

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт Дальнего Востока Российской академии наук

# ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Исследования  
и переводы  
2016

Москва  
ИДВ РАН  
2017

УДК 008(5)  
ББК 71(5)  
Ч39

*Рекомендовано к публикации  
Ученым советом ИДВ РАН*

*Рецензенты:*

*А.Е. Лукьянов (председатель), В.Б. Виноградская, И.В. Ушаков*

*Составитель и ответственный редактор:*

*В.Б. Виноградская*

Ч39 Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2016. — М. : ИДВ РАН, 2017. — 288 с.

ISBN 978-5-8381-0327-7

Сборник «Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2016» посвящен различным аспектам культуры Китая с глубокой древности до «горячих» тем современности в рамках таких направлений, как философия, история культуры, лингвистика, а также на стыке различных гуманитарных дисциплин. Особый раздел составляют переводы с научными комментариями и аналитические обзоры.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся культурой стран Востока.

*Ключевые слова:* Китай, российское китаеведение, новое евразийство, конфуцианство, даосизм, цивилизация, философия, культура, религия, китайская литература, поэзия, проза, перевод, Ши цзин, госяньские рукописи, арабский алфавит, космология, манихейство, энциклопедия, биография, юмор, сыновняя почтительность, интернет, новые медиа.

The papers, reviews and translations of *Peoples and Cultures of the Orient. Researches and Translations. 2016* cover different aspects of Chinese culture from antiquity to modernity in the fields of philosophy, cultural history, linguistics, and interdisciplinary studies in humanities. The important feature is the publication of commented translations and comprehensive re-views.

The project aims at Asian studies' specialists, students and a non-academic audience concerned with modern and traditional East Asian cultures.

*Keywords:* China, Russian sinology, neoeuroasian approach, Confucian-ism, Daoism, civilization, philosophy, culture, religion, Chinese literature, poetry, prose, translation, Shi jing, Guodian bamboo slips, Arabic alphabet, cosmology, Manichaeism, encyclopedia, biography, humor, filial piety, Internet, new media.

УДК 008(5)  
ББК 71(5)

ISBN 978-5-8381-0327-7

© Коллектив авторов, 2017  
© ИДВ РАН, 2017

# СОДЕРЖАНИЕ

## Часть I

### ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

<i>Лю Ядин.</i> Творческая трансформация китайской традиционной культуры: обсуждение значения российской энциклопедии «Духовная культура Китая» .....	5
<i>Переломов Л.С.</i> Лев Николаевич Толстой о конфуцианстве и будущем Китая .....	30
<i>Лукьянов А.Е.</i> Две космогонии — два типа цивилизаций: конфуцианская и даосская .....	39
<i>Блажкина А.Ю.</i> Категория неба в философии госяньских рукописей .....	46
<i>Коробова А.Н.</i> Документальная проза в китайской литературе 1980—1990-х годов .....	71
<i>Меркульева Е.А.</i> Из истории одной буквы арабского алфавита в Китае и Восточной Европе .....	84

## Часть II

### ПЕРЕВОДЫ, РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>Лю Ядин.</i> Анализ переводов «Ши цзина» на русский язык .....	89
<i>Абраменко В.Б.</i> Срединный путь — нравственный гимн конфуцианства .....	105
<i>Исаева Л.И.</i> Отшельник Линь Хэ-цзин .....	127

<i>Алексаия А.Г.</i> «Трактат Пельо» как источник по манихейской космологии и сотериологии .....	160
<i>Крисской А.Н.</i> Разные истории про Ай-цзы. Предисловие .....	199
<i>Су Ши.</i> Разные истории про Ай-цзы .....	203
<i>Ионов А.Ю.</i> Судьба конфуцианского ученого Гу Яньу (1613—1682) .....	217
<i>Кварталова Н.Л.</i> Современные западные ученые о китайской логике .....	235
<b>Почагина О.В.</b> Сыновняя почтительность в XXI веке .....	240
<i>Виноградская В.Б.</i> Новые жанры в китайских новых медиа — «мультипликационная видеоэнциклопедия» .....	269
<b>Сведения об авторах</b> .....	279
<b>Abstracts</b> .....	283

# Часть I. ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

*ЛЮ ЯДИН*

## ТВОРЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ОБСУЖДЕНИЕ ЗНАЧЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ «ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КИТАЯ»<sup>1</sup>

В статье приводится анализ внутренних и внешних аспектов шести томов энциклопедии «Духовная культура Китая», а также их значения для российского синологического научного сообщества. Во-первых, говоря об общемировом развитии знаний о Китае, «Энциклопедия» отвечает тенденции объединения достижений профессиональных сиологов с достижениями творческих деятелей других отраслей, положительно отвечает на вопрос «Соответствует ли китайская культура условиям современности?», а также с научной точки зрения является уникальным изданием, охватывающим все стороны китайской культуры. Во-вторых, говоря о сложном извилистом

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Государственного фонда общественных наук (*Гоцзя шэжэ цзицзинь*) согласно проекту № 12&ZD170 «Перевод на китайский российской «Энциклопедии» (*Элосы Дадянь чжунвэнь фаньйи гунчэн*) и Базы важных исследований в сфере общественных наук Министерства образования (*Цзяюйбу чжундянь шэжэ яньцзю цзиди*) согласно проекту № 10JJDZONGHE011 «Исследования распространения китайской народной культуры в северо-восточной Азии» (*Чжунго миньсу вэньхуа цзай Дун-бэй я дэ чуаньбо яньцзю*). Пер. Л.В. Стеженской.

Автор выражает искреннюю благодарность за предоставленные материалы профессору ИДВ РАН Анатолию Евгеньевичу Лукьянову и заместителю директора Московской синологической библиотеки Ольге Николаевне Поповой.

пути развития синологической науки в России, «Энциклопедия» является позитивным ответом на возрождение китайской культуры. Она наследует традицию российского китаеведения «гармонического сочетания» в изучении как духовной культуры Китая, так и страноведения. В-третьих, в статье непосредственно рассмотрено содержание «Энциклопедии». Что касается ее значения для научной общественности Китая, то здесь энциклопедия предлагает новоевразийский подход, исследует основные концепции китайской культуры, а также является хорошим примером и стимулом для развития нашей науки. Говоря о значении энциклопедии для китайского общества, следует отметить то, что она позитивно отзывается о китайском пути развития, рассуждает о трансформации китайской традиционной культуры в новых условиях политической действительности, помогает укрепить уверенность в правильности нашего пути.

***Ключевые слова:** «Духовная культура Китая — Энциклопедия», мировое китаеведение, российское китаеведение, новоевразийство, диалог культур*

В 2010 г. были опубликованы шесть томов энциклопедии «Духовная культура Китая» под руководством главы ИДВ РАН, главного редактора энциклопедии академика М.Л. Титаренко, заместителей главного редактора профессора А.И. Кобзева и профессора А.Е. Лукьянова. Эта энциклопедия вызвала всеобщий интерес и получила положительные отзывы. В 2011 г. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев и А.Е. Лукьянов были удостоены Государственной премии Российской Федерации за выдающиеся достижения в развитии отечественного и мирового китаеведения и подготовку фундаментальной академической энциклопедии «Духовная культура Китая»<sup>2</sup>. 17 июня 2009 г. занимавший в то время пост Председателя КНР Ху Цзиньтао вручил главному составителю энциклопедии «Духовная культура Китая» М. Титаренко медаль за выдающийся вклад в развитие российско-китайских отношений<sup>3</sup>. Во время своего первого визита в Россию 23 марта 2013 г. Пред-

---

<sup>2</sup> Указ Президента Российской Федерации от 8 июня 2011 г. № 724 // Российская газета. 10.06.2011.

