontiers of History in China*. 2017. № 12. P. 433–464.

Porter J. Macau the Imaginary City: Culture and Society, 1557 to the Present. – Boulder: Westview Press, 1996.

References

Chaves, J. (1993). Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li, Honolulu: University of Hawaii Press.

Dehergne, J. (1973). Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, Paris/Rome.

Fei Chengkang (1996). Macao 400 years, Shanghai: The Publishing House of Shanghai Academy of Social Sciences. URL: <https://www.macaodata.com/macaubook/ebook007/index.html> (accessed 18.09.2021)

Goodrich, L.C., *Fang Chao-ying* (1943). Ch'ü Ta-chün, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Hummel, Arthur W., ed. Vol.1, Washington D.C.: United States Government Printing Office, 201–203.

Li, E. (2017). A Banned Book Tradition and Local Reinvention: Receptions of Qu Dajun (1630–1696) and His Works in Late Imperial China, *Frontiers of History in China*. 12: 433–464.

Porter, J. (1996). *Macau the Imaginary City: Culture and Society, 1557 to the Present*, Boulder: Westview Press.

Qu Dajun. Aomen [Macao], *Wengshan Shiwai* [Unofficial Poetry of Wengshan]. Ch. 8: 287–289. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=95360&page=287> (accessed 18.09.2021). (In Chinese).

Qu Dajun. Guangdong Xinyu [New Tales of Guangdong]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=38451> (accessed 18.09.2021). (In Chinese).

Qu Dajun (1910). *Wengshan Shiwai* [Unofficial Poetry of Wengshan], Shanghai: Shanghai Guoxue Fulun she. (In Chinese).

Tang Kaijian (1997). Qu Dajun yu Aomen [Qu Dajun and Macao], *Wenhua zazhi*. № 32: 67–78. URL: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/10032/571> (accessed 18.09.2021). (In Chinese).

Wang Zongyan (1970). Qu Wengshan xiansheng nianpu [Chronology of Qu Wengshan], Macao: Yujin shuwu. (In Chinese).

Yin Guangren, Zhang Rulin, Zhao Chunchen (1992). Aomen jilüe jiaozhu [Brief History of Macao, Checked and Annotated], Macao: Aomen wenhua sishu. (In Chinese).

Zhang Wenqin (1997). Qingdai Aomen yu Riben [Macao and Japan in Qing Era], *Wenhua zazhi*. № 32: 107–120. URL: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/10032/576> (accessed 18.09.2021). (In Chinese).

С.А. Полхов

К ВОПРОСУ О КЛЮЧЕВЫХ ПОНЯТИЯХ В ОСНОВЕ НАРРАТИВА ХРОНИКИ «СИНТЁ:-КО: КИ»

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые понятия, на которых основан нарратив хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»), ценного источника по истории Японии конца Средневековья – начала Раннего Нового времени. Показывается, что создатель «Записей» О:та Гю:ити считает военные победы и возвышение Нобунага с одной стороны предопределёнными провидением (*тэндо:* – Путём Неба), наделившим удачливостью (*кахо:*) властителя Японии, а с другой стороны обусловленными милостью и покровительством Будд и богов (*мё:га*) в силу его добродетельности и благих деяний. В приложении к статье содержится комментированный перевод фрагмента так называемого «Начального свитка» хроники «Синтё:-ко: ки» на русский язык.

Ключевые слова: Япония, период Сэнгоку, *Синтё:-ко: ки*, хроника, О:та Гю:ити, Ода Нобунага, Путь Неба, *тэндо:*, *кахо:*, *мё:га*

Автор: ПОЛХОВ Святослав Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка, 12, Москва, 107031). ORCID: 0000-0003-4705-7488;

E-mail: cjr-ran@yandex.ru

Svyatoslav A. Polkhov

On the Key Concepts of the *Shinchō-kō Ki* Chronicle Narrative

Abstract. The article discusses the key concepts which define the narrative of *Shinchō-kō ki* chronicle, a valuable source on the history of Japan in the late Middle Ages – early Early Modern period. It is shown that the creator of

Shinchō-kō ki Ōta Gyūichi considers the military victories and the rise of Nobunaga, on the one hand, to be predetermined by providence (*tendō* – The Way of Heaven) which endowed the ruler of Japan with good luck (*kahō*), and on the other hand, due to the grace and patron of the Buddhas and gods (*myōga*) who rewarded him for his virtues and good deeds. The appendix to the article provides a translation of a fragment of *Shukan*, initial part of *Shinchō-kō ki* into Russian with a commentary.

Keywords: Japan, Sengoku period, *Shinchō-kō ki*, chronicle, Ōta Gyūichi, Oda Nobunaga, Way of Heaven, *tendō*, *kahō*, *myōga*

Author: Svyatoslav A. POLKHOV, Candidate of Sciences (History), Senior Research Associate, Institute of Oriental Studies RAS (Rozhdestvenka st., 12, Moscow, 107031). ORCID: 0000-0003-4705-7488; E-mail: cjr-ran@yandex.ru

Исследователь «Синтё:-ко: ки» – «Записей князе Нобунага», представляющих собой жизнеописание полководца и правителя Японии Ода Нобунага (1534–1582), созданное его вассалом О:та Гю:ити (1527–1613?) примерно на рубеже XVI–XVII вв., неизбежно сталкивается с определёнными сложностями при попытке прояснить главные идеологические концепты, лежащие в основе нарратива этой хроники. О:та Гю:ити, судя по всему считавший одной из главных своих задач увековечение памяти о славных деяниях Нобунага, как и многие другие современные ему авторы *зунки* («военных повестей») не видел особой надобности в более или менее чётком разъяснении важных понятий, часто встречающихся на страницах его труда: видимо они были априори понятны ему и той читательской аудитории, к которой Гю:ити обращался. Совершенно очевидно, что современный историк вынужден проявлять определённую изобретательность при изучении представлений хрониста. Немалую трудность при работе с текстом этого памятника представляет его лаконичный стиль: Гю:ити склонен к описанию фактов, а его авторские интерпретации – объяснение причин или следствий тех или иных событий или же изложение собственных воззрений по тому или иному вопросу весьма немногословны. В данной публикации рассматриваются важнейшие понятия, при помощи которых О:та Гю:ити создаёт биографию Нобунага: Путь Неба (*тэндо:*), а также удача (*кахо:* и *мё:га*). Постижение их значения и взаимной смысловой связи поможет уяснить характерные особенности воззрений как О:та Гю:ити, так и авторов других хроник конца периода Сэнгоку – начала периода Токугава, поскольку в историописании

они прибегали к сходным, хотя и далеко не во всём тождественным концепциям. Уникальность изучаемой летописи связана с тем, что её автору довелось первую половину своей довольно долгой по меркам того времени жизни прожить в период «воюющих княжеств» (Сэнгоку), а завершить свой жизненный путь уже во время политической консолидации Японии при Ода Нобунага, Тоётоми Хидэёси и Токугава Иэясу (1573–1615). В силу этого в «Синтё:-ко: ки», как можно предположить, с одной стороны отражены взгляды и ценности представителя военного дворянства (самурайства) периода смут и междоусобиц, а с другой стороны – некоторые элементы формирующейся историософии новой эпохи Эдо. Таким образом, данная хроника – ценнейший и в высокой степени достоверный источник не только для изысканий по политической истории Японии, но и по ценностям и идеалам самурайства XVI столетия, а также японским историософским доктринам конца Средних веков – начала Нового времени. Проблема представлений О:та Гю:ити об истории, зафиксированных в «Синтё:-ко: ки», затрагивается в ряде работ японских учёных [Мураками 2009, с. 132–149; Кобаяси 1974, с. 19–32]. Й. Ламерс и Ю. Элисонас, рассматривая биографию Гю:ити в вводной статье к переводу хроники на английский язык и процесс создания её текста, также уделили внимание взглядам Гю:ити на историю [The Chronicle 2011, p. 17–47]. Тем не менее исследование понятий, на которых основаны воззрения автора «Записей», ещё далеко от завершения.

В приложении к статье содержится первый академический комментированный перевод фрагмента «Начального свитка» (*сюкан* 首巻) хроники «Синтё:-ко: ки» на русский язык. В «Начальном свитке» изложено описание жизни и свершений Нобунага с его юности до вступления в Киото в 1568 г. В этой части хронике обнаруживаются многие важные элементы историософских взглядов О:та Гю:ити.

Понятие *тэндо*: (*тэнто*: 天道, «Путь Неба») часто мелькает на страницах самых разных памятников позднесредневековой японской словесности. В эпоху Муромати оно имело разные значения: 1) естественные принципы (законы), лежащие в основе природных сил и мироздания; космическое провидение 2) небесное божество, отвечающее за космическое провидение; сила, надзирающая за всеми делами людей, сравнивающая их поступки с принципами (законами) мироздания, определяющая людские судьбы и требующая повиновения [Дзидай бэцу 2000, с. 194]; 3) небо как «мир»–состояние небесных богов – в буддизме

один из шести «путей» (*рокудо*: 六道), в которых перерождаются в зависимости от своей кармы непросветлённые существа [Игнатович 2002, с. 288, 289]; 4) солнце; солнечный диск; 5) небеса, как место, по которому движутся небесные тела¹. Кроме того, согласно японо-португальскому словарю (*Vocabulário da Língua do Japão*), изданному иезуитами в 1603–1604 гг. в Нагасаки, японцы именовали *тэнто*: христианского бога [Дзидай бэцу 2000, с. 195].

В «Синтё:-ко: ки» под *тэндо*: подразумевается высшая сила, направляющая ход событий, следящая за делами людей. Слово Небо (*тэн* 天) в хронике тождественно по значению Пути Неба. Путь Неба в этом источнике можно до некоторой степени соотнести с Небом (*тянь*) как фундаментальной категорией китайской культуры и философии в значении «великая высшая/божественная сила»².

Тэндо: служит О:та Гю:ити «каузальным инструментом» в построении нарратива. С его помощью хронист объясняет не только восхождение Нобунага к вершинам власти, его превращение во владыку Поднебесной (*тэнка* 天下 – Японии), но и поражение и гибель его врагов, а также другие значительные события. Небо (*тэн*) и Путь Неба (*тэндо*.) в хронике – это синонимы. Бином *тэндо*: встречается в «Записях о князе Нобунага» 12 раз – 6 раз в «Начальном свитке», описывающем жизнь и деяния Нобунага до его похода на Киото в 1568 г. и 6 раз в последующих 15 свитках, в которых рассказывается о завершающих 15 годах его политической биографии (1568–1582).

Согласно воззрениям О:та Гю:ити поддержание должных отношений между господином и вассалом – одаривание милостями со стороны первого и верная служба со стороны второго – угодно Пути Неба. Напротив нарушение данного принципа вызывает гнев высшей силы. *Сюго* (военный управитель) провинции Овари Сиба Ёсимунэ («его светлость Буйэй», ?–1554) намеревается без веских оснований напасть на собственных вассалов. Для Гю:ити его планы – это не что иное, как не имеющий оправдания «высочайший мятеж» (*гомухон* 御謀叛) или «предательство» (*гякусин* 逆心) [Синтё:-ко: ки 2014, с. 37, 38]. В 1554 г. (по другой вер-

¹ Тэнто: // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сегукан 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E9%81%93-578577> (дата обращения: 01.06.2021). О других значениях данного бинома см. там же.

² Подробнее о *тянь* см. [Кобзев 2006, с. 441–444].

сии в 1553 г.) Сакаи Дайдзэн, Кавадзири Сама-но дзё: и Ода Самми нападают в замке Киёсу на своего сюзерена Ёсимунэ, который совершает *сэппуку* вместе с родственниками и гибнет «постыдно и несчастливо». «Хоть и сгубил [его светлость Буэй] сам себя, [поистине] страшен Путь неба (*Годзимэцу то мо: синагара, тэндо: осоросики сидай нари* 御自滅と申しなから天道恐敷次第也)», – пишет хронист [Синтё:-ко: ки 2014, с. 37]. Таким образом, Путь Неба карает Сиба Ёсимунэ за то, что тот задумал «незаконный мятеж» против своих вассалов.

В то же время противен воле Пути Неба и бунт вассалов против господина и его убийство: «Пусть его светлость Буэй и изволил замыслить предательство, но [его вассалы] убили наследственного и потомственного господина, тотчас за это явственно [воспоследовало] воздание, на 7-й день все [они] пали в бою. Страшен Путь Неба, [явленный] в этих событиях» [Синтё:-ко: ки 2014, с. 38]. Тем самым мятежников настигает неотвратимая и скорая кара Пути Неба за смерть Сиба Ёсимунэ. Гю:ити считает их вину особенно тяжкой, поскольку бунтовщики подняли руку на своего «наследственного и потомственного господина» (*фудай со:дэн-но сюкун* 譜代相伝の主君), роду которого служили их предки, по-видимому для него это высшая степень неблагодарности.

Сходные идеи отражены и в другой части хроники. Высокопоставленные вассалы, недовольные Нобунага, готовятся восстать против него. Хаяси Хидэсада, один из них, вдвоём с Нобунага прибыл в усадьбу Хаяси в замке Нагоя. Хаяси Мимасака-но ками предлагает старшему брату, воспользовавшись благоприятным моментом, принудить Нобунага к *сэппуку*. Однако Хидэсада отвергает его предложение: «[Коли], подняв руку, убить здесь хладнокровно и без всякого стыда господина, [род] которого [одаривал] благодеяниями три поколения [наших предков], – страшна [будет кара] Пути неба. [Князь Нобунага] непременно окажется в тяжёлом положении, потому сейчас не следует заставлять [его милость] взрезать [живот]» [Синте:-ко: ки 2014, с. 45, 46]. Заговорщики дают Нобунага уйти живым, а затем открыто выступают против него. Таким образом, согласно Гю:ити братья Хаяси пощадили господина, убоившись возмездия Пути Неба за свои действия.

Гневом Пути Неба составитель «Записей» объясняет в «Начальном свитке» одно из важнейших событий – победу Ода Нобунага над Имагава Ёсимото в битве при Окэхадзама в 1560 г., кардинально изменившую соотношение сил между домами Ода и Имагава и способствовавшую дальнейшему стремительному возвышению Нобунага. Гю:ити упомина-

ет о многолетней благосклонности Ода Нобухидэ, отца Нобунага, к Ямагути Сама-но сукэ (Ямагути Норицугу) и его сыну Куро:дзиро:, получившим от него замок Наруми в уезде Тита провинции Овари. Однако оба они после смерти Нобухидэ забыли о его благодеяниях и перешли на сторону дома Имагава. Вслед за этим Имагава Ёсимото вызвал Сама-но сукэ и Куро:дзиро: в Сумпу, где находилась его резиденция, и, «не дав совсем никакой награды», безжалостно принудил к *сэппуку*. Последовавшее вскоре после описываемых событий поражение большой армии Ёсимото, по сильно преувеличенной оценке автора хроники насчитывавшей 45 тыс. человек, от небольшого двухтысячного войска Нобунага, как и гибель самого главы дома Имагава, объясняется карой Пути Неба. «Страшен Путь Неба (*тэндо: осоросику со:ро: нари* 天道恐敷候也)», – повторяет Гю:ити [Синтё:-ко: ки 2014, с. 62]. Отец и сын Ямагути предают Нобунага, сына почившего господина, одарявшего их милостями. Гю:ити очевидно изображает их последующее *сэппуку* как расплату за предательство. Вместе с тем Ёсимото наказывается за то, что заставил покончить с собой выказавших ему верность самураев. Таким образом в данном случае Путь Неба карает как Ямагути, так и Имагава Ёсимото, которые преступили установленный и угодный высшим силам порядок вещей – взаимную верность господина и вассалов.

Согласно О:та Гю:ити Путь Неба наказывает за нарушение клятвенных соглашений. Сакаи Дайдзэн, помощник заместителя *сюго*³ Ода Хикогоро:, главы дома Ода Ямато-но ками⁴, обратился к Ода Нобумицу и договорился с ним о поддержке, будто бы посулив ему положение второго *сюгодай* в Верхних уездах провинции Овари наряду с Ода Хикогоро:. Он впустил Нобумицу и его людей в замок Киёсу. Нобумицу же тайне заключил сделку со своим племянником Нобунага: он обещал хитростью завладеть замком Киёсу и передать его Нобунага, Нижние уезды провинции Овари дядя и племянник условились поделить по реке Отаи. В 1554 г. Нобумицу с большим войском напал на *сюгодай* Ода Хикогоро:, «заставил [его] взрезать живот», и захватив замок Киёсу, передал его Нобунага [Синтё:-ко: ки 2014, с. 42]. В конце того же года дядя Нобунага внезапно умер. В «Начальном списке» рукописи Тэнри [Синтё: ки 2014, с. 42, 43], а также в «Синтё: ки» Одзэ Хоан рассказыва-

³ *Косюгодай* 小守護代.

⁴ Ода Хикогоро: – Ода Нобутомо (Ода Хиронобу, ?–1555), *сюгодай* (заместитель *сюго*) провинции Овари.

ется об обстоятельствах гибели Нобумицу: его убил человек по имени Сакаи Магохатироси. Если верить Одзэ Хоан, этот вассал Нобумицу вступил в тайную связь с его женой, а затем, опасаясь последствий раскрытия прелюбодейства, вместе с ней спланировал и осуществил убийство [Синтё: ки 1981, с. 48, 49]. «Тотчас [постигла его божественная] кара за [нарушение] клятвы – страшен Путь Неба», – говорила [молва]» [Синтё:-ко: ки 2014, с. 43]. Тем самым гибель Нобумицу представлена как наказание за отступление от договорённости, скреплённых, как следует из «Записей» письменными клятвами (*сэйси* 誓紙).

Вместе с тем кара Пути Неба в «Синтё:-ко: ки» обрушивается и на жестоких провинциальных властителей, на пути к власти не брезгующих никакими средствами. Сравнительно большой фрагмент «Начального свитка», несколько видоизменённая версия которого содержится в «Тайко: сама гунки-но ути», другом сочинении О:та Гю:ити, представляет собой рассказ о Сайто: Ямасиро-но kami До:сан (?–1556), знаменитом даймё периода Сэнгоку⁵. Согласно хронике До:сан, придя в провинцию Мино из земли Ямасиро, стал вассалом Нагаи То:дзаэмон, а затем «безжалостно отрезал голову своему господину». До:сан начал служить Токи Ёринори⁶, *сюго* провинции Мино. Выдав свою дочь за Дзиро:, одного из сыновей Ёринори, коварный тесть затем его отравил. После этого он навязал свою дочь в наложницы Хатироси, другому сыну Ёринори. Вскоре До:сан заставил Хатироси: взрезать живот, вслед за этим изгнав Ёринори из Мино [Синтё:-ко: ки 2014, с. 73, 74]. До:сан настроил против себя старшего сына Ёситацу (Синкуро:), постоянно хвалил его двух младших братьев и поносил Ёситацу как глупца. Старший сын, уязвлённый таким отношением отца, заманил в ловушку и приказал убить младших братьев. Дело закончилось сражением между отцом и его старшим отпрыском, в котором До:сан погиб, а его отрезанную голову выставили на осмотре голов (*куби дзиккэн* 首実驗) после битвы, устроенном победившим Ёситацу [Синтё:-ко: ки 2014, с. 74–76]. В то же время хронист отмечает жестокость правления До:сан, который «даже тех, чья вина была невелика, [обрекал] на разрывание быками, либо ставил

⁵ Некоторые подробности из этого рассказа в настоящее время не признаются достоверными, однако в данном случае меня интересуют воззрения и логика рассуждений О:та Гю:ити.

⁶ В «Записях» он именуется Токи Ёринори. Современные историки читают иероглифы его имени 頼芸 по-разному – Ёринори [Киносита 2020, с. i], Ёриаки [Танигучи 2017, с. 82], Ёринари.

котлы и вынуждал жён, родителей и братьев [казнимых] раздувать пламя, сваривал людей заживо, казнил ужасающе [жестоко]» [Синтё:-ко: ки 2014, с. 73, 74]. Таким образом, Сайто: До:сан в сочинении О:та Гю:ити представлен как антипод добродетельного правителя, как пример «тирана», поправшего основополагающие моральные устои: он убивает одного своего господина, затем устраняет своего зятя и изгоняет второго господина, ссорится со старшим сыном, провоцируя его на братоубийство. В «Тайко:-сама гунки-но ути» О:та Гю:ити сурово осуждает До:сан, используя в том числе конфуцианские идеологемы. До:сан был знаменит, но не имел «сострадательного сердца» (*дзихисин* 慈悲心), попрали «пять постоянств» (五常, кит. *учан*, яп. *годзё:*)⁷, вёл себя бесчеловечно, а сын отрезал ему нос и голову. В завершение Гю:ити недвусмысленно связывает гибель До:сан с карой Пути Неба, (*тэндодо: осоро-сики кото* 天道おそろしき事), неизбежно последовавшей за его предательство и злодейства [Тайко:-сама 1965, с. 175].

В то же время «Синтё:-ко: ки» Путь Неба покровительствует Нобунага и защищает его от опасностей. В 5-й луне 1570 г. в Нобунага, возвращавшегося в замок Гифу из столицы, стрелял из аркебузы убийца Сугитани Дзэндзю:бо:. Покушение было организовано Роккаку Ёсиката, даймё Южной части провинции О:ми, ранее потерявшим свои земли в результате похода Нобунага в 1568 г. на Киото. Но как пишет Гю:ити «Путь Неба [всё] видел (*тэндодо: сё:пан* 天道昭覽) [и уберег князя Нобунага], [пули] лишь оцарапали его тело, и, избегнув пасти крокодила, [он] благополучно вернулся в Гифу в Мино в 21-й день 5-й луны» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 108]. В 1573 г. Сугитани схватили и казнили по приказу Нобунага: «[Его] засыпали [землёй по плечи], и пилой отрезали голову – [так князь Нобунага] утолил давний свой гнев». «И верхи и низы были несказанно довольны [той расправой]», – отмечает О:та Гю:ити [Синтё:-ко: ки 1996, с. 161, 162].

В 5-й луне 1576 г. один из отрядов войска Нобунага под командованием Бан Наомаса был разгромлен силами сторонников Одзак Хонгандзи, которые затем осадили форт Тэнно:дзи. Нобунага немедленно поспешил на помощь своим военачальникам. Гю:ити показывает его

⁷ «Пять постоянств» (человечность, долг, ритуал, знание, доверие) сформулировал конфуцианский идеолог Дун Чжун-шу (179–104 гг. до н. э.). По его мнению достойный правитель обязан воплощать их на практике. Позднее «пять постоянств» стали определением природы человека [Калкаева 2004, с. 143–145].

личную отвагу: «Нобунага изволил смешаться с *асигару* из передового отряда, и разъезжая верхом, тут и там благоволил раздавать приказания». Нобунага был ранен – в его ногу попала аркебузная пуля. Но «Путь Неба [всё] видел [и его уберёг], [рана была] незначительной», – сообщает автор «Записей» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 211]. В других *гунки* начала периода Токугава, вобравших в себя представления более раннего времени, Путь Неба может играть похожую роль. Так, в «Микава моногатари» («Повести о [земле] Микава»), написанной Окубо Тадатака (1560–1639), вассалом дома Токугава в 1620-х – нач. 1630-х гг., высшая сила не даёт пасть на поле битвы воину, имеющему «жалость» (*аварэми* 哀) в сердце и хорошо обходящемуся с людьми. Тадатака именуется такое заступничество «милостью Пути Неба» (*тэндо:-но онмэгуми* 天道の御目グミ) [Микава 1974, с. 74]. Точно также в «Микава моногатари» эта «милость Пути Неба» спасает обладавшего «милосердием» и «прямотой» Токугава Иэясу от отравления на пиру, задуманного Тоётоми Хидэёси [Микава 1974, с. 207].

В то же время Нобунага предстаёт в «Записях» в качестве «орудия» провидения, Гю:ити подразумевает, что Путь Неба использует его для воплощения своих замыслов. Его недруги умирают сами собой, со всеми своими врагами Нобунага расправляется так, как желает. «Исогаи Синьэмон, скрывшись, жил в глубинах гор Ёсино, но жители той земли отрезав [Синьэмон] голову, доставили [её] в Адзуту⁸. В награду [князь Нобунага] пожаловал [им] золото. С тем, кто однажды навлек на себя ненависть (*никуми* 憎) [князя Нобунага], [он всегда] поступал по своей воле», – пишет Гю:ити [Синтё:-ко: ки 1996, с. 240]. Смерть от болезни в 1581 г. Кавада Будзэн, управителя замка Мацукура в провинции Эттю: и вассала даймё Уэсуги Кагэкацу, воевавшего с Нобунага, даёт повод хронисту заметить: «Все навлекшие на себя ненависть князя Нобунага [неизбежно] умирали [благодаря] естественному ходу вещей (*тэннэн то* 天然と)» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 355]. Тем самым согласно О:та Гю:ити победы Нобунага и гибель его врагов предопределены высшими силами.

Нобунага в хронике чутко внемлет воле *тэндо:* и готов воспользоваться его помощью. Согласно «Записям» в 1573 г. он решает не принуждать открыто выступившего против него сёгуна Асикага Ёсиаки к *сэнтюку*, опасаясь прогневать Небо (Путь Неба): «[Сёгун] быстро забыл

⁸ Исогаи Синьэмон – Исогаи Хисацугу (?–1578). Один из самураев уезда Сига провинции О:ми.

благоденствия [князя Нобунага], и соблаговолил стать его врагом, оттого [князь Нобунага] хотел уже заставить [его светлость] взрезать живот, но страшна кара Неба⁹, и в будущем [всё] могло пойти наперекор замыслам [князя Нобунага]. Сохранив [сёгуну] жизнь, [он] соизволил отправить его в изгнание» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 151]. Автор «Синтё:-ко: ки» стремится показать необоснованность вражды сёгуна против своего «благодетеля». При этом он подразумевает, что Нобунага не осмеливается посягнуть на жизнь «неблагодарного» Ёсиаки из-за страха перед Путём Неба. Гю:ити в своём сочинении неоднократно описывает небесные кары, постигающие вассалов, умерщвляющих своих сюзеренов.

Согласно хронике Нобунага перед многими сражениями, в том числе перед битвой при Нагасино в 1575 г., в результате которой был разгромлен его опасный противник Такэда Кацуёри, неизменно говорит: «это случай ниспосланный Небом» (*тэн-но атауру токоро* 天ノ与フル所) [Синтё:-ко: ки 2014, с. 81; Синтё:-ко: ки 1996, с. 182, 211, 412]. С одной стороны, приписывая ему эти слова, Гю:ити показывает уверенность Нобунага в победе, с другой стороны властитель Адзуги в хронике способен распознать свою удачу, увидеть возможности, открывающиеся благодаря помощи Пути Неба и одолеть врага.

Гю:ити часто не жалеет красок, изображая пороки врагов Нобунага. Тем самым он оправдывает жестокие расправы своего господина. Автор хроники, например, показывает упадок нравов иноков монастыря Энрякудзи, который был сожжён по воле Нобунага в 1571 г. «Монахи с горы Хизэй и с её подножия, [несмотря на то, что гора Хизэй] была стражем столицы, не сохраняя [подобающего монаху] облика, [не предаваясь] подвижничеству [на пути Будды], [пренебрегая] обычаями монахов, не стыдясь насмешек Поднебесной и не страшась Пути Неба, погрязли в беспутстве, вкушали рыбу и [мясо] птицы. Пристрастившись к подношениям золотом и серебром, поддержали Адзай и Асакура, вели себя

⁹ Кара неба – *тэммэй* 天命. В китайской политической традиции это слово (*тянь мин* 天命) означает «небесный мандат» или «небесное предопределение». В японском языке бином *тэммэй* имеет несколько смыслов: «небесный мандат»; «участь» или «судьба»; «срок жизни, даруемый Небом», «повеление государя», «наказание Неба» [Тэммэй // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E5%91%BD-102806> (дата обращения: 01.06.2021)]. В данном случае *тэммэй* – это «кара», ниспосылаемая Небом (Путём Неба).

своевольно», – пишет Гю:ити [Синтё:-ко: ки 1996, с. 126, 127]. В приведённой выше цитате из «Записей» хронист подчёркивает, что монахи, ведя себя как заблагорассудится, и оказав поддержку даймё Адзай и Асакура вопреки требованиям Нобунага, не страшились Пути Неба. Последовавшее разрушение Энрякудзи и массовые казни монахов выглядят как закономерная кара Пути Неба. В тексте источника также подразумевается, что Нобунага, утоляя «давно [затаённую] ярость» (*нэнрай-но гокё:мо*: 年来の御胸臆), действует в согласии с Путём Неба, разгневанным Энрякудзи.

Путь Неба точно также благосклонен Нобунага в противостоянии с Хонгандзи, главным храмом Истинной школы Чистой земли (ветвь Хонгандзи). Защитники крепости Одзака, в которой располагался храм, решившись на борьбу с Нобунага «вверили судьбу Пути Неба, обороняясь в течение пяти лет». Однако Гю:ити показывает, что Путь Неба отвернулся от Одзака. Силы сторонников Хонгандзи всё время ослабевали, «а военные замыслы и уловки не удавались». Напротив, как отмечается в хронике, «могущество и величие Нобунага достигли полноты, все земли и семь округов [пребывали в мире и] спокойствию» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 329].

Наряду с Путём Неба другие важные и понятия, которыми оперирует Гю:ити, выстраивая свой нарратив, это «удача» («удачливость») – *кахо*: (果報), *ун* (運)¹⁰, а также «милости Будд и богов» – *мё:га* (冥加), *мё:ри* (冥利). *Кажо*: является переводом санскритского слова *virāka* и означает воздаяние за прежде совершённые дела (включая мысли, слова и действия с помощью тела)¹¹. Кроме того, оно может иметь другой смысл – «удача», «везенье». Примечательно, что в японо-португальском словаре начала XVII в. *кахо*: трактуется как «счастливый», «удачливый» [Дзидай бэцу 1989, с. 849, 850]. *Ун* (運) может означать «судьбу», однако другое его значение – «удача», «счастье»¹², и в хронике это слово в большинстве случаев синонимично *кахо*:

¹⁰ Каждый из этих двух терминов встречается в тексте «Записей» по 6 раз.

¹¹ Сайгуса Мицуёси. *Кажо*: // Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9E%9C%E5%A0%B1-46445> (дата обращения: 01.06.2021).

¹² Ун // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сегукан 2005-2006. URL: <https://koto.bank.jp/word/%E9%81%8B-442490> (дата обращения: 01.06.2021).

В тексте «Записей» в одном семантическом ряду с *кахо:* и *ун* располагаются биномы *мё:га* и *мё:ри*. *Мё:га* – это покровительство, защита и милости, незаметно даруемые Буддами и богами (*дзимбуцу* 神仏)¹³. Выражение *самурай мё:га* (侍冥加) трактуется как удача (счастье), получаемая воином в качестве покровительства и защиты от Будд и богов [Ко:дзиэн, 2008]. Представляется, что именно так следует интерпретировать *мё:га* в тексте «Синтё:-ко: ки». Практически неотличимо от *мё:га* выражение «защита Будд и небесных божеств» (*буттэн-но каго* 仏天の加護). В сочинении Гю:ити слова *мё:га* и *каго* сопрягаются с биномами *буттэн* (仏天) или *сётэн* (諸天), которые в словарях трактуются либо как «Будды и божества» (神仏), либо как «Будды и пребывающие на небесах божества-охранители буддийского закона (Дхармы)». Представляется, что с учётом синкретизма буддизма и синто в традиционной Японии оба этих термина в хронике объединяют как Будд и небесных божеств, защищающих Дхарму, так и синтоистских божеств.

Неясно, можно ли истолковать *кахо:* из «Синтё:-ко ки» как счастье или удачу, отмеренные человеку сообразно его делам в прошлых существованиях. Понятие *кахо:* по определению имеет отчётливо буддийские коннотации, хотя в летописи Гю:ити его связь с представлениями о кармическом воздаянии не артикулируется. *Ун* в значении «судьба» или «удача» согласно хронике зависит от Пути Неба (Неба). Так перед битвой при Окэхадзама Нобунага, воодушевляя своих воинов, приводит расхожее изречение – «удача [зависит от воли] Неба» (*ун ва тэн ни ару* 運ハ在於天) [Синтё:-ко: ки 2014, с. 59]. В свитке XIII «Записей» говорится, что защитники крепости Одзака «вверили судьбу Пути Неба» (*ун о тэндо: ни макасэ* 運を天道に任せ) [Синтё:-ко: ки 1996, с. 329].

В то же время в сочинении Гю:ити *мё:га* – покровительство, заступничество и удача, ниспосылаемые Буддами и богами за достойные и хорошие поступки в этой жизни. Чтобы проверить правильность данных тезисов, необходимо рассмотреть фрагменты хроники, в которых фигурируют эти термины.

Приход Имагава Ёсимото и его армии в Окэхадзама, труднодоступную местность, хронист считает знаком конца удачи (*ун*) Ёсимото. «Было ли это предвестием того, что удача [Имагава Ёсимото] иссякла (*ун-но*

¹³ Мё:га // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%86%A5%E5%8A%A0-139743> (дата обращения: 01.06.2021).

цукитару сируси 運之尽たる驗)? Окэахадзама – место, где [тянутся] запутанные ущелья, [лежат] заболоченные рисовые поля и топи, низины и возвышенности, заросшие лесом и травой, [это] невероятно труднопроходимая местность», – пишет Гю:ити [Синтё:-ко: ки 2014, с. 61]. Когда Мо:ри Ёсикацу (Синсукэ), вассалу Нобунага, удаётся зарубить Имагава Ёсимото и взять его голову, молва назвала это счастьем, дарованным ему Буддами и богами (*мё:га*) за то, что Ёсикацу во время мятежа вассалов против Сиба Ёсимунэ в 1554 г. спас младшего брата Ёсимунэ [Синтё:-ко: ки 2014, с. 61].

Могущество и величие сёгуна Ёсиаки, вступившего в 1568 г. в Киото при поддержке Нобунага, было «таким, что поистине гнулись деревья и трава». Все люди говорили об «изумительной удаче (*гокахо: имидзики* 御果報いみじき)» сёгуна. Гю:ити противопоставляет это время унижению Ёсиаки, изгнанного Нобунага в 1573 г. из Киото. Поражение и изгнание Ёсиаки для хрониста является признаком неудачливости последнего правителя из династии Асикага: «...Ныне [его светлость] промочил [слезами] рукава [своих] доспехов, и верхи и низы, показывая [на него] пальцами, надсмехались: «Неудачливый (*химпо: 貧報*) кубо:». Хоть и сам навлек на себя погибель (*годзимэцу* 御自滅), [было то] жалкое зрелище, нестерпимое для глаз» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 152]. *Кубо:* (公方) – в данном случае сёгун. *Химпо:* (貧報) – в буддизме суровое воздаяние за дурные поступки, совершённые в прошлой жизни. В данном случае этот бином означает «отсутствие удачи», «неудачливость» и выступает антонимом *кахо:*.

Нобунага в «Записях» обладает большой удачливостью (*ун, кахо:*), позволяющей ему избегать опасностей и ловушек. Сасса Кура-но сукэ, которого предположительно отождествляют с отцом Сасса Наримаса, видного полководца Нобунага, готовил против Нобунага заговор. Его вассал Игути Таро:дзаэмон будто бы вызвался заколоть Нобунага, который должен был прибыть в замок Сасса, во время катания на лодке. Однако Нобунага был человеком «великой удачи» (дословно «сильной удачи» – *гоун-но цуёки* 御運のつよき) и вернулся в свой замок Киёсу, не заезжая в крепость Сасса Кура-но сукэ. «Военачальник во всех делах проявляет бдительность, [он] не должен допускать промахов», – изрекает О:та Гю:ити [Синтё:-ко: ки 2014, с. 71, 72].

Благоволение фортуны в хронике неизменно сопутствует Нобунага. Так гибель Ода Нобумицу в 1554 г. от рук вассала оказывается выгодна Нобунага, его племяннику. С одной стороны Гю:ити называет проис-

шедшее карой Пути Неба, а с другой подчёркивает, что так вышло, «из-за удачи (*зокахо*: 御果報) господина Кадзуса-но сукэ» [Синтё:-ко: ки 2014, с. 71].

Гю:ити не упускает случая отметить исключительную удачливость своего бывшего господина в разных ситуациях. В 9-й луне 1570 г., когда Нобунага возвращался в столицу, у реки Эгути путь ему преградили враги. Тогда он объехал верхом окрестности, выбрал подходящее место и приказал войску переправляться через реку. «Вопреки ожиданию река [оказалась] мелкой, и простые воины без труда перешли [её] вброд», — продолжает Гю:ити. Однако согласно его рассказу «со следующего дня перейти вброд через переправу Эгути стало совершенно невозможно». «Весь люд и высокого и низкого звания, [живший] поблизости от Эгути, [немало] дивился такому чуду», — указывает автор «Записей» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 116, 117]. Гю:ити также восхищается необыкновенной энергией и выносливостью Нобунага. В свитке XIV он рассказывает о том, как в 4-й луне 1580 г. Нобунага в сопровождении небольшой свиты выехал в паломничество к Тикубусима. «Верхом изволил проехать до Нагахамы, замка Хасиба Тикудзэн. Оттуда, [проплыв] 5 *ри* по озеру Бива на корабле, прибыл в святилище. При том, что дорога в одну сторону – 15 *ри* по озеру и по суше, за день [проделал] путь в 30 *ри* – туда и обратно, и изволил вернуться [в Адзути] – поистине случай необыкновенный. Жизненной силой [князь Нобунага] отличен от других людей, [телом] крепок, с почтением восхищались все», — пишет хронист [Синтё:-ко: ки 1996, с. 351, 352].

Гю:ити уверен, что Нобунага превосходил других и счастьем, ни-спосылаемым Буддами и богами (*мё:га*), и удачей (*кахо:*) [Синтё:-ко: ки 1996, с. 128]. Именно защита и покровительство Будд и богов (*буттэн-но каго* 仏天の加護), выражение, которое в хронике представляет собой синоним *мё:га*, и позволили Нобунага в 1574 г. обрести часть благовонного дерева Рандзятай из императорской сокровищницы в монастыре То:дайзи, полагает Гю:ити. «С тех пор как в один год [часть древа] со-благоволит взять господин Хигасияма¹⁴, многие господа из дома сёгун-ов желали [того же], но поскольку непросто [было получить разрешение], ничего не добились», — отмечает Гю:ити [Синтё:-ко: ки 1996, с. 168]. Непревзойдённое могущество Нобунага, как и владение драгоценными шедеврами – дорогими мечами и утварью для чайной церемо-

¹⁴ Господин Хигасияма – сёгун Асикага Ёсимаса (1435–1590).

нии для Гю:ити являются несомненными свидетельствами его удачливости. В конце 1575 г. Нобунага передал своему сыну Нобутада главенство в доме Ода, провинции Мино и Овари, длинный меч Хосикири, а также «великие сокровища трёх стран», оставив себе лишь утварь для чайной церемонии. Это событие позволяет Гю:ити еще раз отметить великую удачу (*гокахо:*) и отца и сына [Синтё:-ко: ки 1996, с. 205]. Когда в 1581 г. полководцы Нобунага окончательно покорили провинцию Ига, Нобунага взошёл на высокую гору Кунимияма, чтобы с неё осмотреть Ига. Вассалы к этому времени уже построили и пышно украсили палаты для временного местопребывания Нобунага и его старшего отпрыска, приготовили для властителя Адзути и его спутников редкостные яства. Почтение вассалов перед господином было невероятным, они трепетали перед ним так, что не описать ни кистью, ни словами, отмечает хронист. Для Гю:ити роскошный приём, оказанный Нобунага, как и преклонение (*госу:кё:* 御崇敬) перед ним его военачальников – ещё одно доказательство того, сколь «изумительна» его «удача» (*гокахо:* *имидзiku* 御果報いみじく) [Синтё:-ко: ки 1996, с. 366].

К тем же самым выражениям автор «Записей» прибегает при описании поздравления Нобунага большими и малыми владельцами (*даймё:* 大名 и *сё:мё:* 小名). В конце 12-й луны 9-го года Тэнсё: (начало 1582 г.) они съехались в Адзути, замок-резиденцию Нобунага, чтобы поздравить его с окончанием года и, толпясь «как на рынке перед воротами [резиденции его милости]» преподносили «бесценные» дары: «золото и серебро, китайские вещи, одеяния, узорчатые ткани». Их преклонение перед Нобунага было исключительным, что, по мнению хрониста, было признаком как могущества и величия хозяина замка, так и его удачливости: «Удача [князя Нобунага] была изумительной, несравненной в нашем государстве (*гокахо:* *имидзики ариё:*, *хонтё:* *нараби наси* 御果報貴有様本朝にならびなし)» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 371]. Таким образом, могущество власти и богатство Нобунага согласно О:та Гю:ити – есть безусловное проявление его счастья и удачи.

Согласно «Записям» счастье и удача (*мё:га*) даруются Нобунага свыше в награду за благие дела. Хронист указывает, что восстановление императорского дворца Нобунага замыслил ради своей «удачи» (*ом-мё:га-но тамэ* 御冥加のため). Кроме того, Гю:ити связывает удачливость Нобунага с его «сострадательностью» (*годзихи* 御慈悲) и «милосердием» (*горэммин* 御憐愍), проявляемыми по отношению к подданным («путникам»). Именно этими качествами автор «Синтё:-ко: ки»

объясняет решение Нобунага в 1571 г. отменить в своём уделе все заставы и пошлины. Такое «добросердечие» Гю:ити связывает со счастливой удачей (*мё:га*), которой обладает Нобунага. А жалость Нобунага и его удачливость согласно хронике становятся «основой всё возраставшей долговечности (*готё:кю: 御長久*) [его процветания]» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 128].

В свитке VIII «Записей» изложена история о помощи, оказанной Нобунага, нищему калеке по имени Сару («Обезьяна») из селения Яманака на границе провинций Мино и О:ми. Нобунага, всё время выезжавший в столицу из своей резиденции в Гифу и возвращавшийся обратно, часто видел Сару. Жители Яманака рассказали Нобунага, что Сару – потомок убийцы Токива Годзэн¹⁵, когда-то погибшей во время нападения разбойников на постоялом дворе Яманака. «По [закону] кармического воздаяния (*инга 因果*) [его] предки из поколения в поколение рождались калеками и так же побирались», – поведали они. После этого на пути в столицу Нобунага заехал в Яманака и привёз 20 отрезов хлопковой ткани, которые приказал местным жителям продать и построить на вырученные деньги хижину для Сару, а также просил жителей соседней деревни дважды в год давать нищему на пропитание немного ячменя и риса. Согласно хронике «нищий Обезьяна был преисполнен благодарности, и среди мужчин и женщин в городе Яманака не было тех, кто не выжимал бы [промокшие от слёз] рукава [платья]. Спутники [его милости], и высокого и низкого [звания], все прослезились». Рассказанная история даёт хронисту повод для восхваления сострадательности (*годзихи 御慈悲*) Нобунага, благодаря которой он и удостоился милостей небесных божеств – охранителей буддийского закона¹⁶ (*сётэн-но мё:ри 諸天の冥利*). Согласно хронике люди превозносили Нобунага: «...Высочайший род [Ода] будет долговечен (*гокамон тё:кю: 御家門長久*)» [Синтё:-ко: ки 1996, с. 186].

Гю:ити рассматривает милосердие Нобунага как причину благосклонности высших сил по отношению к нему, а также как залог долговечности дома Ода. Данный рассказ пронизан буддийскими идейными

¹⁵ Токива Годзэн (точные годы рождения и смерти неизвестны, время жизни – конец периода Хэйан – XII в.) – наложница военачальника Минамото-но Ёситомо (1123–1160) и мать знаменитого полководца Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189).