<sup>3</sup> У Циминь, Чжэан Гуанчжээн. Хуйгу лиши цзюй вэйлай — цзи Ху Цзиньтао чжуси чуси Чжун-Э цзяньцзяо люши чжоу цинчжу дахуй [Оглядываясь на историю, обращаясь к будущему — о председателе Ху Цзиньтао на торжественном собрании, посвященном 60-летию установления китайско-российских отношений] // Жэньминь жибао. 18.06.2009.

седатель КНР Си Цзиньпин встретился с российскими синологами и отметил, что изданные Российской академией наук шесть томов энциклопедии «Духовная культура Китая» стали результатом плодотворной работы российского синологического научного сообщества; в них дается всестороннее истолкование многогранной китайской культуры, насчитывающей уже свыше 5000 лет<sup>4</sup>. Сейчас мы занимаемся переводом этой энциклопедии на китайский язык. В Китае многие недоумевают по этому поводу: русские ученые пишут о Китае, какой смысл китайским ученым заниматься переводом этих исследований? Данная статья попытается ответить на подобные вопросы и развеять сомнения, а также попробует осмыслить саму «Энциклопедию», оценить ее значение и провести анализ внешних факторов<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ду Шанцзэ, Ши Сюэхуй, Линь Сюэдань, Се Яхун.* «Вэньхуа цзяолю ши миньсинь гунчэн, вэйлай гунчэн» — цзи Си Цзиньпин чжуси хуйцзянь э ханьсюэцзя, сюэси ханьюй дэ сюэшэн хэ мэйти дайбяо [«Культурный обмен — это проект народных чайний, проект будущего» — о встрече председателя Си Цзиньпина с российскими китаистами, студентами, изучающими китайский язык, и представителями прессы] // *Жэньминь жибао.* 25.03.2013.

<sup>5</sup> Статьи китайских ученых, посвященные «Энциклопедии духовной культуры Китая»: *Лю Ядин.* Хунпяньцзюйчжи чуань юй [Великое произведение распространяет дружбу] // *Жэньминь жибао.* 12.02.2010; *Лю Ядин.* «Юнлэ дадянь» цзай хайвай — Элосы кэсюэюань «Чжунго цзиншэнь вэньхуа дадянь» цэци [«Юнлэ дадянь за границей — взгляд со стороны на «Энциклопедию китайской духовной культуры» Российской академии наук] // *Чжунвай вэньхуа цзяолю.* 2011. № 4; *Лю Ядин.* Элосы «Чжунго цзиншэнь вэньхуа дадянь»: фаньи юй сыкао [Российская энциклопедия духовной культуры Китая: перевод и осмысление] // *Элосы вэньи.* 2013. № 3; *Лю Ядин.* Таньцзю Чжунго чжэсюэ шуюань Хуася синьчжи — «Чжунго цзиншэнь вэньхуа дадянь чжэсюэ цюань» гуанькуй [Изучая китайскую философию, искать истоки китайского мировосприятия — взгляд издалека на том «Философия» «Энциклопедии духовной культуры Китая»] // *Ганьсу шэхуэй кэсюэ.* 2013. № 4; *Ли Чжисян, Се Чуньянь.* Чжуншицзэнхуа ханьсюэ ципа — пин «Чжунго цзиншэнь вэньхуа дадянь» [Наследовать и преумножать достижения выдающихся китаистов — об «Энциклопедии духовной культуры Китая»] // *Чжунго эюй цзяосюэ.* 2010. № 1; *Ли Минбинь.* Элосы ханьсюэ дэ байкэ цюаньшу чуаньтун. [Традиция энциклопедий в российском китаеведении] // *Гоцзи шиэ чжун дэ чжунго яньцзюэ — лиши юй сяньчжуан.* 2013. № 99. С.102; *Лю Жоминь.* Пин Элосыкэсюэ юань «Чжунго цзиншэнь вэньхуа дадянь» [Об «Энциклопедии духовной культуры Китая» Российской академии наук] // *Говай шэхуй кэсюэ.* 2009. № 6; *Лю Ядин.* Понимание и диалогичность: значение энциклопедии «Духовная культура Китая» // *Проблемы Дальнего Востока.*

## 1.

В мировом масштабе, в исторической диахронии христианские миссионеры, идейные деятели и профессиональные китаисты занимались производством и распространением знаний о Китае: их исследования имеют определенную временную последовательность, видно их взаимное влияние. В исторической синхронии также наблюдалось взаимовлияние религиозного аспекта, идейного аспекта и исследовательской деятельности профессиональных китаистов. В последнее время все отчетливей становится тенденция сближения исследовательской деятельности профессиональных китаистов и различных идейных аспектов. Сможет ли китайская традиционная культура совершить творческую трансформацию? Этот вопрос беспокоит многих исследователей.

Первые знания о Китае на Западе появились в XVII в. благодаря деятельности иезуитских миссионеров. Они занимались переводами китайских классических текстов, писали отчеты, вели путевые дневники, издавали сочинения и тем самым распространяли представления о Китае. Они внесли огромный вклад в развитие знаний о Китае, поскольку переводили и толковали китайские каноны и занимались составлением первых учебников по изучению китайского языка. Путевые заметки, написанные на итальянском языке итальянским миссионером-иезуитом Маттео Риччи (Matteo Ricci), впоследствии были переведены на латинский язык бельгийским (валлонским) миссионером-иезуитом Никола Триго (Nicolas Trigault) и изданы в 1615 г. под названием «История прихода христианства в Китай»<sup>6</sup>. Подобным произведением стала выпущенная в 1643 г. книга португальского миссионера-иезуита Альвару Семеду (Alvaro Semedo) «Записи о великом Китае»<sup>7</sup>. Не стоит упускать из виду тот факт, что миссионеры, рассуждая о китайской культуре, часто ненароком оказывались в плену предрассудков. Например, Маттео Риччи, говоря о картине происхождения мира в буддийской религии, писал следующее: «Похоже, что основоположник второй конфессии заимствовал ряд идей и взглядов из нашей западной философии. К при-

---

2014. № 4; *Ли Чжисян, Се Чуньянь*. Важный мост между культурами. Об энциклопедии «Духовная культура Китая» // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 1.

<sup>6</sup> См.: *Ли Мадоу, Цзинь Нигэ*. Ли Мадоу Чжунго цзацзи [Маттео Риччи, Никола Триго. Китайские дневники] / пер. Хэ Цигао. Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2001.

<sup>7</sup> См.: *Цзэн Дэчжао*. Да Чжунго чжи [Алвару Семеду. Записи о великом Китае] / пер. Хэ Цигао. Пекин: Шаньу иньшугуань, 2012.



меру, они признают только 4 начала, китайцы же, по своей невежественности, прибавили к ним еще и пятое начало. Согласно китайской теории, весь материальный мир — люди, животные, растения и вообще соединение всех вещей — состоит из 5 первоэлементов: металла, дерева, воды, огня и земли»<sup>8</sup>. В этих строках отчетливо проявляется высокомерие евроцентризма.

Переводы китайских канонических текстов миссионерами считаются по праву важным этапом в распространении знаний о Китае на Западе. Маттео Риччи перевел «Сы шу» («Четверокнижие») на латинский язык; к сожалению, его рукопись была утрачена. Латинский перевод «Сы шу», выполненный Николя Триго, был издан в Ханчжоу<sup>9</sup>. В 1687 г. Купле (Couplet) издал в Париже книгу на латинском языке под названием «Китайский философ Конфуций» («Непосредственное понимание книг “Сы шу”»), правда, он не включил «Мэн-цзы»). Немецкий миссионер Рихард Вильгельм перевел на немецкий язык «И цзин» («Канон Перемен»). Британский миссионер Джеймс Легг (James Legge) при содействии Ван Тао и других специалистов, перевел большое количество китайских классических текстов на английский язык; издал 5 томов «Канонических книг Китая», включая переводы «Сы шу» («Четверокнижия»), «У цзин» («Пятиканония»), «Чжуан-цзы», «Дао дэ цзина», «Инь фу цзина» («Канон сокрытых знаков») и др. Эти переводы сыграли огромную роль в приобщении западного мира к духовной культуре Китая. Эта работа по распространению китайской культуры безусловно заслуживает уважения и почета, однако нельзя не отметить и тот факт, что иезуиты-миссионеры часто неверно понимали и истолковывали китайскую культуру. Некоторые китайские ученые полагают, что Купле не только использовал переводческую деятельность для распространения учения христианской религии, но и акцентировал внимание в своем переводе на то, что письменные памятники Китая изначально имеют ряд схожих моментов с религиозным учением католицизма<sup>10</sup>. Лорен Пристер (Lauren Prister) обнаружил, что в переводах

---

<sup>8</sup> Ли Мадоу, *Цзинь Нигэ*. Указ. соч. С. 73.

<sup>9</sup> Чжан Ситин. Чуаньцзяоши ханьсюэ яньцзю [Синологические исследования миссионеров]. Чжэнчжоу: Дасян чубаньшэ, 2005. С. 137.

<sup>10</sup> У Мэнсюэ. Мин-Цин шици Оучжоужэнь яньчжун дэ Чжунго [Китай династий Мин и Цин глазами европейцев]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2000. С. 191—192.

Легга «Лунь юй», «Да сюэ» и «Чжун юн» явно прослеживается тенденция к ориентализму<sup>11</sup>.

Говоря о понимании Китая западными миссионерами, Моу Цзунсань и Сюй Фугуань отмечали:

Все же их главной мотивацией была миссионерская деятельность в Китае, поэтому они обращали внимание лишь на определенные элементы китайской мысли: во-первых, их интересовали упоминания о Верховном Владыке в китайских канонах «Ши цзин» и «Шу цзин», а также те фразы в древних конфуцианских текстах, которые говорили об уважении к Небу и поклонению божествам; во-вторых, миссионеры возражали и активно выступали против «учения о принципе и сердце» сунского и минского неоконфуцианства<sup>12</sup>.

Американский ученый Лайонел М. Йенсен (Lionel M. Jensen) также отмечал, что знания, которые европейские иезуиты распространяли о Китае, недостоверны; для подтверждения своих слов он анализировал истолкование миссионерами «Конфуция»: «Отождествление “Конфуция” с местностью (Китаем) — это, конечно, заслуга иезуитов. Они были чужаками, пастырями на неродной земле. Их понимание «святого человека» было многозначным, но обязательно имеющим особый смысл и указывающим на особенное значение. «Конфуций» был выделен ими в ходе изучения китайской культуры, превратился в изобретенную ими предпосылку. В образе китайского святого были выражены надежды иезуитов-миссионеров на локализацию (укоренизацию их идей в китайской почве). «Конфуций» уже не был чисто китайским, в его образе нашел отражение процесс инкультурации миссионеров-иезуитов, сам же образ «Конфуция» стал реакцией миссионеров на все возрастающие сомнения Ватикана о возможности культурной адаптации, и это имело

---

<sup>11</sup> Фэй Лэжэнь. «Чжунго цзиндянь» дии цзюань иньянь [Введение в первый том «Китайская классика»] // Ли Ягэ. Чжунго цзиндянь [Легг. Китайская классика]. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2011. Т. 1. С. 11.

<sup>12</sup> Моу Цзунсань, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньли, Тан Цзюньи. Вэй Чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь [Манифест о переоценке китайской культуры] // Дандай синь жуцзя / ред. Фэн Цзюшэн [Современное неоконфуцианство]. Пекин: Саньянь шудянь, 1989. С. 4.

важное значение для европейских ученых»<sup>13</sup>. Такого рода рассуждения словно отрезвляющие пилюли помогают сохранять хлад ума для понимания всей сложности процессов изучения Китая миссионерами.

Те материалы, которые ввели в оборот миссионеры и китаеведы, были использованы некоторыми мыслителями Просвещения, например, Вольтером (Francois-Marie de Voltaire) и Франсуа Кенэ (Francois Quesnay), для создания «утопического китайского государства», чтобы на его примере пояснять свои идеи. Особенно отметим Вольтера, который в своей «Энциклопедии» с особым почтением писал о Конфуции. Вольтер с восхищением и уважением писал о китайской культуре, ссылаясь в работе «Опыт о нравах» на путевые записки католических миссионеров в Китае Антуана Гобиля, Луи Конта и других<sup>14</sup>. Пожалуй, наиболее характерными примерами влияния миссионерской деятельности на европейских мыслителей можно назвать Готфрида Вильгельма Лейбница (Gottfried Wilhelm Leibniz) и Карла Густава Юнга (Carl Gustav Jung). Восемь триграмм «И цзина» вдохновили немецкого философа и математика Лейбница, вследствие чего он описал двоичную систему исчисления<sup>15</sup>.

В XX в. в синологии явно наметились иные пути развития: часть сиологов увлеклась вопросом территориального развития традиционного Китая, другая часть — вопросами взаимоотношений исторического Китая и современного им мира.