¹⁶ *Сётэн* – пребывающие на небе божества охранители буддийской Дхармы, в данном случае этот бином кажется тождественен по смыслу слову *буттэн*.

мотивами. Приписываемая Нобунага в хронике сострадательность – одно из буддийских достоинств, которое в военных повестях эпохи Муромати и начала периода Токугава, например в «Ко:ё: гункан» 甲陽軍鑑 («Военном зеркале провинции Каи», первая четверть XVII в.) считается перво-степенным для добродетельного даймё. Вместе с тем в конфуцианской политической доктрине также наличествуют представления, согласно которым Небо поощряет правителя за милосердие к подданным и обеспечивает благоденствие его потомков. Представляется, что в хронике «жалость и сострадание» являются частью *току* 徳 – его «добродетели», которая приписывается Нобунага вместе с военной доблестью *бу* 武.

Согласно хронике дела Нобунага оказываются угодны богам. Так он выделил средства на перестройку и восстановление святилища Ивасимидзу Хатимангу близ Киото. В 5-й луне 8-го года Тэнсё: (1580) работы были завершены. Тело божества (*синтай*) было перенесено из временных во вновь отстроенные главные палаты святилища. Это событие даёт хронисту повод процитировать основополагающий кодекс Камакурского сёгунага «Госэйбай сикимоку» (1232): «Не об этом ли говорят: поистине боги преумножают могущество благодаря почитанию людей». Гю:ити полагает, что это строительство упрочило «долговечность воинской удачи» (*буун тё:кю:* 武運長久) Нобунага и стало основой «процветания высочайшего рода [Ода]» (*гокамон ханьэй* 御家門繁永) [Синтё:-ко: ки 1996, с. 325]. Таким образом, именно благочестивые дела Нобунага должны по мысли автора «Синтё:-ко: ки» обеспечить как долговечность воинской удачи Нобунага, так и благоденствие его рода. Летописец подразумевает, что строительство одного из наиболее почитаемых святилищ Японии помогает Нобунага снискать расположение богов, в ответ одаряющих его удачей, милостями и защитой, то есть *мё:га* и *мё:ри*, о которых говорилось выше.

Таким образом, счастье и удача (*кахо:*, *мё:га*) во многом предопределяют как военные победы, так и могущество и богатство Нобунага, а также благоденствие дома Ода. *Мё:га* (*мё:ри*) при этом ниспосылается Буддами и богами (*буттэн* и *сётэн*) в ответ на угодные им дела Нобунага – проявление сострадательности по отношению к подданным, восстановление императорского дворца и перестройку святилища Ивасимидзу Хатимангу.

Вместе с тем *ун* как уже было сказано чётко ассоциируется с Путём Неба. Этимология слова *кахо:* предполагает, что это счастье, обусловленное положительными поступками в прошлых жизнях. Связь этого

понятия с Путём Неба в «Записях» казалось бы явно не постулируется. Удачей и поддержкой вознаграждают Нобунага Будды и боги, а Путь Неба предстаёт на страницах летописи в ином качестве. В первую очередь это грозная сила, карающая тех, кто преступает основополагающие моральные устои – убивает господина или родственников, нарушает клятвы и соглашения, жестоко правит своими владениями (Сайто: До:сан), беспутствует и не соблюдает собственный устав (монахи Энря-кудзи) и т. д. В то же время всевидящий Путь Неба оберегает Нобунага, спасая от гибели. Однако в некоторых других памятниках начала периода Токугава *кахо*: совершенно чётко связывается с Путём Неба как и *ун*. Так в «Ко:ё: гункан» и *кахо*: (счастье) и *химпо*: (несчастье) одинаково даруются Путём Неба [Ко:ё: гункан 1994, с. 265]¹⁷. На основании этих данных можно предположить, что и автор «Записях» исходит из того, что источником *кахо*: является Путь Неба.

Примечательно, что в одном из фрагментов хроники Путь Неба и его страшные кары упоминаются одновременно с защитой Будд и богов для объяснения гибели Сиба Ёсимунэ, *сюго* провинции Овари в 1554 г. Пытавшийся устранить своих вассалов Ёсимунэ с одной стороны лишается защиты Будд и богов, а с другой наказывается Путём Неба [Синтё:-ко: ки 2014, с. 37]. Таким образом, две высшие силы действуют заодно, одна лишает недостойного господина своих милостей, а другая наказывает. Из этого следует, что для О:та Гю:ити Путь Неба, определяющий счастье *кахо*:, и Будды и боги, дарующие удачу *мё:га*, если и не тождественные, то действующие на основании одних тех же этических принципов сверхъестественные силы.

Резюмируя, можно отметить, что военные победы Нобунага и его восхождение к вершинам власти в хронике «Синтё:-ко: ки» объясняются как его удачливостью (*кахо*:), предопределяемой благосклонностью к нему Пути Неба, так и милостями и покровительством, которыми его одевают Будды и боги. При этом для автора летописи счастье, даруемое Путём Неба, невозможно заслужить, причины, по которым Нобунага его удостоился непостижимы. Однако защиту Будд и богов Нобунага получает согласно представлениям Гю:ити благодаря благим делам, которые повелитель Японии творит в силу своей «сострадательности» и «милосер-

¹⁷ В одной из своих предшествующих публикаций автор уже обращал внимание на то, что в «Ко:ё: гункан» удача (*кахо*:) полководца предопределяется Путём Неба [Полхов 2017, с. 166].

дия». Иными словами удачу *мэ:га* Нобунага преумножает собственными усилиями, она не кажется заранее детерминированной провидением. Проведённое исследование также показывает, что в историософских воззрениях и лексиконе О:та Гю:ити переплетаются понятия и термины из разных идейных традиций, в том числе конфуцианства, буддизма и синто.

«СИНТЁ:-КО: КИ»¹⁸

(«ЗАПИСИ О КНЯЗЕ НОБУНАГА»)

«Начальный свиток»

«Это записи [о том, что было] до вступления Нобунага в столицу»¹⁹

Сложил это О:та Идзуми-но ками

- (1). О разделении земли Овари на Верхние и Нижние [уезды].
- (2). О сражении при Адзукидзака.
- (3). О *гэмтуку* господина Киппо:си.
- (4). О том, как [Ода Нобухидэ] вторгся в Мино и о гибели в битве пяти тысяч [воинов].
- (5). О мече Кагэкиё Адзамару.
- (6). О нападении с тыла на [войско, осаждавшее] замок О:гаки.
- (7). О манерах [и облике] господина Кадзуса-но сукэ.

¹⁸ Пер. С.А. Полхова. Перевод части «Начального свитка» осуществлён по изданию текста списка Ё:мэй в томе XIV серии источников по истории префектуры Айти [Синтё:-ко: ки 2014, с. 19–90]. Во время работы над переводом автор обращался как к изданию той же версии текста, опубликованному издательством «Кадокава сётэн» с комментариями Окуно Такахиро (1904–2000) и Ивасава Ёсихико (род. в 1921 г.) [«Синтё:-ко: ки» 1996, с. 17–82], так и к списку Матида, практически идентичному рукописи Ё:мэй [Синтё:-ко: ки 1921, с. 10–50], а также к списку Тэнри, весьма отличному от неё [Синтё: ки 2014, с. 19–90]. Наиболее существенные расхождения между рукописями учтены в комментариях к переводу.

¹⁹ Надпись помещена на обложке рукописи.

- (8). О том как в Инуяма подняли мятеж.
- (9). О смерти [господина] Бинго-но Kami от болезни.
- (10). О встрече Ямасиро До:сан и Нобунага.
- (11). О битве при Саннояма и Акадзука.
- (12). Об измене [в] двух замках – Фукада и Мацуба.
- (13). О преданности Янада Ядзиэмон.
- (14). О самоубийстве его светлости Буэй.

Итак, в земле Овари²⁰ восемь уездов²¹. Четырьмя уездами – Верхними уездами²², повелевали Ода Исэ-но Kami²³, приведя под свою руку

²⁰ Соответствует западной части современной префектуры Айти.

²¹ К четырём Верхним относились уезды Нива 丹羽, Хагури 葉栗, Накасима 中島, Касугаи 春日井, к четырём Нижним – Кайто: 海東, Кайсай 海西, Айти 愛知, Тита 知多.

²² *Ками-но ко:ри* 上之郡.

²³ Имя рода Ода 織田, вероятно, происходит от названия *сё:эн* (вотчины) Ода в провинции Эгидзэн (часть территории поселения Эгидзэн уезда Ню: префектуры Фукуи). В этой вотчине предки Нобунага занимали административные посты или же являлись настоятелями святилища Отацуруги 織田劔. Во 2-й половине XIV в. Ода стали служить знатному военному роду Сиба, ветви дома Асикага. Сиба – один из трёх самурайских домов, из которых назначались *канрэй*, своего рода первые министры при сёгунах Асикага. Главы клана Сиба одновременно занимали должности военных управителей (*сюго*) нескольких провинций, а в 1400 г. получили пост *сюго* земли Овари. К представителям клана Ода перешла должность *сюгодай* (заместителей *сюго*) Овари. В ходе смуты годов О:нин-Буммэй (1467–1477) главенство в доме Сиба оспаривали друг у друга Ёситоси, примкнувший со своим сыном и преемником Ёсито: к Восточной армии, и Ёсикадо, ставший на сторону Западной армии. Вслед за расколом в доме Сиба глава основной линии *сюгодай* Ода Тосихиро поддержал Сиба Ёсикадо, тогда как его родственник Ода Тосисада – Сиба Ёситоси и Ёсито:. Муромати бакуфу во время войны годов О:нин-Буммэй утвердило Ёсито: в должности *сюго* Овари, а Тосисада признало его *сюгодай*. В имя потомков Тосихиро входил титул Исэ-но Kami, тогда как частью имени потомков Тосисада был титул Ямато-но Kami. Тем самым было положено начало двум линиям дома Ода – Ода Исэ-но Kami (伊勢守, старшая ветвь) и Ода Ямато-но Kami (大和守, боковая ветвь), нередко конфликтовавшим между собой [Огава 2017, с. 22–24. Икэгами 2012, с. 7, 8; Сиба 2020, с. 30–33].

всех самураев²⁴; в месте, зовуемся Ивакура²⁵, был [их] замок-резиденция. Четыре уезда – Нижние уезды²⁶ половины [Овари] следовали приказаниям Ода Ямато-но ками²⁷. Верхние и Нижние [уезды] разделяла река. Поместив в замке Киёсу²⁸ его светлость Буэй²⁹, Ямато-но ками пребывали в [том] замке, поддерживая [его]. Среди людей³⁰ Ямато-но ками было три распорядителя³¹. Ода Инаба-но ками, Ода То:дзаэмон, Ода Дандзё:-но тю:³², эти трое были [его] распорядителями по всем де-

²⁴ *Тэ ни цукэ* 手に付. *Тэ ни цуку* 手に付く – «стать подчинёнными», «повиноваться» [Тэ ни цуку. Сэйсэнхан. Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%89%8B%E3%81%AB%E4%BB%98%E3%81%8F-2064569> (дата обращения: 01.06.2021)].

²⁵ Уезд Нива провинции Овари. Часть территории современного города Ивакура префектуры Айти.

²⁶ *Симо-но ко:ри* 下之郡.

²⁷ В переводах на современный японский язык Ода Ямато-но ками, Ода Исэ-но ками, «его светлость Буэй» отождествляются с конкретными персонами, а именно Ода Нобуясу (Ямато-но ками), Ода Митикацу (Исэ-но ками), Сиба Ёсимунэ («его светлость Буэй», ?–1554) [Накагава 2014, с. 35; Сакакияма 2017, с. 25]. Однако по справедливому замечанию Вада Ясухиро в данном случае речь идёт о названиях родов – Ямато-но ками, Исэ-но ками и Сиба [Вада 2018, с. 18]. Подход Вада разделяет и Сиба Хироюки [Сиба 2020, с. 26].

²⁸ Уезд Касугаи провинции Овари. Часть территории современного города Киёсу в префектуре Айти.

²⁹ Буэй сама 武衛様 – *сюго* Овари из рода Сиба. Буэй – иное название Управы дворцовой охраны (Хё:эфу 兵衛府) при императорском дворе в Киото. В эпоху Муромати титул Сахё:э-но ками (главалевой Управы дворцовой охраны) носили главы рода Сиба. *Сюго* из рода Сиба после смуты годов О:нин-Буммэй в значительной степени утратили реальную власть в Овари, которая сначала перешла к главам двух упомянутых в предыдущем комментарии линий Ода – Исэ-но ками и Ямато-но ками, а затем к их вассалам.

³⁰ Людей – *ути* 内. Вассалы и служилые люди дома Ямато-но ками.

³¹ Распорядителями – *бугё:* 奉行, также *бугё:нин* 奉行人. *Бугё:* именовали чиновников в ведомствах Камакура и Муромати бакуфу. В период Сэнгоку это вассалы даймё, исполнявшие различные функции на временной или постоянной основе в административно-судебной или военной сфере.

³² Согласно переводам на современный японский здесь говорится о конкретных личностях, в том числе об Ода Нобухидэ, отце Нобунага [Накагава 2014, с. 35; Сакакияма 2017, с. 25]. Однако вслед за Сиба, я полагаю, что здесь приведены названия клановых объединений – трёх боковых линий Ода (*самбугё:* 三奉行 – «три *бугё:*»)

лам. В месте, называвшемся Сё:бата³³, на окраине земли Овари был замок-резиденция [рода], прозывавшегося Дандзё:-но тю:. Были [в том роду] те, кого звали Сайган, Гэцуган, нынешний [глава рода] Бинго-но ками, его младшие братья господин Ёдзиро:, господин Магосабуро:, господин Сиро:дзиро:, Уэмон-но дзё:³⁴. [Это] дом потомственной ратной доблести³⁵. Господин Бинго, в особенности способный человек, сведя дружбу с достойными людьми из всех домов³⁶, привёл [их] под свою руку. Однажды Бинго-но ками соизволил прибыть в Нагоя³⁷ в середине земли [Овари] и приказал [построить] надёжную крепость. Старшему сыну господину Ода Киппо:си³⁸ придал [в помощь] первым старейши-

[Сибя 2020, с. 26]. Представители Ода Дандзё:-но тю: 織田弾正忠, одной из них, служили дому Ямаго-но ками. Из неё происходил и Ода Нобунага. Дандзё:-но тю: (чиновник Ведомства инспекций цензоров) – название должности при императорском дворе, ставшее частью имени отпрысков этой линии.

³³ Замок располагался на землях уездов Кайто: и Накасима провинции Овари. Часть территории современных городов Айсай и Инадзава в префектуре Айти.

³⁴ Сайган 西巖 – посмертное имя Ода Сукэнобу, прадеда Нобунага. Гэцуган 月巖 – посмертное имя – Ода Нобусада, деда Нобунага. Бинго-но ками (備後守, управитель провинции Бинго) – титул Ода Нобухидэ (1510–1551) отца Нобунага. Ёдзиро: (Ода Нобуясу), Магосабуро: (Ода Нобумицу, ?–1555), Сиро:дзиро: (видимо, Ода Нобудзанэ), Уэмон-но дзё: (Ода Нобуцугу, ?–1574) – младшие братья Нобухидэ.

³⁵ *Дайдай бухэн-но из* 代々武篇之家.

³⁶ *Сёкатю: 諸家中*.

³⁷ Уезд Айти провинции Овари. Часть территории района Нака современного города Нагоя в префектуре Айти. Замок Нагоя принадлежал боковой ветви дома Имагава (Нагоя Имагава), главы которой в эпоху Муромати были прямыми вассалами сёгунов Асикага (*хо:ко:сю: 奉公衆*), сохраняя самостоятельность по отношению к *сюго* провинции Овари. В годы Тайэй (1521–1528) Имагава Удзитоё, один из отпрысков Имагава Удзитика, владельца провинций Суруга и То:то:ми, после усыновления стал наследником дома Нагоя Имагава и хозяином Нагоя. В 1538 г. замок Нагоя захватил Ода Нобухидэ (более ранняя датировка этого события, основанная на данных из источников периода Токугава, – 1532 г. – в настоящее время признана ошибочной) [Сэнда 2013, с. 26–28; Танигути 2017, с. 64, 65].

³⁸ Киппо:си – детское имя Ода Нобунага. Среди историков долгое время велась полемика относительно точного времени и места появления Нобунага на свет. Год и месяц рождения были точно установлены – 5-я луна 3-го года девиза правления Тэмбун (1534). Однако день его рождения неизвестен. На основании сообщения португальского миссионера, автора «Истории Японии» Луиша Фройша это событие косвенно датируют 12-м днём 5-й луны. Со своей стороны Акита Хироки обращает внимание на сообщение из «Адзуги никки» («Дневника Адзуги», одной из ранних

ной³⁹ Хаяси Сингоро:, вторым старейшиной – Хиратэ Накацукаса-но дзэ:, третьим старейшиной – Аояма Ёсо:эмон, четвертым старейшиной – Найто: Сё:сукэ⁴⁰, [должность] *одайдокоро маканаи*⁴¹ [отдал] Хиратэ Накацукаса. [Столкнувшись] с нескончаемыми трудностями, [Бинго-но ками] вступил в храм⁴², зовущийся Тэнно:бо:, соизволил уступить замок Нагоя господину Киппо:си, [а затем] возвёл близ Ацута в месте, зовущемся Фуруватари⁴³, новый замок, [который] стал замком-резиденцией Бинго-но ками. *Одайдокоро маканаи* [назначен] Ямада Яэмон.

версий «Записей о князе Нобунага»), которое повторяется в свитке XII «Синтё:-ко:ки»: «5-я луна, 11-й день. [Были] благоприятный день, и потому Нобунага соизволил перебраться в главную башню [замка Адзути]». Учёный полагает, что «благоприятный» («счастливый») день – день рождения Нобунага [Акита 1991, с. 77, 78]. По мнению Й. Ламерса, к которому присоединился Танигути Кацухиро, заслуживают доверия сведения из источников периода Токугава, в частности из военной повести «Токи Сайто: гунки» 土岐斎藤軍記 («Военные записи [о] Токи и Сайто:»), согласно которым Нобунага родился в 28-й день 5-й луны [Ламерс 2012, с. 21; Танигути 2017, с. 116, 117]. В то же время многие исследователи предпочитают указывать только месяц появления на свет Нобунага или отмечают, что для более точной хронологической привязки требуются дополнительные изыскания [Икэгами 2013, с. 1; Ёкояма 2012, с. 8; Сиба 2020, с. 44]. Ранее выдвигались две основные гипотезы относительно места рождения Нобунага: 1) замок Сё:бата; 2) замок Нагоя (см. например [Акита 1991, с. 3]). В настоящее время большинство историков считают убедительной первую версию [Ёкояма 2012, с. 8; Икэгами 2013, с. 1; Кирино 2011, с. 50; Ламерс 2012, с. 21; Сиба 2020, с. 44; Танигути 2017, с. 117]. Кроме того, неясно из какого рода происходила мать Нобунага – из клана Тода 土田 (уезд Кани провинции Мино), или из клана Цутида 土田 (уезд Кайто: провинции Овари) [Танигути 2017, с. 117, 118].

³⁹ *Итиотона* 一おとな.

⁴⁰ Хаяси –влиятельный род, владения которого находились в уезде Касугаи. Хиратэ Накацукаса-но дзэ: (Хиратэ Масахидэ, 1492–1553) – один из высокопоставленных вассалов Ода Нобухидэ. О Найто: Сё:сукэ почти ничего неизвестно. Аояма Ёсо:эмон (?–1547) ошибочно причислен в хронике к четырём старейшинам, так как погиб за два года до проведения церемонии совершеннолетия Нобунага во время неудачного нападения на замок Инабаяма в провинции Мино [Танигути 2017, с. 121–122].

⁴¹ *Одайдокоро маканаи* 御台所賄 – в эпоху Муромати название должностного лица в военных домах, ответственного за управление и распоряжение финансами.

⁴² *Тодзан* 登山 – вступить (войти) в храм ради подвижничества или учения.

⁴³ Замок в уезде Айти провинции Овари. Часть территории современного город Нагоя в префектуре Айти.

(2). 8-я луна, первая декада, люди Суруга⁴⁴ во множестве выступили⁴⁵ к Сё:давара⁴⁶ в [земле] Микава и построили войско в семь отрядов⁴⁷. В то время в Микава замком, называвшимся Андзё:⁴⁸, владел Ода Бинго-но ками. Юхара [вёл] передовые силы, [враг] двинул войско к Адзукидзака⁴⁹. Бинго-но ками тотчас же из замка Андзё: помчался верхом в Яхаги; у Адзукидзака господин Бинго-но ками, [его] младшие братья – господин Ёдзиро:, господин Магосабуро:, господин Сиро:дзиро: и другие вступили в битву и сражались. Те, кто в то время хорошо бился: Ода

⁴⁴ Суруга – провинция, подвластная роду Имагава, ветви рода Асикага (центральная часть современной префектуры Сидзуока). В описываемое время даймё Имагава Ёсимото соперничал с Ода Нобухидэ за влияние на провинцию Микава, граничившую как с княжеством Имагава, так и с провинцией Овари, где преобладающим влиянием пользовался Нобухидэ. Люди Суруга – *Суруга-сю* 駿河衆. *Сю* 衆 – множество людей; какая-либо группа людей. В хронике «Синтё:-ко: ки» *сю* – помимо вышеуказанного значения это войско или отряд воинов из определённой провинции или местности, или же группа полководцев, вассалов Нобунага, которым он доверял управление определённой провинцией (например «люди Этидзэн» (Этидзэн-сю 越前衆) – Сибата Кацуниэ, Фува Мицухару, Маэда Тосииэ, Канамори Нагатика, Хара Масасигэ и др. [Синтё:-ко: ки 1996, с. 341, 342]). *Ниндзю* 人衆 (буквально «множество людей») – в «Записях» это «войско», «армия».

⁴⁵ Выступили во множестве – *ториидэ* 取出. В японо-португальском словаре, составленном иезуитами, приводится следующее толкование глагола *ториидзу* 取出: множество людей спешно, в беспорядке уходит или направляется куда-либо [Дзидай бэцу 2000, с. 318].

⁴⁶ Уезд Нуката провинции Микава. Часть территории современного города Окадзакки в префектуре Айти.

⁴⁷ Дан 段.

⁴⁸ Уезд Хэкикай провинции Микава. Часть территории современного города Андзё: в префектуре Айти. Этот замок Ода Нобухидэ захватил в 6-й луне 9-го года Тэмбун (1540) во время нападения на владения клана Мацудайра в провинции Микава [Кирино 2011, с. 54].

⁴⁹ В «Начальном свитке» не указан год сражения при Адзукидзака в провинции Микава, соседней с провинцией Овари. Неясно, сколько было битв при Адзукидзака: одни ученые считают, что там произошло два столкновения армий Ода и Имагава (в 1542 г. и 1548 г.), другие – только одно (в 1548 г.). Факт битвы при Адзукидзака в 1548 г. подтвержден документами дома Имагава, поэтому сомнения вызывает реальность первого сражения. Танигутти Кацухиро склоняется к тому, что первой битвы, по-видимому, не было. В битве 1548 г. войско Имагава нанесло поражение Ода [Танигутти 2017, с. 78]. Со своей стороны Вада Ясухиро допускает, что состоялось две битвы, причем в первой (1542 г.) победили силы Ода [Вада 2017, с. 22].

Бинго-но ками, господин Ода Ёдзиро:, господин Ода Магосабуро:, господин Ода Сиро:дзиро:, Ода Сакэ-но дзё: – они получили раны от копий. Найто: Сё:сукэ прославился, сразив хорошего воина. Нагоя Ясабуро: из людей [замка] Киёсу пал в бою. Симоката Сакон, Сасса Хаято-но ками, Сасса Магосукэ, Накано Матабё:э, Акагава Хикозмон, Камбэ Итидзаэмон, Нагата Дзиро:эмон, Ямагути Сама-но сукэ, трижды, четырежды вступали и вступали в схватку [с врагом], [или защищаясь], склонялись⁵⁰ и выставляли вперед копьё, каждый [свершил] неисчислимые подвиги. С начала до конца то была лютая [сеча]. Тут голову Нагоя Яга-ро: добыл Юхара. После того войско людей Суруга отступило.

(3). [Когда] господину Киппо:си [исполнилось] тринадцать лет⁵¹, Хаяси Садо-но ками, Хиратэ Накацуска, Аояма Ёсо:эмон, Найто: Сё:сукэ [его] сопровождали, [обряд] *гэмтуку* [прошёл] в замке Фуруватари, [он] был наречён Ода Сабу-ро: Нобунага; пир и торжества [были] необыкновенными. В следующий год⁵² Ода Сабу-ро: Нобунага [выступил] в первый военный поход⁵³ [в сопровождении] Хиратэ Накацуса-но дзё:, тогда [на нём была такая] одежда: головной платок с алыми полосами⁵⁴, [накидка] *хаори*; [на лошади] – конский доспех⁵⁵. [Он] двинул

⁵⁰ *Орисикитэ*, буквально «принимать [защитную] позицию *орисики*» – направляя вперед копьё, становиться на левое колено, выставлять согнутое правое колено и наклоняться вперед [Орисики // Сэйсэнхан. Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E6%95%B7-40253> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁵¹ В списке Тэнри проставлена дата *гэмтуку* Нобунага – 15-й год Тэмбун, лошади и старшего брата огня (1546) [Синтё: ки 2014, с. 21].

⁵² В списке Тэнри указана дата первого военного похода Нобунага – 16-й год Тэмбун младшего брата огня и овна (1547) [Синтё: ки 2014, с. 21].

⁵³ Первый военный поход – дословно «высочайший начальный [поход] воина» *гомуся хадзимэ* 御武者始. Гоноративный префикс *го* 御 указывает на то, что это был первый военный поход Ода Нобунага. Другое название – *уйдзин* 初陣 [Судзуки 2019, с. 585], своего рода боевое крещение юных самураев, которые обычно впервые появлялись на поле боя в 13 лет после прохождения обряда совершеннолетия *гэмтуку*. *Гомуся хадзимэ* будущего объединителя Японии состоялся в 1547 г. Юного Нобунага сопровождали и оберегали именитые и испытанные в сражениях вассалы его отца. Судя по описанию в «Начальном свитке» поход имел символическое значение и серьезных боевых действий не велось.

⁵⁴ *Курэнэй судзи-но дзукин* くれなゐ筋のつきん. *Курэнэй судзи* – вид ткани с поперечными алыми полосами, вытканными из парчи или узорчатого шёлка [Курэ-

[свои] силы в Кира и О:хама в [земле] Микава⁵⁶, где разместили войско из Суруга. Предав разные селения огню, в тот день [Сабуро: Нобунага] соизволил раскинуть полевой лагерь, на следующий день вернулся из похода в Нагоя.

(4). Итак, господин Бинго, созвав на подмогу войско⁵⁷ в земле [Овари], в одну луну пошёл [войной] на землю Мино⁵⁸, а в следующую луну повёл [свои] силы в землю Микава. Однажды, в 9-ю луну, 3-й день, созвав на подмогу войско в земле Овари, вторгся в землю Мино. Предав огню разные деревни и селения, [в] 9-ю луну, 22-й день⁵⁹ напал и сжёг дотла деревни у подножия горы Инабаяма⁶⁰, [где был] замок-рези-

най судзи // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://koto.bank.jp/word/%E7%B4%85%E7%AD%8B-1758462> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁵⁵ Ума ёрои 馬よろひ, доспех, состоявший из нескольких частей, защищавший морду (наголовник – бамэн 馬面), а также грудь (мунаёрои 胸甲), поясицу, круп и бедра лошади (сириёрои 尻甲). Иногда ума ёрои называют только последние две элемента без наголовника [Ума ёрои // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%A6%AC%E9%8E%A7-35134> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁵⁶ Кира – уезд Хадзу провинции Микава. Ныне – часть территории современного города Нисио в префектуре Айти. О:хама – уезд Хэкикай провинции Микава. В настоящее время – часть территории города Хэкинан префектуры Айти.

⁵⁷ Таномидзэй о насарэ 憑み勢をなされ. Таномидзэй – требовать военной помощи от подчинённых военных сил [Судзуки 2019, с. 371].

⁵⁸ Провинция Мино, соответствующая южной части современной префектуры Гифу, располагалась к северу от земли Овари.

⁵⁹ 22-й день 9-й луны, указанная в хронике дата сражения, подтверждается данными других надёжных источников и считается достоверной [Ёкояма 2015, с. 92, 93; Киносита 2020, с. 68, 69]. Нападение армии Нобухидэ на замок Инабаяма произошло в 13-м году Тэмбун (1544) [Ёкояма 2015, с. 88–93 Кирино 2011, с. 55; Танигути 2017, с. 84]

⁶⁰ Инабаяма – горный замок в провинции Мино, располагавшийся на горе Инабаяма (гора Кинкадзан высотой 329 м на территории современного города Гифу префектуры Гифу). Впоследствии Нобунага, в 1567 г. захвативший эту крепость, переименовал её в Гифу, сделал своей резиденцией и перестроил. Описываемые события произошли в 13-м году Тэмбун (1544). Вторжение Ода Нобухидэ связано с борьбой за власть в Мино между *сюго* Токи Ёринори и его могущественным вассалом Сайто: Ямасиро До:сан с одной стороны и Токи Ёримицу, племянником Ёринори, с другой. Ёримицу со своей матерью был вынужден бежать из Мино в Овари. Он

денция Сайто: Ямасиро До:сан⁶¹, подступил к воротам города [у замка], [но] уже наступил вечер, в час обезьяны⁶², [Бинго-но Kami начал] отводить войско, когда примерно половина отрядов отступила, Ямасиро До:сан внезапно атаковал в южном направлении⁶³, и хотя [воины Овари] защищались, [боевые порядки] большей [части] войска нарушились⁶⁴, и потому обороняться стало невозможно. Полегли в бою около пяти тысяч именитых [самураев]⁶⁵, среди них младший брат господина Бинго Ода

призвал на помощь родственников матери – род Асакура, властвовавший над провинцией Этидзэн, а также Ода Нобухидэ (формально Ёримицу вёл переписку с Ода Ямато-но Kami, господином Нобухидэ). Выступившей на помощь Ёримицу армией из Этидзэн командовал Асакура Норикагэ (Со:тэки, 1477–1555), двоюродный дед даймё Асакура Такакагэ (1493–1548) [Киносита 2020, с. 61–67; Ёкояма 2015, с. 84–91]. О:та Гю:ити не упоминает об участии в войне против Сайто: До:сан сил дома Асакура. Между тем, как следует из письма Нагаи Хидэмото, вассала До:сан (25/9/Тэмбун 13) войска Ода и Асакура, насчитывавшие в общей сложности 25–26 тыс. человек, осуществили совместное нападение на город около замка Инабаяма (Цит. по [Киносита 2020, с. 68]).

⁶¹ В период, о котором идёт речь в «Начальном свитке», даймё Сайто: До:сан (1494–1556) контролировал почти всю землю Мино. Ода Нобухидэ вначале с ним воевал, а затем примирился и заключил фактический союз.

⁶² Временной интервал с 15.00 до 17.00 или примерно 16.00 по современному исчислению времени суток.

⁶³ Войска До:сан, судя по всему, напало лишь на силы Ода Нобухидэ, армия Асакура отошла, не понеся потерь [Киносита 2020, с. 70].

⁶⁴ Кудзурэтацу くつれ立つ – положение во время битвы, когда боевые порядки армии нарушены, а воины начинают бежать [Кудзурэтацу // Сэйсэнхан Нихон коку-го дайзитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B4%A9%E7%AB%8B-2031476> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁶⁵ И в списке Ё:мэй и в списке Тэнри указывается, что в этой битве пали примерно 5 тыс. «именитых [самураев]» (рэки рэки 歴々) [Синтё: ки 2014, с. 22; Синтё:-ко: ки 2014, с. 22]. По справедливому замечанию Вада приведенная цифра выглядит преувеличенной. Вероятно при копировании списка Ё:мэй переписчик перепутал знаки «десять» 十 и «тысяча» 千. В «Ода ки» 織田記 («Записи об Ода»), другой версии «Синтё:-ко: ки», говорится, что в этом сражении погибли 50 именитых воинов [Вада 2018, с. 24, 25]. Из уже упомянутого послания Нагаи Хидэмото, адресованного Мидзуно Дзю:ро:дзамон, одному из владетелей в провинции Овари, следует, что в сражении, длившемся «несколько часов», было убито несколько сотен воинов Ода. Хидэмото в письме упомянул о том, что направляет Мидзуно список имён павших врагов, чьи головы были добыты воинами Сайто: (этот перечень не сохранился).

Ёдзиро:, Ода Инаба-но ками, Ода Мондо-но ками, Аояма Ёсо:эмон-но дзё:, Сэнсю: Кии-но ками, Мо:ри Дзю:ро:, младший брат старейшины [дома] Тэрасава Матахати, Мо:ри То:куро:, Ивакоси Кисабуро:⁶⁶.

(5). В прошлые годы⁶⁷ Ода Харима-но ками был размещён из земли Овари в замке О:гаки в провинции Мино⁶⁸. В прошлой 9-й луне, в 22-й день Ямасиро До:сан, одержав победу в великой битве, сказал, что люди из Овари не могут оправиться [от поражения], и потому надо подступить и сейчас взять приступом [замок] О:гаки, запросил подмогу в земле О:ми, и в первой декаде морозной⁶⁹ луны подступил совсем близко к замку О:гаки⁷⁰.

Тут произошло нечто необычное. Во время великой битвы в прошлой 9-й луне, в 22-й день, Сэнсю: Кии-но ками в час гибели носил [за поясом] меч Адзамару, который [некогда] принадлежал Кагэкиё⁷¹. Тот

Вместе с тем согласно Хидэмото при отступлении в реке Кисогава утонуло 2–3 тыс. людей из армии Овари, а сам Нобухидэ отступал в сопровождении лишь 5–6 человек (Цит. по [Киносита 2020, с. 68]). Таким образом, армия Нобухидэ потерпела тяжёлое поражение.

⁶⁶ Сэнсю: Кии-но ками Суэмицу – главный жрец святилища Ацута.

⁶⁷ *Сэннэн* 先年 – «в прошлые годы».

⁶⁸ Часть территории современного города О:гаки в префектуре Гифу.

⁶⁹ 11-й месяц по лунному календарю.

⁷⁰ Точная датировка этого события вызывает некоторые затруднения. Ёкояма, Кирино, а вслед за ними Киносита датируют нападение армии Сайто: До:сан на замок О:гаки 11-й луной 16-го года Тэмбун (1547) [Ёкояма 2015, с. 102; Киносита 2020, с. 74; Кирино 2011, с. 65], тогда как Танигути – предположительно 11-й луной 17-го года Тэмбун (1548) [Танигути 2017, с. 88]. В списке Тэнри заключение мирного договора благодаря усилиям Хиратэ Масахидэ между Нобухидэ и старейшими вассалами замка Киёсу датируется 17-м годом Тэмбун (1548) [Синтё: ки 2014, с. 24]. Между тем и в списке Ё:мэй и в рукописи Тэнри указывается, что мир был заключён на следующий год после войны, которая таким образом может быть отнесена к 16-му году Тэмбун (1547). Из этого следует, что и нападение До:сан на замок О:гаки и приход на помощь осаждённым Нобухидэ также датируются 1547 г., так как они происходили почти одновременно со столкновением между Нобухидэ и людьми из Киёсу.

⁷¹ Кагэкиё (Тайра-но Кагэкиё) – один из военачальников, сражавшихся в войне Гэмпэй (1180–1185) на стороне Тайра. Согласно преданию в одной из баллад *ко:вака* после неудачного покушения на одного из вождей Минамото – Минамото-но Ёритомо, должен был быть казнен, но чудом спасся благодаря заступничеству Бодхисаттвы Каннон. Поклявшись, что никогда больше не посягнет на жизнь Ёритомо,

меч отыскал и [стал] носить [за поясом] Кагэяма Камон-но сукэ⁷². На западе Мино поблизости от О:гаки был храм, звавшийся Усия⁷³. Когда, прибыв [туда] с войском [чтобы] покарать [гарнизон замка О:гаки], [Кагэяма], сел на складной стульчик, расположился лагерем, из замка по позициям [осаждавшего] войска из необычайно могучего лука пустили в небо [несколько стрел с наконечниками] *кихо*:⁷⁴, [одна из которых] попала в левый глаз Кагэяма Камон-но сукэ. Когда вытащили ту стрелу, вторая стрела вонзилась в [его] правый глаз. После того сей [меч] Адзамару достался Корэдзуми Горо:дзаэмон⁷⁵, [и] Горо:дзаэмон [стал] ужас-

Кагэкиё выколол себе глаза, но Каннон вернула ему зрение [The Chronicle 2011, p. 56, сноска № 10].

⁷² Вассал Сайто: До:сан.

⁷³ Усиясан Дайнитидзи Сянаин – храм школы Сингон, упразднённый в 1870 г. Часть территории современного города О:гаки в префектуре Гифу [The Chronicle 2011, p. 56, сноска №11].

⁷⁴ *Кихо*: 木ぼう – затупленный (скруглённый) и продолговатый и наконечник стрелы из дерева или бамбука, по форме напоминавший посох (*бо*: 棒), другие названия – *кибо*: 木棒; *кихоко* 木杵 [Кибо: // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005—2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9C%A8%E6%A3%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%8B%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%89%BE-2028344> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁷⁵ Корэдзуми Горо:дзаэмон – Нива Нагахидэ 丹羽長秀 (1535–85), уроженец уезда Касугаи провинции Овари. Отпрыски клана Нива были потомственными вассалами *сюго* Сиба. В 1550 г. Нива Нагахидэ перешёл на службу Нобунага и стал одним из видных его военачальников. Отличился в 1568 г. во время похода на Киото, а затем в войне против Адзай и Асакура в начале 1570-х годов. Участвовал во многих военных кампаниях Нобунага, в частности, был командиром одного из отрядов во время сражения при Нагасино в 1575 г., которое окончилось победой союзной армии Ода и Токугава над силами даймё Такэда Кацүёри. В 1576 г. по рекомендации Нобунага императорский двор удостоил Нагахидэ фамилии Корэдзуми 惟住, которой он часто именуется в «Записях о князе Нобунага». Получил во владение замок Савама и прилегающие земли в провинции О:ми. После гибели Нобунага в 1582 г. принял сторону Тоётоми Хидэёси и впоследствии получил от него во владение провинции Этидзэн, Вакаса и половину провинции Кага. Подробнее см. [Гамо: 1991, с. 268–274; Танигути 2010, с. 325–332]. Имя Нива Нагахидэ часто упоминается на страницах «Записей о князе Нобунага». Предположительно О:та Гю:ити был ёрики Нагахидэ – переведенным под его командование прямым вассалом Нобунага [Полхов 2019, с. 120].

но страдать от глазного недуга⁷⁶. Поговаривали, будто глаза людей, владеющих сим мечом, непременно страдают [от болезни]. «Следует Вам преподнести меч в дар в [святилище] Ацута⁷⁷», – наперебой советовали все. По этой причине [он] преподнёс меч в дар великому пресветлому божеству Ацута, после чего глаза [его] тотчас же исцелились.

(6). 11-я луна, первая декада. Беспрестанно [поступали] донесения о том, что на замок О:гаки, подступив [совсем] близко, напал Сайто: Ямасиро До:сан. [Молвив]: коли так, надо выступать, в 11-ю луну, 17-й день господин Ода Бинго-но ками, чтобы напасть [на осаждавших] с тыла, соизволил собрать войско на подмогу, переправился через широкие реки Кисогава и Хидагава на лодках и вторгся в землю Мино. Предав огню Такэгахана⁷⁸, [он] двинулся к проходу Аканабэ⁷⁹, пуская дым [на своем пути] в разных селениях, потому До:сан изумился, ослабил [хватку] пасти тигра⁸⁰ и отступил в замок-резиденцию Инокути. Бинго-но ками незамедлительно и с лёгкостью отправился [на выручку] – словами не описать, [сколь] достославное деяние.

Морозная луна, 20-й день, в отсутствие [Бинго-но ками] в земле Овари люди [из] замка Киёсу двинули войско к Фуруватари, новому замку господина Бинго-но ками, и сожгли вход в город [у замка], явив [свою] вражду. Ввиду такого положения дел господин Бинго-но ками

⁷⁶ Примечательно, столичный аристократ Ямасина Токицугу (1507–1579) в своём дневнике «Токицугу-кё: ки» 言繼卿記 сообщает, что в 12-й день 8-й луны 12-го года Эйроку (1561) пришёл в дом Нива Нагахидэ, чтобы засвидетельствовать почтение, передал ему в дар три складных веера. Однако Нагахидэ не встретился с ним, говорили, что он страдал от глазного недуга (*гамбё*: 眼病) [Токицугу 1915, с. 364].

⁷⁷ Древнее святилище Ацута Дзингу: в уезде Айти провинции Овари (совр. г. Нагоя, преф. Айти), в котором хранится одна из трёх императорских регалий – меч Кусанаги-но цуруги, считающаяся *синтай* («телом божества») Ацута О:ками (熱田大神). В других строениях святилища также почитаются Амаэрасу, Сусаноо-но микото, Ямато-такэру и др. боги [Камата Дзюньити. Ацута Дзингу: // Нихон дайхяка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%86%B1%E7%94%B0%E7%A5%9E%E5%AE%A E-26002> (дата обращения: 01.06.2021)]; Смирнов 2010, с. 169, 170].

⁷⁸ Часть территории современного города Хасима в префектуре Гифу.

⁷⁹ Ныне часть территории Гифу. Через Аканабэ можно было добраться до замка Инокути (Инабаяма), замка-резиденции Сайто: До:сан.

⁸⁰ *Когутти о куцурогэ* 虎口を甘, т. е. прекратил или ослабил атаку (натиск).

вернулся из похода. С того [времени] началась война⁸¹. Были старейшины [дома Ода Ямато-но ками] из Киёсу, звавшиеся Сакаи Дайдзэн, Сакаи Дзинсукэ, Кавадзири Ёити. Хиратэ Накацукаса-но дзё: отправил им несколько посланий с увещанием о примирении, но заключить мир Хиратэ не удалось⁸². В конце осени следующего года [обе стороны] примирились⁸³ и настал мир. Тогда Хиратэ направил письмо, в котором поздравлял с [заключённым] миром, в начале его, как помню, была приложена одна старая песня:

В день начала весны
растопит ли все-таки ветер
тот покров ледяной
на ручье, где берем мы воду,
рукава одежд увлажняя?⁸⁴
Тем самым Хиратэ Накацукаса и в мелочах был человеком уточнённым.

⁸¹ Война – *мудзюн 鉾盾*, «вражда», «распря» Нобунага с домом Ода Ямато-но ками из замка Киёсу.

⁸² Заключить мир Хиратэ не удалось – *Хиратэ ацукаи аитотоновадзу* 平手扱不相調. *Ацукаи 扱* означает не только посредничество в заключении мира между враждующими сторонами (или посредника), но и «мир» или «примирение» как таковые. Исследователи уже неоднократно обращали на это внимание [Иматани 2002, с. 88; Кирино 2011, с. 294]. В подобном смысле это слово неоднократно употребляется в «Синтё:ко:ки» (в том числе и в данном фрагменте). В списке Тэнри перед словами о дипломатическом фиаско Хиратэ Масахидэ стоит дата – 17-й год Тэмбун, обезьяны и старшего брата земли (1548), а затем, как и в версии Ё:мэй, говорится о заключении мира осенью следующего года [Синтё:ки 2014, с. 24]. Исходя из этого можно заключить, что война между Нобухидэ и старейшими вассалами из Киёсу (домом Ода Ямато-но ками), как и атака Сайто: До:сан на крепость О:гаки в рукописи Тэнри отнесена к 16-му году Тэмбун (1547).