Относительно возникновения синологии как научной дисциплины в Европе мнение научного сообщества в целом едино: 11 ноября 1914 г. во Французской академии наук (Коллеж де Франс) была открыта кафедра

---

<sup>13</sup> *Lionel M. Jensen. Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization. Durhan and London: Duke University Press, 1997. P. 86.*

<sup>14</sup> *Фуэртмай. Фэнсу лунь / пер. Лян Шоуцян [Вольтер. Опыт о нравах и о духе народов]. Пекин: Шаньу иньшугуань, 1995. С. 216—217.*

<sup>15</sup> *Лайбуницзы. Чжи дэ Лэймэн сяньшэн дэ синь: лунь Чжунго чжэсинь [Лейбниц. Письмо к дэ Рэмону: о китайской философии] // Хэ Чжаоу, Лю Юэлинь. Чжунго иньсян: вайго минжэнь лунь Чжунго вэньхуа [Китайские впечатления: знаменитые иностранцы о китайской культуре]. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2011, С. 119—121. Ху Ян и Ли Чжандо доказали, что уже в 1687 г. Лейбниц читал трактат «Китайский философ Кун-цзы», содержащий схему 64-х гексаграмм «Китайский философ Кун-цзы» Филиппа Купле. См.: Ху Ян, Ли Чжандо. Лайбуницзы эрчжи юй Фу Си багу ту као [О двоичной системе счисления Лейбница и схеме восьми триграмм Фу Си]. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2006. С. 1—35.*

ра преподавания китайского, татарского и маньчжурского языков; возглавил кафедру Жан-Пьер Абель-Ремюза (Abel Remusat 1788—1832)<sup>16</sup>. Профессиональные синологи совершенно по-новому стали подходить к изучению Китая: в отличие от миссионеров-китаистов они исследовали проблемы более основательно и специализировано, и их работы отличались большей глубиной. В этом плане отдельно следует отметить научные исследования по традиционному Китаю французского синоведа Анри Масперо (Henri Maspero). С 1920 г. Масперо стал главой кафедры китайского языка и литературы в Коллеж де Франс; он занимался изучением китайского языка, китайской истории и даосизмом. В 1927 г. он издал труд «Древний Китай»; в 1971 г. (уже после его смерти) его ученики систематизировали и издали его произведение «Даосизм и китайские религии». В еще одном произведении, в первом издании вышедшем под названием «Религия Китая в ее историческом развитии», он исследовал древнюю религию, религиозный кризис в эпоху Сражающихся царств, даосизм, буддизм и конфуцианство. Масперо был искусен в изучении тех вопросов и деталей, которые оставались незамеченными другими синоведами, и на основе их исследования приходил к неожиданным выводам. Обычно считали, что династия Тан не оказала значительного влияния на развитие конфуцианства. Масперо же первым признал достижения ученого-конфуцианца Кун Инда в толковании «Пятиканония». Он также детально изучил теорию Хань Юя о человеческой природе и показал то, каким образом Хань Юй решал этот вопрос: посредством образования надлежит возвращать доброе и сдерживать злое. Он считал, что Хань Юй рассматривал древний вопрос о мотивах человека (о том, что человеком движет) в мировом масштабе, говорил о природных качествах и врожденных данных человека; решал этот вопрос не столько исходя из сферы добродетели (*даодэ*) и психологии, сколько исходя из области сокровенного учения (*сюань сюэ*)<sup>17</sup>. Один из критиков так писал о работе Масперо: «превосходный и вразумитель-

---

<sup>16</sup> *Frake H.* In Search of China: Some General Remarks on the History of European Sinology // Europe Studies China / ed. Wilson M., Cayley J. London: Han-Shan Tang Books, 1995, P. 13; *Чжан Гоган.* Вэньмин дуйхуа: Чжун-си гуаньси шилунь [Диалог культур: исторический очерк китайско-западных отношений]. Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ чубаньшэ, 2013. С. 265—266. О возникновении научного китаеведения в России см. ниже в настоящей статье.

<sup>17</sup> *Maspero H.* Taoism and Chinese Religion / transl. Kierman F.A. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981. P. 68—70.

ный обзор религиозной традиции Китая»<sup>18</sup>. Религиозным вопросам в действительности было посвящено большинство исследований Масперо. Масперо также изучал китайские современные мифы, общество и верования древнего Китая, вопрос проникновения буддизма в Китай и др.

К.Г. Юнг изменяет свои взгляды в психологии в том числе под влиянием текстов «И цзин» и «Тайна золотого цветка» в переводе Рихарда Вильгельма (Richard Wilhelm). В 1949 г. Юнг написал длинное введение к переводному изданию «И цзина», выполненного его другом Вильгельмом. В этом введении Юнг анализирует гексаграммы Дин, Кань, Цзин и др. В тексте можно явно ощутить то потрясение, которое испытал Юнг, познакомившись с идеями «И цзина». Он писал: «Это предположение затрагивает своеобразный принцип синхронизма, как я его называю; это принцип, который оказывается диаметрально противоположным принципу причинно-следственной связи. Последнее — лишь статистическая правда, никак не абсолютная; своего рода рабочая гипотеза, объясняющая, как одни события проистекают из других. В свою очередь принцип синхронности основывается на некоем пространственно-временном совпадении — явлении куда более интересном, чем просто случайное изменение; он отражает объективные отношения зависимости между событиями, равно как и между субъективными (психологическими) состояниями наблюдателя или наблюдателей»<sup>19</sup>. Некоторые ученые полагают, что именно благодаря восприимчивости Юнга идеям «И цзина» и ряда других канонов, в которых содержится мудрость Востока, ему удалось обосновать идею кросс-культурных архетипов и тем самым еще дальше продвинуться в своем исследовании<sup>20</sup>.

Тенденция влияния китаистов на идеи мыслителей (философов, творческих деятелей других специальностей) продолжала сохраняться, одновременно с этим часть китаистов постепенно начала, как и мыслители, рассуждать не только о смысле и значении китайской традиции, но и задаваться вопросом о том, сможет ли исторически сложившаяся традиция Китая приспособиться к условиям современности; тем самым

---

<sup>18</sup> *Kirkland J.R. Taoism and Chinese Religion // The Journal of Asian Studies. Vol. 42. No. 2. 1983. P. 395.*

<sup>19</sup> *Jung C.G. Foreword // The Iching, or Book of Changes / transl. Wilhelm R., rendered into English Baynes C. F. Princeton: Princeton University Press, 1990. P. XXIV.*

<sup>20</sup> *Ли Цзюань, Шэнь Шимэй. Сун гэ дэ И цзин синьлисюэ сысян таньвэй [Исследование психологического мышления «И цзина» у Юнга] // Чжоуи яньцзю. 2011. № 5.*

образовался новый путь рассуждения о Китае как у западных китаистов, так и западных мыслителей. Это также придало синологической науке универсальное значение и актуальность.

Что касается идейных произведений, особое внимание следует уделить работе немецкого мыслителя Макса Вебера (Maximilian Carl Emil ansl) «Конфуцианство и даосизм». Вебер исследовал отношения напряженности (некоего духовного сопротивления) между конфуцианской этикой и распространением капитализма на востоке. Из-за того, что в конфуцианстве и даосизме отсутствовали принципы, которые могли бы стимулировать капитализм, даже несмотря на ряд благоприятных условий для развития капитализма в Китае, капиталистическая система отношений в стране так и не сложилась<sup>21</sup>. Ло Ицзюнь отмечал: «С начала XX века ведущей теорией в западных исследованиях китайского вопроса стала теория Вебера, которая изучала проблемы модернизации (Китай); такая тенденция сохранялась вплоть до 70-х годов, когда стремительный экономический рост в регионах «конфуцианского культурного круга Восточной Азии» привлек внимание научного сообщества, и влияние Вебера на научные круги начало постепенно уменьшаться»<sup>22</sup>. Однако дело не в этом. Суждения Вебера относительно традиционной культуры Китая несколько заносчивы и невежливы. Вот, например, его утверждение относительно пяти элементов (*у син*) и китайских мифов: «Эта китайская философия о единстве всего во вселенной и китайские воззрения на происхождение космоса превратили мир в волшебный парк. В каждом китайском мифе отражается колоритная народная иррациональность и вера во все магическое: грубая и варварская сила, непонятно откуда простекающая, уносит в заоблачные дали, все объясняет и все может»<sup>23</sup>.

Что касается профессионального научного сообщества китаистов, здесь стоит отметить выработку коллективных и долгосрочных исследовательских программ, что стимулировало появление совместной редактуры книг и правил составления монументальных произведений по

---

<sup>21</sup> *Максы Вэйбо*. Жуцзяо юй даоцзяо [Вебер М. Конфуцианство и даосизм ] / Транс. Ван Жунфэн. Пекин: Шаньу иньшугуань, 2003. С. 284—301.

<sup>22</sup> *Ло Ицзюнь*. Лунь дандай синьжучзя дэ личэн хэ дивэй [Об истории и положении современного неоконфуцианства] // Сяндай синьжусюэ яньцзю луньцзи / ред. Вань Кэли, Ли Цзиньцюань [Сборник исследований по современному конфуцианству]. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 1984. С. 46.

<sup>23</sup> *Максы Вэйбо*. Жуцзяо... С. 251.

изучению Китая (китаеведению или синологии). В качестве классических образцов таких произведений следует отметить труд «Кембриджская история Китая» под редакцией Джона Кинга Фэрбэнка (John King Fairbank) и работу «Наука и цивилизация в Китае» под редакцией Джозефа Нидэма (Joseph Terence Montgomery Needham). Их произведения по истории и истории науки в действительности можно рассматривать в том числе и как идейные произведения, совпадающие по ряду аспектов с идеями других западных мыслителей, и точкой отсчета в этих работах служила западная действительность.

«Кембриджская история Китая» под редакцией Джона Кинга Фэрбэнка — это исключительный труд исторических исследований. Коллектив авторов огромен, во всем тексте приводятся исчерпывающие комментарии, даны ссылки на самые передовые для того времени результаты исторической науки, при этом можно углубиться в изучение самых мелких исторических фактов. Этот труд логически пересекается с «Историей поздней Цин». Один западный ученый, давая высокую оценку «Истории поздней Цин», тем не менее отмечал ряд нежелательных моментов: «В этой книге можно заметить и некоторые проблемы. Например, Фэрбэнк несколько упростил современную историю Китая и свел ее к единой модели, а именно гегельянской модели развития революции, которая достигла своего крайнего выражения в победе коммунистической партии»<sup>24</sup>. Китайские ученые также переосмыслиют значение и вопросы данной книги. В данной книге в целом прослеживается модель гарвардской школы «импульс — реакция», а именно преувеличивается роль западной цивилизации в процессах модернизации Китая, игнорируются внутренние причины подъема современного Китая. Такой исследовательский подход в изучении процесса революции в Китае и истории Китая XX в., главным образом рассматривает тот импульс и то влияние, которое западная культура и мышление оказали на Китай, а также ответ Китая на него<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Metzger T.A. The Cambridge History of China. Vo. 10: Late Ch'ing, 1800—191 1, P. I / ed. by J. K. Fairbank // Pacific Affairs. Vol. 53. No. 1 (Spring, 1980). P. 124.

<sup>25</sup> Хоу Цзеань. Фэй Чжэнцзин юй Мэйго сяньдай чжунгосюэ [Фэрбэнк и современная американская синология] // Шисюэ лилунь яньцзю. 1995. № 2; Чжан Кай. Цун «Сифан чжунсиньлунь» дао «Чжунго чжунсиньлунь» — дандай мэйго чжунгоши яньцзю дэ фачжань цюши [От «европоцентризма» к «синоцентричному подходу» — тенденции развития исследований истории Китая в современной Америке] // Чжунгоши яньцзю дунтай. 1994. № 11; Фэн Тяньюй, Тан Вэньцюань, Ло

Ученик Фэрбэнка Джозеф Левенсон (Joseph R. Levenson) издал книгу «Конфуцианский Китай и его современная судьба», в выборе исследовательской модели он перенял у своего учителя модель «импульс—реакция». С конца 60-х годов эта модель начинает осуждаться молодыми учеными. Пол Коэн (Paul Cohen) издал свое критическое произведение «Открывая историю Китая: подъем сиоцентричного подхода в исторической науке США», в котором он систематически критикует метод «импульс—реакция», указывая на то, что этот подход, долгое время господствующий в исторической науке, подвергается теперь новому переосмыслению<sup>26</sup>.

Книга «Наука и цивилизация в Китае» под редакцией Джозефа Нидэма (Joseph Terence Montgomery Needham) является первым историческим произведением, тематически исследующим науку и технику традиционного Китая. В данной книге подробное освещение получил тот факт, что наука и техника в Китае были неразрывно связаны с историей философской мысли, тщательно исследуется духовная составляющая науки и техники, анализируется механизм научно-технического развития (подъема) или спада в переходные периоды китайского общества. Это важная особенность книги «Наука и цивилизация в Китае». Ее исчерпывающие материалы подтверждают глубинные причины проблем Китая. Однако в ней можно заметить противоречие исследовательского метода Джозефа Нидэма и целей самого исследования: в процессе развития китайской науки за образец берется тем не менее европейская наука периода новой истории<sup>27</sup>. Несмотря на то, что в этой книге китайская наука и техника исследуется с позиций развития культуры и цивилизации, общественного устройства и других аспектов тем не менее, говоря непосредственно о дисциплине, наука и техника разделены и рассматриваются по отдельности.

Вне зависимости от авторов и в толкованиях иезуитов-миссионеров о Китае, и в размышлениях круга мыслителей-китаеведов о вопросе адаптации китайской культуры к условиям современности так или иначе часто за основной образец человеческого развития берется именно

---

Фухуй. Пин «Цзяньцяо Чжунго вань Цинши» дэ вэньхуагуань [О концепции культуры в «Оксфордской истории Китая. Поздняя Цинь»] // Лиши яньцзю. 1988. № 1.

<sup>26</sup> Хоу Цеань... Указ. соч.

<sup>27</sup> Гуй Чжисянь. Ли Юэцинъ наньти цюэцин вэнь шэньмэ [О чем же вопросы Нидэма?] // Цзыжань бяньчжэньфа тунсюнь. 1997. № 6.



западная модель общественного устройства или религия, на основе западных концепций строится понимание и объяснение Китая (конечно, есть и случаи, когда мыслители эпохи Просвещения использовали Китай для построения своих футуристических проектов). В настоящее время все больше обнаруживается ограниченность такого рода представлений о Китае, их правомерность все чаще ставится под сомнение.

В этом контексте «Энциклопедия» российского китаеведческого сообщества имеет исключительное значение. Она появилась, когда ограниченность подхода «объяснение Китая через Запад» (*И си ши чжун* 以西释中), характерного для западной синологии, стала совершенно очевидной, и воплотила в себе тенденцию к объединению достижений профессиональных сиологов с достижениями творческих деятелей других областей культуры. «Энциклопедия» положительно отвечает на вопрос «Соответствует ли китайская культура условиям современности?», а с научной точки зрения является уникальным изданием, охватывающим все стороны китайской культуры. Во-первых, «Энциклопедия» объясняет отношения традиционного и современного Китая в отличной от Запада модели построения научного дискурса: в ней используется новоевразийская модель «диалога культур», и на ее основе делаются положительные выводы о трансформации китайской традиционной культуры в реалиях современного общества, а также о ее общемировом значении (более подробно об этом — в третьей части данной статьи). Во-вторых, энциклопедия охватывает все стороны китайской жизни (философию, религию, литературу, язык, историческое мышление, политику и культуру права, науку и технику, военную мысль, искусство и др.) благодаря чему ее можно назвать уникальным и великим произведением как российского, так и мирового китаеведения. Коротко говоря, в «Энциклопедии» нашли отражение вся глубина и многообразие тематических исследований профессиональных сиологов; ей также присуща интеграция идей и достижений мыслителей (философов), что придает синологической науке универсальное значение и актуальность. Об этом мы и поговорим дальше.