⁸³ *Куцубоку синтё* 屈睦して . *Куцубоку* 屈睦 – «примирение» [Судзуки 2019, с. 173].

⁸⁴ Стихотворение в переводе А.А. Долина из знаменитой антологии «Кокинвакасю» («Кокинсю»), «Собрание старых и новых песен Японии» – 922 г.), сложенное «в 1-й день весны» одним из её составителей, прославленным поэтом Ки-но Цураюки (866–945/946) [Кокинвакасю 1995, с. 51].

(7)⁸⁵. Итак, благодаря замыслу Хиратэ Накацукаса [уговорились, что] Ода Сабуро: Нобунага станет зятем Сайто: Ямасиро До:сан, а дочь До:сан⁸⁶ приняли в провинции Овари, и повсюду наступили мир и покой.

⁸⁵ В списке Тэнри рассказу о женитьбе Нобунага предшествует интересный фрагмент, перевод которого я привожу ниже: «Меж тем князь Токи Ёринори пребывал в замке О:га на севере Мино. Сайто: Ямасиро До:сан составил [хитрый] замысел, переманил старейших [вассалов] дома [Токи], вассалы примкнули к Ямасиро, изгнали господина Токи. Ничего не поделаешь, [господин Ёринори] пожаловал в провинцию Овари и изволил сказать, что вверяется господину Ода Бинго-но ками. Тотчас же [господин Ода] согласился [принять его], поместил в храме в Ацута. К [самураям] западной части провинции Мино [господин Токи] отрядил посланцев. «Следует [Вам] порадеть», – изволил передать [господин Токи], тогда [они ответили], что неизменно будут находиться на [его] стороне. Удзииз, Фува, Андо:, Инаба, сговорившись, в 1-й декаде 8-й луны через Таги вторглись без промедления, сожгли догла пагоды и храмы в Мино и О:ми. Князь Токи Ёринори был в походе вместе [с ними]. Тут Касуга Танго-но ками, Хотта До:ку, Хиратэ Накацукаса, выступив посредниками [на переговорах], обратились: «Подобает [заключить] мир». И Ямасиро, увидев, что трудно одержать победу, согласился: «Быть посему». Заключили мир» [Синтё: ки 2014, с. 25]. Из данного отрывка следует, что война между Ода Нобухидэ и Сайто: До:сан была тесно связана с событиями внутри Мино – противостоянием между Сайто: До:сан и одним из отпрысков дома Токи. Вместе с тем хронист допускает ошибку: вместо имени Токи Ёринори должно стоять имя его племянника Токи Ёримцу. Именно он вместе со своей матерью был изгнан из замка О:га примерно в первой половине 12-го года Тэмбун (1543) или в самом его конце (конец 1543 г. – начало 1544 г.). Ёринори же, как и Сайто: До:сан, был врагом Ёримцу, который обратился за помощью к домам Асакура и Ода [Ёкояма 2015, с. 85; Киносита 2020, с. 62]. Переведённый выше отрывок содержит интересную информацию: Ёримцу обратился за помощью к могущественным владетелям Мино – Удзииз Наомото (?–1571), Фува Наомицу (?–1598), Андо: Садахару (?–1582), Инаба Ёсимити (1515–1588), которые его поддержали в войне с До:сан. Любопытно и упоминание их нападения на О:ми – кланы Адзай и Роккаку, контролировавшие север и юг этой провинции, в тот момент, вероятно, были на стороне До:сан и Ёринори [Киносита 2020, с. 63]. Вместе с тем мирное соглашение между Сайто: До:сан и Ода Нобухидэ, заключенное вероятно в 1548 или 1549 г., ставится в хронике в один ряд с примирением между Токи Ёримцу с одной стороны и Токи Ёринори и Сайто: До:сан с другой, которое было достигнуто гораздо раньше – в 15-м году Тэмбун (1546) [Ёкояма 2015, с. 98; Киносита 2020, с. 71]. Представляется, что сообщение списка Тэнри нуждается в сопоставлении с другими источниками и более тщательной критической оценке.

⁸⁶ Первое и единственное в хронике упоминание первой супруги Нобунага и дочери Сайто: До:сан. В некоторых других источниках она фигурирует как Но:химэ 濃姫. О времени её рождения, смерти и судьбе почти ничего неизвестно.

У Нобунага до шестнадцати, семнадцати, восемнадцати лет не было особых забав, с утра до вечера упражнялся в верховой езде, а также с третьей по девяную луну входил в реку, [плавал] и [стал] отменным пловцом⁸⁷. В ту пору, увидев бой на бамбуковых копьях, [его милость] молвил: «Как ни посмотри, коли [копья] коротки, придётся плохо», и приказал сделать копья с древками от трёх до трёх с половиной *кэн*.

Манеры [и внешний облик его милости]⁸⁸ в ту пору: [обыкновенно носил] *юкатабира*⁸⁹ с отстёгнутыми рукавами и [шаровары] *хамбакама*⁹⁰, [к поясу] изволил привешивать много разных мешочков для огня⁹¹, волосы [собирал на макушке в виде] чайного венчика⁹², стягивал и подвязывал [волосы] алыми или светло-зелеными нитями, носил [за

Согласно догадке Ёкояма, Но:-химэ могла сначала быть женой Токи Ёримицу, претендента на пост *сюго* провинции Мино, с которым долго враждовали а затем примирились Токи Ёринори и Сайто: До:сан. Ёримицу умер в 1547 г. Но:-химэ была выдана за Нобунага, чтобы закрепить союз между домами Ода и Сайто. Возможно, умерла она в 1573 г. (по другой версии в 1612 г.) [Ёкояма 2012, с. 35–41]. Неясно, когда именно состоялась свадьба, скреплявшая мирный договор. Ёкояма датирует это событие весной 18-го года Тэмбун (1549), Киносита, Ламерс и Танигути – 1549 г., Сива – 2-й луной 18-го года Тэмбун (1549) [Ёкояма 2015, с. 106; Киносита 2020, с. 79; Ламерс 2012, с. 24; Сива 2020, с. 43; Танигути 2017, с. 88]. Кирино полагает, что в 17-м году Тэмбун (1548) произошли примирение Ода Нобухидэ и Сайто: До:сан и помолвка их детей, а во 2-й луне 18-го года Тэмбун (1549) Но:-химэ пришла в замок Фуруватари в Овари [Кирино 2011, с. 58].

⁸⁷ Входил в реку – «погружался в реку» (*кава ни ири* 川に入). [Стал] отменным пловцом – дословно «стал мастером плавания» (*суйрэн-но готасса нари* 水練之御達者也).

⁸⁸ *Онгё:зу* 御形儀. В данном случае под этим словом подразумеваются не только манеры поведения Нобунага, но и внешний вид и одежда, которую он обыкновенно носил.

⁸⁹ *Юкатабира* 明衣 – лёгкое летнее кимоно.

⁹⁰ Разновидность шаровар *хакама* для повседневного ношения.

⁹¹ *Хиутибукура* ひうち袋, маленькие мешочки для огня.

⁹² *Тясэн* ちゃせん – бамбуковый венчик для приготовления чая. Однако в данном случае речь идёт о причёске *тясэнмагэ* 茶筍髷, модной в эпоху Муромати (волосы собирали на макушке головы в пучок, обвязывая тесьмой). Стянутые в *тясэнмагэ* волосы напоминали чайный венчик [Тясэнмагэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005—2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%8C%B6%E7%AD%85%E9%AB%AA-566782> (дата обращения: 01.06.2021)].

поясом] большой меч⁹³ в ножнах цвета киновари. [Его милость] приказал [своим воинам] всем до одного [облачиться] в красные [доспехи]⁹⁴. Сблагоголив призвать Итикава Дайсукэ, упражнялся в [стрельбе] из лука. [Взяв] в наставники Хасимото Иппа, упражнялся в [стрельбе] из аркебузы. Постоянно призывал к себе Хирата Самми и упражнялся в ратном искусстве⁹⁵, [выходил на] соколиную охоту. Тогда было и нечто неприглядное [в поведении Нобунага]. Когда шёл по городу, не стесняясь глаз людских, поедал дыню⁹⁶, не говоря уже о каштанах и хурме; стоя посреди города уплетал [рисовые лепешки] *моти*. Ходил, не иначе как опираясь на других, или повиснув на плечах других людей. Поскольку тогда было время, когда на миру [ценилась] благопристойность [манер], его звали не иначе как большой болван⁹⁷.

(8). Меж тем господин Бинго, разрушив замок Фуруватари, в месте, зовущемся Суэзори⁹⁸, возвёл горный замок, ставший [его] резиденцией.

⁹³ Большой меч – *дайто*: 大刀.

⁹⁴ Дословно «всем приказал [стать] красными воинами» – *котоготоку акамуся ни о:сэцукэрарэ* 悉朱武者に被仰付. В списке Тэнри указано кому именно было отдано повеление – *готэ-но сю* 御手之衆, «подручным людям», то есть прямым вассалам Нобунага [Синтё: ки 2014, с. 25]. Вероятно, они впоследствии вошли в состав отрядов под его непосредственным командованием (*оумамавари*, лучников и др.).

⁹⁵ Ратное искусство – *хэйхо*: 兵法. Бином употребляется в двух значениях – 1) военная тактика и стратегия; 2) искусство фехтования на мечах. В данном случае слово, по-видимому, имеет второй смысл.

⁹⁶ *Ури* – общее название растений из семейства Тыквенные – огурцы, кабачки, дыни, арбузы и т. д. Вместе с тем, как и в данном случае, это слово может означать *макуваури* 真桑瓜 – «восточную дыню» (*Cucumis melo var. Makuwa*) [Ури // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%93%9C-442005> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁹⁷ Большой болван – *о:уджэ* 大うつけ. *Уджэ* (*уджэмоно* 空者 – «невнимательный, рассеянный человек», а также «глупец», «болван», «разиня»). [Уцукэмоно // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%A9%BA%E8%80%85-2011350%E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (дата обращения: 01.06.2021)].

⁹⁸ Уезд Айти провинции Овари. Район Тикусаку современного города Нагоя в префектуре Айти.

Первая луна, 17-й день. Из Инуяма и Гакудэн⁹⁹ в Верхних уездах [Овари] послали войско. Спешно пройдя через [поле] Касугаихара, [оно] двинулось к проходу Касиваи, ниже храма Рю:сэндзи¹⁰⁰, пуская дым в разных селениях. Господин Бинго-но kami тотчас же спешно привёл из Суэмори войско, сошёлся с [врагом], вступил в битву и разбил, сразив несколько десятков человек. Воины из Инуяма и Гакудэн обратились в беспорядочное бегство по Касугаихара¹⁰¹. В подмётных листках¹⁰², кто знает кем написанных и оставленных в разных местах, говорилось:

Привязь волоча [за собой],
по широкой равнине,
бежали [без оглядки],
издали скуля,
собаки из Инуяма

Младший брат господина Бинго-но kami господин Ода Магосабуро: был в особенности доблестным воином¹⁰³. Его замок-резиденция находился в месте, зовущемся Морияма¹⁰⁴.

(9). Господин Бинго-но kami занедужил от заразной болезни, и несмотря на всевозможные молитвы и врачевание, не исцелился. В конце

⁹⁹ Уезд Нива провинции Овари. Часть территории современного города Инуяма на севере префектуры Айти.

¹⁰⁰ Касугаихара – равнинная местность на территории современного города Касугаи в префектуре Айти. Касиваи – также соответствует части территории Касугаи. Касугаихара и Касиваи располагались в уезде Касугаи провинции Овари. Рю:сэндзи – храм школы Тэндай в уезде Касугаи провинции Овари, ныне – часть территории Нагоя.

¹⁰¹ Ёкояма датирует данное событие 19-м годом Тэмбун (1550) [Ёкояма 2012, с. 17]. Однако более убедительна датировка Киносита – 18-й год Тэмбун (1549) [Киносита 2020, с. 79]. В пользу второй версии говорит и датировка сражения в списке Тэнри 18-м годом Тэмбун, петуха и младшего брата земли. В рукописи также указывается, что «князю [Нобунага]» тогда шёл 16-й год» [Синтё: ки 2014, с. 26].

¹⁰² Ракусё 落書.

¹⁰³ Бухэн моно 武篇者. Это слово имеет несколько значений: «человек, имеющий отношение к делам войны»; «отважный воин»; «самурай дайсё (военачальник), владеющий замком или уездом в провинции» [Судзуки 2019, с. 531]. В данном случае бухэн моно – «доблестный воин».

¹⁰⁴ Уезд Касугаи провинции Овари. Часть территории современного города Нагоя.

концов [в] 3-ю луну, 3-й день сорока двух лет от роду преставился¹⁰⁵. Жизнь и смерть – обыкновение сего брэнного мира, как же [это] горестно. Налетел свистящий ветер и разметал росу со всех трав, огромные облака затмили свет полной луны. [Ранее господин Бинго-но kami] основал один храм, зовущийся Бансё:дзи¹⁰⁶. Прежний настоятель [храма]¹⁰⁷ нарёк [Бинго-но kami] То:ган¹⁰⁸. [Князь Нобунага] изволил устро-

¹⁰⁵ Преставился – *госэнгэ* 御遷化. *Сэнгэ* 遷化 – слово, которым обозначали уход из жизни высокопоставленных и отличившихся высокими добродетелями и учёностью буддийских клириков, а также отшельников [Сэнгэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%B7%E5%8C%96-88133> (дата обращения: 01.06.2021)]. В списке Ё:мэй не указан год смерти отца Нобунага, а в рукописи Тэнри перед сообщением о кончине Нобухидэ ошибочно указан 6-й год Эйсё:, змеи и младшего брата земли, в основном соответствующий 1509 г. [Синтё: ки 2014, с. 26]. Одзэ Хоан, врач, конфуцианский учёный и автор «Записей о Нобунага» («Синтё: ки») сообщал, что Нобухидэ заболел в средней декаде 2-й луны 18-го года девиза правления Тэмбун (1549 г.) и ушёл из жизни в возрасте 42-х лет в 3-й день 3-й луны того же года [Синтё: ки 1981, с. 40]. В настоящее время в результате анализа документов и нарративных источников, а также обнаружения в 2012 г. письма Нобухидэ, датированного 24-м днём 4-й луны 20-го года Тэмбун (1551), это известие считается ошибочным. Большинство историков с уверенностью датируют смерть Нобухидэ 3-м днём 3-й луны 21-го года Тэмбун (1552) [Вада 2018, с. 28; Ёкояма 2015, с. 110; Кирино 2011, с. 60; Сиба 2020, с. 47; Танигути 2017, с. 150]. Й. Ламерс в биографии Нобунага относил кончину Нобухидэ к 1551 г. (20-м году Тэмбун), а в более позднем комментарии к переводу «Синтё:-ко: ки», выполненному совместно с Ю. Элисонасом, отмечалось, что поздняя датировка (1552) предпочтительна [Ламерс 2012, с. 25; The Chronicle 2011, р. 60, сноски № 19]. Следует отметить, что в русском переводе книги Ламерса неверно передан смысл английского оригинала: «20-й день 3-го месяца 3-го года под девизом правления Тэнбун» [Ламерс 2012, с. 25]. Однако Ламерс очевидно писал о 3-м дне 3-го месяца 20-го года Тэмбун (1551). 3-й год Тэмбун – 1534 г.

¹⁰⁶ Бансё:дзи 万松寺 – Кигакусан Бансё:дзи, поминальный храм рода Ода в уезде Айги провинции Овари близ замка Нагоя, принадлежавший к школе Со:то:, направлению дзэн-буддизма (Со:то:-сю: 曹洞宗) и основанный Ода Нобухидэ в 1540 г. В 1610 г. был перемещён, в настоящее время находится в черте города Нагоя. Считается, что первым его настоятелем стал Кигакурин Бансё:дзи, дядя Нобухидэ [Бансё:дзи-но рэкиси [История Бансё:дзи]. URL: https://www.banshoji.or.jp/about_banshoji/history/ (дата обращения: 01.06.2021)]

¹⁰⁷ То:до: 東堂, буквально «павильон Востока» – в дзэнских монастырях в Японии предшествующий (бывший) настоятель [То:до: // Дэдзитару Дайдзисэн. URL:

ить раздачу милостыни монетой, собралась монахи со [все] земли [Овари], [были проведены] пышные похороны. В это самое время было много монахов школы Со:то:¹⁰⁹, следовавших в Канто: или обратно. Было примерно три сотни монахов. Князя Сабуро: Нобунага сопровождали старейшины [дома] Хаяси, Хиратэ, Аояма, Найто:. Его младшего брата князя Кандзуро:¹¹⁰ сопровождали [его] вассалы Сибата Гонроку¹¹¹, Сакума Дайгаку, Сакума Дзиэмон, Хасэгава, Ямада и другие.

<https://kotobank.jp/word/%E6%9D%B1%E5%A0%82-581040> (дата обращения: 01.06.2021)]

¹⁰⁸ Посмертное имя Ода Нобухидэ.

¹⁰⁹ *Эгэсо*: 会下僧. Так именовали монахов, не принадлежавших к монастырю или храму и следовавших за каким-либо наставником (*эка*, *эгэ*). В то же время в японо-португальском словаре начала XVII в. *эгэсо*: именуется монахи школы Со:то:. Бансё:дзи относился именно к этому течению дзэн, поэтому по всей видимости в данном фрагменте хроники под *эгэсо*: понимаются монахи Со:то: [Эгэсо: // Сэйсэн-хан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BC%9A%E4%B8%8B%E5%83%A7%E3%83%BB%E4%BC%9A%E8%A7%A3%E5%83%A7-2013020> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹¹⁰ Кандзуро: – Ода Нобукацу (Нобуюки, ?–1558), младший брат Нобунага. Выдвигалось предположение, что Нобухидэ поделил главенство в доме Ода между Нобунага и Нобукацу. Как известно, первому он передал замок Нагоя, а второму замок Суэмор, придав обоим в помощь видных вассалов. Однако Танигути справедливо не видит оснований для такой гипотезы: главным наследником был только старший сын от главной супруги Нобунага. В период Сэнгоку выделение даймё младшим сыновьям и родственникам, которые не были основными преемниками, замков и земель – обычная практика. При этом имевшие в своих землях немалую самостоятельность родственники, как предполагалось, должны были поддерживать главного наследника [Танигути 2017, с. 160–164].

¹¹¹ Сибата Гонроку – Сибата Кацуиэ (?–1583), видный вассал и военачальник Ода Нобунага. Первоначально был старейшим вассалом Ода Нобукацу, некоторое участвуя в войне с Нобунага. Однако после поражения в битве при Ино: в 1556 г. сдался, а затем сообщил Нобунага о новом заговоре Нобукацу, после гибели последнего стал служить Нобунага. Участвовал в важнейших военных походах своего господина, Нобунага нередко поручал ему идти в авангарде или в арьергарде армии для сдерживания врагов в случае отступления. Получил во владение большую часть покоренной провинции Этидзэн. Успешно воевал против приверженцев Икко:-икки в провинции Кага и против даймё Уэсуги Кагэкацу в провинциях Но:то и Эттю:. После инцидента в Хонно:дзи вступил в борьбу с Тоётоми Хидэёси, был разбит в битве при Сидзугатакэ в провинции О:ми в 1583 г. и покончил с собой [Такахаси 1991, с. 264–167].

Нобунага предстал для возжигания благовоний¹¹². Тогда облик князя Нобунага [был таким]: [при нём] был большой меч с длинной рукоятью и [малый меч] *вакидзаси*, заткнутые за веревку из рисовой соломы, [обвязанную вокруг пояса], волосы стянуты в чайный венчик, *хакама* [его милость] даже не одел. Пройдя к алтарю, [князь Нобунага] резким движением схватил [горсть] благовоний, бросил [на курильницу] у алтаря Будды и отошёл обратно¹¹³. Кандзюро:, младший брат [князя Нобунага] был облачён в благоприличные¹¹⁴ *катагину* и *хакама*¹¹⁵ и держался как подобает. О князе Сабуро: Нобунага наперебой судачили¹¹⁶: «Верно, тот самый большой болван». Говорят, среди них лишь один странствующий монах из Цукуси¹¹⁷ сказал, что он то и [станет] владельцем [целой] земли¹¹⁸.

¹¹² *Сё:ко* 焼香 – возжигание благовоний для упокоения души усопшего, один из главных элементов буддийских погребальных обрядов. Совершалось в порядке строгой очередности соответственно степени родственной близости к покойному [Сэкай дайхякка дзитэн 2007].

¹¹³ Такое описание «неподобающего» поведения Нобунага на похоронах вызывает предположения о разладе между ним и отцом, который, возможно, в конце жизни больше благоволил его младшему брату Нобукацу.

¹¹⁴ Оримэдака нару 折目高成. *Оримэдака* 折目高 – благопристойность поведения и соблюдение приличий в одежде [Оримэдака // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E7%9B%A%E8%9%AB%98-455383> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹¹⁵ *Катагину* 肩衣, накидка без рукавов, которая вместе с широкими брюками *хакама* во второй половине эпохи Муромати постепенно стала разновидностью официального костюма самураев. Носилась поверх нательного платья *косодэ*. В период Эдо ансамбль *катагину*–*хакама* претерпел некоторые изменения и стал именоваться *камисимо* 袷 [Таката Сидзуо. Катагину // Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%82%A9%E8%A1%A3-44913> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹¹⁶ Наперебой судачили – дословно «и так и эдак толковала [молва]» (*торидори хё:бан со:ро: нари* 執々評判候也).

¹¹⁷ Цукуси 筑紫 – остров Кю:сю: или его северная половина. В данном случае – Кю:сю:. О других значениях топонима см. [Цукуси // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%AD%91%E7%B4%AB-99158> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹¹⁸ Землём – *куни* 国, то есть провинцией.

[Замок] Суэмори [его милость Нобухидэ] подарил князю Кандзюро:, передав, придал [ему] в помощь Сибата Гонроку, Сакума Дзиэмон и других именитых [вассалов]. Сыновьями Хиратэ Накацукаса-но дзэ: были три брата: первого звали Горо:эмон, второго – Кэммоцу и третьего – Дзиндзаэмон. Старший сын¹¹⁹ Хиратэ Горо:эмон владел хорошим быстрым скакуном. Когда князь Сабуро: Нобунага пожелал [заполучить коня], [Горо:эмон] с недовольным видом сказал: «Я служу воином, посему соизвольте извинить» и не преподнёс [коня в дар]. Злоба князя Нобунага была велика, [он] постоянно изволил вспоминать об этом [отказе], меж господином и вассалом настал разлад.

Князь Сабуро: Нобунага сам себя возвёл на должность помощника управителя земли Кадзуса¹²⁰.

Меж тем Хиратэ Накацукаса-но дзэ: сокрушался от того, что князь Кадзуса-но сукэ Нобунага лишён прямоты и серьёзности¹²¹, и сказав – «Нет толку от того, что [его] пестовал, посему жить дальше ни к чему», – взрезал живот и умер¹²².

¹¹⁹ *Со:рё:* 総領 – в данном случае бином имеет значение «старший сын».

¹²⁰ Помощник управителя земли Кадзуса (*Кадзуса-но сукэ* 上総介), название должности, назначение на которую получали от императорского двора. В период *Сэнгоку* самонаречение даймё всевозможными званиями, которые ранее самураи могли получить только от императора, стало обычным делом. Так поступил и Нобунага, присвоив себе этот титул. Сохранился документ 1554 г., который Нобунага подписал как «управитель земли Кадзуса» 上総守. Однако по традиции, утвердившейся в период Хэйан, управителем этой провинции мог стать только принц, отпрыск императорской фамилии. Вероятно, поэтому уже в следующем году в новой грамоте Нобунага именовал себя помощником управителя земли Кадзуса [Синтё:-коки 1996, с. 429].

¹²¹ Прямоты и серьёзности – *дзитимэ* 実目. См. [Дзитимэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%AE%9F%E7%9B%AE-520931> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹²² Самоубийство Хиратэ Масахидэ (род. в 1492) совершил в 1553 г. Нобунага приписывают основание в том же году заупокойного храма Сэйсю:дзи (школа Риндзай), посвященного своему воспитателю в уезде Касугаи провинции Овари. Дом Хиратэ не был уничтожен, дочь Масахидэ была выдана за Ода Нагамасу (1547–1621), младшего брата Нобунага [Вада 2017, с. 41]. Согласно «Начальному свитку» Масахидэ совершает *сэппуку* из-за разочарования в Нобунага, лишённого «серьёзности» и «прямоты». Мотивы Масахидэ также могли быть связаны и с разладом между Нобунага и Хиратэ Горо:эмон (?–1574), старшим сыном Масахидэ, который согласно

(10). Было это в последней декаде 4-й луны. Сайто: Ямасиро До:сан передал, что желает встретиться, направится в Сё:токудзи в храмовом городе Томита¹²³ и потому будет рад, если и господин Ода Кадзуса-но сукэ туда прибудет. Причина такова: в ту пору, питая предубеждение против Кадзуса-но сукэ, все как один говорили перед До:сан: «Господин зять [его милости] большой дурак». Когда люди так говорили [про Кадзуса-но сукэ], Ямасиро всякий раз отвечал: «[Он] вовсе не дурак». Передают, что [До:сан намеревался] повидаться [с князем Нобунага], чтобы оценить его достоинства и недостатки.

Князь Кадзуса-но сукэ, без раздумий соблаговолил принять [приглашение], переправился на лодке через широкие реки Кисогава и Хидагава и направился [на место встречи]¹²⁴. В селении, зовущемся Томита¹²⁵, 700 домов, это богатое селение. Из Одзака [там] разместили настоятеля-наместника¹²⁶, [селение] получило грамоты¹²⁷ из Мино и Овари, став землёй, свободной от повинностей. [Молва] судачила, что [Нобунага] лишён прямоты и серьёзности, поэтому Сайто: Ямасиро До:сан задумал [его] ошеломить и выставить на осмеяние. На веранде главного павиль-

«Начальному свитку» отказался подарить хорошего коня, приглянувшегося господину. Вада предполагает, что, покончив с собой, Масахидэ хотел положить конец вражде между господином и своим старшим отпрыском [Вада 2017, с. 41].

¹²³ Уезд Накасима провинции Овари. Часть территории современного города Итиномия на северо-западе префектуры Айти.

¹²⁴ В настоящее время среди историков преобладает мнение, что свидание Сайто: До:сан и Ода Нобунага состоялось в 22-м году Тэмбун (1553), хотя ранее некоторые учёные относили это событие к 21-му году Тэмбун (1551) [Ёкояма 2012, с. 44; Вада 2018, с. 34; Кирино 2011, с. 61; Танигути 2017, с. 171].

¹²⁵ Томита был храмовым городом (*дзинай мати*) Истинной школы Чистой земли ветви Хонгандзи (Икко:сю:), который располагался у Сё:токудзи, одного из её храмов. Духовным центром этого направления японского буддизма с 1533 г. был храм Хонгандзи в Одзака (часть территории современного города Осака), настоятель которого пользовался огромным авторитетом среди приверженцев Икко:сю:. *Дзинай мати* могли быть хорошо укреплены и обычно пользовались значительной автономией.

¹²⁶ Настоятель-наместник – *дайбо:дзу* 代坊主. Должностное лицо, назначенное из Хонгандзи, главного храма школы Истинной школы Чистой земли.

¹²⁷ Грамоты – *хангэ*: 判形, документы, заверенные монограммами (рописями, *као*: 花押) отправителей. В период *Сэнгоку* грамоты о налоговом иммунитете выдавали даймё, которые не обязательно имели звание *сюго* или их заместителей *сюгодай*. Селение Томита было храмовым городом, расположенным поблизости от границы между провинциями Овари и Мино.

она храма Сё:токудзи [он] рассадил рядами семь – восемь сотен старейшин [своего дома] в благоприличных *катагину*, *хакама* – облачённых в благопристойные одеяния, устроив [всё] так, чтобы перед ними прошёл Кадзуса-но сукэ. До [его прибытия] Ямасиро До:сан спрятался в маленьком доме на окраине города, [чтобы] посмотреть на приход князя Нобунага. Тогда облик Нобунага [был таким]: волосы собраны в чайный венчик, [собранные] в чайный венчик волосы стянуты светло-зеленой плоской тесьмой, *юкатабира* с отстёгнутыми рукавами, большой меч и *вакидзаси* в ножнах в золотой и серебряной обкладке и с длинными рукоятями, заткнутые за соломенную веревку [обвязанную вокруг пояса], толстую верёвку из конопли¹²⁸ [он] сделал темляком¹²⁹, вокруг пояса подобно дрессировщику обезьян¹³⁰ изволил привесить семь–восемь [пустых] тыкв-горлянок¹³¹ и мешочков для огнива, [на нём] были *хамбакама* из [четырёх отрезов] шкур тигра и леопарда, выкрашенных в четыре разных цвета.

Семь–восемь сотен спутников [его милости] [шли] тесными рядами, впереди [по воле князя Нобунага] быстро шли сильнейшие [воины], если пятьсот копий цвета киновари [длиной] 3,5 *кэн* и пять сотен луков и аркебуз. Как только [князь Нобунага] прибыл в храм, [где ему предстояло] жить, [вокруг него] были раскрыты ширмы:

– впервые в жизни его волосы были собраны [в причёску] *оривагэ*¹³²;

– надел длинные *хакама* – никто не знал, когда они были выкрашены в тёмно-синий цвет;

– [за поясом был] малый меч¹³³ – и его тоже, не дав никому знать, [князь Нобунага] изволил приготовить заранее и заткнул за пояс.

¹²⁸ *Онава* 芋なわ.

¹²⁹ *Удэнуки* うてぬき – шнур (ремень), крепившийся к головке рукояти или к гарде меча, предотвращавший выскальзывание рукояти из руки.

¹³⁰ *Саруукаи* 猿つかい, также именованный *сарунаваси* 猿回し, обучал обезьян различным трюкам и за плату показывал представления с ними зрителям на больших дорогах, улицах городов и т. п. В Средние века и Раннее Новое время относились к низшим слоям общества.

¹³¹ В то время существовало поверье, что тыквы-горлянки отвращают зло. Возможно поэтому Нобунага и носил их на поясе [Синтё:-ко: ки 1996, с. 26, сноска № 5].

¹³² *Оривагэ* 折曲, вид причёски: собранные в пучок у затылка волосы согнуты вперёд [Синтё:-ко: ки 1996, с. 26, сноска № 8; The Chronicle 2011, p. 63].

¹³³ *Тийсагатана* ちいさ刀. Возможно речь идёт о церемониальном коротком мече с гардой и рукоятью, обмотанной шнуром (*цукаито* 柄糸), который самураи

Люди высочайшего дома [Ода]¹³⁴ увидели его одеяния. «Так [значит его милость] нарочно [всё] это время прикидывался дураком», – обомлев, постепенно догадались все. [Князь Нобунага] непринуждённо вошёл в главный павильон [храма]. Когда он взошёл на веранду, [его] встретили Касуга Танго и Хотта До:ку:, сказав: «Соблаговолите идти скорее», но [он] с безразличным видом непринуждённо прошёл мимо рядов сидевших самураев, прислонился к столбу веранды и сел. Некоторое время спустя, ширмы раздвинули, и появился До:сан. Но и после этого, [князь Нобунага], [продолжал] сидеть с безразличным видом. Когда же Хотта До:ку:, приблизившись, сказал: «Вот сам господин Ямасиро», [князь Нобунага] промолвил: «В самом деле?», зашёл за порог внутрь, приветствовал До:сан и, сразу же [вернувшись], сел на [прежнее] место. До:ку: подал варёный рис, политый горячей водой. Поднесли чарки сакэ, свидание с До:сан во всём было удачей [для князя Нобунага]. [У До:сан же] был такой вид, словно [он] разжевал чернильный орешек¹³⁵. Сказав:

носили, появляясь на службе. Менее вероятно, что это слово употреблено здесь в другом значении – *косигатана* 腰刀, т. е. «короткий меч без гарды». См. [Тийсагатана // Дэдзитару Дайдзисэн. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E3%81%95%E5%88%80-564982> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹³⁴ Люди высочайшего дома [Ода] – в оригинале *гокатю:-но сю:* (御家中の衆). Сакакияма переводит *гокатю:-но сю:* как «вассалы дома До:сан» [Сакакияма 2017, с. 38]. Однако в данном фрагменте к биному *катю:* добавлен гоноративный префикс *го* 御, который в хронике присоединяется к глагольным формам, описывающим действия Ода Нобунага или к существительным при указании вещей, ему принадлежащих и т. п. Напротив действия Сайто: До:сан как и большинства «нейтральных» или «враждебных» героев в основном передаются простыми, а не гоноративными формами. В английском переводе *гокатю:-но сю:* переводится правильно («retainers»). Однако нельзя согласиться с переводом следующего предложения в данном фрагменте: «One after the other they paid their compliments to him and made their apologies» [The Chronicle 2011, p. 63]. *Синсяку цукамацури со:ро: нари* 斟酌仕候なり у переводчиков соответствует «paid their compliments to him and made their apologies». Однако бинном *синсяку* означает среди прочего «войти в положение», «принять во внимание», «учитывать», а в этом отрывке – «понять», «осознать». Трудно представить вассалов дома Ода, признающихся в том, что они считали Нобунага болваном и приносящих извинения (ему самому?).

¹³⁵ *Фуси* 附子, также *гобайси* 五倍子 – галл (чернильный орешек), образуемый на листьях и ветвях некоторых деревьев личинками мелких насекомых семейства орехотворок (Cynipidae). Использовался для чернения зубов или для окраски тканей, изготовления чернил. Содержит много танинов, отчего имеет горький вкус.

«давайте вскоре снова встретимся», [он] встал [со своего места]. [До:сан] провожал [князя Нобунага] на протяжении примерно двадцати *тё*. Увидев, что копыя воинов Мино короткие, а наши воины идут, держа длинные копыя, До:сан возвратился с унылым видом, не говоря ни слова. Когда по пути в месте, зовущемся Аканабэ, Иноко Хё:сукэ сказал Ямасиро До:син: «Как ни посмотри, Кадзуса-но сукэ дурак», До:сан лишь ответил: «Раз так, это [весьма] досадно. Думаю, [придёт время, когда] дети Ямасиро [До:сан] будут привязывать своих коней за воротами [это-го] дурака». С тех пор никто не называл [князя Нобунага] дураком при До:сан.

(11). 22-й год Тэмбун, год быка и младшего брата воды, 4-я луна, 17-й день ¹³⁶. [Вот] что случилось, [когда] князю Кадзуса-но сукэ Нобунага было 19 лет. Ямагути Сама-но сукэ, владетелю замка Наруми ¹³⁷, и его сыну Куро:дзиро: ¹³⁸, 20 лет [от роду], благоволил господин Ода Бинго-но kami, но когда [он] преставился, [они] вскоре подняли мятеж и впустили людей Суруга, [которые] вторглись в провинцию Овари. [Беспримерная] низость.

¹³⁶ Битва при Акадзука, описываемая в данном фрагменте хроники, состоялась в 17-й день 4-й луны 22-го года Тэмбун (1553). Как считает Танигути переход Ямагути Норицугу (Ямагути Сама-но сукэ), владетеля замка Наруми, расположенного вблизи границы с провинцией Микава, на сторону Имагава Ёсимото произошёл раньше – ещё при жизни Ода Нобухидэ. Об этом по мнению учёного может свидетельствовать письмо Имагава Ёсимото союзникам из провинции Микава, предположительно датированное 5-м днём 12-й луны 20-го года Тэмбун (1551) [Танигути 2017, с. 140]. Неясно, говорит ли этот документ о скрытых сношениях союзников дома Имагава из провинции Микава и Ямагути Норицугу или об открытой измене последнего. В послании Ёсимото выражал радость по поводу готовности Ямагути Норицугу (Сама-но сукэ) особо «похлопотать» (*мисо*: 馳走). Далее в документе упоминается о том, что Ода Бинго-но kami (Нобухидэ) умолял простить Мидзуно, и поэтому Ёсимото решил Мидзуно помиловать. Далее глава дома Имагава просил адресатов впредь «влиять» на Ямагути Норицугу с тем, чтобы он неизменно оставался «на стороне» (*миката* 味方) Имагава [Сэнгоку ибун 2011, № 1051, с. 114]. Таким образом, к тому моменту (1551) можно говорить о тайных связях Ямагути Норицугу с Имагава. Вероятно можно доверять сообщению «Синтё:-ко: ки» об открытом переходе отца и сына Ямагути на сторону Имагава Ёсимото в 1553 г.

¹³⁷ Уезд Айти провинции Овари. Часть территории современного города Нагоя.

¹³⁸ Ямагути Нориёси.

– В замке Наруми разместили¹³⁹ сына Ямагути Куро:дзиро:;
– В Касадэра¹⁴⁰ построили крепость и укрепления¹⁴¹, там разместились пятеро – Кадзураяма, Окабэ Горобё:э, Миура Сама-но сукэ, Иино: Будзэн-но ками, Адзай Косиро:.

– Построив укрепления в поселении Накамура¹⁴², отец – Ямагути Сама-но сукэ – там укрепился.

Пока это происходило, в 4-ю луну, 17-й день,

– Князь Ода Кадзуса-но сукэ Нобунага, 19 лет [от роду]¹⁴³, выступил с войском в примерно восемь сотен [человек], спешно миновал деревню Наканэ, достиг Конаруми¹⁴⁴ и взошёл на [гору] Саннояма.

– Врагу [его милости], Ямагути Куро:дзиро: [было] двадцать. [Деревня Акадзука расположена] в 15 *тё*: к востоку от Саннояма, к северу от Наруми, от деревни Акадзука до Наруми 15–16 *тё*:. Куро:дзиро: с войском примерно в 1500 человек спешно двинулся к Акадзука.

¹³⁹ В переводе на английский и некоторых переводах на современный японский язык указано, что Ямагути Куро:дзиро: в замке Наруми размещал его отец Ямагути Сама-но сукэ [Накагава 2014, с. 47; Сакакияма 2017, с. 39; The Chronicle 2011, р. 64]. Он же оставил пятерых военачальников дома Имагава в форте в Касадэра. Однако в тексте источника не обозначен субъект действия, а говорится, что они «находились в замке» (*дзайдзё: нари* 在城也). Скорее всего соответствующие приказы отдавал даймё Имагава Ёсимото или один из его высокопоставленных приближённых. Едва ли Ямагути Сама-но сукэ имел полномочия приказывать вассалам Имагава. Более корректен перевод Сакауги Ёсясу [Сакауги 2018, с. 20], вслед за которым я предпочёл не указывать имя «субъекта волеизъявления», которым, как вероятно подразумевает автор хроники, был Имагава Ёсимото.

¹⁴⁰ Уезд Айти провинции Овари. Часть территории современного города Нагоя.

¹⁴¹ *Торидэ ё:гай* 取手 要害.

¹⁴² Уезд Айти провинции Овари. Ныне – часть территории Нагоя.

¹⁴³ Исходя из возраста Нобунага, указанного в списке Ё:мэй (19 лет), битву при Акадзука можно датировать 1553 г. В списке Тэнри содержится несколько хронологических ориентиров, запутывающих исследователей. Перед рассказом об этом сражении указан 1-й год Эйроку, лошади и старшего брата земли (1558), а также цифра 19, по-видимому обозначающая возраст Нобунага. Однако далее говорится, что на момент битвы Нобунага было не 19, а 25 лет, а его противнику Ямагути Куро:дзиро: – 23 года (в списке Ё:мэй – 20 года) [Синтё: ки 2014, с. 31]. Кирино относит сражение при Акадзука к 21-му году Тэмбун (1552), упоминая о том, что исследователи также предлагали иные варианты датировки – 19-й год Тэмбун (1550) и 22-й год Тэмбун (1553) [Кирино 2011, с. 70].

¹⁴⁴ Наканэ и Конаруми – часть территории уезда Айти провинции Овари. Часть территории современного города Нагоя.

Асигару [его] передового отряда [вели]:

Симидзу Матадзюро:, Цугэ Со:дзю:ро:, Накамура Ёхатири:, Хагивара Сукэдзюро:, Нарита Яроку, Нарита Сукэсиро:, Сибаяма Дзинтаро:, Накамура Матадзиро:, Собуэ Кю:сукэ, Ёкоэ Магохати, Аракава Матадзо:.

С этими [отрядами] в авангарде¹⁴⁵, [враги] подошли к Акадзука.

Кадзуса-но сукэ Нобунага, изволив увидеть это с [горы] Саннояма, тотчас же подвёл войско к Акадзука.

Асигару передового отряда [его милости вели]:

Аракава Ёдзю:ро:, Аракава Киэмон, Хатия Ханьяносукэ, Хасэгава Кё:сукэ, Найто: Сё:сукэ, Аояма То:року, Тода Со:дзиро:, Като: Сукэ-но дзё:.

Когда противников отделяло [друг от друга] 5–6 *кэн*, лучшие стрелки пустили в друг друга стрелы, Аракава Ёдзю:ро: был поражен [стрелой], глубоко вонзившейся в [его голову] ниже козырька шлема¹⁴⁶. Когда он упал с лошади, [к нему] бросились [враги], и [одни] тащили [тело], [схватив] за голени, [другие] тащили, [держа] рукоять меча в золотой обкладке. И с нашей стороны тянули к себе, [схватившись] за [его] голову и туловище. Тогда, как говорят, [большой меч] с ножами в золотой обкладке, который носил [за поясом] Ёдзю:ро:, был 1 *кэн* длиной и 5–6 *сун*¹⁴⁷ шириной. Ножны [его меча] тащили на нашу сторону, а в конце концов и меч вместе с туловищем и головой, удалось перетящить [к нам]. Смешавшись друг с другом [сражались] с часа змеи до часа обезьяны. Бились друг с другом и отходили, а затем, не желая уступить [сотоварищам] и быть превзойденными, бросаюсь вперёд, бились вновь.

Павшие на поле битвы враги¹⁴⁸:

¹⁴⁵ Дословно *корэра о саки тоситэ* 是等を先として, «с ними впереди».

¹⁴⁶ *Миагэ* 見上 – внутренняя сторона части шлема, приходящейся на лоб. *Миагэ* – это обратная сторона *мабидзаси* 目庇・眉庇 [Миагэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайзитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%A6%8B%E4%B8%A-2084566> (дата обращения: 01.06.2021)]. *Мабидзаси* – накладной цельнометаллический козырёк японского самурайского шлема [Носов 2010, с. 344].

¹⁴⁷ *Сун* 寸, десятая часть *сяку*, после 1891 г. 1 *сун* считался примерно равен 3,03 см. 1 *сун* = 10 *бу* (分).

¹⁴⁸ *Ярисита* 鎧下. Это выражение имеет несколько значений: 1) «в разгар боя»; 2) «сразить копьём», «быть сражённым копьём»; 3) «поле битвы» [Ярисита. Сэйсэн-

Хагивара Сукэдзюро:, Накадзима Матадзиро:, Собуэ Кю:сукэ, Ёкоэ Магохати, Мидзукоси Сукэдзю:ро:. [Противники сошлись] очень близко, и потому с обеих сторон не добыли головы [врагов].

– [Из] людей князя Кадзуса-но сукэ Нобунага пало в бою до тридцати воинов¹⁴⁹

– Аракава Матадзо: взят живым [в плен] к нашим¹⁵⁰;

– Аракава Хэйсити взят живым [в плен] к врагам.