## 2.

Российское китаеведение играет основную роль в мировой синологической науке. Главной характеристикой российского китаеведения является параллельное изучение как общеполитической обстановки Китая, так и духовной культуры Китая.

Изучение общеполитической обстановки Китая и духовной культуры Китая было в фокусе внимания российских синологов с самого начала. Начало российского китаеведения положили духовные православные миссии в Пекин (1725—1729 гг.)<sup>28</sup>. С самого начала российское китаеведение делало упор на перевод и толкование классических текстов и канонов китайской духовной культуры, а также на углубленное изучение отдельных областей китайской культуры. А.Л. Леонтьев перевел «Да сюэ» и «Чжун юн»<sup>29</sup>. Глава духовной православной миссии, член Императорской академии наук Н.Я. Бичурин перевел «Сань цзы цзин»<sup>30</sup>, издал труд «Китай в гражданском и нравственном состоянии»<sup>31</sup>. Член Русской духовной миссии, член-корреспондент Императорской академии наук В.В. Васильев достиг больших успехов в изучении китайской литературы и истории, положил начало изучению буддизма в России, издал книги «Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм»<sup>32</sup>, «Очерк истории китайской литературы»<sup>33</sup>.

С точки зрения современного страноведения, российские исследователи использовали свое положение в качестве членов Русской духовной (православной) миссии в Китае с целью всестороннего изучения Китая; они опубликовали большое количество научных докладов и переводов. В 1837 г. Бичурин издал книгу «Статистические сведения о

---

<sup>28</sup> *Сыкацикэфу*. Элосы ханьсюэ ши / пер. Лю Жомэй. [Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения]. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2011. С. 67; *Янь Годун*. Эго ханьсюэ ши [История русского китаеведения] Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2006. С. 105.

<sup>29</sup> *Леонтьев А.Л.* Сы Шу, книга первая. Философа Конфуциуса. СПб.: Императорская Академия наук, 1780.

<sup>30</sup> Сань-цзы-цзинь, или Троеслобие / пер. монаха Иакинфа. СПб.: Типография Х. Кница, 1829.

<sup>31</sup> *Бичурин Н.Я.* Китай в гражданском и нравственном состоянии. М.: Восточный дом, 2002.

<sup>32</sup> *Васильев В.В.* Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб.: типография В.С. Балашева, 1873.

<sup>33</sup> *Ли Минбинь*. Чжунго вэньсюэ цзай Элосы чуаньбо ши [История распространения китайской литературы в России]. Пекин: Сюэюань чубаньшэ, 2011. С. 23—29; *Лю Жомэй*. Гоутун Чжун-Э вэньхуа дэ цяолян — Элосы ханьсюэ ши шан дэ юаньши ханьсюэцзя [Мост между русской и китайской культурой — академики-китаеведы в истории русского китаеведения]. Пекин: Вайюй цзясюэ юй яньцзю чубаньшэ, 2010. С. 183—198; *Чжао Чуньмэй*. Василиефу юй Чжунго [В.В. Васильев и Китай]. Пекин: Сюэюань чубаньшэ, 2007.

Китае»<sup>34</sup>. Васильев, опираясь на данные научных командировок, составил большое количество заметок о географии Китая. Так, в 1852 г. в «Журнале Министерства народного образования» он опубликовал статью «Центральная Азия и главные хребты гор в китайских владениях». С 1853 по 1857 гг. в «Записках географического общества» он напечатал «Описание Маньчжурии», «Записку о Нингуте», «О реках, впадающих в Амур», «О существовании огнедышащей горы в Маньчжурии» и др.<sup>35</sup>. В 1899 г. Н. Виноградский при поддержке Императорского географического общества издал книгу «Географическое, этнографическое и статистическое описание Китайской империи». В этой книге приведены подробнейшие статистические данные, тщательным образом описаны государственные границы Дайцинской (*Дай Цин*, «Великая Цин») империи, ее климат и система орошения, флотилия и армия, китайцы, монголы и тибетцы, административное деление, финансовая политика и многое другое<sup>36</sup>. Все это были необходимые аспекты для всестороннего взаимодействия Российской и Китайской империй.

В советское время новый стимул для развития китаеведения дал академик В.М. Алексеев. Основными направлениями его научной деятельности были китайская литература, изучение коллекций новогодних (лубочных) картинок *няньхуа*, а также исследование конфуцианства, буддизма и даосизма<sup>37</sup>. Алексеев перевел практически все новеллы «Ляо чжай чжи и» («Повести о странном из кабинета Ляо»), а также опубликовал научную работу «Трагедия конфуцианской личности и мандаринской идеологии в новеллах Ляо Чжая»<sup>38</sup>. Он перевел первые три главы «Лунь юй» с полным комментарием Чжу Си<sup>39</sup>. В 1937—1938 гг. во время движения за искоренение контрреволюции, от Москвы до Ленинграда, от Казани до Дальнего Востока огромное количество синологов, равно как и востоковедов, подверглись репрессиям, некоторые были

---

<sup>34</sup> Иакинф [Бичурин Н.Я.] Статистические сведения о Китае // Журнал Министерства народного просвещения. Т. 16. 1837. № 10. С. 227—246.

<sup>35</sup> Васильев (Василий Павлович) // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб, 1892. Т. Va (10). С. 607.

<sup>36</sup> Виноградский Н. Китай. Географическое, этнографическое и статистическое описание Китайской империи. СПб.: Невская типография, 1899.

<sup>37</sup> Алексеев В.М. Наука о Востоке. М.: Наука, 1982. С. 302.

<sup>38</sup> Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. М.: Восточная литература, 2002. Кн. 1. С. 415—433.

<sup>39</sup> Там же. Кн. 2. С. 161—248.

арестованы, некоторые расстреляны. Например, владеющий многими языками молодой востоковед Ю.К. Щуцкий перевел «И цзин», «Баопу-цзы». В августе 1937 г., спустя 2 месяца после защиты диссертации «Китайская классическая “Книга Перемен”»<sup>40</sup>, он был арестован по обвинению в шпионаже и расстрелян в феврале 1938 г. Репрессиям подверглись 750 востоковедов, из них две трети были расстреляны или погибли в тюрьме<sup>41</sup>. Это нанесло огромный ущерб развитию советского китаеведения. Те, кому повезло пережить волну репрессий, продолжили работу: Штукин, после инсульта, завершил перевод «Ши цзина», П.Е. Скачков, снося все невзгоды, сумел закончить труды «Очерки истории русского китаеведения» и «Библиография Китая».

В конце 60-х — начале 70-х годов, из-за периода обострения отношений между СССР и КНР отношения двух государств были заморожены. В связи с этим часть советских синологов оказались в центре политической кампании по критике политического курса Китая. Так, в 1977 г. Институт Дальнего Востока издал труд «Идейно-политическая сущность маоизма»<sup>42</sup>. В 1967 г. московский Политгиздат напечатал диссертацию молодого специалиста «Маоизм или марксизм?»<sup>43</sup>. Вплоть до 1981 г. все еще публиковались подобные очерки, взять для примера сборник статей «Гегемонистская политика Китая — угроза народам Азии, Африки и Латинской Америки»<sup>44</sup>.

Однако несмотря на это истинные китаисты не отбросили изучение духовной культуры Китая. Даже в условиях обострения отношений между КНР и СССР по-прежнему выпускались издания, посвященные изучению китайской культуры. В 1972 г. в Москве был напечатан первый том антологии «Древнекитайская философия»<sup>45</sup>. Ее составителем был Ян Хиншун, членами редакционной коллегии — В.Г. Буров, М.Л. Титаренко и др. В ней приводились среди прочих переводы, библиографические статьи и комментарии «Ши цзина», «Шан шу», «Дао дэ цзина», «Лунь юя», «Мо-цзы», «Сунь-цзы», школы Ян Чжу, «Мэн-цзы»,

---

<sup>40</sup> Щуцкий Ю.К. Канон «И цзин». СПб.: Изд. дом Нева; М.: ОЛМО ПРЕСС, 2000.

<sup>41</sup> Люди и судьбы / изд. подг. Васильков Я.В., Сорокина М.Ю.. СПб: Петербургское востоковедение, 2003.

<sup>42</sup> Идейно-политическая сущность маоизма. М.: Наука, 1977.

<sup>43</sup> Бурлацкий Ф.М. Моизм или марксизм? М.: Политгиздат, 1967.

<sup>44</sup> Гегемонистская политика Китая — угроза народам Азии, Африки и Латинской Америки / ред. М.И. Сладковский. М.: Политгиздат, 1981.

<sup>45</sup> Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1972.

«Чжуан-цзы» и «Го юя». В 1982 г. в Москве были изданы три сборника статей, посвященных изучению китайской философии, конфуцианства, буддизма и даосизма: «Конфуцианство в Китае»<sup>46</sup>, «Буддизм и государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века»<sup>47</sup>, «Дао и Даосизм в Китае»<sup>48</sup>. В 1970-х годах М.Л. Титаренко выступил с инициативой создания учебного курса по изучению китайского языка и истории китайской философии на кафедре философии МГУ. Наряду с другими видными деятелями, например Л.Е. Померанцевой (специалистом по «Хуайнань-цзы»), он начинает читать курс лекций и пробуждает огромный интерес у студентов к изучению китайской философии и традиционной культуры Китая. В 1985 г. Титаренко становится директором Института Дальнего Востока РАН. В 1994 г. под его руководством вышел в свет энциклопедический словарь «Китайская философия»<sup>49</sup>. С 1995 г. он начал проводить ежегодную научную конференцию «Философия восточно-азиатского региона и современная цивилизация».

Следует также отметить, что с 1970 г. в СССР издается ежегодник «Китайская Народная Республика». С 1970 по 1986 гг. его составителем и главным редактором был директор ИДВ АН СССР М.И. Сладковский, с 1987 г. — его преемник М.Л. Титаренко. В ежегоднике своевременно описывается положение дел в стране и новые достижения в области политики, экономики, культуры, дипломатических отношений. Например, в ежегоднике за 2014 г. были затронуты вопросы XVIII съезда партии КНР, состоявшегося в 2012 г., и 1-й сессии ВСНП 12-го созыва 2013 г., «Китайская мечта» и новый тип межгосударственных отношений КНР и США<sup>50</sup>. Многие материалы этого ежегодника, в которых описывалось общее положение дел в Китае, были использованы при написании «Энциклопедии».

В российской синологической науке конца XX — начала XXI вв. наследие коллективного сотрудничества ученых, работавших в традиции советского китаеведения, все еще не было полностью утрачено.

---

<sup>46</sup> Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М.: Наука, 1982.

<sup>47</sup> Буддизм и государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М.: Наука, 1982.

<sup>48</sup> Дао и Даосизм в Китае. М.: Наука, 1982.

<sup>49</sup> Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.

<sup>50</sup> См.: Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура: к 65-летию КНР РАН / ред. М.Л. Титаренко. М.: ФОРУМ, 2014.

В советское время сформировалась традиция коллективного написания больших научных книг<sup>51</sup>. Под внимательным руководством М.Л. Титаренко, с 90-х годов прошлого столетия работу над «Энциклопедией» начал коллектив синологов ИДВ РАН, Института Востоковедения, различных центров китаеведения и высших учебных заведений. В начале 2010 г. было объявлено о завершении работы над шеститомником «Энциклопедии».

С точки зрения довольно тяжелого пути развития российского китаеведения, «Энциклопедию» можно считать позитивным ответом на возрождение китайской культуры и логическим следствием внутреннего развития синологической науки в России. Когда Россия и Китай находятся в дружеских отношениях, российское синологическое сообщество всегда дает положительную оценку китайской культуре и традициям. Но когда отношения двух государств ухудшаются, мнения синологического сообщества относительно китайской культуры разделяются: часть китаеведов высказываются положительно о китайской культуре, часть — отрицательно (с критикой). Те российские синологи, что в тяжелейших условиях продолжают отстаивать свои взгляды, не могут не вызывать уважения и почтения. В период политики реформ и открытости, когда Китай добился значительных результатов, российское синологическое сообщество составило «Энциклопедию», которая показывает взаимозависимость сегодняшнего развития Китая и многотысячелетней истории китайской цивилизации. Это наследие традиции «гармонического сочетания» в изучении как духовной культуры Китая, так и страноведения российским китаеведением.

Принцип «поддержания правильного, искоренения неправильного» являет собой глубину и тонкость китайской традиционной медицины; китайскому научному сообществу следовало бы применить этот принцип в отношении иностранного китаеведения. Российское синологическое общество сейчас вновь сталкивается с многочисленными вызовами: во-первых, находящаяся в стадии осуществления реформа Российской академии наук неизбежно нанесет удар по тем научным организациям и

---

<sup>51</sup> Так в 50-х гг. была начата работа над «Всемирной историей» под редакцией Е.М. Жукова в 10-томах. А в 80-е гг. издавалась 9-томная «История всемирной литературы», подготовленная Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН. В 2014 г. был издан перевод последней книги на китайский: Шицзе вэньсюэ ши / ред. Лю Куйли, У Юаньмай [История всемирной литературы]. Шанхай: Шанхай ивэнь чубаньшэ, 2014. Т. 1—8.

деятелям науки, которые занимаются изучением китайской традиционной культуры; во-вторых, российское синологическое общество, равно как и российское научное сообщество в целом, сейчас изменяет направление исследования и делает упор на отображение существующего положения дел, обстановки и их альтернатив. Издание «Энциклопедии» словно подводит черту и достойно завершает работу старшего поколения российских сиологов. В этом плане «Энциклопедия» заслуживает нашего пристального внимания и уважения.

### 3.

«Энциклопедия» имеет несомненную научную ценность и для научной общественности Китая.