Смешавшись друг с другом, сражались [так яростно], [что] сыпались искры [от клинков], на расстоянии 4–5 *кэн*, [защищаясь], склонялись и выставляли вперёд копыя. В битве, [длившейся] несколько часов, за Куро:дзиро: было верхнее копьё¹⁵¹. В ту пору обыкновенно говори-

хан Нихон кокуго дайdzитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%A7%8D%E4%B8%8B-649861> (дата обращения: 01.06.2021)]. Первый вариант используется в переводе на английский («in the thick of the battle») [The Chronicle 2011, p. 65], а также в одном из переводов на современный японский язык [Сакагути 2018, с. 21]. Согласно версиям Накагава и Сакакияма речь идёт о гибели вражеских воинов от копий [Сакакияма 2017, с. 40; Накагава 2014, с. 48]. По всей видимости более уместен другой вариант перевода: «на поле битвы». Едва ли в списке погибших врагов Нобунага приведены только убитые копиями. Хронист перечисляет убитых и взятых в плен воинов с обеих сторон. Он не акцентирует внимание на том, как они погибли. При этом чётко указывается, что Аракава Ёдзю:ро: погиб от стрелы. Также не столь точна и первая интерпретация («в разгар боя»), поскольку в данном фрагменте подводятся итоги сражения.

¹⁴⁹ В оригинале – «всадников» (*ки* 騎). Однако в данном случае, как и во многих других местах сочинения О:та Гю:ити, *ки* – не «всадники», а «воины». В хронике часто фигурируют армии из тысяч или десятков тысяч «всадников». Однако в действительности говорится о воинах, имевших разное вооружение. Возможно в рассматриваемом фрагменте хроники приведена только численность павших именитых воинов (самураев), без учёта низкоранговых служилых людей. Примечательно, что Аракава Ёдзю:ро:, один из командиров авангарда пеших легковооружённых *асигару*, по крайней мере в начале битвы во время перестрелки лучников сидел верхом на лошади.

¹⁵⁰ *Коната* こなた – дословно «эта сторона».

¹⁵¹ Верхнее копьё – дословно «стал *уваяри*» うわやり也. *Уваяри* 上槍 – во время битвы приказав древком копыя вражеское копьё к земле, брать верх над противником. *Ситаяри* 下槍 – копьё, во время битвы прижатое древком копыя противника, «ступать (врагу)» [Уваяри // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайdzитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%8A%E6%A7%8D-2012627> (дата обращения:

ли – верхнее копьё [или] нижнее копьё. Поскольку [противники] знали друг друга, с обеих сторон не было слабости. [Бились], спешившись, и все кони ускакали во вражеский лагерь. [Противники после битвы] обменявшись, передали [их] обратно [друг другу], ничего не спутав. Обменялись и пленными. Затем в тот день [князь Нобунага] вернулся из похода.

(12). 8-я луна, 15-й день¹⁵². Сакаи Дайдзэн, Сакаи Дзинсукэ, Кавадзири Ёити, Ода Самми из замка Киёсу¹⁵³, сговорившись, ворвались в замок Мацуба¹⁵⁴ и взяли в заложники Ода Ига-но ками.

Поблизости от Мацуба, в месте, зовущемся Фукада¹⁵⁵, [был] замок-резиденция Ода Уэмон-но дзё:. Захватили и его, [завладели] равным образом обоими замками. Взяв из предосторожности заложников, [они] явили вражду [князю Нобунага].

Ода Кадзуса-но сукэ Нобунага, в конце [своего] 19-го года, в 8-ю луну услышал об этом, в 16-й день 8-й луны¹⁵⁶ на рассвете соблаговолил отбыть из Нагоя и привёл [свои] силы к берегу реки Инабадзи¹⁵⁷. Из Морияма соизволил подоспеть господин Ода Магосабуро:. [Князь Но-

01.06.2021); Ситаяри // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%B%E6%A7%8D-2046386#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (дата обращения: 01.06.2021)]. В данном случае *уваляри* означает, что преимущество в битве было на стороне Ямагути Куро:дзиро:.

¹⁵² Вада относит это событие к 21-му году Тэмбун (1552), тогда как Ёкояма – к 22-му году Тэмбун (1553) [Вада 2017, с. 43; Ёкояма 2012, с. 62].

¹⁵³ Замок Киёсу был резиденцией глав дома Ода Ямато-но ками, которые согласно «Начальному свитку» преобладали в Нижних уездах провинции Овари. Однако в рассматриваемое время действительной властью при Ода Нобутомо, заместителе *сого* провинции Овари и главе рода Ямато-но ками, обладали их могущественные вассалы, в особенности Сакаи Дайдзэн, упоминаемый в данном фрагменте.

¹⁵⁴ Уезд Кайто: провинции Овари. Ныне – часть территории поселения О:хару уезда Ама префектуры Айти.

¹⁵⁵ Уезд Кайто: провинции Овари. Сейчас – часть территории уже упомянутого поселения О:хару.

¹⁵⁶ В списке Тэнри проставлен год сражения при Кайдзу – 20-й год Тэмбун, свиньи и младшего брата металла (1551). При этом указано, что Нобунага шёл 18-й год [Синтё: ки 2014, с. 34]. Однако Ёкояма датирует это событие 22-м годом Тэмбун (1553) [Ёкояма 2012, с. 62].

¹⁵⁷ Уезд Айти провинции Овари. Часть территории современного города Нагоя.

бунага] распорядился разделить силы [для наступления] по трём направлениям – на Мацуба, на Самбонги¹⁵⁸ и на Киёсу и переправился через реку Инабадзи. Кадзуса-но сукэ и господин Магосабуро: объединили [силы], наступали на Кайдзу¹⁵⁹.

[Враги], пройдя примерно 30 *тё*: от Киёсу, переместились в деревню, зовущуюся Кайдзу.

Нобунага в 8-ю луну, 16-й день, в час дракона атаковал в восточном направлении. Несколько часов сражались друг с другом [так яростно], что [от клинков] сыпались искры. Под началом господина Магосабуро: [был] выслужившийся из [отроков] *косё*: [воин] по имени Акасэ Сэйроку, часто совершавший доблестные ратные подвиги. Стремясь превзойти [сотоварищей], [он] схватился с Сакаи Дзинсукэ, некоторое время неистово сражался и пал в бою. В конце концов люди Киёсу потерпели поражение, Сакаи Дзинсукэ, [один] из старейшин [дома Ода Ямато-но ками]¹⁶⁰ пал в бою. [Его] голову [добыли] Тю:дзё: Коитиро: и Сибата Гонроку, вместе сразившие [Дзинсукэ].

Остальные павшие в бою:

Сакаи Хикодзаэмон, Куробэ Гэнсукэ, Номура, Эби Хамбё:э, Инуи Танго-но ками, Ямагути Камбё:э, Цуцуми Иё. [Они], а также примерно 50 именных воинов¹⁶¹ полегли в бою один подле другого.

На направлении Мацуба [враги] продвинулись примерно на 20 *тё*:, держали [оборону] внешних укреплений [замка]¹⁶², [но] были обращены в бегство, в ключевом пункте у О:мондзаки в Мадзима [вновь] оборонялись. Бились с часа дракона до часа лошади, в перестрелке, [продолжавшейся] несколько часов было много раненых. Когда [у врага] осталось мало людей, и [он] отступал, были убиты Акабаяси Магосити, Токура Ясукэ, Адати Сэйроку, [остатки войска] отошли в главный замок¹⁶³.

¹⁵⁸ Уезд Кайто: провинции Овари. Ныне – часть территории поселения О:хару уезда Ама префектуры Айти.

¹⁵⁹ Уезд Кайто: провинции Овари. Часть территории современного города Ама в префектуре Айти.

¹⁶⁰ *Катаотона* 片長.

¹⁶¹ Воинов – в тексте «всадников» (*ки* 騎).

¹⁶² *Со:гамаэ* 惣構 – внешние укрепления замка, также – *сотокурува* (*сотокурува* 外輪). В данном случае *со:гамаэ* – внешний форт, защищающий подступы к замку Мацуда.

¹⁶³ *Хондзё*: 本城 – замок Мацуба.

О направлении Фукада. Пройдя примерно 30 *тэ*., [враги] держали [оборону в] поселении Самбонги. Поскольку [в том] месте не было укреплений, [враги] были сразу же разбиты, пали в бою Ито: Ясабуро:, Кодзакаи Кю:дзо: и больше тридцати лучших самураев. Благодаря этому [князь Нобунага и господин Ода Магосабуро:] привели войско к двум замкам – Фукада и Мацуба. Прося пощады и сдавшись¹⁶⁴, [защитники] передали [замки князю Нобунага], [после чего] объединились с [гарнизонами] в Киёсу. Кадзуса-но сукэ Нобунага затем подступил к Киёсу, приказал снять [урожай с] заливных и сухоходольных полей, началась битва [за Киёсу].

(13). Меж тем среди вассалов¹⁶⁵ его светлости Буэй¹⁶⁶ был один холоп¹⁶⁷ по имени Янада Ядзиэмон. [С помощью] хитроумного замысла заполучив непомерно большие владения, стал *даймё*:¹⁶⁸. Вышло это так: был в Киёсу человек – юноша по имени Нагоя Ягоро:, 16–17 лет [от роду], имевший войско примерно в три сотни [воинов]. На разные лады умоляя [о взаимности], [Ядзиэмон] вступил в любовную связь с юношей. Время от времени он прельщал [Ягоро:]: «[Если посеете] раскол в Киёсу и примите сторону господина Кадзуса-но сукэ, получите [от его милости] владения»¹⁶⁹. [Ядзиэмон] также подговаривал старейшин дома, исполнившись алчности, все [они] согласились: «Быть по-вашему». Тогда Ядзиэмон, явившись к господину Кадзуса-но сукэ, тайно доложил, что будет преданно [ему] служить, и потому [князь Нобунага] был несказанно доволен. Однажды [Ядзиэмон и его сторонники] пустили войско

¹⁶⁴ Ко:сан 降参 – «признав поражение в войне, заявлять о подчинении врагу». Согласно японо-португальскому словарю начала XVII в. бином имеет следующее значение: «сдавшись, просить врага о милосердии» [Дзидай ёцу 1989, с. 44].

¹⁶⁵ Вассалов – *синка* 臣下.

¹⁶⁶ «Его милость Буэй» – Сибя Ёсимунэ (?–1554), *сюго* провинции Овари. В описываемое время пребывал в замке Киёсу, который одновременно был резиденцией рода Ода Ямато-но ками, заместителей *сюго*. Его власть была ограничена как Ода Нобутомо, главой Ода Ямато-но ками, так и его вассалами.

¹⁶⁷ «Один холоп» – в оригинале *тибоку-но хито* – 僕之人. Итибоку. Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%V8%80%E5%83%95-2006934> (дата обращения 01.06.2021). Одно из чтений знака 僕 – *симобэ*, «слуга», «лицо низкого статуса», «челядинец».

¹⁶⁸ В данном случае бином *даймё* 大名 используется для обозначения не владельца княжества, а вассала, имеющего большие владения.

¹⁶⁹ «[От его милости] земли во владение» – *готигё*: 御知行.

господина Кадзуса-но сукэ в Киёсу, сожгли город дотла и оголили замок¹⁷⁰. Нобунага сам приблизил коня, но в замке¹⁷¹ крепко [оборонялись], и [он] отвёл войско¹⁷². Поскольку в замке пребывал и его светлость Буэй, [некоторые самураи стали] говорить, что [он] изволит выждать подходящего случая, замышляя захватить [замок]¹⁷³. «Внутренние укрепления замка¹⁷⁴ важнее внешних», – [говорили они], и насторожившись, беспокоились¹⁷⁵.

¹⁷⁰ «Оголив замок» – дословно «сделали замок голым» (*хадакадзиро ни цукамацури со:ро*: 生城に仕候). Слово *хадакадзиро* 生城 (*хадакадэ:*, «оголённый замок») довольно часто встречается в «Записях о князе Нобунага» и подразумевает, что городское поселение и его укрепления у замка уничтожены (сожжены) и замок тем самым «оголён», то есть лишён важной части защитных сооружений.

¹⁷¹ В замке – *дзэ:тю*: 城中. В данном случае бином по-видимому означает главную цитадель *хоммару*, расположенную за внешними укреплениями (или же *хоммару* и другие дворы замка за внешними укреплениями).

¹⁷² Согласно такому источнику как «Киёсу кассэн ки» 清洲合戦記 («Записи о битвах [за] Киёсу»), точное время создания которого не установлено, описываемые события, начиная с интриги Янада Ядзиемон и заканчивая сожжением города близ замка Киёсу, имели место в 23-м году Тэмбун (1554) [Киёсу кассэн ки 2014, с. 155]. Со своей стороны Кирино относит предательство Янада Ядзиемон к 22-му году Тэмбун (1553) [Кирино 2011, с. 76]. В упомянутом выше источнике сообщается, что армия Нобунага, атаковавшая Киёсу, насчитывала 700 всадников.

¹⁷³ Данный фрагмент свидетельствует об обострении борьбы за власть в замке Киёсу между *сюго* Сиба Ёсимунэ с одной стороны и *сюгодэй* Ода Нобутомо (Ода Хикогоро:) с другой. Каждый из них контролировал часть замка. Согласно «Киёсу кассэн ки» Ёсимунэ, недовольный тем, что он *сюго* лишь «по имени», поддерживал связь с Ода Нобунага [Киёсу кассэн ки 2014, с. 155]. Попытка Нобунага захватить Киёсу при поддержке Янада Ядзиемон, вассала Ёсимунэ, и тех самураев из замка, которых он склонил на свою сторону, не удалась.

¹⁷⁴ Дословно «в замке», «внутри замка» (*дзэ:тю*: 城中). В «Киёсу кассэн ки» говорится, что Ёсимунэ после нападения Нобунага на Киёсу пребывал в *хоммару* 本丸 («главной цитадели») замка [Киёсу кассэн ки 2014, с. 155]. Таким образом, не исключено, что слово *дзэ:тю*: тождественно *хоммару*.

¹⁷⁵ Согласно «Киёсу кассэн ки», несмотря на заключённый мир, Сиба Ёсимунэ продолжил поддерживать тайные сношения с Нобунага. Ходили слухи, что Ёсимунэ намерен убить Ода Нобутомо, о чём последнему стало известно [Киёсу кассэн ки 2014, с. 155]. Таким образом, последующее нападение на Ёсимунэ вассалов Нобутомо можно рассматривать как предупреждающий удар.

(14). 7-я луна, 12-й день¹⁷⁶. Сопровождая молодого господина Буэй¹⁷⁷, лучшие молодые самураи все до единого отправились на реку поудить рыбу. В [замке] осталась лишь горстка стариков. Пересчитав по пальцам тех, кто [там] был, Сакаи Дайдзэн, Кавадзири Сама-но дзё: и Ода Самми держали совет, [решили], что именно сейчас [выдался] благоприятный момент, и внезапно напав, окружили с четырёх сторон палаты [его светлости Буэй]¹⁷⁸. Вход в приёмные покои¹⁷⁹ защищал какой-то *ами* из [иноков–приближенных] *до:бо:*¹⁸⁰ [его светлости], который хорошо декламировал пьесы Но. Он бросился в бой и сражался с беспримерной [храбростью]. Мори Гё:бу-но дзё: из Хасама¹⁸¹ с младшим братом кружились, рубя [врагов], и ранив многих, пали в бою. Сибата Какунай добыл головы обоих. У входа с обратной стороны человек,

¹⁷⁶ Среди исследователей нет единства мнений относительно датировки убийства Сибя Ёсимунэ, *сюго* Овари. Если Вада и Ёкояма полагают, что это событие произошло в 22-м году Тэмбун (1553), то Кирино относит его к 23-му году Тэмбун (1554) [Вада 2017, с.43; Ёкояма 2012, с. 62; Кирино 2011, с. 76]. В пользу мнения Кирино свидетельствуют данные «Киёсу кассэн ки».

¹⁷⁷ «Молодой господин Буэй» – *вака* Буэй сама 若武衛様. Сибя Ёсиканэ (1540–1600), сын Сибя Ёсимунэ, *сюго* Овари. После убийства отца в замке Киёсу бежал под защиту Нобунага. Позднее был изгнан Нобунага из Овари, поскольку вступил в связь с его врагами в провинции Микава.

¹⁷⁸ Палаты [его светлости Буэй] – *годэн* 御殿.

¹⁷⁹ Приёмные покои – *хирома* 広間, широкий зал в усадьбе для приёма гостей, аудиенций, проведения собраний и др., устланный циновками *татами*, на которые садились присутствовавшие [Хирома // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%BA%83%E9%96%93-614427> (дата обращения: 01.06.2021)].

¹⁸⁰ [Иноки–приближенные] *до:бо:* 同朋 – в эпоху Муромати монахи, приближенные сёгуна или даймё, выполнявшие разнообразные поручения; нередко были мастерами в одном или нескольких искусствах (каллиграфии, чайной церемонии, поэзии и др.), которым могли учить своих господ. В их имена входили иероглифы 阿弥 *ами* из имени Будды Амида (Амида 阿弥陀).

¹⁸¹ Хасама – уезд Кайто: провинции Овари. Ивасава и Окуно а вслед за ними современные переводчики необоснованно трактуют Хасама как «бойницы» 狭間. В тексте слово записано *хирагана* [Синтё:-ко: ки 1996, с. 33, сноска № 16; Накагава 2014, с. 52, Сакакияма 2017, с. 44; Сакагути 2018, с. 24; The Chronicle 2011, р. 69]. Из пояснений к публикации «Начального свитка» в собрании источников по истории префектуры Айти следует, что речь идёт о топониме – местечке Хасама в уезде Кайто: провинции Овари [Синтё:-ко: ки 2014, с. 37].

званный Цугэ Со:ка, бросился в бой и сражался с беспримерной [храбростью]. С четырёх сторон лучники с крыш [домов вокруг усадьбы] клали одну за другой стрелы на тетивы луков и выпускали [их]; осыпаемые градом стрел, [защитники], не устояв, пустили огонь в палатах [его светлости]¹⁸². Несколько десятков отпрысков высочайшего дома¹⁸³ один за другим взрезали животы, дамы попрыгали в ров. Некоторые спаслись, переплыв [его], другие погибли, утонув в воде. То было горестное зрелище. Молодой господин Буэй [прямо] с рыбной ловли, одетый лишь в *юкатабира*, вверил себя Нобунага и пришёл в Нагоя. [Князь Нобунага] тотчас дал ему пожалование¹⁸⁴, [достаточное] для содержания двухсот человек, и поселил в храме Тэнно:бо:.

Хоть и [соединяли их узы] господина и вассала, [его светлость Буэй], замыслив не имеющий оправдания мятеж, [лишился] защиты Будд и небесных божеств¹⁸⁵ и умер столь постыдно и несчастливо. Одного молодого господина [из семьи его светлости Буэй] взял живым Мо:ри Дзю:ро:, доставил [его] в Нагоя и привел к [Нобунага]. Хоть и сгубил [его светлость Буэй] сам себя, [поистине] страшен Путь Неба. Не щадя себя служившие [вассалы] в замке, которые день и ночь опасаясь, были настороже [по отношению к] его светлости Буэй, на время утолили гнев, но сгорели все дома – [и врагов и их собственные], [они оказались] в бедственном положении, не хватало провианта и повседневной одежды.

Библиографический список

Боги, святилища, обряды Японии / ред. Смирнов И. С. // Энциклопедия Синто. – М.: РГГУ; 2010.

Игнатович А. Н. Школа Нитирэн. – М.: Стилсервис, 2002.

¹⁸² *Годэн* 御殿, усадьба–резиденция Сиба Ёсимунэ.

¹⁸³ «Высочайший дом» – *гоитимон* 御一門. Родственники *сюго* Сиба Ёсимунэ.

¹⁸⁴ Пожалование – *фути* 扶持. В данном случае речь вероятно идёт не о выплате жалованья рисом, а о выделении владений для Сиба Ёсиканэ из домена Нобунага.

¹⁸⁵ *Буттэн* 仏天 – Будды и божества–охранители буддизма [Буттэн // Дэдзитару Дайдзисэн. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (дата обращения: 01.06.2021)]. Согласно другой трактовке бином означает «Будды и божества» [Буттэн // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сегукан 2005-2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (дата обращения: 01.06.2021)].

Калкаева А. Б. Пять постоянств в трактате Тун шую // Общество и государство в Китае. XXIV научная конференция. – М.: Вост. лит., 2004. С. 142–145.

Кобзев А. И. Тянь // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. Т. 1. Философия / Титаренко М. Л. и др. (ред.). М.: Вост. лит., 2006. С. 441–444.

Кокинвакасю: Собрание старых и новых песен Японии. Пер. А. А. Долина. Т. 1. – М.: Радуга, 1995.

Ламерс Й. П. Японский тиран. Новый взгляд на японского полководца Ода Нобунага. Пер. с англ. Р. В. Котенко. – СПб.: Евразия, 2012.

Носов К. С. Самураи: эволюция вооружения. – М.: Эксмо, 2010.

Полхов С. А. Добродетели и пороки японского удельного правителя в период Сэнгоку (по материалам «Коёгункан») // Япония 2017. Ежегодник. М.: АИРО–XXI. 2017. С. 145–168.

Полхов С. А. О:та Гю:ити и его «Записи о князе Нобунага»: некоторые итоги изучения в японской исторической науке. Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 3. С. 115–133.

Акита Хироки. Ода Нобунага то Адзуги-дзё: [Ода Нобунага и замок Адзуги]. – Осака: Со:гэнся, 1991.

Бансё:дзи-но рэкиси [История Бансё:дзи]. URL: https://www.banshoji.or.jp/about_banshoji/history/ (дата обращения: 01.06.2021).

Бутгэн // Дэджитару Дайдзисэн. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (дата обращения: 01.06.2021).

Бутгэн // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (дата обращения: 01.06.2021).

Вада Ясухиро. Ода Нобунага-но касиндан. Хабацу то нингэн канкэй [Вассальная организация Ода Нобунага. Клики и личные взаимоотношения]. – Токио: Тю:о:ко:рон синся, 2017.

Вада Ясухиро. Синтё:-ко: ки. Сэнгоку хася-но иккю: сирё: [«Синтё:-ко: ки». Источник первого класса [по биографии] гегемона [периода] Сэнгоку]. – Токио: Тю:о:ко:рон синся, 2018.

Гамо: Масао. Нива Нагахидэ // Ода Нобунага дзитэн [Словарь Ода Нобунага] / Окамото Рё:ити и др. (ред.). – Токио: Синдзинбуцу о:райся, 1991. С. 268–274.

Дзидай ёцу кокуго дайджитэн. Муромати дзидай хэн [Большой словарь японского языка по эпохам. Период Муромати]. Т. 2. – Токио: Сансэйдо:, 1989.

Дзидай ёцу кокуго дайджитэн. Муромати дзидай хэн [Большой словарь японского языка по эпохам. Период Муромати]. Т. 4. – Токио: Сансэйдо:, 2000.

Дзитимэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайзитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%AE%9F%E7%9B%AE-520931> (дата обращения: 01.06.2021).

То:до // Дэзитару Дайдзисэн. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9D%B1%E5%A0%82-581040> (дата обращения: 01.06.2021)

Ёкояма Сумио. Нобунага-но Овари дзидай [Период Овари [в жизни] Нобунага]. – Токио: Эбисукосё сёппан, 2012.

Ёкояма Сумио. Сайто До:сан то Ёситацу, Тацуоки. Сэнгоку Мино-но гэкокудзё: [Сайто: До:сан и Ёситацу, Тацуоки. Низвержение верхов низами в Мино [периода] Сэнгоку]. – Токио: Эбису косё сёппан, 2015.

Икэгами Хироко. Ода Нобунага. – Токио: Ёсикава ко:бункан, 2012.

Иматани Акира. Нобунага то тэнно: [Нобунага и император]. – Токио: Ко:данся, 2002.

Итибоку // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайзитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%80%E5%83%95-2006934> (дата обращения 01.06.2021).

Камата Дзюнъити. Ацута Дзингу: // Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан. URL: [https://koto bank.jp/word/%E7%86%B1%E7%94%B0%E7%A5%9E%E5%AE%AE-26002](https://koto%bank.jp/word/%E7%86%B1%E7%94%B0%E7%A5%9E%E5%AE%AE-26002) (дата обращения: 01.06.2021)

Кибо // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайзитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9C%A8%E6%A3%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%8B%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%89%BE-2028344> (дата обращения: 01.06.2021)

Киёсу кассэн ки [Записи о битвах за Киёсу] // Айги кэн си. Сирё: хэн 14. Тю:сэй. Сёкухо: [История префектуры Айги. Источники. Т. 14. Средние века – [период] Ода и Тоётоми]. – Нагоя: Префектура Нагоя, 2014. С. 154–157.

Киносита Сатоси. Сайто-си ёндай [Четыре поколения рода Сайто:]. – Киото: Минэруба сёбо:, 2020.

Кирино Сакудзин. Ода Нобунага. Сэнгоку сайкё:-но гундзи карисума [Ода Нобунага. Сильнейшая военная харизма [периода] Сэнгоку]. – Токио: Синдзин-буцу о:райся, 2011.

Кобаяси Кэйко. О:та Гю:ити Синтё:-ко: ки ни окэру Нобунага дзо: [Образ Нобунага в «Синтё:-ко: ки» О:та Гю:ити] // Ронкю: Нихон бунгаку. 1974. Т. 38. С. 19–32.

Ко:ё: гункан тайсэй. Т. 1 / Сакаи Кэндзи (исслед., комм.). Токио: Кю:ко сё-ин, 1994.

Ко:дзиэн. 6-е изд. Изд. на DVD ROM. Иванами сётэн, 2008.

Кудзурэтацу // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B4%A9%E7%AB%8B-2031476> (дата обращения: 01.06.2021).

Курэнай судзи // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%B4%85%E7%AD%8B-1758462> (дата обращения: 01.06.2021).

Мё:га // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%86%A5%E5%8A%A0-139743> (дата обращения: 01.06.2021).

Миэгэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%A6%8B%E4%B8%8A-2084566> (дата обращения: 01.06.2021).

Микава моногатари. Хагакурэ /Сайки Кадзума и др. (сост. и комм.). – Токио: Иванами сётэн; 1974 (На япон. яз.).

Мураками Такаси. О:та Гю:ити-но рэкиси нинсики [Восприятие истории О:та Гю:ити] // Синтё:-ко: ки о ёму [Читая Синтё:-ко: ки]. Хори Син (ред.). – Токио: Ёсикава ко:бункан, 2009. С. 132–149.

Накагава Тайко (пер. и комм.). Гэндайго яку Синтё: ко:ки [Синтё:-ко: ки. Современный перевод]. Токио: Кадокава, 2014 (На япон. яз.).

Огава Ю. Нобунага идзэн-но Ода-си то соно ру:цу то ва [Клан Ода до Нобунага и его корни] // Нобунага кэнкю:-но сайдзэнсэн. Мада мада микаймэйна какусинся-но дзицудзо: [Передовая линия исследований Нобунага. Всё ещё совсем не прояснённый подлинный образ обновителя]. Т. 2. / Ватанабэ Даймон (ред.). Токио: Ёсэнся, 2017.

Оримэдака // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]). Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E7%9B%AE%E9%AB%98-455383> (дата обращения: 01.06.2021).

Орисику // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006.

URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E6%95%B7-40253> (дата обращения: 01.06.2021).

Сайгуса Мицүэси. Кахо: // Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9E%9C%E5%A0%B1-46445> (дата обращения: 01.06.2021).

Сакагути Ёсиясу (пер. и комм.). Якуто: Синтё:-ко: ки [«Синтё:-ко: ки». Комментированный перевод]. – Токио: Мусасино сёин, 2018.

Сакакияма Дзюн (пер. и комм.). Гэндайго яку Синтё: ко:ки [Синтё:-ко: ки. Современный перевод]. Токио: Тикума сёбо:, 2017 (На япон. яз.).

Сибя Хироюки. Ода Нобунага. Токио: Хэйбонся, 2020.

Синтё: ки [«Записи о Нобунага»]. Одзэ Хоан. Т. 1. Аманэ Кангори (комм.). – Токио: Бунъэйся, 1981.

Синтё: ки. Сюкан (Тэнри-бон) [«Записи о Нобунага». «Начальный свиток». (Список Тэнри)] // Айти кэн си. Сирё: хэн 14. Тю:сэй. Сёкухо: [История префектуры Айти. Источники. Т. 14. Средние века – [период] Ода и Тоётоми]. Нагоя: Префектура Нагоя, 2014. С. 19–90.

Синтё:-ко: ки [«Записи о князе Нобунага»] / Ивасава Ёсихико, Окуно Такахио (комм.). 9-е изд. – Токио: Кадокава сётэн, 1996.

Синтё:-ко: ки [«Записи о князе Нобунага»]. О:та Гю:ити. Кайтэй сисэки сю:ран [Исправленное собрание исторических книг]. Токио, 1921. С. 1–258.

Синтё:-ко: ки. Сюкан (Ё:мэй-бон) [«Записи о князе Нобунага». «Начальный свиток». (Список Ё:мэй)] // Айти кэн си. Сирё: хэн 14. Тю:сэй. Сёкухо: [История префектуры Айти. Источники. Т. 14. Средние века – [период] Ода и Тоётоми]. Нагоя: Префектура Нагоя, 2014. С. 19–90.

Ситаряи // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%8B%E6%A7%8D-2046386#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (дата обращения: 01.06.2021).

Сэнгоку комондзё ё:го дзитэн [Словарь терминов документов [периода] Сэнгоку] / Судзуки Масандо (сост.). – Токио: То:кё: сёппандо:, 2019.

Сэкай дайхякка дзитэн [Мировая энциклопедия]. Като: Сюити (ред.). Изд. на CD ROM. Хэйбонся, 2007.

Сэнгоку ибун. Имагава-си хэн [Наследие [периода] Сэнгоку. Клан Имагава]. Т. 2. / Кубота Масаки, О:иси Ясуси (сост.). Токио: То:кё:до: сёппан, 2011.

Сэнгэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006.

URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%B7%E5%8C%96-88133> (дата обращения: 01.06.2021).

Сэнда Ёсихиро. Нобунага-но сиро [Замки Нобунага]. Токио: Иванами сётэн, 2013.

Тайко: сама гунки-но ути [«Из военных записей о его светлости Тайко:»] // Тайко: сирё:-сю:. [Собрание исторических материалов [относящихся к Тайко:]] / Кувата Тадатика (комм.). Токио: Синдзинбуцу о:райся, 1965. С. 147–224 (На япон. яз.).

Таката Сидзуо. Катагину // Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) [Полная энциклопедия Японии (Ниппоника)]. Сёгакукан URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%82%A9%E8%A1%A3-44913> (дата обращения: 01.06.2021).

Такахаси Норихико. Сибата Кацуиэ // Ода Нобунага дзитэн [Словарь Ода Нобунага] / Окамото Рё:ити и др. (ред.). Токио: Синдзинбуцу о:райся, 1991. С. 264–267.

Танигүти Кацүхиро. Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн [Словарь имен вассалов Ода Нобунага]. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан, 2010 (На япон. яз.).

Танигүти Кацүхиро. Тэнкабито-но тити Ода Нобухидэ. Нобунага ва нани о манаби, укэцуида но ка [Отец повелителя Поднебесной Ода Нобухидэ. Чему научился [и что] унаследовал Нобунага]. Токио: Сё:дэнся, 2017.

Тийсагатана // Дэдзитару Дайдзисэн. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E3%81%95%E5%88%80-564982> (дата обращения: 01.06.2021).

Токицугу-кё: ки . Т. 4. Токио: Кокусё канко:кай, 1915.

Тэ ни цуку // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%89%8B%E3%81%AB%E4%BB%98%E3%81%8F-2064569>. (дата обращения: 01.06.2021).

Тэммэй // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E5%91%BD-102806> (дата обращения: 01.06.2021).

Тэнтё: // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E9%81%93-578577> (дата обращения: 01.06.2021).

Тясэнмагэ // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%8C%B6%E7%AD%85%E9%AB%AA-566782> (дата обращения: 01.06.2021).

Уваряи // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%8A%E6%A7%8D-2012627> (дата обращения: 01.06.2021).

Ума ёрой // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%A6%AC%E9%8E%A7-35134> (дата обращения: 01.06.2021).

Ун // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%8B-442490> (дата обращения: 01.06.2021).

Ури // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%93%9C-442005> (дата обращения: 01.06.2021).

Уцукэмоно // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%A9%BA%E8%80%85-2011350#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (дата обращения: 01.06.2021).

Хиромы // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%BA%83%E9%96%93-614427> (дата обращения: 01.06.2021).

Цукуси // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. 2001. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%AD%91%E7%B4%AB-99158> (дата обращения: 01.06.2021).

Эгосо // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BC%9A%E4%B8%8B%E5%83%A7%E3%83%BB%E4%BC%9A%E8%A7%A3%E5%83%A7-2013020> (дата обращения: 01.06.2021).

Ярисита // Сэйсэнхан Нихон кокуго дайджитэн [Большой словарь японского языка. Издание тщательно отобранного [содержания]]. Сёгакукан. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%A7%8D%E4%B8%8B-649861> (дата обращения: 01.06.2021).

The Chronicle of Lord Nobunaga by Ōta Gyūichi / Elisonas J. S. A. and Lamers J. P. transl. and ed. – Boston, Leiden: Brill, 2011.

References

- Akita Hiroki* (1991). *Oda Nobunaga to Azuchi-jō* [Oda Nobunaga and Azuchi Castle], Osaka: Sōgensha. (In Japanese).
- Banshōji-no rekishi [The History of Banshōji]. URL: https://www.banshoji.or.jp/about_banshoji/history/ (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Butten, *Dejitaru Daijisen*. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Butten, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%8F%E5%A4%A9-619392> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Chasenmage, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%8C%B6%E7%AD%85%E9%AB%AA-566782> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Chiisagatana, *Dejitaru Daijisen*. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E3%81%95%E5%88%80-564982> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Egesō, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BC%9A%E4%B8%8B%E5%83%A7%E3%83%BB%E4%BC%9A%E8%A7%A3%E5%83%A7-2013020> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Gamō Masao* (1991). Niwa Nagahide, *Oda Nobunaga jiten* [The Dictionary of Oda Nobunaga], Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha. PP. 268–274. (In Japanese).
- Hiroma, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%BA%83%E9%96%93-614427> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Ichiboku, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%80%E5%83%95-2006934> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Ignatovich A. N.* (2002). Shkola Nitirjen [The School of Nichiren], Moscow: Stilservis. (In Russian).
- Ikegami Hiroko* (2013). *Oda Nobunaga*, Tokyo: Yoshikawa kōbunkan. (In Japanese).
- Imatani Akira* (2002). *Nobunaga and Tennō*, Tokyo: Kōdansha. (In Japanese).
- Jichime, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%AE%9F%E7%9B%AE-520931> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).
- Jidai betsu kokugo daijiten. Muromachi jidai hen [Great Japanese Dictionary by Eras. Muromachi period] (1989), Vol. 2, Tokyo: Sanseidō. (In Japanese).

Jidai betsu kokugo daijiten. Muromachi jidai hen [Great Japanese Dictionary by Eras. Muromachi period] (2000), Vol. 4, Tokyo: Sanseidō. (In Japanese).

Kalkaeva A. B. (2004). Pjat' postojanstv v traktate Tun shuju [Five Constants in the Tung Shu Treatise], *Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae. XXIV nauchnaja konferencija* [Society and State in China. Scientific Conference], Moscow: Vost. lit-ra. PP. 142–145. (In Russian).

Kamata Jun'ichi. Atsuta Jingū, *Nihon daihyakka zensho (Nipponika)* [*The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica*], Shogakukan. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%86%B1%E7%94%B0%E7%A5%9E%E5%AE%AE-26002> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Kibō // Seisenhan Nihon kokugo daijiten [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)]. Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9C%A8%E6%A3%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%8B%92%E3%83%BB%E6%9C%A8%E9%89%BE-2028344> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Kinoshita Satoshi (2020). Saitō-shi yondai [The Four Generations of Saitō Clan], Kyoto: Mineruba shobō. (In Japanese).

Kirino Sakujin (2011). Oda Nobunaga. Sengoku saikyō-no karisuma [Oda Nobunaga. The strongest military charisma of Sengoku [period]], Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha. (In Japanese).

Kiyosu kassen ki [The Records about the Battles for Kiyosu] (2014) , *Aichi ken shi. Shiryō hen. Vol. 14. Chūsei. Shokuhō* [*The History of Aichi Prefecture. The Sources. The Middle Ages – [period] of Oda and Toyotomi*], Nagoya: Nagoya Prefecture. PP. 154–157. (In Japanese).

Kobayashi Keiko (1974). Ōta Gyūichi Shinchō-kō ki ni okeru Nobunaga zō [The Image of Nobunaga in Shinchō-kō ki by Ōta Gyūichi], *Ronkyū Nihon bungaku*. Vol. 38. PP. 19–32. (In Japanese).

Kobzev A. I. (2006) Tjan', *Duhovnaja kul'tura Kitaja. Jenciklopedija v pjati tomah*. T.1. Filosofija [The Spiritual Culture of China. Encyclopedia in Five Volumes. Vol. 1. Philosophy], Moscow: Vost. lit-ra. PP. 441–444. (In Russian).

Kōjien (2008). 6th ed. DVD ROM edition. Iwanami shoten,. (In Japanese).

Kokinwakashū. Soranie staryh i novyh pesen Japonii. Per. A. A. Dolina. T. 1. [Kokinwakashū. The Collection of Old and New Songs of Japan. Vol. 1. Dolin A. A. (transl.)] (1995), Moscow: Raduga. (In Russian).

Kōyō Gunkan Taisei (1994). Vol. 1, Sakai Kenji (ed.), Tokyo: Kyūko shoin. (In Japanese).

Kurenai suji, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%B4%85%E7%AD%8B-1758462> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Kuzuretatsu, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B4%A9%E7%AB%8B-2031476> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Lamers J. P. Japonskij tiran. Novyj vzgljad na japonskogo polkovodca Oda Nobunaga [Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered] (2012), transl. into Russian by R. V. Kotenko, Sankt-Petersburg: Evraziya, (In Russian).

Miage *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%A6%8B%E4%B8%8A-2084566> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Mikawa monogatari. Hagakure (1974) / Saiki Kazuma et al. (comp. and comm.), Tokyo: Iwanami shoten. (In Japanese).

Murakami Takashi (2009). Ōta Gyūichi-no rekishi ninshiki [The Ōta Gyūichi's Perception of History], *Shinchō-kō ki wo yomu* [*Reading Shinchō-kō ki*], Hori Shin (ed.), Tokyo: Yoshikawa kōbunkan. PP. 132–149. (In Japanese).

Myōga, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%86%A5%E5%8A%A0-139743> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Nakagawa Taikō (transl. and comm.) (2014). Gendaigo yaku Shinchō-kō ki [A modern Translation of Shinchō-kō ki], Tokyo: Kadokawa. (In Japanese).

Nosov K.S. (2010). Samurai. Jevoljucija vooruzhenija [Samurai: Weapons Evolution], Moscow: Eksmo. (In Russian).

Ogawa Yū (2017). Nobunaga izen-no Oda-shi to sono rūtsu to wa [Oda Clan before Nobunaga and its roots], *Nobunaga kenkyū-no saizensen. Mada mada mikaimaina kakushinsha-no jitsuzō* [*The Forefront of Nobunaga Studies. The Still Completely Unclear Original Image of the Renovator*]. Vol. 2, Watanabe Daimon (ed.), Tokyo: Yosensha. (In Japanese).

Orimedaka, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E7%9B%AE%E9%AB%98-455383> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Orishiku, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%8A%98%E6%95%B7-40253> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Polkhov S. A. (2019). O:ta Gju:iti i ego «Zapisi o knjaze Nobunaga»: nekotorye itogi izuchenija v japonskoj istoricheskoj nauke [Ōta Gyūichi and his Shinchō-kō ki: Some Results of Studying in Japanese Historical Science], *Vestnik Instituta vostokovedenija RAN* [*Journal of the Oriental Studies Institute RAS*], № 3. PP. 115–133. (In Russian).

Polkhov S. A. (2017). Dobrodeteli i poroki japonskogo udel'nogo pravitelja v period Sjengoku (po materialam «Kojogunkan») [Virtues and Vices of the Japanese Provincial Lord during the Sengoku Period], *Japonija 2017. Ezhegodnik [Japan 2017. Yearbook]*, Moscow: AIRO–XXI PP. 145–168. (In Russian).

Saigusa Mitsuyoshi. Kahō, *Nihon daihyakka zensho (Nipponika) [The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica]*, Shogakukan. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9E%9C%E5%A0%B1-46445> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Sakaguchi Yoshiyasu (2018) (transl. and com.). Yakuchū Shinchō-kō ki [Shinchō-kō ki. Translation with Commentary], Tokyo: Musashino shoin.

Sakakiyama Jun (2017) (transl. and com.). Gendaigo yaku Shinchō-kō ki [A modern translation of *Shinchō-kō ki*], Tokyo: Chikuma shobō. (In Japanese).

Sekai daihyakka jiten [World Encyclopedia], Katō Shuichi (ed.). CD ROM. Heibonsha, 2007. (In Japanese).

Senda Yoshihiro (2013). Nobunaga-no shiro [The Castles of Nobunaga], Tokyo: Iwanami shoten,. (In Japanese).

Senge, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten [Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)]*, Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%B7%E5%8C%96-88133> (accessed: 01.06.2021).

Sengoku ibun. Imagawa-shi hen [The Heritage of Sengoku [Period]. Imagawa Clan] (2011). Vol. 2., Kubota Masaki, Ōishi Yasushi (ed.), Tokyo: Tōkyōdō shuppan. (In Japanese).

Sengoku komonjo yōgo jiten [Dictionary of Sengoku [Period] Document Terms] (2019), Suzuki Masando (ed.), Tokyo: Tōkyōdō shuppan. (In Japanese).

Shiba Hiroyuki (2020). Oda Nobunaga, Tokyo: Heibonsha. (In Japanese).

Shinchō ki. Oze Hoan (1981), Vol. 1. Amane Kangori (comm.), Tokyo: Bun'eisha,. (In Japanese).

Shinchō ki. Shukan (Tenri-bon) (2014), *Aichi ken shi. Shiryō hen. Vol. 14. Chūsei. Shokuhō [The History of Aichi Prefecture. The Sources. The Middle Ages – [period] of Oda and Toyotomi]*, Nagoya: Nagoya Prefecture. PP. 19–90. (In Japanese).

Shinchō-kō ki (1921), *Kaitei shiseki shūran [Revised Collection of Historical Books]*, Tokyo,. PP. 1–258 (In Japanese).

Shinchō-kō ki. Ōta Gyūichi (1996), Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). 9th edition, Tokyo: Kadokawa shoten. (In Japanese).

Shinchō-kō ki. Shukan. (Yōmei-bon) (2014), *Aichi ken shi. Shiryō hen. Vol. 14. Chūsei. Shokuhō [The History of Aichi Prefecture. The Sources. The Middle Ages – [period] of Oda and Toyotomi]*, Nagoya: Nagoya Prefecture. PP. 19–90. (In Japanese).

Shitayari, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%8B%E6%A7%8D-2046386#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Bogi, svjatilishha, obrjady Japonii. Jenciklopedija sinto [Japan: Gods, Shrines, Rites. Encyclopedia of Shinto] (2010), Smirnov I. S. (ed.), Moscow: RGGU. (In Russian).

Taikō sama gunki-no uchi [From the Military Records about Taikō-sama] (1965), *Taikō shiryō-shū* [*The Collection of Historical Sources on Taikō*], Kuwata Tadachika (comm.), Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha. PP. 147–224. (In Japanese).

Takahashi Norihiko (1991). Shibata Katsue, *Oda Nobunaga jiten* [*The Dictionary of Oda Nobunaga*], Okamoto Ryōichi et al. (ed.), Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha. PP. 264–267. (In Japanese).

Takata Shizuo. Kataginu, *Nihon daihyakka zensho* (*Nipponika*) [*The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica*], Shogakukan. URL: <https://kotobank.jp/word/%E8%82%A9%E8%A1%A3-44913> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Taniguchi Katsuhiko (2010). *Oda Nobunaga kashin jinmei jiten* [*Oda Nobunaga's Vassals Names Dictionary*], 2nd ed, Tokyo: Yoshikawa kōbunkan. (In Japanese).

Taniguchi Katsuhiko (2017). Tenkabito-no chichi Oda Nobuhide. Nobunaga wa nani wo manabi, uketsuida no ka [Odu Nobuhide – The Father of *Tenkabito*. What did Nobunaga learnt and inherited?], Tokyo: Shōdensha. (In Japanese).

Te ni tsuku, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%89%8B%E3%81%AB%E4%BB%98%E3%81%8F-2064569>. (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Tenmei, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E5%91%BD-102806> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Tentō, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%A4%A9%E9%81%93-578577> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

The Chronicle of Lord Nobunaga by Ōta Gyūichi (2011), Elisonas J. S. A. and Lamers J. P. transl. and ed., Boston, Leiden: Brill.

Tōdō, *Dejitaru Daijisen*. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9D%B1%E5%A0%82-581040> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Tokitsugu-kyō ki (1915), Vol. 4, Tokyo: Kokusho kankōkai. (In Japanese).

Tsukushi, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%AD%91%E7%B4%AB-99158> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Uma Yoroi, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%A6%AC%E9%8E%A7-35134> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Un, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%8B-442490> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Uri, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%93%9C-442005> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Utsukemono, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%A9%BA%E8%80%85-2011350#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Uwayari, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%8A%E6%A7%8D-2012627> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Wada Yasuhiro (2018). *Shinchō-kō ki. Sengoku hashira-no ikkyū shiryō* (Shinchō-kō ki. Source of the first class [on biography] of the Sengoku [period] hegemon), Tokyo: Chūō kōron shinsha. (In Japanese).

Wada Yasuhiro (2017). *Oda Nobunaga-no kashindan. Habatsu to ningen kankei* [Vassal organization of Oda Nobunaga. Clicks and personal relationships], Tokyo: Chūō kōron shinsha. (In Japanese).

Yarishita, *Seisenhan Nihon kokugo daijiten* [*Great Japanese Dictionary (Shorter Edition)*], Shogakukan. 2005–2006. URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%A7%8D%E4%B8%8B-649861> (accessed: 01.06.2021). (In Japanese).

Yokoyama Sumio (2012). *Nobunaga-no Owari jidai* [The Owari Period of Nobunaga], Tokyo: Ebisukosho shuppan. (In Japanese).

Yokoyama Sumio (2015), *Saitō Dōsan to Yoshitatsu, Tatsuoki. Mino-no gekokujō* [Saitō Dōsan and Yoshitatsu, Tatsuoki. Lower Overthrowing the Upper in Mino of Sengoku [period]], Tokyo: Ebisukosho shuppan. (In Japanese).

В.Б. Виноградская

КАК СПРАВИТЬСЯ С ГУЯМИ – ОПЫТ ТЕМАТИЧЕСКОГО РИДЕРА ПО ВЭНЬЯНЮ

Аннотация. Статья представляет структуру нового учебного пособия для тренировки навыков чтения на классическом китайском языке, вэньяне, которое одновременно является тематической антологией об отношении китайцев к иньским духам *гуй*. Главным образом используются законченные произведения во временном диапазоне III–XIX вв. н.э. в жанре *бицзи сяошо*, то есть неформальной сюжетной прозы малых форм. В текстах этого неизменно популярного жанра содержательная и языковая простота обычно сочетается с хорошим стилем, что делает их идеальным аутентичным материалом для чтения на вэньяне. Пособие строится на подробном разборе отдельных аспектов каждого текста по схеме: (1) справка об источнике; (2) текст в современном виде: полные иероглифы, абзацы, знаки препинания); (3) текст с пометами: упрощенные иероглифы, разбивка по предложениям, знаки препинания, имена собственные, служебные слова и т.д.; (4) подстрочник с лексико-грамматическим комментарием; (5) иероглифы с разделением на служебные или полнозначные, а также на более или менее частые; (6) основные типы словосочетаний с примерами из текста, (7) структура отдельных фраз, вызывающих затруднения; (8) грамматические замечания; (9) литературный перевод; (10) текст как в традиционной рукописной или печатной книге: вертикально слева направо, полная иероглифика, без знаков препинания (для проверки себя.). Подробный разбор текста нацелен на конкретные навыки, необходимые для самостоятельного чтения на вэньяне: понимание культурно-исторического контекста, внимание к структурным аспектам текста, умение определить для себя подробность освоения материала; одновременное восприятие двух текстов (основной и комментирующей).

Ключевые слова: *вэньяньвэнь*, древнекитайский язык, *гуй*, духи умерших, *бици сяошо*, сюжетная проза, учебное пособие, антология, навыки чтения.

Автор: ВИНОГРОДСКАЯ Вероника Брониславовна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru.

Veronika B. Vinogradskaya

Supernatural: a Thematic Reader on Wenyanwen

Abstract: The article describes a new reader in Classical Chinese, wenyanwen. It is both textbook materials for developing reading skills and a thematic collection of stories about dealing with the *yin* spirits, *gui*. The stories presented in this reader are very short, they range between the 3d and the 19th centuries, mostly in the genre of *biji xiaoshuo*, informal narrative prose of small forms. Straightforward content and mainly plain language of this ever-popular genre, often combined with good writing style, make these texts perfect authentic *wenyanwen* reading material. The analysis focuses on the specific aspects of each text as categorized in the following sections: 1) literary source information; (2) contemporary text: traditional characters, paragraphs, punctuation marks; (3) text with various marks: simplified characters, separate sentences, punctuation marks, proper names, function words etc.; (4) interlinear translation with lexical and grammatical notes; (5) characters, divided in function and content words, as well as more and less frequent words; (6) the main types of collocations and their examples from the text; (7) sentence breakdown for difficult cases; (8) grammatical notes; (9) literary translation; (10) text presented as in traditional handwritten or printed books: vertically from left to right, traditional characters, unpunctuated. This type of close text reading allows students to enhance the skills necessary for reading classical Chinese texts on their own, including understanding cultural and historical context, attention to the structural aspects of the text, the ability to choose what to study and to what extent; simultaneous reading of two texts (the original text and its commentaries of any kind).

Keywords: wenyanwen, Ancient Chinese, *gui*, spirits, *biji xiaoshuo*, narrative fiction, textbook, anthology, reading skills.

Author: Veronika Vinogradskaya, Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru

Изучающие китайский язык и работающие с ним по-разному обращаются к *вэньяню*¹. По достижении определенной степени владения современным китайским, на *вэньянь*, в том или ином виде, натыкаешься то и дело. Можно успешно игнорировать все эти запинки о *чэньюи*, известные и не очень цитаты, вездесущие обрывки культурного кода, постоянно отсылающие вглубь веков или хотя бы к школьной программе, но кому-то становится неуютно с такими прорехами в знаниях. Кого-то, наоборот не интересует современность, но покоя не дают какие-то сегменты традиционной китайской истории, мировоззрения, практик и процессуальных искусств разного рода. У кого-то был курс в университете, и осталось осознание огромности и доступности литературного наследия. Также *вэньянь* бывает необходим специалистам по регионам из ареала синосферы (Корея, Вьетнам, Япония). В общем, *вэньянь* привлекателен для некоторого числа людей, и это число растет вслед за ростом числа изучающих китайский язык и повышением стандартов обучения.

В наши дни есть некоторое количество активно используемых учебников древнекитайского языка, есть хрестоматии по *вэньяню*, а также немногочисленные пособия из разряда праймеров и ридеров (на английском)². Но и количеством, и охватом, и диапазоном подходов они сильно проигрывают нынешнему разнообразию мультимедийных материалов по современному китайскому языку и, по большей части, выстроены так, что предполагают академические часы под руководством преподавателя. Кому-то переход от изолирующего современного китайского языка к еще более изолирующему литературному древнекитайскому языку дается легко, а кому-то никак не удается прийти к пониманию, как там все внутри устроено. Начинаям прямо с *вэньяня* без базового современного китайского может быть даже где-то проще несмотря на то, что им приходится осваивать еще и иероглифику, но подходящих для них учебных материалов еще меньше. И те, и другие часто

¹ В статье в основном используются термины *вэньянь* 文言 или *вэньяньвэнь* 文言文 как разновидность древнекитайского языка, используемая и культивируемая в письменной коммуникации.

² Не исчерпывающий, но довольно представительный список материалов, рассчитанных на иностранцев: часто используемые учебники – [Карапетьянц 2001; Скворцов 2018; Хуан Шуин 2020; Гудай ханьюй 2010; Fuller 2004.], отдельные хрестоматии – [Никитина 1997; Гуревич 1982] и праймеры – [Barnes 2007], в том числе заявленные как жанрово-тематические – по философии [Ело 2012, 2013], ориентированный на регулярную поэзию [Rouzer 2007].

оказываются в демотивирующей ситуации, когда каждый новый текст вгоняет в ступор, так как в обучении в подавляющем большинстве используются реальные неадаптированные тексты и их лингвистическое, культурно-историческое и жанровое разнообразие, даже при отборе наиболее простых отрывков, обычно выше, чем в привычных учебниках иностранных языков. Так или иначе, к самостоятельному чтению в результате приходит значительно меньше изучающих, чем это было бы возможно при меньшей академичности и большей практической направленности учебных материалов.

Предлагаемое пособие помогает выработать навыки чтения на вэньяне и преодолеть «языковой барьер», специфический для изучения мертвых литературных языков, когда с самого начала изучающий имеет дело с неадаптированными текстами и незнакомыми реалиями. По форме это книга для чтения (ридер) с подробным разбором каждого текста. Выбор, организация и подача материала предполагает возможности: 1) самостоятельного использования; 2) чтения не подряд, а в любом порядке; 3) выбора степени «глубины погружения» в конкретный текст.

Содержательно это тематическая антология о взаимодействии людей и иньских духов гуй на материале неформальной малой сюжетной прозы (*бицзи сяошо* 笔记小说) на вэньяне в диапазоне III–XIX вв. н.э. В основном, это целые короткие и сверхкороткие рассказы о реальных (или поданных как реальные) событиях, часто о чем-то, что видел-слышал сам автор или его друзья-знакомые. Это не высокая литература, не изящная словесность, а чаще всего довольно незамысловатые рассказы, но написанные на литературном языке и высокообразованными людьми, в том числе, получившими известность как писатели, поэты и т.п. То есть, это короткие занимательные истории на несложном функциональном вэньяне, что делает их идеальным материалом для учебного пособия.

В данной выборке³ акцент делается не на сверхъестественный характер духов умерших *гуй* 鬼, а на отношение людей к гуям, поэтому *гуй*, в основном, либо оказываются плодом воображения, ошибкой восприятия, либо люди находят способы обернуть общение с гуями себе на пользу. В целом, представлен довольно широкий спектр типичных историй, литературные переводы которых подходят для легкого чтения как сборник быличек и/или анекдотов из реальной жизни.

³ Подробнее см.: 洪若震: 《生鬼文言文——閱讀理解小貼士》 [Хун Жочжэнь 2014].

Использование в качестве учебного пособия предполагает некоторый уровень базовых знаний. Необходимо понимать, что такое иероглифы, пользоваться словарем, а также иметь элементарные общие представления о грамматике (части речи, члены предложения, порядок слов в предложении) и готовность воспринимать разнообразные условные обозначения и сокращения, которые облегчают восприятие и эффективны для тренировки навыков чтения, но только в том случае, если читатель к ним привык. Оптимально, если иероглифика из текстов в той или иной степени известна, словарем пользоваться привычно и знакома базовая грамматика *путунхуа*. Если человек уже пытался взять крепость вэньяня, но ранее сдался, то, скорее всего, прогресс будет наиболее быстрым и польза максимальной. Также можно просто читать литературный перевод, либо пользоваться подстрочником для собственных целей, вообще, не обращаясь к тексту на китайском.

Пособие подходит для самостоятельного использования. Истории можно читать в любом порядке или выборочно, а также в процессе изучения сделать акцент на тот тип контента и способы его представления (схема, таблица, подстрочник), которые наиболее удобны самому изучающему. Предполагается также, что в процессе чтения человек сам определяет степень освоения материала – от просмотреть в ознакомительном порядке до выучить все иероглифы и вникнуть во все аспекты и методы разбора текста, которые подробно представлены ниже.

Содержание и смысл отдельных рубрик

- (1) Справка об источнике
- (2) Текст в современном виде
- (3) Текст с пометами
- (4) Текст с подстрочником и лексико-грамматическим комментарием
- (5) Иероглифы
- (6) Словосочетания
- (7) Фразы
- (8) Общие грамматические замечания
- (9) Литературный перевод
- (10) Текст как в традиционной книге
- (11) Условные обозначения

Справка об источнике – (1). В долгосрочной перспективе важен исторический и культурный контекст. Справка обеспечивает минимальную определенность в этом отношении на уровне династии, названия

источника, жанра, статуса автора и т.п. Точное название источника и указания автора иероглифами также необходимы и достаточны для желающих найти конкретное произведение для самостоятельного чтения, изучения и прочих целей.

Представления текста на китайском языке – (2), (3), (10). В ридере используется три варианта представления китайского оригинала. В целом, они демонстрируют актуальное разнообразие бытования традиционного текста в наши дни, и, кроме того, каждый служит определенной цели:

Текст в современном виде (2) – горизонтальная верстка, чтение слева направо, полные иероглифы, абзацы, знаки препинания – дает возможность проверить степень собственного понимания. Оригинал приводится полными иероглифами, но с равным успехом можно было выбрать и упрощенные, так как для полноценной работы с вэньянем в наше время необходима и полная, и упрощенная иероглифика. Полные написания использованы исключительно для полноты картины, так как далее в разборе везде приводятся упрощенные иероглифы, которые обычно лучше знают изучающие.

Текст с пометами (3) – упрощенные иероглифы, разбивка в строки на предложения, знаки препинания, выделение имен собственных, служебных слов и т.д. – максимально упрощает восприятие текста без привлечения информации со стороны. Отдельные виды помет применяются последовательно (выделение служебных слов), другие – по мере необходимости (части речи в нижнем регистре, круглые скобки для выделения длинных членов предложения в трудных случаях).

Текст как в традиционной рукописной или печатной книге (10) – вертикальная верстка, направление чтения слева направо, полная иероглифика, без знаков препинания – позволяет примерить на себя опыт чтения, который предполагался автором, и напоминает, что именно в таком виде подобный контент потреблялся вплоть до XX в. Помимо расширения культурологического кругозора и эстетства ради, такое представление имеет вполне практическую ценность. Во-первых, расстановка знаков препинания – один из традиционных и до сих пор не потерявших актуальность способов проверки степени усвоения текста. Во-вторых, он используется и в наши дни в репринтах, в современных изданиях в традиционном стиле и в электронных копиях и сканах реальных антик-

варных изданий. За кругом широко известных произведений скорее всего необходимый текст вы найдете именно в таком виде.

В реальности интернета и библиотек встречаются всевозможные комбинации, но, в целом, основные варианты, отраженные в этих рубриках, дают возможность привыкнуть к разным представлениям текста.

Подстрочник + лексико-грамматический комментарий (4) играет роль и словаря, и комментария, а также развивает навык работы с текстом на вэньяне. Подстрочник разбит двойными косыми чертами на единицы уровня *цзюй* 句 «фраза», «синтагма»⁴ (// фраза // фраза //), а также на предложения, каждое из которых идет отдельным абзацем. На уровне фразы дается относительно буквальный перевод с минимальным согласованием, в одних случаях с уступкой требованиям русского языка, в других – с подчеркиванием структуры оригинала. Также в сносках дается чтение и значение редких иероглифов, не отраженных в списках раздела (5), необходимый лексический и культурологический комментарий: в тексте с пометами (3) дана транскрипция – 佯 ^{yáng} ㄩㄥˊ –, а в сносках к подстрочнику приводится и транскрипция и значение, в котором они использованы в данном тексте – 佯 ^{yáng} притворяется, прикидываться. Пометы из раздела (3) в подстрочнике также сохраняются.

Подстрочник позволяет сопоставлять языковые единицы на разных языках без отрыва от текста и от процесса чтения, таким образом можно воспринимать текст, не отвлекаясь на словарь. С другой стороны, он требует одновременного восприятия двух текстов, что является одним из базовых навыков чтения на вэньяне в традиционной практике «чтения книг», «изучения» (*ду шу* 读书), когда параллельные комментарии были неотъемлемой частью освоения классических текстов, и этот формат был настолько привычен, что позже способствовал развитию и широкой популярности жанра «критических замечаний» (*пин дянь* 评点) в литературных произведениях и для досугового чтения. Использование комментариев и подстрочников разного типа до сих распространено в преподавании вэньяня, например, неоднократно переиздаваемое пособие по программе для средней школы «Полное объяснение текстов на

⁴ Подробнее об особенностях языковой единицы *цзюй* 句 и ее роли в тексте см. в моей диссертационной работе: «Взаимодействие текста и комментария в китайской традиции на примере «Чжун-юнь» [Югай 2004, с. 48–56].

вэньяне»⁵ [Юань Цзяньпин 2011], в котором параллельно построчно приводятся оригинал, перевод на современный китайский и необходимый лексикографический комментарий.

Кроме того, конкретный подстрочник учит ориентироваться на структурные единицы *цзюй* и, давая наглядный опыт несовпадения языков оригинала и нашего родного, развеивает иллюзию эквивалентности языков и текстов и, возможно, помогает понять, что чтение-понимание и литературный перевод – это разные виды деятельности. Данный подстрочник предлагает не делать выбор между эквивалентностью и адекватностью [Швейцер 1988, с. 92–98] на стадии чтения, но для привыкания к языку использовать ту степень эквивалентности на уровне языковых единиц, которую допускает механизм конкретного языка, но не его реальное использование в «готовом» тексте.

Специфика языковых единиц разных уровней – (5), (6), (7)

Разделы (5), (6), (7) привлекают внимание к отдельным важным характеристикам языковых единиц уровней: иероглиф, словосочетание и целое предложение.

В разделе (5) *Иероглифы* не приводятся значения, но все иероглифы текста, организованы в алфавитном порядке транскрипции *пиньинь* в несколько списков. В эти списки не включены числительные, а также относительно и действительно редкие иероглифы, которым в тексте с пометами дана транскрипция 佯 *yáng* 𠃉, а в сносках к подстрочнику приводится и транскрипция, и значение, в котором они использованы в данном тексте – 佯 *yáng* притворяться, прикидываться.

В этом разделе акцент ставится на выделение категорий полнозначных («полных» 实) и служебных («пустых» 虚) иероглифов. В грамматике вэньяня служебные слова (фразовые маркеры, местоимения, союзы и т.д.) играют огромную роль, и поэтому первыми даны именно они. Умение их узнавать и правильно интерпретировать с давних пор считалось главным признаком владения вэньянем и грамматические штудии начинались в Китае (довольно поздно) также с составления словарей пустых слов. В случае вэньяня даже сама постановка вопроса – в какой роли – (и уже затем – в каком значении –) выступает данный иероглиф во фразе является важной частью языковой компетенции. Внутри категории служебных слов выделены два уровня частотности: первые «20+» и «остальные». При выделении уровней частотности не избежать произ-

⁵ 原建平: 《文言文全解》.

вольности. Наш базовый список служебных слов⁶ составлен с учетом современных подобных списков для китайской средней школы (то есть, имеет сугубо практическую направленность), которые чаще всего состоят из 18-ти иероглифов, но имеются и расширенные – 20, 25, 35 и 50 иероглифов⁷. Также учитывались и стилистические особенности, характерные для данной группы текстов.

В полнозначных иероглифах выделяется три уровня частотности. Здесь также учитывалась тематическая направленность, и поэтому, например иероглиф 鬼 входит в самый первый базовый список. Учитывались списки средней школы из 100 и 300 «полных» иероглифов вэньяня. В целом, использовался «Чанъюн вэньянь цыдянь» (常用文言文词典 [Чанъюн 1991]), в который вошел 1191 иероглиф, а в спорных случаях приоритет отдавался личному восприятию, так как соответствующие корпусы текстов лингвистически описаны не достаточно точно.

В целом, частотных иероглифов в вэньяне значительно меньше, чем в современном *байхуа*, а редкие иероглифы или значения на практике не заканчиваются никогда. Удобных словарей, ориентированных на вэньянь и предназначенным для иностранцев, пока, насколько мне известно, нет. На настоящий момент начинающим можно порекомендовать «Словарь древнекитайских иероглифов» Никитиной Т.Н. [Никитина 2009], а владеющим путунхуа рекомендуется любой учебный словарь вэньяня на современном китайском языке, например «Частотный словарь вэньяня» 常用文言文词典 [Чанъюн 1991]. Чем раньше переходить на толковые словари на китайском языке, тем лучше.

На уровне **словосочетания** (6) информация организуется вокруг структуры основных типов словосочетаний с наиболее типичными или интересными примерами из текста, так как установление синтаксической связи между двумя иероглифами во фразе, то есть выделение минимального контекста, – это один из необходимых и нетривиальных

⁶ 不、而、夫、何、乎、乃、且、其、如、若、是、遂、所、未、为/爲、焉、也、以、矣、於/于、哉、则/則、者、之。

⁷ Примеры некоторых имеющих хождение списков служебных слов вэньяня. 18: 高中文言文學習：常用 18 個文言虛詞的用法及其舉例。URL: <https://kknews.cc/culture/2bexkxz.html> (дата обращения: 15.07.2021); 20: 初中文言文常用的 20 個文言虛詞。URL: <https://kknews.cc/education/lmvqz4e.html> (дата обращения: 15.07.2021); 25: 初中文言文虛詞用法總結 URL: http://www.fanwen118.com/info/fw_622216.html 常用文言文虛詞 (25 個) (дата обращения: 15.07.2021).

шагов шагов к пониманию, когда один и тот же иероглиф может выступать в разных значениях и синтаксических ролях.

С тем, чтобы изучающие опирались на тот способ восприятия, который им привычнее и легче дается, используется несколько способов представления:

- названия (предикативный, глагольно-объектный итп.);
- схема ([Подл+Сказ], [гл+Доп]);
- пример на русском ([Гуй+боится] [вижу +человека]);
- пример на китайском ([鬼+畏], [见+人]);
- примеры в контексте с условным выделением членов предложений (鬼||实畏人, 见二人);
- переводы-подстрочники этих контекстов (// Гуи на самом деле боится людей //, // Увидел двух человек //)

В разделе (7) **фразы** приводится одна-две сложные по структуре единицы уровня *цзюй* с детальным разбором этой структуры вербально и в виде таблицы. Для обозначения трудных мест также в разделе (3) **текст с пометами** используются круглые скобки, которые обычно обозначают отдельные члены предложения из нескольких иероглифов – дополнение, группа сказуемого, длинное определение итп.

Общие грамматические замечания (8)

Систематического и последовательного описания грамматики пособие не дает, но выделяет отдельные важные свойства и правила вѣньяня, например, каузативные глаголы, разнообразные опущения, местоимения и обращения, многозначность отдельных служебных слов, использование аллюзий и т.д. Изложение привязано к материалу изучаемого текста, максимально сжато и ориентировано на практику, поэтому не претендует ни на полноту, ни на строгость описания, но, по возможности, не упрощает и не искажает описываемые явления.

Литературный перевод (9) возвращает, наконец, к русскому языку и в паре с подстрочником «обнажает» использованные переводческие трансформации, демонстрируя расстояние, которое текст проходит, пока не попадет читателю в руки.

Построение пособия и конкретные рубрики, в целом, направлены на актуализацию основных грамматических принципов вѣньяня, а именно, по определению Ван Ли 王力 (1900–1986) «устойчивость порядка слов»

(*цзысуй дэ гудин* 词序得的固定) и «стабильность пустых слов» (*суйцзы дэ вэньгусин* 虚词的稳固性) [Ван Ли 2004, с. 246]. Во флективном языке мы привычно опираемся главным образом на словоизменение, а в изолирующем первостепенную важность играют позиции иероглифов по отношению друг другу во фразе. Практически это означает переход с «морфологического» на «синтаксическое» восприятие, когда понимание смысла происходит через вычленение структурных аспектов разными способами, на разных уровнях: разделение иероглифов на полнозначные и служебные, примеры разных типов словосочетаний, использование «буквального» перевода, явное выделение фраз *цзуй* в подстрочнике, вычленение во фразе *цзуй* вызывающих трудности членов предложений и конструкций и т.д.

Кроме того, пособие стремится дать изучающим реальный навык работы с текстом: когда из учебников выходишь в мир реальных текстов, все равно потребуются словари и комментарии разного рода, поэтому необходимо не только и не столько выучить грамматическое описание языка, но привыкнуть к определенному способу чтения и освоения текстов.

Не стоит относиться к вэньяню как к сакральному знанию, приобщение к которому невозможно без устной передачи от наставника или после инициации *путунхуа*. Есть разные уровни и функциональные варианты владения вэньянем, как и любым другим языком. И, если серьезное освоение требует многих лет и огромного количества прочитанных текстов, то базовый вэньянь доступен и полезен всем изучающим китайский язык. В нынешней ситуации имеет смысл экспериментировать с форматами учебных материалов и использовать разнообразные источники в зависимости от целей обучения и интересов изучающих.

Библиографический список

Гуревич И.С., Зограф И.Т. Хрестоматия по истории китайского языка III–XV вв. – М.: Наука, 1982.

Карапетьянци А.М., Тань Аошуан. Учебник классического китайского языка вэньянь. Начальный курс. – М.: Муравей, 2001.

Никитина Т.Н. Словарь древнекитайских иероглифов. – СПб.: Каро, 2009.

Никитина Т.Н. Хрестоматия по древнекитайскому языку. (V–I вв. до н.э.). – СПб: Санкт-Петербургский Университет, 1997.

Скворцов А.В. Курс древнекитайского языка. В 2-х частях. – Москва: ВКН, 2018.

Хуан Шуин, Крюков М.В. Древнекитайский язык. Тексты, грамматика, лексический комментарий. – М.: ВКН, 2020.

Швейцер А.Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. – М: Наука, 1988.

Югай В.Б. «Взаимодействие текста и комментария в китайской традиции на примере «Чжун-юн»: дисс. Югай В.Б. канд. филол. наук. – Москва, 2004.

Ван Ли. Ханьюй шигао [Набросок истории китайского языка]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. (На кит.).

Сюй Цзунцай, Ли Вэнь. Гудай ханьюй [Древнекитайский язык]. В 2 Т. – Пекин: Бэйцзин юйянь дасюэ чубаньшэ, 2010. (На кит.).

Хун Жочжэнь. Шэнгуэй вэньяньвэнь – юэду лицзе сяо теши [Вэньяньвэнь с гуйями – полезные советы по пониманию прочитанного]. – Гонконг: Минчуан чубаньшэ, 2014.

Чаньюн вэньянь цыдянь [Частотный словарь вэньянь] / ред Жао Цзетэн. – Пекин: Шоуду шифань дасюэ чубаньшэ, 1991. (На кит.).

Юань Цзяньпин. Вэньяньвэнь цюаньцзе [Полное объяснение текстов на вэньяне]. – Чжэнчжоу: Дасян чубаньшэ, 2011. (На кит.).

Barnes, Archie. Chinese Through Poetry: An introduction to the language and imagery of traditional verse. – [Great Britain] : Alcuin Academic, 2007

Eno, Robert. Introduction to Literary Chinese: Part I. 2012. URL: <http://hdl.handle.net/2022/23481> (дата обращения: 09.09.2021).

Eno, Robert. Introduction to Literary Chinese: Part II. 2013. URL: <http://hdl.handle.net/2022/23487> (дата обращения: 09.09.2021).

Fuller, Michael A. An Introduction to Literary Chinese. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Rouzer, Paul. A New Practical Primer of Literary Chinese. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

References

Barnes, Archie (2007). Chinese Through Poetry: An introduction to the language and imagery of traditional verse, [*Great Britain*]: Alcuin Academic.

Eno, Robert (2012). Introduction to Literary Chinese: Part I. URL: <http://hdl.handle.net/2022/23481> (accessed: 09.09.2021).

Eno, Robert (2013). Introduction to Literary Chinese: Part II. URL: <http://hdl.handle.net/2022/23487> (accessed: 09.09.2021).

Fuller, Michael A. (2004). An Introduction to Literary Chinese, *Harvard University, Asia Center*.

Hong Ruozhen (2014) Sheng gui wenyanwen –yuedu lijie xiao teshi [Haunted Wenyanwen – tips for reading comprehension], *Gongkong: Mingchuan chubanshe*. (In Chinese).

Huang Shuying, Krjukov M.V. (2020). Drevnekitajskij jazyk. Teksty, grammatika, leksicheskiy kommentarij [Ancient Chinese. Texts, Grammar, Lexical Commentary], *Moscow: VKN*. (In Russian).

Karapetjanc A.M., Tan' Aoshuan (2001). Uchebnik klassicheskogo kitajskogo jazyka vjen'jan'. Nachal'nyj kurs. [Classical Chinese Textbook. Initial Course], *Moscow: Muravej*. (In Russian).

Nikitina T.N. (1997) Hrestomatija po drevnekitajskomu jazyku. (V–I vv. do n.je.) [Reader on the Ancient Chinese. (5-1th centuries BC)], *St. Petersburg: Sankt-Peterburgskij Universitet*. (In Russian).

Nikitina T.N. (2009). Slovar drevnekitajskih ieroglifov [Dictionary of Ancient Chinese Characters], *St. Petersburg: Karo*. (In Russian).

Rouzer, Paul (2007). A New Practical Primer of Literary Chinese, *Cambridge, MA: Harvard University Press*.

Shvejcer A.D. (1988). Teorija perevoda: Status, problemy, aspekty [Translation Theory: Status, Problems, Aspects], *Moscow: Nauka*. (In Russian).

Xu Zongcai, Li Wen (2010). Gudai hanyu [Classical Chinese] / 2 Vol, *Peking: Beijing yuyan daxue chubanshe*. (In Chinese).

Wang Li (2004). Hanyu shigao [A Draft History of the Chinese Language], *Peking: Zhonghua shuju*. (In Chinese).

Yuan Jianping (2011). Wenyanwen quanjie [Complete explanation of wenyanwen], *Zhengzhou: Daxiang chubanshe*. (In Chinese).

Changyong wenyan cidian, ed. Rao Jieteng (1991) [Wenyan frequency dictionary], ed. Rao Jieteng, *Peking: Shoudu shifan daxue chubanshe*. (In Chinese).

В.Б. Виноградская, Е.В. Лютик

ЧЭНЬ ЦЗАЙ-ХЭН: РАЗБОР ТЕКСТА

Аннотация: Здесь представлены материалы одной из глав книги для чтения по взньяню на материале сюжетной прозы о об отношении людей к иньским духам *гуй*. Рассказ о Чэнь Цзай-Хэне включен в сборник «Семь глав туши из золотого кувшина» (*Цзинь ху ци мо*) драматурга и литератора Хуан Цзюнь-Цзая (1826–1895). Подробный разбор текста осуществляется посредством: 1) различные представления текста оригинала; 2) грамматический комментарий к языковым единицам разного уровня – иероглифы *цзы*, словосочетания и фразы (синтагмы) *цзюй*, 3) лексический и грамматический комментарий в сочетании с подстрочником. Также для лучшего понимания и большего удовольствия приводится литературный перевод текста. Пособие предназначено для тренировки навыков чтения на взньяне с возможностью самостоятельного использования, а в качестве антологии может быть полезно интересующимся темой сверхъестественного в китайской традиционной культуре, вне зависимости от степени знания языка.

Ключевые слова: *гуй*, духи умерших, *взньяньвэнь*, древнекитайский язык, учебное пособие, перевод, навыки чтения.

Автор: ВИНОГРАДСКАЯ Вероника Брониславовна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru

ЛЮТИК Екатерина Валерьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник, НИИ Вьетнама, Педагогический Университет провинции Гуанси (ул. Юйцай, 15, Гуйлинь, КНР). ORCID: 0000-0003-2190-6330;

E-mail: tokyolutik@yandex.ru

Veronika B. Vinogradskaya, Ekaterina V. Lutik

Chen Zai-Heng:

Close Reading of a Literary Chinese Text

Abstract: The materials presented here are from a chapter of a thematic reader in wenyawen stories about dealing with the *gui* – malevolent *yin* spirits. *Chen Tszai-Heng* is part of the collection *Seven Chapters of Ink from a Golden Inkpot (Jin Hu Qi Mo)* by the playwright and writer Huang Jun-Zai (1826–1895). The text is analysed using: 1) three varying representations of the original text; 2) lexical and grammatical commentary to linguistic units of different levels – characters *zi*, collocations and phrases *ju*; 3) lexical and grammatical commentary blended into a “word for word” interlinear translation. A literary translation of the text is also included for better understanding and enjoyment. This thematic reader is designed to help students to improve their reading skills in wenyawen. It can be used as a self-study textbook by students with a certain language level, it may also be useful for anybody as an anthology on the supernatural in Chinese traditional culture, regardless of their Chinese proficiency.

Keywords: *gui*, spirits, *wenyawen*, Ancient Chinese, textbook, translation, reading skills.

Author: Veronika B. VINOGRODSKAYA, Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-3878-1282; E-mail: vinogradskaya@ifes-ras.ru

Ekaterina V. LUTIK, Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Center for Vietnamese Studies, Guangxi Normal University (15, Yucai road, Guilin, Guangxi PRC). ORCID: 0000-0003-2190-6330;

E-mail: tokyolutik@yandex.ru

(1) СПРАВКА ОБ ИСТОЧНИКЕ

Рассказ о Чэнь Цзай-Хэне содержится в сборнике «Семь глав туши из золотого кувшина» (*Цзинь ху ци мо* 金壺七墨 / 金壺七墨) драматурга и литератора Хуан Цзюнь-Цзяя 黃鈞宰 / 黃鈞宰 (1826–1895). Сборник относится к неформальному высоковариативному жанру сюжетной прозы *бицзи сяошо* (筆記小說 / 笔记小说). В данном случае – это воспоминания и впечатления автора с 1834 по 1873 г. – «своими ушами-глазами услышанные-увиденные удивительные и ужасающие дела»¹.

¹ 耳目聞見 · 可驚可愕之事 / 耳目闻见 · 可惊可愕之事。

(2) ТЕКСТ В СОВРЕМЕННОМ ВИДЕ

(полные иероглифы, абзацы, знаки препинания)²

陳在衡

陳在衡先生，和藹而風趣，年六十餘。暮行郊野間，見二人籠燈前行，就火吸煙，久而不爇。其一人問曰：“君過首七未耶？”陳訝其語，漫曰：“未也。”其人曰：“宜哉，陽氣未盡，故陰火不燃。”陳悟為鬼。佯曰：“世言人畏鬼，信乎？”鬼曰：“非也！鬼實畏人！”陳曰：“人何足畏？”曰：“畏啐。”

陳即長吸而啐之。二鬼退至三步外，張目怒陳曰：“汝非鬼也？”陳笑曰：“實不汝欺，吾乃與鬼相近之人耳！”再啐之，各縮其半；三啐之而滅。

(3) ТЕКСТ С ПОМЕТАМИ

(упрощенные иероглифы, разбит на предложения, знаки препинания, имена собственные, служебные слова, структурные пометы)³

陈在衡

陈在衡先生，和藹而風趣，年六十餘。

暮行郊野間，見二人籠燈前行，遂就火吸煙，久而不燃。

其一人問：“君過首七未耶？”

陈訝其語，漫曰：“未也。”

其人曰：“宜哉，陽氣未盡，故陰火不燃。”

陈悟為鬼。

佯曰：“世言人畏鬼，信乎？”

鬼曰：“非也！鬼實畏人。”

陈曰：“人何足畏？”

曰：“畏啐。”

陈即長吸而啐之。

² Для полноценной работы с китайским языком необходимо понимать и полные, и упрощенные иероглифы. Здесь текст приводится полными иероглифами, а далее в разборе текста используются упрощенные иероглифы, так как обычно их лучше знают изучающие.

³ См.: (11) Условные обозначения и сокращения.

二鬼退至_外(三步外), 张目怒陈曰: “汝非鬼也?”
陈笑曰: “实不汝欺⁴, 吾乃(与鬼相近)之人耳!”
再啐之, 各缩其半; 三啐之而灭。

(4) ПОДСТРОЧНИК+ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЙ КОМЕНТАРИЙ

陈在衡 Чэнь Цзай-Хэн

陈在衡⁵先生, 和蔼⁶而风趣, 年六十余。
Господин Чэнь Цзай-Хэн // радушный^{«гармоничный-добродушный»} и с чувством юмора^{«стиль-занимательность»} // больше шестидесяти лет //

暮行郊野⁷间, 见二人笼灯⁸前行, 遂就火吸烟⁹, 久而不燃。
На заходе солнца шел по загороду-пустоши // увидел, два человека с фонариками вперед идут // тогда, приближаясь к огню, прикурил^{«вдохнул дым»} // долго, но не зажигался //

其一人问:
Из них один человек спросил //

“君过首七¹⁰未耶?”
Господин прошел первые семь, ведь нет ещё? //

⁴ Грамматика: Дополнение-местоимение перед глаголом при отрицании.

⁵ 陈在衡 Chén Zài-Héng Чэнь Цзай-Хэн. Имя человека. Чэнь – фамилия; Цзай-Хэн – имя.

⁶ 和蔼 Āi букв. «гармоничный-радушный», обычно о пожилых мужчинах.

⁷ 郊野 Букв. «загород-пустошь». При династии Чжоу территория до 100 ли вокруг столицы называлась郊, а до трехсот ли –野.

⁸ 笼灯 przenосные фонарики, букв. «светильник-короб», чаще как 灯笼.

⁹ 吸烟 Букв. «втягивать дым». Табак проник в Китай при династии Мин, курение разными способами широко распространилось при династии Цин.

¹⁰ «Первые семь» – 首七 *шоу ци*, первые семь дней после смерти. Традиция жертвоприношений после смерти человека с интервалом в 7 дней сохранилась в Китае до сих пор. Об этом см. подробнее: Berezkin, Rostislav. Precious Scroll of the Ten Kings in the Suzhou Area of China: with Changshu Funerary Storytelling as an Example // Archiv Orientalni. 2016. V. 84. P. 381–411.

陈讶¹¹其语，漫曰：

Чэнь подивился его словам // небрежно сказал //

“未也。”

Еще нет //

其人曰：

Тот человек сказал //

“宜哉，阳气未¹²尽，故阴火不¹³燃。”

Должно быть! // янское ци еще не истощилось // поэтому иньский огонь не зажигается¹² //

陈悟为鬼。

Чэнь понял, это гуй //

佯¹³曰：

Прикидываясь, сказал //

“世言人畏鬼，信乎？”

В мире говорят, люди боятся гув, верить ли? //

鬼曰：

Гуй сказал //

“非也！鬼实畏人。”

Не так // Гуи на самом деле боятся людей //

陈曰：

Чэнь сказал //

“人何足畏？”

От людей чего стоит бояться? //

¹¹ 讶 yà изумляться, удивляться.

¹² 燃 rán зажигать.

¹³ 佯 yáng притворяться, прикидываться.

曰:

Ответил:

“畏啐¹⁴。”

Бояться плевков //

陈**即**长吸**而**啐**之**。

Чэнь тут же сделал глубокий вдох и плюнул в них //

二鬼退至三步外，张目怒陈曰:

Два гуя отступили на три шага в сторону // вытаращив глаза, гневясь на Чэня, сказали:

“汝**非**鬼**也**？”

Ты не гуй //

陈笑曰:

Чэнь, смеясь, сказал //

“实**不**汝欺，吾**乃**(与鬼相近)之人耳！”

На самом деле не обманываю вас // я же просто близкий с гуями человек //

再啐**之**，各缩**其**半；三啐**之**而灭。

Снова плюнул в них // каждый из них сжался на свою половину // третий раз плюнул в них и исчезли //

(5) ИЕРОГЛИФЫ

1. «Пустые иероглифы» 虚字 (служебные слова, местоимения и т.п.)

– из первой 20-ки: 不而何乎乃其遂为未也哉之

– остальные: 耳非各故即汝吾相耶与曰

2. «Реальные иероглифы» 实字 (полнозначные слова)

– сверхчастые: 风鬼火间见年气前人外生先言

– частые: 半步长灯过和尽近久君目问实世首吸笑信行烟阳宜阴语再至足

– чуть менее частые: 就靠笼漫灭暮怒欺趣缩退畏悟郊野张

¹⁴ 啐 сшї плевать

(6) СЛОВСОЧЕТАНИЯ

1. [Подл+Сказ]

[Гуй+боится] (предикативные)

- [鬼+畏] : 鬼实畏人 // Гуи на самом деле боятся людей //
- [陈+悟] : 陈悟为鬼 // Чэнь понял, это гуй //
- [气+尽] : 阳气未尽 // Янское ци еще не истощилось //
- [火+燃] : 阴火不燃 // Иньский огонь не зажигается //
- [陈+吸] : 陈即长吸 // Чэнь тут же сделал глубокий вдох //

2. [гл+Доп]

[вижу+человека] (глагольно-объектные)

- [见+人] : 见二人 // Увидел двух человек //
- [张+目] : 张目 // Вытаращив глаза //
- [畏+唾] : 畏唾 // Боятся плевков //
- 不[汝+欺] : 实不汝欺 // На самом деле не обманываю вас//
(при отрицании 不 дополнение-местоимение выносятся перед глаголом 欺)

3. [Опр+сущ]

[иньский+огонь] (определятельные)

- [二+鬼] : 二鬼 // Два гуя //
- [阳+气] : 阳气 // Янское ци //
- [阴+火] : 阴火 // Иньский огонь //

4. [Обст + гл]

[вперед +идут] (обстоятельственные)

- [前+行] : 前行 // Вперед идут //
- [实+畏] : 鬼实畏人 // Гуи на самом деле боятся людей //
- [三+唾] : 三唾之 // Третий раз плюнул в них //
- [足+畏] : 人何足畏 // От людей чего стоит бояться?//

(7) ФРАЗЫ

(1) 陈||即(长吸而啐之)。

// Чэнь тут же (сделал глубокий вдох и плюнул в них) //

Скобками выделена основная часть группы сказуемого. Перед ней стоит служебное слово-наречие 即 «сразу», «тут же».

Подлежащее	Группа сказуемого			
陈 Чэнь	即 тут же	长吸而啐之 (сделал глубокий вдох и плюнул в них)		
		长吸 длинно вдохнул	而 и	啐之 плюнул в них

2) 吾||乃(与鬼相近)之人耳!

// я же просто (близкий с гуями) человек //

Основа предложения: 吾 || 乃 人

// Я есть человек //

Скобками выделено длинное определение с предложной конструкцией – (与鬼相近) «быть близким с гуями», в котором 与 выступает в качестве предлога «по отношению к». В словосочетании 相近 «друг другу близки» служебное наречие 相 xiāng имеет значение «взаимно», «друг друга».

После скобок стоит служебное слово 之, которое в данном окружении является показателем предшествующего определения.

Подлежащее	Связка в составе группы сказуемого				Фразовый маркер
吾 я	乃 есть, именно (служебное слово-связка)	(与鬼相近) определение (Какой?)	之 (служ. слово)	人 человек	耳 просто, лишь
		与鬼 по отношению к гуям	相近 друг другу близки		

(8) ОБЩИЕ ГРАММАТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Дополнение-местоимение перед глаголом в отрицательных предложениях [отриц+мест+гл]

Обычно дополнение без предлога ставится после глагола: [гл+Доп]

鬼实畏人。

// Гуи на самом деле боятся людей //

再啐之。

// Снова плюнул в них //

В этой истории встречается фраза с дополнением перед глаголом

實不汝欺。

// На самом деле не обманываю вас // (букв. «не ВАС обманываю»)

Правило

Дополнение выносится перед глаголом, когда:

- 1) используются отрицания 不, 未, 毋, 莫. С отрицаниями 勿, 弗, 非 дополнения-местоимения остаются после глагола.
- 2) дополнение должно быть выражено личным местоимением, например: 吾, 余, 我, 汝, 尔, 之.

В позднем вэньяне, из-за влияния новых норм разговорного языка, это правило, бывает, нарушается, но в целом соблюдается довольно последовательно.

(9) ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПЕРЕВОД

Хуан Цзюнь-Цзай (1826–1895)

ЧЭНЬ ЦЗАЙ-ХЭН¹⁵

Господин Чэнь Цзай-Хэн был по характеру человек радушный и с чувством юмора, было ему больше шестидесяти лет. Как-то раз на захо-

¹⁵ Пер. Е.В. Люттик.

де солнца шел он по пустоши и увидел впереди себя двух человек с фонариками¹⁶. Чэнь решил приблизиться и прикурить от их фонарика, но трубка его долго не зажигалась.

Один из людей спросил:

– С момента вашей смерти, должно быть, еще не прошло семи дней¹⁷?

Чэнь сильно удивился такому вопросу, но решил подыграть:

– Да, еще не прошло семи дней.

И услышал в ответ:

– Должно быть янское ци еще не истощилось, поэтому иньский огонь не зажигается.

Тогда Чэнь понял, что встретил двух гуев, но решил притворяться дальше:

– В мире говорят, будто люди боятся гуев. Вот не знаю, правда ли это.

– Да ну, куда там! Это гуи боятся людей! – ответили ему гуи.

– С чего бы им людей-то бояться? – воспротивился Чэнь.

– Так ведь они плюются!

Тогда Чэнь что есть мочи взял и плюнул на землю. Гуи в ужасе попятнулись от него на несколько шагов. Сильно рассердились они и сказали:

– Так Вы не гуй!

Чэнь громко и добродушно рассмеялся и сказал:

– Я вас не обманываю. Гуй, то может быть я и не гуй, всего лишь человек сильно похожий на гуя.

Потом посмотрел на них пристально и снова плюнул что было мочи. Гуи тогда уменьшились ровно в половину. Плюнул он в третий раз – они и вовсе исчезли.

¹⁶ Переносной фонарик на длинной палке использовался, чтобы освещать себе дорогу в темное время суток.

¹⁷ Первые семь дней после смерти называются «первые семь». Жертвоприношения после смерти человека совершались с интервалом в семь дней.

Условные обозначения:

<i>Пример</i>	<i>Описание</i>	<i>Что обозначает</i>
陈在衡	<u>Подчеркивание</u> <u>иероглифов</u>	Имена собственные (в тексте)
信乎?	Полужирный иероглиф	Служебные слова
君过首七 未耶?	Две вертикальные черты	Граница между группой подлежащего и группой сказуемого или между топиком и комментарием
二鬼退至 _{гл} (三步外)	(в круглых скобах)	Член предложения, который может вызвать трудность при выделении
二鬼退至 _{гл}	Кириллица нижнем регистре	Соответствующая часть речи
畏啐 _{cui}	<i>Пиньинь</i> в нижнем регистре	Транскрипция нечастотных и редких иероглифов
实不汝欺	заливка фразы	Грамматический материал данного раздела
радушный <small>«гармоничный-добродушный»</small>	Слово «верхний-регистр»	Перевод составляющих координатного композита
// Ты не гуй //	// фраза 句 в двойных ко- сх чертах //	Перевод-подстрочник на русский
[三+啐]	[иероглиф+ иероглиф] в квадратных скобках	Словосочетание на китайском
[Опр+суш]	[зависимое слово+ главное слово]	Словосочетание с обозначением типа связи
火	<u>Иероглифы</u>	Подлежащее (в примерах)
畏	<u>Иероглифы</u>	Сказуемое (в примерах)
之。	<u>Иероглифы</u>	Дополнение (в примерах)
阴	<u>Иероглифы</u>	Определение (в примерах)
寒	<u>Иероглифы</u>	Обстоятельство (в примерах)

А.Ю. Ионов

«КАНОН ВЕЛИКОГО СПОКОЙСТВИЯ» – ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ

Аннотация. В статье рассматривается актуальная проблема в изучении даосского трактата «Тай пин цзин» («Канон великого спокойствия») – фальсификация его первого свитка. Именно благодаря более поздним интерпретациям первого свитка, философское содержание древнего текста эпохи Хань воспринималось неоднозначно. Новейшие исследования китайских ученых позволяют увидеть подлинную традицию даосского источника более детально. В статье представлены наиболее важные упоминания о «Тай пин цзине» в китайских библиографических сочинениях, приводится перечень книг, энциклопедий, толковых словарей, цитирующих фрагменты этого трактата. Помимо сведений о передаче «Тай пин цзина» на протяжении столетий представителями даосской традиции, в работе дается оценка понятию *тай пин*, ключевого для культуры Китая. Целью изучения устоявшихся в китайской культуре вариантов употребления термина *тай пин* является установление надежных ориентиров для более глубокого постижения смысла содержания свитков трактата.

Ключевые слова: Китай, даосизм, свиток, «Канон великого спокойствия», текст, традиция, фальсификация.

Автор: ИОНОВ Алексей Юрьевич, к. филос. н., старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0002-8431-1476; E-mail: ionov@ifes-ras.ru

Alexey Yu. Ionov

The Scriptures of the Great Peace: Tradition and Its Falsification

Abstract. The article deals with an important problem in the process of the analyses of the Taoist treatise *Tai Ping Jing*, *The Scriptures of the Great Peace*, i.e. the problem of the falsifications of its first variant. Dew to the later inade-

quate interpretations of the text of the Han period, its philosophic content was perceived ambiguously. The recent studies of the Chinese scientists enable us to comprehend in more detail the real traditions of this Taoist source. The paper contains the list of the most important references to *Tai Ping Jing* in Chinese bibliographies, as well as of the books, encyclopedias, and explanatory dictionaries quoting its fragments. In addition to the information on the transmission of *Tai Ping Jing* over the centuries by the representatives of the Taoist tradition, it analyzes the *tai ping* key concept of the Chinese culture. The purpose of studying the well-established variants of the use of this term is to find out the reliable guidelines for a deeper understanding of the meaning of the concept in various scrolls.

Keywords: China, Taoism, scroll, *Scriptures of the Great Peace*, text, tradition, falsification.

Author: Alexey Yu. IONOV, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-8431-1476; E-mail: ionov@ifes-ras.ru

С эпохи Восточная Хань (25–220) и до династии Тан (618–907) «Тай пин цзин» являлся основополагающим в даосской традиции и как самостоятельный даосский канон вошел в «Даосскую сокровищницу» 道藏 *даоцзан*. В настоящее время «Тай пин цзин» сохраняет свое значение как сакральный текст и в то же время является памятником ранних даосских учений, исследование которого демонстрирует многоплановость даосской традиции, включающей совершенно разные направления и конечные цели. В 2013 г. в КНР увидело свет новое 3-томное издание «Канона великого спокойствия» (*Тай пин цзин* 太平经) [Тай пин цзин 2013], снабженное детальным переводом на *путунхуа* и комментариями, подготовленными профессором Хэбэйского педагогического университета Ян Цзилинем 杨寄林.

В современной редакции «Тай пин цзин» состоит из 170 свитков в трех томах. В первый (верхний) том входят части под циклическими знаками *цзя* 甲 (неразделенные свитки), *и* 乙 (неразделенные свитки), *бин* 丙, *дин* 丁. Во второй (средний) том входят части под циклическими знаками *у* 戊 и *цзи* 己. В третий (нижний) том входят части под циклическими знаками *гэн* 庚, *син* 辛 (неразделенные свитки), *жэнь* 壬 (неразделенные свитки) и *гуи* 癸 (неразделенные свитки). Неразделенные свитки – это сплошной текст без четко выделенной структуры, ко-

торую имеют остальные, разделенные, свитки. Неразделенные свитки в целом сохранились хуже, чем разделенные.

Свитки (с 1-го по 17-й) первой части канона под знаком *цзя* 甲 представляют собой диалог правителя и даосского наставника о том, как взаимосвязаны периоды процветания и упадка Поднебесной с иерархией духовного мира.

Вторая часть канона обозначена циклическим знаком *и* 乙 (свитки с 18-го по 34-й), она включает описание 12 способов самосовершенствования.

Третья часть канона – это часть под знаком *бин* 丙 (свитки с 35-го по 51-й). Ее содержание посвящено существованию даосского подвижника в мире, поэтому в ней рассматриваются причины и следствия наступления богатства 富 *фу* и бедности 贫 *пинь*, взаимосвязи сексуальных отношений 合阴阳 *хэ иньян* и мирного правления 王治和平 *ван чжи хэтин*.

Четвертая часть памятника (свитки с 52-го по 68-й) под знаком *дин* 丁 наряду с другими методами и наставлениями содержит описание «зародышевого дыхания» (胎息 *тай си*), одного из важнейших даосских методов саморегуляции.

В пятой части под знаком *у* 戊 (свитки с 69-го по 85-й) раскрывается смысл учения о природных циклах, основывающегося на представлениях о пяти стихиях 五行 *усин*, десяти небесных стволах и двенадцати земных ветвях 天干地支 *тяньгань дичжи*, а также описывается искусство предсказания 讖术 *чэнь шу*.

Шестая часть под знаком *цзи* 己 (свитки с 86-го по 102-й) содержит рекомендации по искусству возвращения семени, основывающемуся на учении о восьми триграммах 八卦还精念 *багуа хуаньцзин нянь*, а также объясняет их связь с методами из второй части канона.

Седьмая часть под знаком *гэн* 庚 (свитки со 103-го по 119-й) разъясняет значение таких понятий даосской философии, как «небытие» 虚无 *сюй у*, «недеяние» 无为 *у вэй* и «естественность» 自然 *цзыжань*, а также такого сложного концепта, как «изначальное дыхание» 元气 *юаньци*.

В восьмой части под циклическим знаком *син* 辛 (свитки со 120-го по 136-й) можно найти рецепты по даосской диетологии и дыхательным упражнениям, которые сочетаются с искусством управления людьми.

О содержании девятой части под знаком *жэнь* 壬 (со 137-го по 163-й свиток) можно сказать только то, что в ней самым важным является

обоснование взаимосвязи понятий «неба» *тянь* и «пути» *дао*, «пути» и «естественности».

Десятая часть под знаком *гуй* 癸 (со 164-го свитка по 170-й) с помощью «божественного плана внутреннего учения» (内学神策 *нэйсюэ шэньцэ*), причем под «божественным планом» может подразумеваться гадание на стеблях тысячелистника 蓍草 *шицао*, объясняет природу «благих знамений» (瑞应 *жуэйин*), посылаемых в награду правителю за его добродетель, как проявлений скрытого могущества через череду чудесных явлений.

Известный китайский историк философии и исследователь даосизма профессор Ван Мин 王明 (1911–1992), автор статей и монографий, посвященных «Тай пин цзину», в том числе и «Сравнительного изучения Тай пин цзина» (太平经合校 *Тай пин цзин хэцзяо*) в 2 томах, провел критический анализ всех известных фрагментов текста. В результате данного исследования часть под циклическим знаком *цзя* 甲 однозначно им была квалифицирована как фальсификат, не имеющий отношения к аутентичному канону. Согласно Ван Мину, данный раздел был составлен из фрагментов более поздних даосских текстов, а именно из части 癸 *гуй* компиляции «Тай пин цзин чао» [Ван Мин 1979, с. 10]. Точка зрения Ван Мина получила признание ученого сообщества [Тай пин цзин 2013, с. 2].

Несмотря на это обстоятельство знакомство с «Тай пин цзином», как правило, начинается с части *цзя* 甲. Эта часть задает тональность изложения разнообразного материала последующих частей. Раздел под циклическим знаком *цзя* 甲 представляет собой диалог правителя и даосского наставника, наделенного особо почитаемым в даосизме титулом, который приблизительно можно перевести следующим образом «Совершенномудрый Владыка, возвещающий императорам о наступлении Великого Мира» (太平金阙帝晨后圣帝君 *Тайтин цзиньцзюэ ди чэнь хоу шэн дицзюнь*). Данным титулом, как правило, обозначается сам Лао-цзы. Через обсуждение принципа «достижениями и поступками взращивать народ» (功行种民 *гун син чжун минь*), понятия «установленного метода» (定法 *дин фа*) обретения бессмертия, термина «вырывание корня» (本起 *бэнь ци*), диалог изучающего Путь ученика и передающего Путь просветленного учителя исподволь подводит читателя к восприятию истин даосизма из первых уст, то есть от самого отца-основателя. В наставлениях Лао-цзы затрагивается теория исторической цикличности Дун Чжуншу 董仲舒 (179–104) и заимствованные из гадательной прак-

тики предзнаменования «полосы неудач и злой судьбы» (阳九百六 *ян цзю бай лю*), связанные с днем поминовения усопших; говорится о государственном правлении, проистекающем из небесной иерархии, могущества и благой воли сонма небожителей; обсуждаются даосские методы и искусства, такие, как «совершенствование посредством добрых дел» (行善 *син шань*), «таинство осознания собственной природы» (守真悟玄 *шоу чжэнь у сюань*), «правило строгого соблюдения заповедей» (恪遵戒律 *кэ цзунь цзе люй*), «поглощение дыхания *ци* и прием пилюли» (食气饵丹 *ши ци эр дань*), «постижение талисмана яшмового реестра» (吞符佩箒 *тунь фу пэй лу*)¹.

Даже в качестве фальсификата раздел *цзя* 甲 представляет интерес для детального анализа, поскольку сам способ передачи даосского учения является оригинальным, основанным на невербальных взаимодействиях между людьми, что однозначно выражено максимой Лао-цзы «знающий не говорит, говорящий не знает» (知者不言 *чжи чжэ бу янь*, 言者不知 *янь чжэ бу чжи*). Однако в «Тай пин цзин» мы видим самого Лао-цзы в несвойственной для него роли наставника, который охотно раскрывает все тайны даосского учения.

Кроме того, подробное изложение и перевод содержания каждой части зависит не только от перевода трактата, но и от интерпретации текста в духе даосской традиции. Поэтому одинаково важны и те свитки, подлинность которых установлена, и те свитки, подлинность которых поставлена под сомнение. Существует точка зрения, согласно которой «Тай пин цзин» воспроизводит наследие другой древнекитайской школы, основателем которой является совсем не Лао-цзы, а Мо Ди. Таким образом, за даосской традицией угадываются контуры моизма, благодаря которой, как отмечал М.Л. Титаренко, сохранились элементарные сведения о трактате Мо-цзы: «В XV в. Трактат был включен в «Даоцзанцзин» («Даосская сокровищница»), благодаря чему основной текст книги в составе 53 глав сохранился до наших дней» [Титаренко 1985, с. 56].

Предшественником Лао-цзы ныне здравствующая даосская традиция считает Хуан-ди, угасшая моистская традиция таким же образом

¹ Ионов А.Ю. Введение в даосское учение «Канона великого спокойствия». Канон великого спокойствия: Часть под знаком *цзя* (неразделенные свитки 1-17) // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2012 / сост., отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2014. С. 153–169.

связывала свои истоки с Великим Юем. Возможно, именно подвиг Великого Юя в деле усмирения потопа является субстратом представлений о успокоении природных сил, из которых сформировалось понятие «тай пин».

Первый шаг в направлении адекватного прочтения текста «Канона великого спокойствия» невозможен без интерпретации понятия «тай пин» и его отношения к понятию «путь». Этимологический словарь «Источник слов» (辞源 *Цы юань*) определяет понятие «тай пин» в пяти смысловых плоскостях, так или иначе связанных со стабильным состоянием именуемого подобным образом явления временной, пространственной, политической, социальной и культурной жизни.

Во-первых, во временной плоскости понятие «тайпин» представляет собой период мирного существования, воцарение всеобщего мира. Тринадцатая глава «Чжуан-цзы» 庄子 под названием «Небесный Путь» 天道 *тяньдао* гласит: 智谋不用, 必归其天, 此之谓太平, 治之至也 «Знания и расчеты бесполезны, неизбежно обращение к Небу, это и называют Великим Покоем, это и есть предел правления» [Цы юань 1986, с. 701]. В переводе В.В. Малявина: «К хитрости и расчету не прибегали, ибо в каждом деле уповали лишь на небесное в себе. Это и называлось Великим Равновесием, вершиной правления» [Чжуан-цзы 1995, с. 141]. В переводе Л.Д. Позднеевой: «Не прибегая ни к знаниям, ни к замыслам, непременно обращались к природе. Это и называлось поистине мирным правлением» [Мудрецы Китая 1994, с. 207].

Во-вторых, согласно девятой главе «Разъясненные места» 释地 *шиди* толкового словаря иероглифов «Приближение к изяществу» 尔雅 *эръя*, в пространственном измерении под термином «тайпин» следует понимать крайнюю точку на востоке: 东至日所出为太平 «Крайняя точка на востоке называется Великим Равновесием» [Цы юань 1986, с. 701]. Астрономически этой точке соответствует весеннее равноденствие, когда солнце восходит строго на востоке.

В-третьих, название «тайпин» использовалось для обозначения правительственных резиденций, на основе которых формировались округа 州 *чжоу*. При династии Северная Сун так назывались защищенные фортификационными сооружениями дворцы на территории современных провинций Аньхой (Данту 当涂, Уху 芜湖, Фаньчан 繁昌) и Гуанси-Чжуанского автономного района (Чунцзо 崇左).

В-четвертых, выражение «тайпин» употреблялось для обозначения провинциальных административно-территориальных подразделений.

Прежде всего, так называлась территория возле города и одноименной горы Хуаншань 黃山 недалеко от озера Тайпин в провинции Аньхой. Также известны два уезда Тайпин, существовавшие в провинции Шаньси, один из которых находился в 5 километрах к западу от центрального района Пинчэн 平城 современного городского округа Датун 大同, недалеко от знаменитых буддийских Юньганских каменных пещер 云冈石窟, а второй – недалеко от современного городского уезда Хоума 侯马 городского округа Линьфэнь 临汾. На территории провинции Чжэцзян уезд Тайпин находился в пределах современного городского уезда Вэньлин 温岭 городского округа Тайчжоу 台州. На территории провинции Сычуань уезд Тайпин располагался в современном городском уезде Ваньюань 万源 городского округа Дачжоу 达州.

В-пятых, для девизов правлений. Правления под девизом «тайпин» в истории Китая имели место четыре раза. Первый раз – в период Троецарствия в 256–258 гг., когда в юго-восточном царстве У на трон взошел второй правитель Сунь Лян 孫亮 (252–258). Второй раз – в период правления Восточной Цзинь в 409–430 гг., когда варварским государством Северная Янь правил «небесный князь» Фэн Ба 馮跋 (409–430). В третий раз – в период Южных и Северных династий в 556–557 гг., когда у власти непродолжительное время находился последний правитель Южной Лян Сяо Фанчжи 蕭方智 (555–557). Наконец, в четвертый раз – в государстве киданей Ляо в 1021–1031 гг., когда при шестом правителе Елюэ Лунсюэ 耶律隆緒 (982–1031) был заключен мир с корейским государством Корё.

Общим значением выражения «*тай пин*» является стремление к покою, гармонии, душевному равновесию, уверенности в завтрашнем дне, благоденствию. Нет ничего случайного в том, что крупнейшее крестьянское восстание в Китае нового времени унаследовало этот идеал из прошлого. Так, например, переводил ключевое для китайской культуры понятие «тайпин» Г.С. Кара-Мурза: «Тайпины создали Тайпин Тяньго – «Царство небесное великого благоденствия»» [Кара-Мурза 1941, с. 75–76]. В каком-то смысле *тай пин* есть синоним пребывания в «пути», достижения человеком гармонии с окружающим миром. Мирное существование – это и есть *тай пин* как определенная цель в состоянии войны, то есть *тай пин* выступает важнейшим атрибутом «пути».

Ученый-энциклопедист XVII в. Гу Янью употреблял понятие *тай пин* в разных значениях, в том числе и в значении «мирное существование»: «То, что сегодня поддерживает людей в страданиях, многим поко-

лениям откроет великое спокойствие, в этом и заключается наше предназначение»² [Гу Янью 2011, с. 102].

Для истории культуры Китая понятие *тай пин* неразрывно связано с трактатом «Тай пин цзин», в котором древние представления о гармоничной жизни получают объяснение и подкрепление через обращение к даосской практике. Но прежде, чем содержание данного источника откроет богатую рецептуру даосских методов, необходимо установить, каковы исторические свидетельства существования канона, созданного в парадигме «тай пин»?

Самым ранним источником, упоминающим происхождение трактата «Тай пин цзин», является «Жизнеописание Сян Кая» (襄楷传 *Сян кай чжуань*) из династийной истории «Книга династии Поздняя Хань» (后汉书 *Хоу Хань шу*), составленной Фань Е 范曄 (398–445). В нем рассказывается о том, как бывший чиновник Гун Чун 宫崇 в 166 г. обнаружил 170 свитков трактата в даосском храме в Ланье (район Хуандао 黄岛 города Циндао, провинция Шаньдун), связываемых даосской традицией с даосом Юй Цзи 于吉 (?-200) [Хоу хань шу 1997, с. 283]. Об этом же говорится в свитке неизвестного происхождения под названием «Записки о святости хаотического начала» (混元圣经 *хуньюань шэньцзин*), включенном в состав «Хоу Хань шу».

После периода Троецарствия (220–280) к наиболее ранним записям, упоминающим содержание данной книги, относится также перечень даосских текстов, представленный в трактате «Жизнеописания святых бессмертных» (神仙传 *Шэнь сянь чжуань*) Гэ Хуна 葛洪 (283–343) эпохи Восточная Цзинь (317–420). В приложения книги Гэ Хуна включены 50 свитков трактата «Тай пин цзин» и 170 свитков трактата «Цзя и цзин» 甲乙经. Порядок 10 циклических знаков определяет деление текста на 10 тематических разделов.

В сочинении Чжэн Шиу 郑十五 периода Южных и Северных династий (420–589), которое называется «Проходная к изучению Пути» (道学传达室 *дао сюэ чуань да ши*) говорится о том, что где-то в горах Куньлунь в начале правления династии Лян хранилась лакированная шкатулка с тремя частями трактата «Тай пин цзин».

В литературном произведении «Последовательность восстановленных текстов канона Великого Спокойствия» (太平经复文序 *Тай пин цзин фу вэнь сюй*), написанном при династии Тан (618–907), сообщается, что

² (今日者拯斯人于涂炭，为万世开太平，此吾辈之任。

одна из трех частей трактата была спасена деревенскими жителями в смутное время Южных и Северных династий.

Даос Ван Суннянь 王松年 эпохи Тан в своей книге «Жемчуг нитей хранилища бессмертных» (仙苑编珠 *Сянь юань бянь чжу*) воспроизводит предание о передаче трактата Юй Цзи. В то же время он называет «Книгу основ» (素书 *Су шу*), написанную Хуан Шигуном 黄石公 (?–195 до н.э.) при династии Хань, именно тем текстом, который получил Юй Цзи.

В четвертом свитке сочинения даоса Гу Шансяна 贾善翔 (? – 1086) эпохи Северная Сун (960–1127 гг.) «Жизнеописания подобных драконам» (犹龙传 *юлу чжуань*) говорится о том, что бывший чиновник Гун Чун, ученик Юй Цзи, который использовал трактат «Тай пин цзин» для дальнейшей передачи даосского учения. В сунском тексте «Семь бирок облачной котомки» (云笈七签 *юнь цзи ци цянь*) Чжан Цзюньфана 张君房 (ок. 1006 получил степень *цзиньши*) говорится об объединении 170 свитков трактата в 10 частях с циклическими знаками.

Историк Ма Дуаньлин 马端临 (1245–1325) в своем главном труде «Исследования древних текстов и их традиций» (文献通考 *вэнь-сянь тун као*) также описывает данное количество свитков. Написанная группой юаньских ученых «История династии Сун» (宋史 *Сун ши*) в разделе «Описания» (志 *чжи*) сохранила сведения о 170 свитках «Тай пин цзина».

После уничтожения «Дао цзана» в эпоху Юань до эпохи Мин дошел уже неполный текст. Именно при династии Мин в восстановленном «Дао цзане» появился текст «Тай пин цзин чао» (太平经钞 «Цитаты из канона Великого Спокойствия»), даоса Люйцю Фаньюаня 闾丘方远 (?–902).

При династии Цин в опубликованном Хэ Лунсяном 贺龙骧 «Высочайше установленном полном каталоге всех книг «Даосской сокровищницы»» 钦定道藏全书总目 *циндин даоцзан цюаньшу цзунму* упоминаются 119 разрозненных свитков трактата, в том числе и отдельные разделы, не вошедшие в «Даоцзан».

Современные исследователи считают, что имеют место разные виды передачи книги, так как количество свитков в тематических разделах не одинаково, а время их написания предположительно совпадает. В современном собрании даосских сочинений «Дао цзана» главы «Тай пин цзина» занимают 67 свитков, в это число также включены 10 свитков дополнений к канону «Тай пин цзинчао».

Приведем известные в настоящее время 27 источников, ссылающихся на трактат или цитирующих «Тай пин цзин» [Тай пин цзин 2013, с. 2553–2557]:

1. **太平经钞** *Тай пин цзин чао* («Цитаты из «Канона великого спокойствия»»). Сочинение, представляющее собой компиляцию цитат из «Канона великого спокойствия», созданное уже упомянутым даосом из Цзянсу по имени Люйцю Фаньюань в конце правления династии Тан. Книга состоит из 10 частей, соответствующих 10 циклическим знакам, каждая из которых представляет собой отдельный свиток. Содержание фрагментов «Тай пин цзина», представленных в виде цитат в данной компиляции, демонстрирует энциклопедический характер его содержания и в целом передает основные идеи. Текст «Тай пин цзин чао» почти совпадает с современным разделом «Канон великого спокойствия» ортодоксального «Дао цзана», состоящего из 57 свитков. Однако в то же время в двух версиях есть расхождение отдельных цитат, связанное с произвольным делением текста на разделы. Это основная проблема первой части, обозначенной циклическим знаком *цзя*.

2. **太平经圣君密旨** *Тай пин цзин шэнцзюнь мичжи* (Тайные указания совершенномудрого к «Канону великого спокойствия»). Целенаправленно созданная подборка мудрых изречений из «Канона великого спокойствия». Книга состоит из 1 свитка. В тексте рассматривается взаимодействие между семенем-цзин, дыханием-Ци и духом-шэнь. В общих чертах смысл рассуждений совпадает с разделом «Метод мирного правления посредством добрых людей» части под циклическим знаком *гуй* «Тай пин цзин чао». Описания метода хранения единства, как и «Разъяснения утраченных писем по поводу обретения 9 главных принципов» из 71-го свитка, «Непостижимый запрет на уведомление людей о хранении единства» из 96-го свитка относятся к утраченным текстам «Канона великого спокойствия».

3. **五行大义** *Усин даи* («Великая истина пяти стихий»). Произведение, описывающее основные положения и смысл теорий инь-ян и 5 стихий. Создано Сяо Цзи (525–614) 萧吉, жившим в эпоху династии Суй. Всего 5 свитков. Начинается с этимологического словаря Ши мин, составленным Лю Си 刘熙 в эпоху Восточная Хань, заканчивается «каллиграфией птиц и насекомых». Делится на 24 раздела, которые в свою очередь делятся на 40 параграфов. Данный сборник содержит уникальные учений разнообразных школ, существовавших в Китае до династии Суй, комментируемых Сяо Цзи. Благодаря цитированию сохранились

фрагменты текстов многих утраченных древних книг. В 3-м свитке под названием «Эклектика учений (смесь теорий). Хранилище совпадений в учениях» есть фрагмент из «Канона великого спокойствия».

4. 襄楷传 Сян кай чжуань («Жизнеописание Сян Кая»), свиток 30 в «Хоу хань шу». Историческое сочинение, автор – Ли Сянь 李贤. Сян Кай 襄楷 – известный маг периода Восточная Хань (25–220). В разделе «Жизнеописание Сян Кая» воспроизводится 5 фрагментов «Канона великого спокойствия».

5. 路史 Лу ши («Уличные истории») Историческая литература, описывающая и комментирующая сведения по истории, географии, этнографии, доисторических (мифических) времен и эпох Ся, Шан, Чжоу. Произведение создано Ло Би 罗泌 (1131–1189) и дополнено его сыном Ло Пином 罗莘 во времена Сяо-цзуна, императора Южной Сун. Всего 47 свитков. Подразделяются на 5 частей. В первой части содержатся фрагменты более древних текстов, в том числе и фрагмент «Канона великого спокойствия».

6. 初学记 Чусюэ цзи («Азы учения»). Энциклопедия, одна из первых в Китае энциклопедий, составленная придворными чиновниками императора династии Тан Сюань-цзуна. Сюй Цзянь 徐坚 и др. Включает 30 свитков, подразделяется на 23 части, состоящих из 213 подразделов. Свиток 23-й под названием «Буддийские сочинения о Пути» в подчиненной ему части «Третье подтверждение достижений даосов» цитирует фрагмент «Канона великого спокойствия».

7. 白氏六帖 Байши люте («Шесть прописей рода Бо»). Материалы из собрания сочинений поэта эпохи Тан Бо Цзюйи 白居易 (772–846) и самостоятельно составленный им предметный справочник. Изначальное название – «Классификация канонических книг и исторических сочинений рода Бо». Всего 30 свитков, которые подразделяются на 1367 разделов, имеют 503 приложения, содержат довольно много разрозненных мелких деталей. В 26-м свитке под названием «Три учения» цитируется текст «Канона великого спокойствия», имеющий отношение к искусству совершенствования собственной природы и плавки изначального дыхания Ци.

8. 太平御览 Тайпин юлань («Высочайше одобренное обозрение эпохи Тайпин»). Крупномасштабная энциклопедия, составленная придворными чиновниками императора Тайцзуна династии Северная Сун (960–1127). Состоит из 1000 свитков, подразделяется на 55 частей. Свитки с 659-го по 679-й являются разделами по даосизму. Разделы под

названиями «Путь», «Совершенный человек», «Очищение постом», «Вскармливание жизни», «Эликсир бессмертия», «Тронный зал (Дворец)» содержат цитаты из «Канона великого спокойствия».

9. **道要灵祇神鬼品经** *Дао яо лин ци шэньгуй пинь цзин* («Канон о создании Небом и Землей духов и демонов [в соответствии] с требованиями Пути»). Даосская энциклопедия периода 6 династий. Состоит из 1 свитка, который подразделяется на 19 рубрик, описывающие имена и титулы духов и демонов, их служебные обязанности, места обитания, а также методы призывания духов и контроля демонов. Раздел «Шедевры Неба и Земли» цитирует 5 фрагментов «Канона великого спокойствия».

10. **三洞珠囊** *Саньдун чжун нан* («Три пещеры жемчужного вместилища»). Даосская энциклопедия. Составлена знаменитым даосом начала эпохи правления династии Тан Ван Сюаньхэ 王悬河 (683). Состоит из 10 свитков, которые подразделяются на 35 разделов. Разделы «Руководство к спасению» (1-й свиток), «Прием пилюли бессмертия» (3-й свиток), «Отказ от пищи» (4-й свиток), «Наставления Лао-цзы для императора» (9-й свиток), «Лао-цзы просвещает западных варваров» (9-й свиток) цитируют 12 фрагментов «Канона великого спокойствия».

11. **上清道类事相** *Шанцин даолэй ши сянь* («Распорядитель Пути Высшей Чистоты»). Даосская энциклопедия. Также составлена Ван Сюаньхэ. Состоит из 4 свитков, подразделяется на 6 частей. В каждой из частей, посвященных даосизму и буддизму, упоминаются тексты, имеющие отношение к даосским монастырям, храмам, башням и другой архитектуре. В 3-м свитке под названием «Драгоценный помост» цитируются 2 фрагмента «Канона великого спокойствия».

12. **云笈七签** *Юньцзи цицань* («Семь бирок из облачного книгохранилища»). Крупномасштабная даосская энциклопедия. В ней даосский подвижник Чжан Цзюньфан 张君房 (ок. 1001 получил степень *цзиньши*) представил разработанную им ортодоксальную идеологию правящей династии Северная Сун. Состоит из 122 свитков, включает приблизительно 1000000 изречений. В ней подробно изложена догматика даосского учения, представлены сведения о святых и праведных даосах, описаны семейный этикет и магический церемониал, собраны мифы и легенды, включены записки о поэзии различных жанров. Все без исключения описания снабжены ссылками и подтверждениями из оригинальных текстов, составлена классификация по разделам. Данное произведение цитирует более 700 даосских книг, поэтому его называют «Ма-

лая даосская сокровищница». В разделах «4 распорядителя» (6-й свиток), «Основные тексты» (7-й свиток), «Тайное заклинание» (49-й свиток), «Рассказы о бессмертных» (89-й свиток) приводятся цитаты из «Канона великого спокойствия».

13. 道枢 Дао шу («Ось Пути»). Даосская энциклопедия. Составлена в период правлений династий Северная и Южная Сун. Состоит из 42 свитков, включает 108 глав. Представляет собой не что иное, как справочник по даосской алхимии, существовавшей до правления Южной Сун. В 30-м свитке под названием «Главы о жизни триады» цитируется фрагмент из «Канона великого спокойствия».

14. 一切道经音义妙门由起 Ице даоцзин инь и мяомэн ю ци («Происхождение «чудесных врат» всех даосских канонов»). Даосский справочник, составленный по высочайшему повелению Сюань-цзуна (712–756) даосом Ши Чуном (Ши Жуном) 史崇, впоследствии казненным за участие в заговоре принцессы Тайпин (713). Представляет собой систематическое толкование даосских трактатов с объяснением истоков даосского учения. Разделы «Превращения светлого Пути» и «Почитание просветленных небес» включают фрагменты «Канона великого спокойствия».

15. 道典论 Дао дяньлунь («Образцовое рассуждение о Пути»). Сочинение сохранилось в редакции эпохи Тан. Состоит из 4 свитков. Разделы «Ученики-последователи» 2-го свитка, «Принятие ответственности чэн фу» 3-го свитка и «Прекрасные самоцветы», «Бедствия», «Оборотни», «Счастливые предзнаменования», «Признаки несчастий», «Зародышевое дыхание» 4-го свитка воспроизводят 12 фрагментов «Канона великого спокойствия».

16. 道教义枢 Даоцзяо и шу («Ось догматов даосизма»). Сочинение, посвященное принципам даосской теории. Создано даосом Мэн Аньпаем 孟安排 в начальные годы правления императора династии Тан Гао-цзуна. Состоит из 10 свитков. Разделы «Значение Пути и Добродетели», «Значение тела закона» 1-го свитка, «Значение 7 частей» 2-го свитка, «Значение первозданного хаоса» 7-го свитка и «Значение чистой земли» 9-го свитка воспроизводят 8 фрагментов «Канона великого спокойствия».

17. 大道论 Дадао лунь («Рассуждение о Великом Пути»). Даосское сочинение. По простоте изложения превосходит подобные сочинения, созданные авторами эпохи Сун. Состоит из 1 свитка, включает 18 разделов. Разделы под названиями «Глава о достижении добродетели» и

«Глава об управлении государством» воспроизводят 2 фрагмента «Канона великого спокойствия».

18. 三论元旨 *Саньлунь юаньчжи* («Изначальный смысл трех учений»). Даосское сочинение. Создано неким отшельником в конце эпохи Тан, появилось в эпоху Южная Сун. Состоит из 1 свитка, подразделяется на 3 главы. Глава «Об истинном источнике» воспроизводит фрагмент из «Канона великого спокойствия».

19. 道德真经广圣义 *Даодэ чжэнь цзин гуан шэн и* («Священное значение широты истинных основ Пути и добродетели»). Сборник комментариев к трактату «Лао-цзы» конца эпохи Тан. Авторство принадлежит знаменитому даосу Ду Гуантину 杜光庭 (850–933). Книга состоит из 50 свитков. В 5-м свитке под названием «Значение Пути и Добродетели в понимании и разъяснении разнообразных вопросов» воспроизводятся 3 фрагмента «Канона великого спокойствия».

20. 太上黄庭内景玉经 *Тайшан хуантин нэйцзин юй цзин* («Нефритовый канон внутреннего видения Желтого двора Великого Высочайшего»). Трактат, созданный Лян Цюцзы 梁丘子, известным также как отшельник Бай Люйчжун 白履忠. Появился в конце Западной Цзинь или в начале Восточной Цзинь. Написан рифмованными фразами, состоит из 229 предложений, которые образуют 36 глав. Каждая поэтическая строфа имеет заглавие из 2 иероглифов. Главным содержанием является объяснение метода закалки и тренировки духа внутри тела. Для даосизма направления Шанцин данный трактат является одним из канонических сочинений, а для многих поколений адептов внутренней алхимии – первоисточником. Содержит 2 фрагмента «Канона великого спокойствия».

21. 存神固气论 *Цуньшэнь гу ци лунь* («Рассуждение о спокойном дыхании, сохраняющем дух»). Даосское сочинение. Составитель неизвестен, создано даосами эпох Сун и Юань. Состоит из 1 свитка, подразделяется на 14 параграфов. Каждый параграф кратко разъясняет методы совершенствования и плавки внутренней алхимии. В 14-м параграфе под названием «Чудесный способ объединения телесной формы и духа» содержится фрагмент «Канона великого спокойствия».

22. 三洞神符记 *Саньдун шэньфу цзи* («Записки о талисманах трех пещер»). Даосское сочинение. Составитель неизвестен. Появилось до династии Северная Сун. Состоит из 1 свитка, подразделяется на 2 части. В первой части приводятся цитаты из 65-го свитка «Канона великого спокойствия».

23. **太玄金鎖流珠引** *Тайсюань цзинь со лючжу инь* («Введение к стихам о золотом замке Великого Сокровенного»). Даосское сочинение. Создано Ли Чуньфэном 李淳风 в начале эпохи Тан. В дальнейшем дополнялось и редактировалось многими авторами в эпохи Сун и Юань. Книга состоит из 29 свитков, включает 78 глав. В 15-м свитке под названием «Возникновение учения о пяти стихиях в эпоху 6 доисторических эр (до Фу Си)» приводится фрагмент «Канона великого спокойствия».

24. **正一法文太上外箓儀** *Чжэньги фа вэнь тайшан вай лу и* («Эталон внешнего реестра Высочайшего Предка к письмам метода правильного единства»). Даосский трактат. Появился в эпоху 6 династий в качестве одной из частей корпуса из 100 свитков под названием «Письмена к методу правильного единства». Состоит из 1 свитка. Раздел под названием «Никчемные варвары обретают реестры» цитирует фрагмент «Канона великого спокойствия».

25. **要修科儀戒律鈔** *Яо сю кэ и цзэлюй чао* («Подборка заповедей, необходимых для исправления семейного этикета»). Даосское сочинение. Составитель – даос Чжу Фамань 朱法滿. Состоит из 16 свитков. Своего рода путеводитель по религиозным запретам и предписаниям. Разделы 1-го свитка «Подборка томов», 12-го свитка «Обрамление благих дел» и 14-го свитка «Обрамление винопития» воспроизводят 3 фрагмента «Канона великого спокойствия».

26. **太上说玄天大圣真武本传神咒妙经本经** *Тайшан шю сюаньтянь дашэнь чжэнью бэньчжюань шэнь чжэю мяо цзин бэнь цзин* («Основной канон чудесного канона заклинания духов Владыки Севера Сюань У, поведенный Высочайшим»). Даосское сочинение. С самого начала является старинной книгой, дополненной при династиях Тан и Сун. Состоит из 6 свитков. Представляет собой диалог императора и совершенного человека. В 6-м свитке воспроизводится фрагмент «Канона великого спокойствия».

27. **历世真仙体道通鉴** *Лиши чжэньсянь тидао тунцзянь* («Зерцало телесного Пути истинных бессмертных минувших веков»). Масштабное жизнеописание даосских святых и бессмертных. Собрание материалов даоса Чжао Даои 赵道一, жившего в эпоху правления династии Юань. Последующие поколения сокращенно называли этот текст «Зерцало бессмертного». Состоит из 53 свитков. Первая часть начинается с эпохи Хуан-ди, вторая часть заканчивается периодом правления династии Сун. Текст содержит сведения о таких методах, как «оперившись взлететь», «противостоять уходу», «исчезновение плоти», «отход в

небытие» и др. Упоминается более 700 святых и бессмертных. Фрагмент 20-го свитка под названием «Жизнеописание Гань Цзи» включает «Приказ наставника» из части под циклическим знаком *бин* «Канона великого спокойствия».

Данный перечень источников, сохранивших фрагменты «Тай пин цзина», возможно, пополнится новыми сведениями. Однако и то, что уже сделано, вселяет надежду в ученых на дальнейшее продвижение в изучении одного из самых оригинальных памятников китайской мудрости. «Тай пин цзин» предстает не единым текстом, но единой традицией восстановления текста. Заметна эволюция взглядов исследователей от достаточно скептического восприятия трактата, характерного для Ван Мина, до интуитивно скрупулезного, которое демонстрирует Ян Цзилинь.

Несмотря на то, что история «Тай пин цзина» покрыта туманом, а его текст, который изучают современные исследователи, является результатом коллективного творчества авторов различных эпох, в нем есть некая реликтовая компонента, отсылающая к угасшей традиции моистов и периоду «ста школ» (*百家 бай цзя*) в древнем Китае. Узость и глубина, забота об улучшении участи всего человечества и практичность отличают эту традицию от даосской. В то же время проблемное поле, о котором идет речь в данном исследовании, наводит на мысль о том, что памятник и традиция – не одно и то же. Кто-то из младших представителей традиции переделал для своих целей текст, в результате «Тай пин цзин» стал более даосским. И мы имеем дело именно с даосским памятником, в котором раскрывается пласт более древних построений.

Часть под циклическим знаком *цзя* 甲 уже неоднократно становилась объектом нашего исследования, но тогда речь не шла о том, что из-за этой вводной части меняется смысл всего канона. Новое понимание проблемы открывает новые возможности, в том числе позволяет объяснить, из чего проистекает стремление составителей «Тай пин цзина» раскрыть содержание всех последующих частей.

Библиографический список

Кара-Мурза Г.С. Тайпины. Великая крестьянская война и тайпинское государство в Китае 1850–1864. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство наркомпроса РСФСР, 1941.

Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / пер с кит. Л.Д. Позднеева, ред. В.В. Маматов. – СПб.: «Петербург – XXI век», ТОО «Лань», 1994.

Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявин. – М.: Мысль, 1995.

Ван Мин. Тай пин цзин хэ-цзяо [Сверка «Канона великого спокойствия»]. – Пекин: Чжунхуа чуцзю чубань, 1979. (На кит.).

Гу Янью цюань цзи [Полное собрание сочинений Гу Янью] в 22 т. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2011. Т. 21 (На кит.).

Сань го чжи [Описание Трех Царств] / сост. Ло Кайюй // Эр ши у ши [Двадцать пять историй]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. (На кит.).

Тай пин цзин [Канон Великого Спокойствия] в 3 т. / Ред. Ян Цзилинь. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. (На кит.).

Тай пин цзин [Канон Великого Спокойствия]: в 3 т. / Ред. Ян Цзилинь. – Т.3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. (На кит.).

Хоу хань шу [Книга Поздней Хань] / Сост. Чэнь Юн, Чжуан Хэ // Эр ши у ши [Двадцать пять историй]. – Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. (На кит.).

Цы юань [Источник слов]: в 4 т. — Т. 1. Пекин: Шанъу иньшугуань, 1986. (На кит.).

References

Kara-Murza G.S. (1941). Taipiny. Velikaya krest'yanskaya vojna i tajpinskoe gosudarstvo v Kitae 1850–1864 [The Taiping Rebellion. The Great Peasant War and the Taiping State in China 1850–1864.], Moscow: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo narkomprosa RSFSR, 1941. (In Russian).

Maliavin V.V. (1995). Chzhuan-tszy. Le-tszy [Zhuangzi. Liezi], Moscow: Mysl. (In Russian).

Pozdneeva L.D. (1994). Mudretsy Kitaya: Yan Chzhu. Letszy. Chzhuantszy [The wise men of China: Yan Chzhu. Liezi. Zhuangzi], St. Petersburg: Peterburg – XXI vek. (In Russian).

Titarenko M.L. (1985). Drevnekitajskij filosof Mo Di, ego shkola i uchenie [Ancient Chinese philosopher Mo Di, his school and teaching], Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka». (In Russian).

Ci yuan [Source of words] (1986): Vol. 1. Peking: Shangwu yingshuguan chuban. (In Chinese).

Gu Yanwu quan ji [The complete works of Gu Yanwu] (2011): Vol. 21, Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Hou han shu [The Book of the Later Han] (1997), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1997. (In Chinese).

San guo zhi [The Records of the Three Kingdoms] (1997), Shanghai: Shanghai guji chubanshe. (In Chinese).

Tai ping jing [Scriptures of the Great Peace] (2013): Vol. 1, Peking: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Tai ping jing [Scriptures of the Great Peace] (2013): Vol. 3, Peking: Zhonghua shuju. (In Chinese).

Wang Ming (1979). Tai ping jing Hejiao [Collated Edition of the Taipingjing], Peking: Zhonghua shuju chubanshe. (In Chinese).

Л.И. Исаева

НЮЙ-ШУ – ТАЙНОПИСЬ, ИЗОБРЕТЁННАЯ ЖЕНЩИНАМИ

Аннотация. В 30-х гг. прошлого столетия учёные Китая обнаружили на юге провинции Хунань необычную письменность, которой пользовались только женщины, за что она и получила название *нюй-шу*. «Женская письменность» *нюй-шу* является фонетическим слоговым письмом одного из диалектов китайского языка и передавалась из поколения в поколение от матери к дочери. В статье подробно описаны форма символов, способы записи, район распространения, социальная функция этой письменности, а также способ ее передачи по наследству. Представлено содержание письменных памятников, предложен вариант поэтического перевода одного из произведений *нюй-шу*. Особое внимание уделяется попыткам сохранить письменность в наши дни.

Ключевые слова: женская письменность, *нюй-шу*, женское письмо, уезд Цзяньюн, провинция Хунань, фонетическая письменность, слоговое письмо, *сань-чжао-шу*.

Автор: ИСАЕВА Людмила Ивановна, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997).
ORCID: 0000-0003-1665-0975; E-mail: miladina@rambler.ru

Lyudmila I. Isaeva

Nü-shu: a Cryptography Invented by Women

Abstract: *Nü-shu* was discovered in the 1930s in Hunan province of southern China. It is an unusual script derived from Chinese characters that was used exclusively among women, therefore named *Nü-shu*. It is a syllabic script of one of the dialects in the Chinese language, which was passed down through the

generations from mother to daughter. The article describes forms of the signs, methods of writing, the area of distribution, social function as well as the way the script has been inherited in the family. The content of works written in *Nü-shu* is analyzed, the author presents her poetic translation of one of *Nü-Shu* works. Particular attention is paid to attempts to preserve this script today.

Keywords: female writing, *Nü-shu*, Jiangyun county, Hunan province, phonetic writing, syllabic writing, San-zhao-shu

Author: Lyudmila I. ISAEVA, Senior Researcher, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0003-1665-0975; E-mail: miladina@rambler.ru

Истоки

«Женскую письменность» (*нюй-шу* 女书) изобрели на юге провинции Хунань. В народе о ней ходили легенды настолько красивые, что их стоит изложить отдельно. Здесь лишь упомянем имена героинь. Например, обычная крестьянская девушка, чрезвычайно смыслёная, по имени Цзю-цзинь (*Цзю-цзинь гунян* 九斤姑娘) или девица Пань Цяо (*Пань Цяо гунян* 盘巧姑娘), очень талантливая, которая в семь лет так вышивала цветы, что они выглядели, как живые; письменность, придуманную ею, она тоже вышивала, распространяя среди подруг. Среди авторов письменности называют и Яо Цзи 瑶姬, дочь легендарного Шэнь-нуна 神农, покровителя земледелия и медицины. Иные утверждали, что книги с такой письменностью были куплены кем-то в волшебной башне (или лавке). Говорили даже, что автором женского фонетического письма стала одна из императорских наложниц императора, урождённая Цзин Тяньху 荆田胡氏.

Можно встретить и утверждения, в которых изобретение женской письменности приписывается наложнице по имени Ху Юйсю 胡玉秀, принадлежавшей императору династии Сун. Прожив достаточно долго во внутренних покоях дворца, она заскучала в одиночестве и излила свою душу, выплеснула переживания о своём положении с помощью необычной письменности, непонятной окружающим, чтобы евнухи не вывели её тайну: «Выдали замуж и привезли ко двору. Сколько страданий я пережила! Уж лучше бы меня, как камень, бросили в Янцзы!» [Письменность *нюй-шу*. 2021]

Однако это всего лишь легенды, как и сказание о Цан Цзе 仓颉, придворном историографе мифического императора Хуан-ди, который якобы изобрёл китайскую письменность. Впрочем, подобные легенды

невольно придают мистический оттенок необычному женскому письму. Версий существует множество. Некоторые учёные полагают, что изобрели тайнопись монахини из храма Хуашань 花山, куда часто ходили молиться местные женщины, в XVII в., т.е. в конце династии Мин и начале династии Цин. Есть и другие мнения, например, что женская письменность похожа на символические знаки и символы, которые женщины племен *яо* 瑶, *юэ* 百越 и *чжуан* 壮 вплетают в свои тканые изделия из парчи, записывая таким образом какие-то значимые события.

Иные же относят истоки женского письма к периоду неолита – археологической культуре Яншао (V-II тысячелетия до н.э.) на основании того, что значительное количество его знаков очень напоминает символы, выгравированные на расписной керамике того времени, черепки которой найдены при раскопках. Видят в ней и характерные черты *цзягуэнь*, т.е. надписей на костях и черепаших панцирях, а также *цзиньвэнь*, – надписей на бронзовых ритуальных сосудах, и на этом основании считали разновидностью древних писем династии Шан (XVI–XI вв. до н.э.). Ещё одно мнение – женское письмо является симбиозом китайских иероглифов и письменности народности *яо*. Мнений множество, но загадка остается.

Ни в местной хронике, ни в исторической литературе нет упоминаний об уникальной письменности; не увидишь её и на старых памятниках, и в родословных книгах. Вот уж действительно, как говорят китайцы, «ни паучок не оставил паутинки, которая ведёт к его жилищу, ни конь не наследил копытами, чтобы определить направление его бега»! Никто в Китае за пределами провинции Хунань даже не слышал о таком редчайшем явлении. Лишь тайпины, когда побывали на севере уезда Цзяньюн, узнали о женской письменности и самые ранние исторические записи о *нюй-шу* относятся ко временам государства Тайпинов (1851–1864 гг.), т.е. периоду, во время которого трон принадлежал императору династии Цин, правившему под девизом Сянь-фэн.

Подробнее о письменности

Исторические документы, связанные с необычной китайской письменностью, обнаружены сравнительно недавно – лишь в 1931 г. Тогда ни один специалист не смог прочитать странные письмена. Поскольку все записи выполнены на бумаге, то их уцелело совсем немного, ибо их либо хоронили вместе с усопшей, либо сжигали. Все документы, уце-

левшие на сегодняшний день, можно отнести к периоду конца династии Мин – началу правления Цин. Широким кругам общественности об этой письменности стало известно лишь после 1982 г.

На стыке географических границ трёх провинций (Хунань, Гуандун, Гуанси) и трёх округов (Цзяньюн 江永, Даосянь 道县 и автономный уезд Цзянхуа народности *яо* 江华瑶族自治县) образовался своеобразный гибрид двух культур: ханьцев и народности *яо*.

Нюй-шу 女书 букв. «женская письменность или *нюй-цзы* 女字 женские иероглифы была распространена в XIX в. в долине Сяошуй 潇水 (уезд Цзяньюн 江永, пров. Хунань), которая считается родиной народности *яо*. Поскольку распространена она была в уезде Цзяньюн, её иногда называют Цзяньюн *нюй-шу* 江永女书. С помощью *нюй-шу* фиксировали местный говор, и на таком просторечии девушки декламировали или пели записанные произведения. Женская письменность имела распространение в районе торгового города Сюйчжэнь (圩镇), в местном говоре которого насчитывается 6 тонов, а в говоре уездного города используют 7 тонов. Из-за большого количества говоров на небольшой территории людям трудно понять друг друга, это и послужило препятствием для распространения необычной письменности среди женщин всей страны. Согласно заключению китайских лингвистов, женское письмо было распространено в таких селениях уезда Цзяньюн, как Шанцзянсюй 上江圩乡, Чэнгуаньчжэнь 城关镇, Хуанцзялин 黄甲岭乡, Туншаньлин 铜山岭 и пр., с центром в Шанцзянсюй, откуда оно продвинулось до границ деревень Сяцзян 下蒋乡 и Синьчэ 新车乡 (уезд Даосянь 道县).

Форма письменных знаков *нюй-шу* кардинально отличается от привычных иероглифов, вписанных в условный квадрат, и представляет собой вытянутые ромбы с наклоном влево, при этом каждая черта напоминает тонкую дугу, что придаёт письменности «женское» очарование. По композиции «буквы» напоминают иероглиф 多, а пишутся сверху вниз и справа налево, как в обычной иероглифике. Используют четыре вида штрихов: точечный, вертикальный, наклонный и дугообразный. В наклонных ромбовидных знаках *нюй-шу* начертание начинается сверху, причём, правая верхняя часть располагается выше, чем левая, а затем начертание завершается в левом нижнем углу. При этом иероглиф получается не квадратным, а очаровательно вытянутым и наклонным, за это письменность поэтично прозвали «длинноногие комары» (*чанцзяо вэнь* 长脚蚊). Каждый символ писался с помощью заострённых бамбуковых палочек и самодельных чернил [Нюй-шу 2021].

Письменность не является идеографической – это фонетическое письмо со знаками-слогами. Строго говоря, женскую письменность *ной-шу* следовало бы назвать «женским алфавитом». Оригинальна не только форма символов, удивительны и способ записывания слов, и разметка языка, и метод записи, и район распространения такой письменности, и социальная функция, и способ передачи письменности по наследству.

В Цзяньюне *ной-шу* известна под несколькими названиями:

- «письменность головастика» (*кэдоу вэнь* 蝌蚪文);
- «иероглифы с комариными ножками» (*вэньцзяо цзы* 蚊脚字);
- «комарино-муравьиные иероглифы» (*вэньи цзы* 蚊蚁字);
- «длинноногая письменность» (*чанцзяо вэньцзы* 长脚文字).

На первый взгляд, знаки письменности странным образом напоминают гадательные надписи на костях и панцирях черепах *цзягувэнь*, но отдельные элементы похожи на уставные иероглифы. Внешне *ной-шу*, будучи слоговым письмом, чем-то напоминает и японскую азбуку *кана*, однако в японском слоги азбуки не являются самостоятельным словом, они передают лишь звучание, но не значение. И самостоятельной письменностью *кану* нельзя назвать, т.к. она комбинируется с иероглифами. В какой-то степени женскую письменность можно сравнить и с корейской, однако в корейском языке каждый значок является буквой, эти буквы формируются в слоги и располагаются в два-три «этажа» внутри воображаемого квадрата, в результате чего для непосвященного корейская письменность внешне напоминает иероглифическую [Шэньми *ной-шу* 2004].

Народная диалектная письменность никогда ранее не унифицировалась. В каждом произведении неизвестных авторов обнаруживаются собственные стили письма. После того, как учёным удалось собрать около 2000 иероглифов-слов, их стали тщательно изучать. В результате, когда отбросили «разнопись» (*итицзы* 异体字), т.е. варианты формы одного и того же иероглифа и ошибочные варианты (*цобецзы* 错别字), оказалось, что фактически существует примерно 600 иероглифов женского письма. Из них около 80% составляют видоизменённые иероглифы официальной китайской письменности, и 20% знаков – неизвестного на сегодняшний день происхождения.

Надо сказать, что жители соседних с Китаем государств – японцы на востоке, кидане на севере, корейцы на северо-востоке, *даняньи* (ветвь тунгутов) на западе, вьетнамцы и *ли-су* (провинция Юньнань и Сычуань) на юге – тоже пользовались китайской письменностью, слегка видоиз-

менив её. Но в письменности *нюй-шу* заимствованные иероглифы официальной китайской письменности значительно упростили, и они претерпели изменения и преобразования; некоторые черты превращены в точку, а прямые линии и дуги встречаются трёх видов.

Чтобы стандартизировать и унаследовать культуру *нюй-шу* на научной основе, профессор пекинского Университета Цинхуа Чжао Лимин 赵丽明 возглавила исследовательско-конструкторский проект под названием «Международный код *нюй-шу*» (*нюйшу гоцзи бяньма 女书国际编码*). Из корпуса в 220 тыс. письменных знаков китайские учёные выбрали наиболее часто встречающиеся базовые слова. В результате такой работы в 2015 г. международная организация по стандартизации ISO утвердила 397 знаков женской тайнописи, а в марте 2017 г. был одобрен китайский проект о внесении *нюй-шу* в международный Универсальный набор символов.

Способы преобразования иероглифов в знаки *нюй-шу*

Лингвист Пэн Цзэжунь 彭泽润 (Хунаньский педагогический университет) детально проанализировал, как официальные китайские иероглифы могут превращаться в знаки письма *нюй-шу*. В целом наблюдаются следующие регулярные преобразования:

1. Письмо становится наклонным, а не прямым, как иероглифическое. Так получается форму ромба. При этом большинство знаков наклонены влево, и лишь небольшое количество – вправо.

2. Короткие или «второстепенные» элементы иероглифа превращаются в круглые точки. Например, удлинённые точки в иероглифе «огонь» 火 преобразовали в круглые; или, например, в иероглифе 正 оставили лишь главные черты 工, а элементы справа и слева заменили круглыми точками.

3. Чтобы добиться уравновешенности составляющих линий, горизонтальные и вертикальные черты укорачивают, а остальные элементы иероглифов превращают в наклонные двух видов: «откидную влево» 撇 и «откидную вправо» 捺; например, в иероглифе «колодец» 井 верхняя горизонталь превратилась в откидную влево, а остальные черты – в откидные вправо. В письме полностью отказались от горизонтальных черт и черт 提, поднимающихся снизу вверх. Также отменили правило, согласно которому подобные черты в одном иероглифе имеют разную длину, – они все стали одинаковыми. Некоторые наклонные превратили в

прямые черты, например, «человек» 人 в иероглифе «большой» 大. Некоторые прямые линии превратили в дугообразные. Причём, чаще встречаются дуги справа и слева, как, например, «человек» 人 в иероглифах «штука» 个 и «восемьмерка» 八.

Наиболее типичные трансформации описаны ниже:

Разложение на составные части и комбинация разных частей.

Например, иероглиф «рот» 口 изначально состоящий из трёх черт, в женской письменности *нюй-цзы* стали писать в четыре черты. Или иероглиф «снава», «опять» 又 в официальной китайской письменности состоит из двух черт, в женской тайнописи – из трёх. Порой простые черты превращали в дуги, например, тот же иероглиф «рот» 口 записывали и другим способом: в виде двух дуг, расходящихся сверху вправо и влево, что очень напоминало скобки () или букву O, состоящую из двух половинок.

Иероглифические черты с крючком 带钩 в женском письме *нюй-цзы* этот крюк «потеряли». Например, после того, как в иероглифе «маленький» 小 у вертикального элемента убрали крючок, вся вертикаль, видоизменившись, стала скошенной в левую сторону. Вертикаль с крючком ㄟ в иероглифе «семь» 七 превратилась в дугу, отклоняющуюся влево и напоминающую дужку скобки. В иероглифе «необходимо» 必 тоже есть вертикаль, переходящая в крюк ㄟ. В женском письме она превратилась в подобие латинской буквы V.

Удлинение и укорачивание. Например, в иероглифе «гора» 山 центральная вертикаль 丨 продлена настолько, что она «прорвала» окружающее пространство (по правилам китайской каллиграфии любой иероглиф должен вписываться в воображаемый квадрат) и продолжилась вниз 卍. А в иероглифе «говорить» 言 правая вертикаль сокращена до половины её прежней длины, в результате чего получился значок, напоминающий по форме цифру 6.

Добавление и сокращение. К примеру, в иероглифе «середина» 中 добавили горизонтальную черту, и получился знак 申. В других случаях убрали черту; например, в иероглифе «рука» 手 убрали одну горизонталь, и получился знак 于. Но чаще всего, создавая значки женской письменности, просто убрали сложные конструкции иероглифов, оставляя более простые, а то и заменяя их. Так, например, иероглиф «уголь» 炭 сначала сократили, убрав «гору» 山 сверху, а затем заменили оставшиеся ключи «десять» 十 и «огонь» 火 на «дерево» сверху 木 и «десятку» внизу, под ним 十.

В иероглифе «неправда» 非, в правой и левой частях, пишется по три горизонтали, которые в женском письме заменили на круглые точки 。 . Или в традиционном написании иероглифа «звук» 聲 убрали почти всё, оставив лишь левый верхний угол: 声.

Изменение направления и перемещение. Женщины легко меняли конструкцию иероглифа, будь то черта или какая-то деталь; у черты могли изменить направление или её расположение. Например, в «семерке» 七 направление крюка 丿 изменили на противоположное, в результате вертикаль отклонилась влево. Но чаще всего меняли место какой-то черты в иероглифе, например, вертикаль в иероглифе «низ» 下 перенесли в левый нижний угол, и она вместе с горизонтальной, превращённой в косую, образовала латинскую букву V. Примером того, как перемещали деталь иероглифа, может служить идеограмма «масло» 油. В данном случае ключ «вода» 冫, находящийся слева, преобразовали в три круглые точки, расположенные на горизонтальной прямой, и поместили их под ключом 由.

Уподобление и повторение. В иероглифе, состоящем из двух разных деталей, выбирают одну и заменяют ею вторую, в результате получается значок с двумя одинаковыми частями. Например, в иероглифе «каждый» 各 оставили лишь верхнюю часть 夂, удвоив её, одну под другой. Иероглиф «ясный» 明 тоже упростили, дважды повторив ключ «луна» 月, но без двух горизонталей внутри.

Дополнительные ключи и знаки. Диакритические знаки, например, тоны или аспирация, служат, как правило, для передачи особенностей произношения. Если в женской тайнописи к иероглифу «отделяться» 分 слева добавлен небольшой кружочек, это значит, что иероглиф обретает иное значение – «душа» 魂. В этом случае новый знак читается уже не «женским» (первым) тоном, а «мужским» (вторым). Благодаря значку-кружочку слева от иероглифа «заворачивать» 包 последний получит иное значение – «сытый» 饱, и изменит тон на третий [Нью-шу 2021].

Культура нью-шу

Культура женского письма охватывала разные аспекты жизни, ибо ею пользовались и во время рукоделия, и посещения храмовых мероприятий, и когда собирались для пения; так что *нью-шу* стала неотъемлемой частью быта, традиций и обычаев в данной местности и сыграла важную роль в инкультурации женщин.

Тексты, записанные вручную женской тайнописью, можно встретить на бумаге и специально обработанной ткани, а также на карточках. Слова дружбы вышивали на головных повязках, носовых платках, веерах, расшитых хлопчатобумажных поясах, нательном белье, а затем обменивались ими. Подобные предметы можно было подарить и девушке, выдаваемой замуж, и такие подарки оказывали психологическую поддержку вступающей в новую жизнь, обретающей новую семью. В зависимости от материала, работы имели разные названия: «письмо в третий день после свадьбы», «песня на веере», «письмо на платке», «записка на бумаге». Иногда тексты вышивали на шелковых носовых платках, и тогда они назывались «вышитые письма» [Жан нью-шу вэньхуа чуаньсячэюй].

Уезд Цзяньюн может служить классическим примером патриархального мелкого земледелия в Китае. Практически все женщины тут были неграмотными, однако смогли создать собственную письменность, с помощью которой выражали свои чувства, переживания, рассказывали о нелёгкой женской доле. Благодаря такой письменности они заключали «союз старших и младших сестёр» деревни, обмениваясь записями, нередко собираясь в общем доме, где под видом занятий рукоделием зачитывали свои произведения, хором читали их нараспев, делились опытом с младшими, обучали друг друга письменности.

Такие посиделки, во время которых девушки не только пели, но и учились грамоте, назывались «пение в зале», «чтение по бумаге», «чтение по вееру», «учёба по платку», таким образом формировалась своеобразная культура «женской тайнописи». Овладев женской письменностью, крестьянские дочери получили возможность взаимно изливать душу, рассказывать о своей жизни, в которой встречалось немало горестных событий и тоски по несбывшимся мечтам. Например, у кого-то рано умерли родители, и сироту выдали замуж за непорядочного человека, да ещё и свёкор со свекровью издеваются, притесняют. Или не может молодая жена родить – оказалась бесплодной [Цземи шицзешан 2017].

Подчеркнём: женская система письма неотделима от песен, которые напевали крестьянские девушки, рассказывая о тяготах своей жизни, во всём поддерживая друг друга. Далёко не все женщины владели письменностью *нью-шу*, но все умели петь, и в минуты горестных переживаний сочиняли песни. Предложение за предложением – и получалась импровизированная песня на злободневную тему, гораздо более яркая и

содержательная, чем у современных исполнителей хип-хоп-музыки (рэп-музыки).

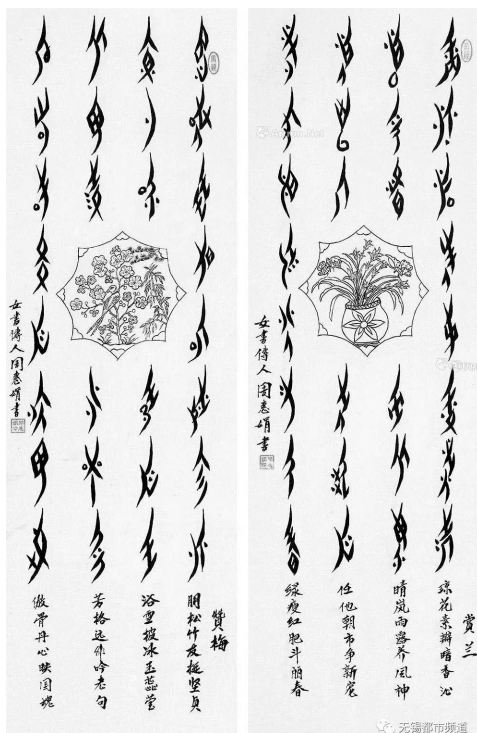
«Молчаливое», непонятное непосвящённым, женское письмо оставалось их тайной. Данной письменностью не пользовались всуе, т.е. в быту, для записи пустяшных дел, например, расходов, ведения бухгалтерии, совершения купчей или переписки. С помощью женской письменности записывали стихи и песни. Всё, что осталось на сегодняшний день – уставные пятисловные или семисловные стихи, а также поэтические строки из пяти слов, записанные на веерах либо на обложках книг.

Необычные письма были непонятны, но, когда женщины напевали тексты вслух, мужчины могли бы понять, да только не считали нужным прислушиваться, воспринимая их как детский лепет. Да и жизнь у мужчин протекала обособленно от женщин, у каждого пола – своя социальная роль в обществе. По причине того, что мужчины не придавали серьёзного значения «женским развлечениям», о письменности *нюй-шу* нет сведений в исторических документах, ею ни разу не заинтересовались чиновники, и в течение столетий она оставалась в тени.

Содержание письменных памятников

Содержание произведений *нюй-шу* нельзя назвать грандиозным повествованием, это записи мыслей и небольших фрагментов исторических событий. В 1990 г. в Китае вышел «Словарь женской письменности» (*Чжунго нюйцзы цзыдянь* 中国女字字典) [Чжунго нюйцзы цзыдянь 1990], в которой размещено множество писем и произведений женщин. В основном, слова односложные, и для их написания использовали 2345 знаков женской письменности. Большая часть материалов представляют собой творчество самих женщин, но встречаются и переложения известных произведений с официального китайского языка на *нюй-шу*. Литература на письме *нюй-шу*, по большей части представляет собой семисловные стихи для песен, и их можно разделить на четыре основные группы, в зависимости от того, на чём их записывали: на бумаге, веерах, книгах или шёлковых платках. По содержанию они чрезвычайно разнообразны: есть сведения о «женских» новостях в различных семьях данной местности, в том числе и о свадьбах, есть сообщения о социальных новостях, встречаются скрытые страдания о тайной любви, излагаются деревенские предания и легенды, народные песни, частушки, загадки и шарady. Есть даже переводы песенников и либретто популярных опер с

иероглифического, «мужского» письма. Такое обилие информации в женских произведениях даёт возможность представить во всей полноте жизнь женщин той местности [Нью-шу 2021].



История Китая – это, как правило, хроника, описывающая жизнь и деятельность представителей «сильного пола»; если и вынуждены были упоминать жён или дочерей, то даже не указывали их имена (могли указать лишь девичью фамилию). В официальной краеведческой литературе, региональных хрониках того времени крайне редко упоминают о случаях повторного замужества. Но из произведений *нюй-шу* можно узнать, что деревенские женщины могли и повторно, и в третий раз выйти замуж, и это не считалось предосудительным [Чжэе шэньми вэньцзы 2021]. Согласно традиционному конфуцианскому догмату, у женщины не может быть двух мужей, но в низших слоях общества, сре-

ди крестьян самым важным считалось выживать и вырастить детей. Вдова, не родившая сына, была не нужна в доме свёкра и свекрови и, если родители мужа были относительно зажиточными, то выдавали замуж вдову, чтобы не делиться с ней доходом.

Женщины ежедневно собирались и, занимаясь рукоделием, декламировали нараспев произведения *ной-шу*. Как уже упоминалось, записаны они были на складных веерах и полосках бумаги и даже вышиты на одежде и носовых платках в виде узоров с орнаментом или вытканы на поясах и головных повязках. В этих произведениях женщины рассказывали истории своей жизни. Если кто-то из них не владел письменностью *ной-шу*, за них писали другие. Дочь могла записать историю своей ушедшей матери. С помощью тайной письменности женщины открыто высказывались о своей боли и тоске; в пении выкрикивали о том, что их мучило. Они поддерживали друг друга, успокаивали душу, создавая произведениями очаровательный, многоцветный сад радостей [Чжэсе шэньми вэньцзы 2021].

Исследователи заметили, что в произведениях часто встречается слово «рассвет», «утро». Даже в самых сложных жизненных ситуациях в записях нет мыслей о самоубийстве, зато упоминается «рассвет», помогающий воспринимать жизнь с оптимизмом. Даже обливаясь слезами, женщины стремились к солнечному свету [Нюй-шу: чжуйчжу янгуан 2018].

Всё разнообразие тем женских произведений можно свести к шести основным, в зависимости от обстоятельств, в которых они были написаны.

1. Тайная переписка, как правило, между девушками одного клана, в которой они знакомились и рассказывали о своей дружбе. К этой же категории относились произведения, посвящённые радостным событиям, например, поздравления с «третьим утром после свадьбы» (*хэ сань чжао шу* 贺三朝书) в твёрдом переплёте, «оплакивание выхода дочери замуж» (*ку цзя ээ* 哭嫁歌), а также письма по случаю свадеб и похорон.

2. Посвящения жертвоприношениям, в том числе описывающие скорбь по только что ушедшим родственникам и моление различным духам.

3. Рассказы о человеческом общении: как люди знакомятся и поддерживают отношения, как выражают благодарность, справляются о здоровье, выражают сочувствие, навещают друг друга, говорят о симпатии либо осуждают, ругают; как ведут переписку и как её отправляют.

4. Произведения, связанные с воспоминаниями (мемуары), личные дневники, автобиографии. Частных историй, как правило, автобиографических, – большинство; их распространяли среди близких по духу «названных сестёр», либо передавали от матери к дочери. Такие произведения читали нараспев, на высоких нотах, вопреки традиции.

5. Обучающие, просвещающие, воспитывающие и развлекательные произведения, например, «Сы-цзы нюй-цзин» 四字女经, повествующее о моральных принципах воспитания девочек, исторический рассказ «Тайпин цзюнь го Юнмин» 太平军过永明, легенда «Мэн Цзян-ньюй» 孟姜女. С помощью *нюй-шу* записывали народные песни, загадки и шарлады, правдивые описания каких-то событий, перевод древней поэзии с нормативного китайского языка на местный диалект. Встречаются также песни, посвящённые разным видам сельскохозяйственных работ.

6. Произведения, написанные для открытых мероприятий, таких как посиделки с песнопениями в честь выхода замуж одной из девиц, свадебный плач или чтение вслух произведений, написанных на веере. Все они были удобны для хорового пения высокими голосами, а мелодии легко запоминались [Нюй-шу 2021].

Что касается написания с помощью *нюй-шу* личных дневников и автобиографий, то для этого тоже случалось немало поводов. Если после замужества женщину ожидала горькая участь, например, она не могла родить ребёнка, либо супруг, отлучившись по делам торговли, не возвращался, она с помощью женского письма *нюй-шу* писала молитвы божествам. Если же несчастная оставалась вдовой, она с помощью той же тайнописи рассказывала о своей горькой судьбе, о страданиях-переживаниях, вспоминала о девичестве.

Интерес представляют и письменные советы о том, как соблюдать нормы нравственности, как помогать супругу в его предпринимательской деятельности и как рачительно вести домашнее хозяйство; и тут опытом делились уже не только старшие с младшими, но и ровесницы – между собой.

Все перечисленные произведения, как уже подчёркивалось, являются поэтическими, причём, написаны, как правило, семисловными, реже – пятисловными стихами.

Стоит подробнее рассказать об интересном явлении *сань-чжао шу*. Согласно свадебным обычаям уезда Цзяньюн, в третье утро после свадьбы принято отправлять новобрачной «поздравления с третьим днём», написанные женщинами из родни либо самыми близкими подруги-

гами. Среди записей с помощью *нюй-шу* можно выделить сентенции, относящиеся к традиционной морали, например, о почитании родителей, заботе о супруге и обучении детей, а также наставления, основанные на личном примере.

自坐樓中妹寫信，看察細姊在他門
 恭賀繡房千般好，步步高升勝過人
 前朝姑娘交卻你，不比四邊五色全
 來望親情諒寬大，只是聽言要緊包
 細姊你邊一世好，夜點明燈滿堂紅
 就是勝如天邊月，十六團圓透夜光
 正好時來將九月，百花休完再轉青
 自以分開不同坐，幾日淚流到三朝
 氣日儂身是錯度，剛好老成沒在家

Читая написанное, невеста психологически расслаблялась, обретала почву для самоуважения и веры в будущее, так что культуру *нюй-шу* можно рассматривать как коллективную психологическую помощь с «оздоровительным эффектом», как поддержку и утешение для девушек того времени в данной местности.

В результате кропотливых усилий за 30 лет учёным удалось собрать более 500 произведений, записанных уникальными знаками. Большую часть из них занимают *сань-чжао шу*, так называемые послания на «третье утро после свадьбы». Этот вид творчества можно назвать «масовой культурой» того периода, ибо в нём произошло слияние культуры и традиций, а в свадебных обрядах эта культура открыто демонстрировалась.

Порой *сань-чжао-шу* писали на головных повязках, но чаще всего – на бумаге. При этом листы сшивались шёлковой нитью, и формировалась книжечка примерно с десятью страницами. Но, сколько бы ни было листов в книге, значками *ной-шу* густо заполнялись лишь три из них, что соответствовало правилам «поздравления с третьим утром со дня свадьбы»; остальные оставались чистыми. Титульный лист выполнялся из красной бумаги, а футляр изготавливался вручную.

Не менее интересно, как использовали пустые страницы, украшенные шёлковой вышивкой или тончайшими вырезками из бумаги. На этих страницах подруга, подарившая *сань-чжао-шу*, рассказывала о себе, жалуясь на собственные невзгоды, изливала душу, чтобы выговориться и поплакаться. Такую форму современники сравнивают с Фейсбуком и другими социальными платформами, где пользователи иногда оставляют записи, жалуясь на какие-то проблемы, а потом получают отклики в виде утешения.

Но бывало и так, что на чистых страницах могли написать новый текст. Например, по прошествии какого-то времени после свадьбы на пустых листочках писали новое поздравление *сань-чжао-шу* и дарили следующей новобрачной. Так, например, в музее хранится книга *сань-чжао-шу* из деревни Хэюань 河淵, которая, помимо основного поздравления-пожелания, содержит ещё три других *сань-чжао-шу*, посвящённых следующим трём новобрачным: женщина после свадьбы родила пять дочерей, и кому-то из них по наследству досталась мамина книга с новыми записями.

Происходило это так. Через десять с лишним лет после замужества её первая дочь тоже вышла замуж, а вторая дочь, провожая старшую во взрослую жизнь, написала в маминой книге новое произведение *сань-чжао-шу*. Потом наступило время и второй идти замуж, тогда старшая дочь «ответила» сестре, написав ей напутствие в третьем *сань-чжао-шу*. А когда подросла и третья дочь, вторая вновь проявила литературные способности и в очередной раз использовала мамину книгу, в которой теперь оказалось четыре записи.

Ещё один интересный экземпляр книги с поздравлениями новобрачной на языке *ной-шу* – из селения Фэнтянь 凤田. В ней тоже содержится четыре *сань-чжао-шу*, но посвящены они одной молодой женщине, а писали их четыре родственницы: вторая тётушка, третья тётушка, а также их дочери [Чжэе шэньми вэньцзы 2021].

В музее хранится ещё один интересный экземпляр подобной книги, необычный по форме, – «комбинированный». Хотя в нём содержится лишь одно произведение *сань-чжао-шу*, остальные страницы тоже не пустуют. Они заполнены рисунками тушью со стихами, которые сопровождают и поясняют живопись, при этом стихи выполнены обычным китайским иероглифическим письмом. Стихи «Весеннее солнце» (*Чунь жи* 春日) принадлежат поэту Чэн Миндао 程明道, а «Брачная ночь» (*Чунь сяо* 春宵) – поэту Су Цзычжань 苏子瞻.

В специальную подарочную коробку складывали пампушки из клейкого риса, – местное лакомство, – для родни супруга, а также небольшие подарки для невесты, например, расшитую головную повязку (*сю-па* 绣帕), расшитые туфельки (*хуа се* 花鞋). Но самое главное – в коробку клали *нюй-шу*. Это литературное произведение особой формы, записанное слогами женской письменности, представляло собой жалобы и сожаления, плач по новобрачной, с которой расставались её родственницы и подруги. Вспоминая счастливые дни, проведённые вместе, женщины говорили о будущей взаимной переписке, о продолжении дружбы, хотя все понимали, что таким мечтам не суждено сбыться: попав в семью мужа, молодая жена оказывалась навсегда отрезанной от внешнего мира. В письме намекали, что во время свадьбы робкая невеста испытывала чувства обиды, неприязни, потому что боялась будущей родни мужа, не знала, как они станут к ней относиться. В то же время, в её сердце теплились и мечты, и робкие надежды на то, что в новой семье всё сложится не так уж плохо.

В письме *нюй-шу* молодой жене советовали, оказавшись в доме свекрови, быть почтительной, внимательной и уважительной. Кроме того, в письме, согласно обычаям, употреблялись вежливые трафаретные фразы с извинениями перед новой роднёй за «слишком скромное приданое», выражалась просьба к родственникам мужа «быть снисходительными» в этой ситуации. Ну и, конечно же, авторы письма старались вдохновить молодую жену, хвалили её, писали, что она «поднялась на одну ступень выше», «добилась больших успехов», и что «сотни цветов, хоть и опадают, с приходом весны вновь расцветут».

Тем не менее, после поздравлений и пожеланий авторы письма возвращались к суровой действительности, сочувствуя новобрачной и понимая её истинное положение в чужой семье: «Я сожалею, но ничего не поделаешь, если ты родилась женщиной; в руках супруга ты станешь рабы-

ней, тебя будет носить по ветру, станешь плавать по морским волнам, переплывать озёра, но никогда уже тебя не прийдёт к родному дому».

Помимо обычая *сань-чжао-шу*, в уезде Цзяньюн существовал обычай свадебного плача (*ку цзя 哭嫁*), чтобы продемонстрировать нежелание расставаться с невестой. В течение трёх дней и трёх ночей в домах родственников и друзей лили слёзы и пели особые песни, записанные женской письменностью; к плачу-пению присоединялась и невеста, страшась неизвестных перспектив.

Профессор Чжао Лимин в течение 30 лет изучает культуру, связанную с женской письменностью, и утверждает, что содержание произведений основано на событиях повседневного быта и преимущественно связано с жизнью семьи, общением с земляками, преданиями и легендами, народными песнями, загадками и шарадами. Содержание богатое и своеобразное, демонстрирующее нравы, обычаи и фольклор. Оно представляет собой огромную ценность для тех, кто занимается исследованиями в областях лингвистики и письменности, историографии и археологии, антропологии и фольклористики, кто интересуется наукой о женщинах и народным творчеством, национальной культурой и историей культуры.

Профессор вместе с коллегами из университета Цинхуа в результате многолетней работы собрали более 95% подлинных материалов из всех обнаруженных и в 2005 г. издали пять томов под названием «Сборник китайской женской тайнописи» (*Чжунго нюй-шу хэцзи 中国女书合集*). Данное издание можно назвать наиболее полным [Нюй-шу 2021]. Ранее, в 1959 г., была напечатана работа «К 10-летию со дня освобождения уезда Юнмин (Цзяньюн)», в которой содержится глава, посвящённая женской письменности. А самые ранние литературные записи о *нюй-шу* были изданы в 1933 г. под названием «Записи об исследованиях всех уездов провинции Хунань».

Живые свидетели

Согласно обычаям, книга *сань-чжао-шу* считалась важным свадебным подарком, и хранить её надлежало соответствующим образом, передавая в наследство из поколения в поколение. Ныне здравствующая крестьянка Хэ Яньсинь 何艳新 (род. 1940) получила книгу своей матери Чэнь Шипянь 陈仕偏 после того, как та скончалась в возрасте 70 с лиш-

ним лет. Сама Хэ получила эту книгу, написанную на синей специально обработанной ткани, в 30-х гг. прошедшего столетия.

Когда в семье Фэн выдавали дочь замуж, потребовалось, согласно обычаю жителей уезда Цзяньюн, поздравление-подарок *сань-чжао-шу*, но, поскольку никто из родственниц не владел письмом *нюй-шу*, пришлось обратиться к «подставному лицу за подделкой», т.е. к бабушке Хэ Яньсинь. Хэ Яньсинь училась удивительному письму у своей знаменитой бабушки, и сейчас она вспоминает, что ежегодно к старушке обращалось пять-шесть человек с просьбой написать *сань-чжао-шу* для вышедших замуж дочерей, ибо никто из родни не умел этого. Бабушка в таких случаях сначала брала небольшое «интервью».

– О чем жалеете, о чем сожалеете? – спрашивала она.

Одни жаловались, что нет братьев, другие – что нет отца, или не нравилось своё социальное происхождение...

И только после этого бабушка принималась за написание, исходя из конкретных обстоятельств в семье. Свои произведения она читала нараспев. Надо отметить, что сначала старушка записывала сочинение начерно, а затем переписывала в тетрадь, предоставленную родственниками. Переписывая, она непременно протяжно проговаривала текст, и это было похоже на песню. Именно в пении и заключались очарование и притягательная сила её творчества.

«Когда я была маленькой, – вспоминает Хэ Яньсинь, – женская письменность казалась мне некрасивой, однако протяжное пение бабушки очень нравилось. Иногда к бабушке приходили гости, причем, они заранее договаривались прийти вместе, и тогда все собравшиеся женщины начинали протяжно петь.

Протяжное чтение-пение *нюй-шу* напоминало мне жужжание медоносных пчел, – очень красиво! Согласно свадебным обычаям, пение это получалось очень грустным, поэтому, несмотря на красоту звучания, у слушателей на глаза наворачивались слезы. Иногда случались такие трагические истории, что даже бабушке становилось трудно сдерживать рыдания.

Например, в семье Тянь Гуантун жила новобрачная, и её родители попросили бабушку написать *сань-чжао-шу*. Миновало четыре-пять дней, но никто не подарил молодой жене книгу с поздравлениями, потому что её родители скоростижно скончались. Бабушка плакала так, что у нее опухли глаза. Из-за этого что-то случилось со зрением, и она не могла продолжить начатое поздравление.

Тогда дедушка попросил меня, маленькую девочку, помочь ей: «Поспеши, внученька, видишь, бабушка близка к обмороку от горя!» Я согласилась. Утерев бабушке слёзы, сказала: «Ты не можешь открыть глаза, но говорить-то ты в состоянии. Давай, ты будешь диктовать мне по фразе, а я стану записывать!»

Я заметила, что и дедушка, таясь от нас, заплакал, но меня ситуация не ранила так, как их, – я многого не понимала из-за малого возраста.

Почему содержание песен-поздравлений оказывалось столь грустным? Потому что жили в те времена по конфуцианским правилам «три послушания» (三从); имелось в виду, что женщина всю жизнь обязана подчиняться мужчине: в юности – отцу, в замужестве – мужу, после его смерти – сыну».

Режиссер с Тайваня Го Юйи 郭昱沂 заинтересовалась женским письмом и много лет посвятила его исследованию, сняв в результате фильм о Хэ Яньсинь, которая в своё время обучилась у бабушки тайному письму.

Ещё одна женщина, родившаяся в 1912 г. и успевшая рассказать нашим современникам о традициях женской письменности, – Тан Баочжэнь. Она поделилась следующей деталью: после того, как семья жениха получала подарки и поздравления, в том числе и *сань-чжао-шу*, она отправляла своих людей, чтобы те прошлись по деревне, выкрикивая: «Вот, посмотрите на *сань-чжао-шу*!» При этом женщины из семьи молодого мужа направлялись даже в соседние селения, где встречались с местными женщинами и тоже расхваливали подарки, полученные от семьи новобрачной, демонстрируя их: предметы рукоделия, вышивку.

Обязательно предъявляли и книгу *сань-чжао-шу*, читали её нараспев, а иногда и переводили написанное на общепринятый язык, поясняя её содержание. Если среди собравшихся имелось несколько знатоков женской письменности, то написанное пели-зачитывали хором, потому что только при таком воспроизведении маленький шедевр звучал по-настоящему красиво, «вкусно» – как говорили крестьяне.

При этом многие из женщин не могли сдержать слёз. Ведь содержание книги, посвященное новобрачной, каждая из них могла «примерить» и к себе: кого-то выдали замуж в чужую деревню, далеко от родных, кто-то навсегда разлучён с сёстрами и подругами, да и жизнь со свекровью почти никогда не бывала счастливой, как в родном доме. Общие переживания и страдания объединяли женщин в сообщество,

позволяющее открыто сочувствовать друг другу. Вот пример такого произведения.

Сижу я в тереме, сестренка младшая твоя, пишу письмо,
И сверху видно мне, как старшая сестрица Си
У женской половины чужого дома поздравленья принимает.
Желают ей, за шагом шаг, подняться высоко и превзойти других...

Лишь прошлым утром матушка с дядьями тебя отдали в дом чужой...
По яркости и красоте мне никого с тобою не сравнить в округе.
Родня, которая пришла проведать, так искренна в любви к тебе,
Услышав речь родную, так хочется в объятья броситься!

Любимая сестрица Си, когда жила ты рядом, была я счастлива,
Весь мир был полон красок для меня, всё было в радость.
Теперь настала ночь, и слуги зажигают обтянутые шёлком фонари,
И осветились комнаты таинственно, объята красным светом.

О, эти фонари светлее, чем луна, а ведь она кругла, как никогда...
И тесным кругом мы семью собрались, как повелось у предков:
Сегодня – день 16-й восьмой луны, лучи её пронзают ночь.
А скоро и девятая луна наступит, и холодом повеет неуютным.

Настанет час – и «сто цветов» уронят лепестки в печали.
Но грусть их скоротечна: весною вновь зазеленеют покровом новым.
А я? С тех пор, как разделили нас, и мы не рядышком, как сестры,
Я несколько ночей слезами умывалась, – до самого *сань-чжао*.

В сердцах сказала я: «Ты сделала ошибку! Неверно поступила!
Зачем мы проживаем поро́знь, и каждая – в своей опочивальне?
К чему тебе мужчина рядом?» Пустилась в плаванье опасное; ты –
Словно пёрышко на волнах. Не суждено прибиться к дому отчему...

Попытки сохранить письменность

В 1931 г. (20-ый год Китайской республики) были изданы «Записки об исследовании всех уездов провинции Хунань» (*Хунань гэсянь дяоча бицзи* 湖南各县调查笔记), из которых можно узнать, что ежегодно в

пятом месяце в местный храм Хуашаньмяо 花山庙 приходят женщины из всех близлежащих деревень, чтобы возжечь благовония и поклониться. При этом они держат веера с надписями и, глядя в текст, громко поют, со скорбью поминая ушедших предков. Письмена на веерах напоминают монгольскую вязь или изящные значки, похожие на головки мух (*интоу сицзы* 蝇头细字).

В 1954 г. работник уездного Дома культуры по имени Чжоу Шои 周硕沂 впервые возглавил экспедицию в деревню Сюйгэтань 圩葛覃, что в верхнем течении реки Сяо 潇水. Его тётушка вышла замуж за человека из деревни, где женщины владели письменностью *нюй-шу*. От неё он впервые услышал о необычных письменных знаках, и целью его экспедиции стало знакомство с Ху Чичжу 胡池珠. Эта женщина обладала высочайшим мастерством в области женской письменности. Она не только обучила Чжоу Шои знакам редкой письменности, но и сочинила «Песнь о женской тайнописи» (*Нюй-шу чжи гэ* 女书之歌), выполнив её литературный перевод на официальный китайский язык.

Позднее это произведение включили в сборник «Записки к 10-летней годовщине освобождения уезда Цзяньюн» (*Цзяньюн цзефан шичжюу няньжи* 江永解放十周年志), выполненный ротапринтным способом. Сборник можно назвать первым изданием женских произведений на изобретённой ими письменности. Исследователь-энтузиаст Чжоу передал в провинциальный музей два подлинных произведения, записанных женской тайнописью *нюй-шу*, однако этому поступку в то время никто не придал большого значения.

Зимой 1956 г. в провинции Хунань проводили театральный фестиваль, и ответственный за фоторепортаж с фестиваля некий Ли Чжэнгуан 李正光 с помощью фотографий познакомил китайцев с необычными парными надписями *дуй-лянь* на дверях жилища местного исследователя Чжоу Шои. Пожелания на них были написаны «женским письмом» *нюй-шу*. Ли не только сделал фотографии, но и доложил о находке руководству провинциальной секции по охране памятников материальной культуры. Благодаря этому в начале 1957 г. в Шанцзянсюй 上江圩 была направлена группа исследователей. Отчёт об исследовании вместе с несколькими подлинными работами женщин учёные направили в редакцию журнала «Китайский язык» (*Чжунго юйянь* 中国语文). Так появилась первая официальная публикация, знакомящая с исследованиями в данной области [Нюй-шу цзай сяньши 2021].

К сожалению, в тот период велась политическая борьба с правыми уклонистами, в результате исследовательскую работу пришлось приостановить. В 1961 г. представители Китайской академии общественных наук и Государственного комитета по реформе письменности Чжоу Югуан, Ши Цзинбо и др. ознакомились с материалами по письменности *нюй-шу* уезда Цзяньюн.

В 1968 г. работники департамента Общественной безопасности провинции Хунань обнаружили у безногой женщины племени *яо* листочки с непонятными записями, которые никто не смог прочесть. «Документы» доставили в Пекин, где соответствующие органы обратились к преподавателям Центрального института национальных меньшинств Чэнь Цигуану, Чжан Гунцзиню и другим с просьбой опознать письменность, однако даже специалисты не смогли помочь.

Уникальные памятники *нюй-шу*, которых и без того сохранилось не так много, неоднократно уничтожались. В 1930-х гг. – из-за оккупации японцами, в 1966–1976 гг. – из-за «культурной революции», в ходе которой и сами женщины, пользовавшиеся письменностью *нюй-цзы*, подвергались преследованию. Уже упоминавшийся энтузиаст-исследователь необычного лингвистического явления Чжоу Шои был схвачен и посажен в тюрьму за научный интерес к женской письменности. «На меня навесили ярлык правого из-за исследований, которые я проводил, – вспоминал Чжоу Шои. – Они сожгли все мои документы, а меня отправили в трудовой лагерь, где я провел 21 год до 1979 года». После освобождения он вновь приступил к работе в уездном доме культуры. В качестве штатного сотрудника Чжоу написал работу «Духовное наследие уезда Цзяньюн» (*Цзяньюнсянь вэньчжэи* 江永县文物志) [Цяньгучжи ми 2019], в которой имелся раздел, посвящённый «письменам, напоминающим мух» (*инсин цзы* 蝇形字). В апреле 1982 г. провинциальный дом культуры распространил данный труд по всей провинции, чтобы как можно больше людей узнало о столь необычном явлении – женской письменности *нюй-шу*.

В декабре того же года преподаватель факультета политики Института южно-китайских национальных меньшинств Гун Чжэбин 宫哲兵 отправился в Цзяньюн для исследований. В селении Байшуй 白水 волости Чэнгуань 城关 он нашёл один экземпляр тайнописи в оригинале, однако женщина, которой он принадлежал, уже умерла, зато через её дочь исследователю удалось познакомиться с двумя жителями крошечного селения Фувэй 甫尾, недалеко от Шанцзянской, которых

звали Гао Иньсянь 高银仙 и И Няньхуа 义年华. Обе женщины оказались настоящими знатоками женского письма *ной-шу*, и они подарили Гун Чжэбину три тетради с редкими письменами.

Преподаватель Гун попросил двух старушек пропеть ему главу за главой всё написанное, и записал исполнение на магнитофон. Позже местный специалист по *ной-шу* Чжоу Шои перевёл напетое на официальный китайский язык. Вернувшись в институт, Гун Чжэбин написал «Отчёт об исследовании оригинальной письменности». Он передал отчет профессору-антропологу У Цзэлиню 吴泽霖 с просьбой рекомендовать его Обществу по исследованию древних национальных письменностей Китая [Фу шипинь шэньмидэ *ной-шу* 2019]. Вслед за этим Отчет об исследовании опубликовали в «Вестнике Института южных национальных меньшинств Китая», а «Вестник Китайского народного университета» полностью перепечатал материалы «История устной речи и письменного языка». Издание «Народный Китай» на японском языке подробно ознакомило с данной темой на шести полосах. Лишь в 1982 г. о единственной в мире женской письменности узнал мир.

В марте 1983 г. факультет китайского языка Института южных национальных меньшинств Китая организовал исследовательскую группу по изучению *ной-шу* уезда Цзяньюн. В июле того же года проректор института профессор Янь Сюэцзюнь 严学窘 совместно с Гун Чжэбином написал статью «Подробный анализ письменности народа *яо*, проживающего в долине Цзяньюн провинции Хунань» [Нюй-шу 2021]. Статью представили на 16-й международной научно-исследовательской конференции в США, посвящённой китайско-тибетскому языкознанию. Она вызвала огромный интерес среди учёных-лингвистов и была названа «потрясающим открытием».

В сентябре 1983 г. Гун Чжэбин с Се Чжиминем 谢志民 ещё раз отправились в Шанцзянсюй, чтобы заняться изучением культуры и исследованием диалектов местных национальных меньшинств. Им удалось познакомиться ещё с несколькими женщинами, хорошо владеющими *ной-шу*, – Тан Баочжэнь, Хэ Сицзин и др., и собрать 13 экземпляров произведений на языке *ной-цзы*.

Специалист по этой письменности Чжоу Шои перевёл и эти произведения, написав работу «Женское письмо местности Шанцзянсюй уезда Цзяньюн провинции Хунань» [Цяньгучжи ми 2019]. В феврале 1985 г. об открытии *ной-шу* рассказало Центральное телевидение Китая. В сентябре-октябре того же года Институт южных национальных меньшинств

Китай вновь организовал группу исследователей для поездки в Цзяньюнь, где энтузиасты занялись изучением женского письма и общей ситуации в данном районе. Им удалось добыть более десятка подлинников *нюй-шу*, в которых насчитывалось в общей сложности более 10 тысяч знаков.

В мае 1986 г. Центральное ТВ Китая показало ленту «Оригинальное женское письмо». Этот фильм перевели на многие языки для показа в других странах. В марте и августе того же года новостные агентства Чжунсиньшэ и Синьхуашэ напечатали сообщение под заголовком «В провинции Хунань обнаружена женская письменность *нюй-шу*». Эту новость перепечатало несколько десятков других изданий в стране и за рубежом, и везде к ней проявили большой интерес.

Множество учёных со всего мира отправились в знаменитый теперь уезд Цзяньюнь для экскурсии и исследовательской работы, среди них и представители китайского Университета Цинхуа преподаватель Чжао Лимин, Института южных национальных меньшинств Китая преподаватель Се Чжиминь и Института национальных меньшинств центрального Китая преподаватели Чэнь Цигуан, Мао Чжэньлинь, а также представители США, Тайваня, Франции, Германии и Японии.

Ныне эта уникальная письменность находится под угрозой исчезновения, поскольку ушли в мир иной практически все старушки, которые в молодости пользовались ею в практических целях. Остались лишь их ученицы, современные девушки, которые рассматривают изучение уникального явления в качестве хобби, да учёные, которые, начиная с 50-х гг. XX века, пытаются изучить, исследовать и сохранить *нюй-шу*. Возрождению женской письменности способствуют и местное провинциальное правительство, и авторитетные государственные учреждения.

В течение сотен лет женская тайнопись имела хождение среди крестьянских девушек, и мужчины не только не могли прочесть таинственные знаки, но и не проявляли к ним интереса, поэтому никогда не включали эту письменность в мужскую «систему знаний». И только когда она стала отмирать с естественным уходом старушек, владевших ею, она вдруг оказалась достоянием сначала учёных, а затем и общественности Китая, других стран.

В упоминавшейся монографии «Сборник китайской женской тайнописи», составителем которой является профессор Чжао Лимин, удалось собрать более 95% существующих материалов, написанных с помощью *нюй-шу*. Солидная научная работа включает в себя 82 варианта поздравлений с третьим утром свадьбы, 36 автобиографических произведений с

жалобами на тяжёлую женскую долю, 22 произведения о знакомстве с названными сёстрами, 32 варианта песен, в которых излагаются легенды, 7 вариантов песен, посвящённых жертвоприношениям, 56 произведений, посвящённых замужеству, 87 вариантов народных песен, 47 записей загадок и шарад, 29 переводов произведений, написанных традиционными иероглифами и 30 вариантов писем. Это, практически, всё, что осталось потомкам от древней культуры *нюй-шу*.

20 сентября 2004 г. в возрасте 98 лет «поблагодарила мир» (ушла в вечность) Ян Хуаньи 阳焕宜, последняя из женщин, которая владела тайнописью, но не умела писать «мужские» иероглифы. В повседневной жизни она всегда пользовалась письменностью *нюй-шу* и владела культурой, связанной с этой тайнописью [Юаньчуан 2016]. Это событие ознаменовало тот факт, что существование женской письменности переживает свой заключительный этап. Казалось, уникальная тайная письменность полностью утрачена, но усилия Чжоу Шои привели к тому, что нашлись ещё две женщины, в разной степени владеющие *нюй-шу*. Чжоу Шои, который изучал *нюй-шу* с конца 1950-х годов, помог нескольким женщинам вспомнить или изучить заново письменность их бабушек и прабабушек.

Поскольку произведения женщин касались их личной жизни и после смерти сжигались или хоронились вместе с владелицей, невозможно проследить хотя бы примерное время возникновения удивительной письменности. В лучшем случае в семьях сохранялись записи трёх поколений женщин. Женская письменность недолговечна, как трава: после смерти хозяйки погибали и её произведения. Перед своим уходом она, как правило, давала распоряжения родным – что из написанного положить ей в гроб у подушки, а что – сжечь. Лишь 1–2 произведения могли сохраниться на память потомкам.

Осознав, что женская тайнопись исчезает, и пытаясь спасти уникальное явление, местное и центральное правительство стали уделять ему повышенное внимание. 20. 05. 2006 г. женское письмо включили в перечень нематериального культурного наследия государственного значения первой категории, оно также занесено в Национальный реестр документального наследия, зарегистрированный в списке ЮНЕСКО «Память мира». За свою гендерную принадлежность письменность попала даже в Книгу рекордов Гиннеса. В 2015 г. международная организация по стандартизации (ISO) признала около 400 знаков *нюй-шу*, а в

2017 г. письменность вошла в Универсальный набор кодированных символов – Юникод.

В общей сложности выпущено 15 серьёзных трудов китайских учёных об этой письменности и связанной с ней самобытной культуре [Мэйюэ душу].

Благодаря инвестициям из Гонконга удалось построить музей *нюй-шу* в крошечной деревне Пувэй, окружённой рекой Сяо и соединённой с окружающим миром только небольшим подвесным мостом. Музей открыли в 2002 г. и поэтично назвали «Сад *нюй-шу*» (*Нюй-шу юань 女书园*). Работники музея ведут исследования по восстановлению удивительной письменности. Несколько учительниц, работающих в музее, преподают *нюй-шу* девочкам деревни. Но теперь владение *нюй-шу* можно рассматривать лишь как развлечение, а не насущную необходимость [Фу шипинь 2019]. Изящный сад и музей *нюй-шу* включают в себя учебные и выставочные залы, где проводятся уроки вышивки и каллиграфии. Сам музей недавно был расширен, и в нём ежегодно устраивается фестиваль стихов и песен, записанных с помощью *нюй-шу* и исполняемых, как встарь [Нюй-шу цзай сяньши 2021].

В настоящее время в провинциальном городе Чанша провинции Хунань можно встретить немало продукции, украшенной необычной письменностью, например, веера, сумочки, головные повязки и пр., которые изготавливают две известные местные семьи. В городе можно увидеть и настенные фрески с фрагментами женской письменности. Но реальное существование женской письменности фактически прекратилось, а остатки её используются для воплощения различных бизнес-идей.

Тем не менее, китайцы бережно относятся к своей культуре. Местные власти уполномочили профессионалов *нюй-шу*, исследователей и преподавателей, написать простые для восприятия учебники, которые помогли бы раскрыть исторический контекст возникновения культуры *нюй-шу*, передаваемые ею ценности, базовые знания и способ её сохранения и передачи последующим поколениям. Главной целью этой инициативы является распространение *нюй-шу* и введение её в программы факультативных занятий в начальных школах и лицеях [Шэньми *нюй-шу* 2009]. В последние годы *нюй-шу* всё чаще находит отображение в кино, симфонической музыке и литературе. Кроме того, молодые женщины начали давать уроки через популярное приложение WeChat.

В своей лекции по спецкурсу *нюй-шу* в университете Цинхуа в Пекине профессор Чжао Лимин сказала: «Письменность *нюй-шу* больше не

передаётся по наследству и не используется естественным путем, но специально изучается и используется в бизнесе и туризме. Конечно, это тоже своего рода сохранение и наследство. *Нюй-шу* выполнила свою историческую миссию, являясь культурным инструментом для работающих женщин из низшего сословия, которые не имели права на образование. Будущим поколениям она оставляет прекрасную каллиграфию и мудрость».

Библиографический список

Куланина Е.М. Современная каллиграфия как социокультурный феномен. – М.: Прометей, 2021.

Жан нюй-шу вэньхуа чуаньчэн сячюй [Пусть продолжает существовать культура *нюй-шу*]. URL: https://news.gmw.cn/2020-08/23/content_34110876.htm (дата публикации: 23.08.2020). (На кит.)

«Мэйюэ душу» – шицзе сяньцунь вэйидэ нюйсин вэньцзы – *нюй-шу* [«Увлечательное чтение» – единственное существующее в мире женское письмо – *нюй-шу*]. URL: <http://www.sxjszx.com.cn/portal.php?mod=view&aid=3750> (дата публикации: 25.04.2017). (На кит.).

Нюй-шу [Письменность *нюй-шу*]. URL: <https://www.itsfun.com.tw/%E5%A5%B3%E6%9B%B8/wiki-0608453-6410733> (дата обращения: 01.07. 2021). (На кит.).

Нюй-шу [Женская письменность]. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%A5%B3%E4%B9%A6> (дата обращения: 30.05.2021). (На кит.).

Нюй-шу цзай сяньши шицзечжун хай хуэй ю ма? [Существует ли в настоящее время письменность *нюй-шу*?]. URL: <https://www.zhihu.com/question/19769661> (дата обращения: 12.05.2021). (На кит.).

Нюй-шу: чжуйчжу янгуан яньлэйчжи шу [*Нюй-шу*: от слёз к солнцу]. 2018. URL: <https://zh.unesco.org/courier/2018-1/nu-shu-zhui-zhu-yang-guang-yan-lei-zhi-shu> (дата обращения: 08.07. 2021). (На кит.).

Нюй-шу чуаньжэнь Пу Лицзюань лайдао вэньсюэюань цзянцзе нюй-шу [Авторитетный специалист по *нюй-шу* учитель Пу Лицзюань приехала в Гуманитарный институт с лекцией о *нюй-шу*]. URL: <http://sdwxy.hunnu.edu.cn/info/1050/1909.htm> (дата публикации: 30.03.2017). (На кит.).

Фу шипинь шэньмидэ *нюй-шу* [«Видеоролик счастья» мистическая *нюй-шу*]. URL: https://www.sohu.com/a/298492983_100176870 (дата публикации: 01.03.2019). (На кит.).

Цземи шицзешан вэйидэ нюйцзы чжуаньюн вэньцзы! Цзы жу Хунань чжэ-гэ сяо сянь шаньшуй цинсю, цюэ чучу хуа циян [Раскрыта тайна единственной

в мире женской письменности! Слова утончённой письменности, подобной пейзажам этого небольшого уезда в Хунани, навсегда умолкли]. URL: http://www.360doc.com/content/17/0228/01/16534268_632565156.shtml (дата публикации: 28.02.2017). (На кит.).

Цяньгучжи ми – нюй-шу [Древняя загадка – *нюй-шу*]. URL: <http://www.jiangyong.gov.cn/jiangyong/sqwh/201511/7199cc776bfb438e84345f82d7601e7a.shtml> (дата публикации: 16.08.2019). (На кит.).

Чжунго нюйцзы цзыдянь [Словарь китайской женской письменности]. – Пекин: Миньцзу чубаньшэ, 1990. (На кит.).

Чжэсе шэньми вэньцзы чжи ю нюйжэнь дун! Шицзе вэйидэ нюйсин вэньцзы «нюй-шу» [Эти таинственные тексты понимают лишь женщины! Единственная в мире женская письменность «нюй-шу»]. URL: <https://research.sinica.edu.tw/nushu-female-characters-chinese/> (дата обращения 21.05.2021). (На кит.).

Шицзе вэйидэ нюйсин вэньцзы *нюй-шу* – чжунго вэньцзы шишандэ цици [Единственное в мире женское письмо *нюй-шу* – чудесное явление в истории китайской письменности]. URL: http://www.360doc.com/content/09/1130/01/422913_10039654.shtml (дата публикации: 30.11.2009). (На кит.).

Шэньми *нюй-шу* [Загадочное женское письмо *нюй-шу*]. URL: http://www.hwjyw.com/zyzx/jxsc/zh/200910/t20091023_32966.shtml (дата публикации: 23.10.2009). (На кит.).

Шэньми *нюй-шу*: шицзе цзиньцунь нюйсин вэньцзы цзяншу иньми нюйсин нэйсинь [Мистическая женская письменность: единственный в мире женский письменный язык рассказывает о тайнах женской души]. URL: <https://news.163.com/41118/6/15G1NIAG0001122B.html> (дата публикации: 18.11.2004). (На кит.).

Юаньчунан: шицзе вэйидэ нюйсин вэньцзы – шэньми нюй-шу [Уникальное: единственная в мире женская письменность – мистическая тайнопись *нюй-шу*]. URL: https://www.sohu.com/a/68641780_379304 (дата публикации: 11.04.2016). (На кит.).

References

Fu shipin' shen'mide nyuj-shu [“Video of happiness” – the mystical nüshu]. URL: https://www.sohu.com/a/298492983_100176870 (pubished: 01.03.2019). (In Chinese).

Jiemi shijieshang weiyide nüzi zhuan yong wenzhi! Zi ru Hunan zhege xiao xian shanshui qingxiu, que chuchu hua qiliang [The secret of the world's only female writing has been revealed! The words of the refined writing, like the landscapes of this

small county in Hunan, became forever silent]. URL: http://www.360doc.com/content/17/0228/01/16534268_632565156.shtml (published: 28.02.2017). (In Chinese).

Kulanina E.M. (2021). *Sovremennaya kalligrafiya kak sotsiokulturnyy fenomen* [Contemporary calligraphy as a sociocultural phenomenon], Moscow: Prometei. (In Russian).

“Meiyue dushu” – shijie xiancun weiyide nüxing wenzi – nüshu [“Fascinating Reading” – the only female writing in the world – nüshu]. URL: <http://www.sxjszx.com.cn/portal.php?mod=view&aid=3750> (published: 25.04.2017). (In Chinese).

Nüshu chuanren Pu Li juan laidao wenxueyuan jiangjie nüshu [The teacher Pu Lijuan, a reputable specialist in nüshu, arrived at the Humanities Institute to give a lecture on nüshu]. URL: <http://sdwxy.hunnu.edu.cn/info/1050/1909.htm> (published: 30.03.2017). (In Chinese).

Nüshu [Female writing]. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%A5%B3%E4%B9%A6> (accessed: 01.07.2021). (In Chinese).

Nüshu [Nüshu writing]. URL: <https://www.itsfun.com.tw/%E5%A5%B3%E6%9B%B8/wiki-0608453-6410733> (accessed: 01.07.2021). (In Chinese).

Nüshu zai xiashi shijiezhong hai hui you ma? [Does the nüshu writing still exist nowadays?]. URL: <https://www.zhihu.com/question/19769661> (accessed: 12.05.2021). (In Chinese).

Nüshu: zhuizhu yangguang yanleizhi shu [Nüshu: from tears to the sun]. URL: <https://zh.unesco.org/courier/2018-1/nu-shu-zhui-zhu-yang-guang-yan-lei-zhi-shu> (accessed: 12.05.2021). (In Chinese).

Qianguzhi mi – nü-shu [The ancient mystery – Nü-shu]. URL: <http://www.jiangyong.gov.cn/jiangyong/sqwh/201511/7199cc776bfb438e84345f82d7601e7a.shtml> (published: 16.08.2019). (In Chinese).

Rang nüshu wenhua chuancheng xiaqu [Let the nüshu culture survive]. URL: https://news.gmw.cn/2020-08/23/content_34110876.htm (published: 23.08.2020). (In Chinese).

Shenmi nüshu [Mysterious female writing nüshu]. URL: http://www.hwjyw.com/zyzx/jxsc/zh/200910/t20091023_32966.shtml 23.10.2009. (In Chinese).

Shenmi nüshu: shijie jincun nüxing wenzi jiangshu yinmi nüxing neixin [Mysterious female writing: the world's only female written language tells us the secrets of the female soul]. URL: <https://news.163.com/41118/6/15G1NIAG0001122B.html> (published: 18.11.2004). (In Chinese).

Shijie weiyide nüxing wenzi nüshu – zhongguo wenzi shishangde qiji [The world's only female nüshu writing – a miraculous phenomenon in the history of the Chinese writing]. URL: http://www.360doc.com/content/09/1130/01/422913_10039654.shtml (published: 30.11.2009). (In Chinese).

Yuanchuang: shijie weiyide nüxing wenzi – shenmi nüshu [Exclusive: the world's only female writing – the mystical nüshu cryptography]. URL: https://www.sohu.com/a/68641780_379304 (published: 11.04.2016). (In Chinese).

Zhese shenmi wenzi zhi you nüren dong! Shijie weiyide nüxing wenzi “nüshu” [These mysterious texts can be understood only by women! The world's only female writing “nüshu”]. URL: <https://research.sinica.edu.tw/nushu-female-characters-chinese/> (accessed: 12.05.2021). (In Chinese).

Н.Л. Кварталова

ПЕРВОЕ ЗНАКОМСТВО КИТАЯ С ЛОГИКОЙ: ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА

Аннотация. В статье речь пойдет о первых попытках познакомить Китай с логическим наследием Европы, представленным в то время в основном трудами Аристотеля и его последователей. Первыми переводчиками этих текстов были миссионеры-иезуиты Маттео Риччи, Джулио Алени, Франциск Фуртадо и их единомышленники из числа китайских ученых. Будут рассмотрены два аспекта этих многогранных трудов: 1) выбор исходный сочинений для перевода; 2) специфика перевода логических понятий на китайский язык. Кроме того, уделим внимание дальнейшей судьбе логических идей из переведенных текстов.

Ключевые слова: Маттео Риччи, иезуиты, Аристотель, Эвклид, переводы логических трактатов, Сюй Гуанци, Фуртадо, Алени.

Автор: КВАРТАЛОВА Наталия Леонидовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997), ORCID: 0000-0002-1439-9716;

E-mail: kvartalova@ifes-ras.ru

Kvartalova N.L.

China's First Acquaintance with Logic: Difficulties in Translation

Abstract. The article will focus on the first attempts to acquaint China with the logical heritage of Europe, represented at that time mainly by the works of Aristotle and his followers. The first translators of these texts were the Jesuit missionaries Matteo Ricci, Giulio Aleni, Francisco Furtado and their fellow Chi-

nese scholars. Two aspects of these multifaceted works will be considered: 1) the choice of the source works for translation; 2) the specifics of translating logical concepts into Chinese. In addition, we will pay attention to the further fate of logical ideas from the translated texts.

Keywords: Matteo Ricci, Jesuits, Aristotle, Euclid, translations of logical treatises, Xu Guangqi, Furtado, Aleni.

Author: Nataliya KVARTALOVA, Candidate of Sciences (Philosophy), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID: 0000-0002-1439-9716; E-mail: kvartalova@ifes-ras.ru.

Тема появления миссионеров-иезуитов в Китае хорошо изучена, подробные сведения представлены как в русскоязычных [Дубровская 2001], так и в иностранных изданиях [Kurtz 2011]. Но, помимо собственно миссии насаждения христианства, миссионеры занимались также переводом научных текстов, а самыми важными для нашего обзора, касающегося логических переводов, несомненно, будут труды Эвклида (ок. 300 до н. э.) и Аристотеля (384–322 до н. э.). Прежде чем углубиться в нюансы перевода логических терминов, обратимся к потенциальному тексту культуры той эпохи, поскольку именно он, вкупе с различиями языков, окажет решающее влияние на судьбу логических переводов.

Основные фундаментальные переводы были сделаны в весьма небольшой период времени на рубеже веков, после чего нас

Китай на рубеже XVI—XVII веков

На рубеже XVI–XVII вв. правящей династией в Китае остается династия Мин (1368–1644). Европейцы только налаживают торговые отношения с Китаем, с середины XVI в. португальцы основали свою колонию в Ма Гао, который переименовали в Макао, а с 1554 г. для торговли частично открыт Кантон. Но закрытое китайское государство не спешило открываться иностранным «варварам» (подробнее см. [Дубровская 2001, с. 66–67]).

В начале XVII в. Китай знакомится с европейской логикой. Основными проводниками этого знания были Маттео Риччи (1552–1610), Джулио Алени (1582–1649), Николя Триго (1577–1628) и Франциск Фуртадо (1587–1653). Однако все переводы были сделаны с помощью их китайских соратников – «трех столпов китайского христианства» (*сань да чжэуши* 三大柱石) – Ли Чжицзао 李之藻 (1565–1630), Ян Тинь-

юня 杨廷筠 (1557–1628), и Сюя Гуанци 徐光启, (1562–1633) [Ломанов 2002, 129].

Маттео Риччи и его последователи

1583 г. в Чжаоцин вместе со своим другом Микеле Руджиери, которого допустили в Китай, впечатлившись его познаниями в математике, прибыл Маттео Риччи – один из самых известных проповедников христианской веры в Китае. Миссия не была простой, Риччи был вынужден отступать, менять места жительства, но в конце концов он добрался до Пекина.

Руджиери и Риччи первым делом выучили китайский язык, что было для миссионеров новым шагом в попытке христианизации дальних земель. И стали переводить китайские тексты на латынь (например, Риччи попытался перевести «Четверокнижие»). Помимо языка, Риччи старался понять конфуцианство с тем, чтобы адаптировать переводы христианских текстов с учетом китайских реалий. Буддизм как религия на данном этапе никак не мог помочь миссионерам в их проповедях, поскольку не влиял так на жизнь китайцев, как конфуцианство. И только соблюдение норм общества того времени, вплоть до ношения правильных одежд, позволило Риччи обзавестись протекцией среди китайской элиты. Конфуцианство того времени полностью регламентировало жизнь образованных китайцев, а без поддержки чиновников и ученых миссия была обречена на провал.

Задача переводчика была сложна, поскольку Риччи не ставил своей целью просто переводить христианские источники на китайский язык, понимая, что менталитет и терминология настолько разнятся, что шансов на успех у такого труда нет, но он пытался адаптировать европейские труды к китайской реальности. Нас, прежде всего, интересуют философские переводы.

Так как в средние века все будущие иезуиты изучали Аристотеля и как философа, и как этика, и как логика, то Риччи, естественно, пытался познакомить китайцев именно с трудами Аристотеля, хотя он также переводит и афоризмы стоиков.

Проблем, с которыми столкнулись переводчики, было несколько, главные перечислил Курц [Kurtz 2011, p.37–42]:

1. Проблема перевода терминологии. Катастрофическая нехватка в китайском языке терминов, соответствующих логическим понятиям

заставляла переводчиков местами сокращать формально-логическую часть, местами пускаться в пояснения. Отсутствие в языке символов, не несущих содержания, сделало практически невозможным перевод формальной части силлогистики.

2. Китайцы, с полным правом считая себя древней состоявшейся цивилизацией, с подозрением относились к европейцам, и ценность привносимых ими знаний требовалось доказать.

Из-за конфуцианской ортодоксальности китайцы не воспринимали попытку ввести логическую терминологию. И в период поздней Мин – ранней Цин переводы Аристотеля тоже не вызывали отклика в душе китайского читателя.

Переводческие работы

В начале XVII в. в Китае начался бум переводов европейских трактатов на китайский язык. Математик и переводчик Сюй Гуанци даже учредил бюро переводов, которое переводило научные трактаты по астрономии и математике.

Интересно, что китайские ученые, при обилии попыток перевода специальных логических трактатов, познакомились с дедукцией, системой вывода и аксиомами благодаря переводу «Начал» Евклида (*Цзихэ юаньбэнь* 几何原本, книги 1–6, 1607 г.), сделанному Риччи и Сюй Гуанци по комментированному изданию «Начал», выполненному Х. Клавиусом в 1574 г. Этот перевод весьма впечатлил китайских математиков того времени, поскольку выяснилось, что их знания в области математики и астрономии уступали европейским.

И именно через геометрию китайцы познакомились с европейской логикой, хотя перевод был адаптированным, с минимум дедукции и доказательств, особенно не повезло силлогизмам, поскольку перевести понятия среднего и крайних терминов оказалось непосильной задачей.

Николя Триго в числе прочего привез в Китай 8 томов комментариев к Аристотелю Коимбрского университета (Португалия), по которым тогда учились иезуиты.

Джулио Алени в 1623 г. в трактате «Чжи фан вай цзи»¹ (职方外记 «Записки о дальних землях») рассказывал о логике (*ложшцзя* 落日加) как части философии и о том, как логику преподают в западных школах.

¹ Этот трактат в XVIII в. даже вошел в «Полное собрание книг по четырем разделам» (*Сы ку цюань шу* 四库全书).

Он же дал определение логики: «Путь ясного различения» (*мин бянь чжи дао* 明辯之道) и основу ее составляют «законы, по которым истинное отличают от ложного» (*бянь ши фэй чжи фа* 辨是非之法). Логику он считал основой всех наук и их базисом. Этот труд был создан вместе с Ян Тинъюнем и оставался основным изложением логики до XIX в., хотя, как и прочие, популярностью не пользовался.

Ф. Фуртадо и его соратник ученый Ли Чжицзао перевели комментарии к «Органону» в расширенной версии Педро де Фонеско. За основу был взят современный переводчиком трактат «In Universam Dialecticam Aristotelis»². Аристотелевская силлогистика там получила весьма специфическое развитие – категории вписывались в христианскую концепцию божественного творения.

Общий объем перевода составил 1332 страницы. Это был не буквальным переводом комментария «Органона», потому что пресловутую проблему отсутствия буквенных символов в китайском языке переводчики решили исключением наиболее формальных структур, то есть силлогистика опять была переведена на уровне объяснения на словах. Заслугой этого дуэта переводчиков можно считать перевод «Аналитики». Особенно изящно они адаптировали никому неизвестных в Китае Аристотеля и Порфирия, назвав их в китайском стиле «древними» [Kurtz 2011, p. 45]. Свой труд они назвали «Минли тань» 名理探 (De Logica). «Минли тань» посвящен исследованию закономерности имен, он оказался первым систематизированным трудом по логике. Состоит из десяти глав (букв. «свиток» *цзюань* 卷), пять из которых («У гун» 五公 – «Пять универсалий») включают комментарий к «Исагоге» Порфирия, а еще пять («Ши лунь» 十论 – «Десять категорий») – переводом коимбрского комментария к «Категориям».

Перевод терминологии

Идея о том, что логика в Китае существовала в древности, появилась только в конце XIX в., в «эпоху открытий» (*фасянь шидай* 发现时代), как назвал это время Ван Говэй 王国维 (1877–1927) [Kurtz 2011, p. 1] Тогда же начались попытки использовать китайские термины при переводе логических текстов. Задача оказалась весьма сложной, поскольку

² «Комментарий к диалектике Аристотеля» (1606) – базовый курс философии и, в частности, логики того времени, созданный в Коимбском университете (Португалия).

однозначно соотнести европейскую и китайскую терминологию невозможно, и любой термин потребует уточнения. Лян Цичао 梁启超 (1873–1929) начал исследовать китайскую логику в попытке найти «третью логическую традицию» (наряду с европейской и индийской). И уже в начале XX в. логика стала обязательной дисциплиной в учебных заведениях. Но тема происхождения и заимствования китайских терминов для логики на рубеже тех веков весьма обширна, нас же интересуют более ранние попытки.

Еще в VII–VIII вв. была переведена на китайский язык буддийская логика – *хетувидья* (санскр. *hetuvidyā*), названная в переводе «постижение причин» (*инь мин* 因明), которая, однако, так и не стала сколько-нибудь популярной, будучи слишком далекой от официальной конфуцианской доктрины, и так и осталась достоянием адептов буддизма. Хотя Маттео Риччи иногда использовал буддистскую терминологию в теологических переводах, в части логической он к ней не прибегал, да и в целом был противником идей буддизма.

Надо признать, что XVII век оказался первым этапом становления логической терминологии, но не логики. Маттео Риччи и Сюй Гуанци в «Началах» использовали устоявшиеся веками термины: *фа* 法 как «вычислительный закон» и «метод» (в математике использовался как «метод вычисления»), *лунь* 论 «доказательство» (хотя без пояснений оно может быть прочитано как любое обсуждение), «определение» *цзешо* 界说 («установление границ», сейчас используется термин *динъи* 定义). Такая терминология часто встречалась и в эпоху «ста школ», и в более поздних исследованиях протологической проблематики.

Представляется очень интересным, что уже Риччи в своих переводах использовал слово *чжи* 指 «указатель». Это одно из базовых понятий в системе рассуждений Гунсунь Луна 公孙龙³ (325–250 до н.э.). То есть либо имеет место быть совершенно удивительное совпадение, то ли концепция Гунсунь Луна была вполне известна в Минском Китае. И второе более вероятно, поскольку Риччи упоминает и про пресловутую «белую лошадь». Лошадь – это объект, белизна – это свойство, поскольку лошадь без белизны существует [Ricci 2001, p. 58].

Джулио Алени в «Чжи фан вай цзи» и в «Си сюэ фань» (西学凡 «Обзор западных учений») при описании европейской системы образо-

³ Один из самых известных исследователей логических проблем языка в Древнем Китае, представитель «школы имен» (*минцзя*).

вания использует множество заимствований в названиях наук, давая каждой определение: *ложцизя/ложига* 落日加/伽⁴ «логика», *мадемадига* 马得马弟伽 «математика», *модафейсига* 默達费西伽 «метафизика».

В курсе логики он выделил 6 частей, а в базовой, пропедевтике, которая призвана объяснять термины, использует как «термин» слово *мин* 名 (имя), а логику называет *лисюэ* 理学⁵. Этот труд оставался самым системным изложением логики до XIX в.

Самым же сложным произведением с точки зрения оценки перевода понятий оказался «Минли тань». Задачей переводчиков была интерпретация переводимых терминов и текстов. Ли Чжицзао и Фуртадо использовали и понятия китайской философии, и буддийскую терминологию, и заимствования из европейских языков.

Прежде всего, само название трактата: *минли* 名理 – «имена и паттерны». Термин *минли* впервые встречается в Мавандуйской рукописи даосского трактата «Цзин фа» 经法 периода Чунью:

«Если в поднебесной что-то есть, оно должно быть поименовано (*мин* 名), если соблюдать именованя (*мин*), то все приходит в порядок (*ли* 理), что приводит к счастью и не приводит к бедам». [Цзинфа]

Ли Чжицзао и Фуртадо расширили список Алени новыми терминами и их пояснениями. Их не очень много, некоторые, вроде *силушисыму* 细绿世斯模, истолкован как «теория вывода» *туй бянь чжи лунь* 推辨之论 передают совершенно новые термины, а например, «идея» (*идэя* 意得亞) понимается как «принцип» (*юаньцзэ* 原则), что не совсем соответствует исходному понятию. Все это, конечно, дает представление, насколько категориальный аппарат был сложен.

В итоге текст оказался перегружен терминологией и слишком непонятен для китайского читателя.

Судьба логических трактатов

В этой статье мы показали общую картину, которая сложилась с переводом логических текстов. Подведем итоги.

Сочинения Аристотеля и его последователей были переведены, но их аккомодацию затрудняли:

⁴伽 имеет три чтения и используется в заимствованиях, в данном случае можно прочитать и «га», и «цзя».

⁵ Термин многозначен, в китайской истории им обозначали и естественные науки, и неоконфуцианство, и логику.

- сложный понятийный аппарат;
- постулирование логики как инструмента для служения христианству;
- отсутствие аналогичных систем рассуждения в Китае;
- общее недоверие к западным знаниям.

Все это не вызывало в китайском читателе желания углубляться в изучение столь сомнительной науки. И, хотя сами переводчики считали логику более ценной наукой, чем, к примеру, математику, но все равно она была второсортной по отношению к тому же богословию. Так что, несмотря на изобилие исходных текстов, академические знания переводчиков и их огромные усилия, переводы европейских логических трактатов постигла та же участь, что и их предшественников из Индии. И следующая страница в истории логики в Китае начинается лишь в XIX в.

Библиографический список

Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие. 1552–1575 гг. – М.: Крафт+ИВ РАН, 2001.

Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Восточная Литература, 2002.

Цзинфа минли. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%90%8D%E7%90%86%E4%B9%8B%E5%AD%A6/696098?fr=aladdin> (accessed: 01.09.2021). (На кит.).

Jinmei Yuan. Aristotelian Logic in China– a Case Study of the Chinese Translations of Euclid’s Elements // Journal of East-West Thought. Pp. 81–94. URL: <https://www.cpp.edu/~jet/Documents/JET/Jet3/Yuan81-94.pdf> (accessed: 01.09.2021).

Kurtz J. The Discovery of Chinese Logic. – Leiden – Boston, 2011.

Ricci M. Writings and Translations in Chinese. – Hong Kong Press, 2001.

References

Dubrovskaya D. V. (2001) Missiya iesuitov v Kitae. Matteo Richchi i drugie. 1552–1575 gg. [Mission of the Jesuits in China. Matteo Ricci and others. 1552–1575], М.: Kraft+IV RAN. (In Russian).

Jingfa mingli. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%90%8D%E7%90%86%E4%B9%8B%E5%AD%A6/696098?fr=aladdin> (accessed: 01.09.2021). (In Chinese).

Jinmei Yuan. Aristotelian Logic in China – a Case Study of the Chinese Translations of Euclid’s Elements, *Journal of East-West Thought*, p. 81–94. URL: <https://www.cpp.edu/~jet/Documents/JET/Jet3/Yuan81-94.pdf> (accessed: 01.09.2021)

Kurtz J. (2011). The Discovery of Chinese Logic, Leiden – Boston.

Lomanov A.V. (2002) Hristianstvo I kitaiskaya kultura [Christianity and Chinese culture], M.:Vostochnaya Literatura. (In Russian).

Ricci M. (2001). Writings and Translations in Chinese, Hong Kong Press.

Научное издание

**Человек и культура Востока.
Исследования и переводы.
2021**

Ежегодное периодическое издание

ISSN 2686-9640

Выпускающий редактор *Е.В. Беллина*
Компьютерная верстка *С.Ю. Тарасова*
Обложка *Т.В. Иваншиной*

Подписано в печать 16.12.2021.

Формат 60x84/16. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».

Печ. л. 18,5. Бумага офсетная.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 100 экз.).

Заказ № 13

Электронная библиотека ИДВ РАН

www.ifes-ras.ru

Почтовый адрес ИДВ РАН:

Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32.