«Энциклопедия», предлагая новый евразийский подход, открывает диалог культур. Для того, чтобы оценить значение «Энциклопедии», необходимо сначала обратиться к истории происхождения народов России и Китая. Начиная с 90-х годов. прошлого столетия, автор данных строк указывал на то, что исторически национальные культуры России и Китая находились в отстраненных отношениях взаимного непонимания. Русский народ считает себя, согласно «Ветхому завету», потомками Адама и Иафета, своих же правителей полагает кровными родственниками римских императоров, поэтому в отношении иного — восточного типа — происхождения китайской культуры ощущается некоторая отчужденность<sup>52</sup>. В этом контексте «Энциклопедия» являет уникальный шанс для построения диалога российской и китайской культур. Коллектив авторов руководствовался доктриной «нового евразийства» и с ее помощью попытался устранить отчужденность между российской и китайской культурам. Центральной идеей так называемого «нового евразийства» является идея о том, что Россия географически и культурно занимает положение между Европой и Азией; это позволяет ей перенимать преимущества как европейской, так и азиатской культур, и таким образом она оказывается в состоянии формировать новое культурное пространство. Во введении к первому тому энциклопедии «Философия» читаем: «Духовная саморефлексия России актуализирует и конкретизирует идею нового евразийства.

---

<sup>52</sup> Лю Ядин. Сулянь вэньсюэ чэньсылу [Размышления о советской литературе]. Чэнду: Сычуань дасюэ чубаньшэ, 1996; Лю Ядин. Гуаньсян чжи цзин: Элосы гоуцзянь Чжунго синсян дэ цзыво иши [Создание образа Китая в российском самосознании] // Куавэньхуа дуйхуа / ред. Лэ Дайюнь [Межкультурный диалог]. 2007. Вып. 20.

Следует специально отметить, что современное российское евразийство — объективный планетарный факт, географическая, гуманитарная и социальная реальность. Россия охватывает части европейского и азиатского пространства и соединяет их в Евразию, она включает в свою сферу элементы европейской и азиатской культур и синтезирует духовную культуру высшего антропокосмического качества». Новое евразийство в таком понимании устраняет надменную и доминирующую позицию православной (христианской) культуры. Российские синологи в «Энциклопедии» сопоставили основную концепцию китайской культуры Дао 道 с концепциями культур других народов. В томе «Философия» авторами отмечается высочайший онтологический статус концепции Дао; в российской культуре его аналогом утверждается «Глагол». Авторы считают, что российский «Глагол» соответствует китайскому «Дао», индийскому «Ом» и греческому «Логос», все они являются культурными архетипами<sup>53</sup>. Доктрина нового евразийства проходит сквозной нитью через все тома энциклопедии, которые пропитаны отношением уважения, понимания и даже восхищения перед древней и современной культурой Китая. С точки зрения значения «Энциклопедии» для России, следует отметить, что она основательно объясняет китайскую историю и современную действительность, ориентирована как на российскую интеллигенцию, так и на широкие массы, и безусловно является хорошей книгой, великой книгой. С точки зрения ее значения для мирового научного сообщества, она демонстрирует, как опыт описания Китая российскими учеными приобретает общечеловеческую значимость; более того, она обнаруживает тенденцию устранения доминирующей роли западной синологической школы в трактовке Китая. В некотором смысле «Энциклопедия» с пронизывающей ее концепцией нового евразийства не только несет исключительную научную ценность, но и имеет необходимое политическое значение.

«Энциклопедия» в ее изучении основных концепций китайской культуры важна и для нас: она задает уникальную вспомогательную систему координат, которая помогает нам лучше понять основные ценности китайской культуры, закономерности ее развития и ее дальнейший путь. Российские синологи сделали логическое обобщение духов-

---

<sup>53</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 29, 31.



ной культуры Китая, тем самым предоставив нам поистине ценную «систему отсчета», благодаря которой и мы сможем лучше прояснить значение духовной культуры Китая. Во введении к 1-му тому энциклопедии под названием «Философия» авторы указывают на основополагающий статус «Дао» в китайской культуре. По их мнению, имперские (китайские) книги, содержащие в себе многочисленные пласты культурных смыслов, обретают общее культурное наименование через понятие «Дао». Китайские мудрецы и философы детально описывают органическую структуру культурных функций «Дао». Согласно древним письменным источникам, культура Дао представляет собой живой организм, наполненный телесным, духовным и идеальным (мыслительным) качествами. На архетипическом уровне обнаруживается ряд свойств духовной культуры, базирующихся на основе высшего закона Вселенной — «Дао». Во-первых, в культуре Дао наблюдается изначально присущее ей тождество человека и космоса (Неба), а именно концепция (китайской философии) «единства Неба и человека». Во-вторых, в архетипе культуры Дао формируется логическая и поведенческая основа слова и дела субъекта цивилизации: «Слово и дело — высший метод управления благородного мужа... Слово и дело — это то, посредством чего благородный муж движет Небо и Землю». Тем самым авторы «И цзина» подтверждают социоантропоморфный статус космоса, то есть жизнь человека должна протекать в соответствии с социальными законами, которые разлиты по естественным (природным) областям Неба и Земли. В-третьих, человек является основным носителем духовной сущности в культуре Дао. Человек — главный стержень (центральное звено), в котором сходятся, объединяются и от которого расходятся по своим местам все качества небесного идеального и земного брэнного (преходящего), телесного. Поэтому можно заключить, что культура Дао получает выражение в своем слитом единстве, а именно в должном единстве развивающейся духовной культуры и антропоморфного центра. Конфуций закрепил это такими словами: «Человек может развить дао, но не может развить дао человека»<sup>54</sup>. Авторы «Энциклопедии» также изложили свои рассуждения о статусе Дао в различных философских течениях. Например, в конфуцианстве способ возрождения Дао заключается в проявлении человеком его индивидуальной и коллективной

---

<sup>54</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 20.

активности; средство — расширяемое человеком *дэ* (нравственный (духовный) аналог социоморфного *дао* и обобщенное выражение духовного архетипа *у чан*); духовный предводитель — благородный муж (*цзюньцзы*); конечная цель — построение общества «всеобщего благоденствия» (*да тун*) через промежуточную ступень общества «малого благоденствия» (*сяо тун*). Авторы «Энциклопедии» полагают, что понятие Дао играет основную роль не только в китайской философии, но и во всей духовной культуре Китая. В «Энциклопедии» также раскрываются основные категории китайской культуры с точки зрения онтологии, гносеологии, этики<sup>55</sup>.

Для китайского научного сообщества «Энциклопедия» является хорошим стимулом и ориентиром. Китайское научное сообщество часто склонно замыкаться на исследовании собственных вопросов или вступать в спор лишь с китайскими коллегами, но при этом не проводится сопоставительных исследований с коллегами за рубежом, не говоря уже о том, чтобы вступить с ними в научный диалог или спор; совместные усилия могли бы вывести науку на новый уровень. «Энциклопедия» в нескольких областях китайской культуры отображает уникальную точку зрения российских китаеведов, передает их своеобразные взгляды, и во многом этого достаточно, чтобы расширить наше поле зрения, чтобы стимулировать наше мышление и дополнить наши исследования. Например, в 5-ом томе энциклопедии «Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование» автор затрагивает тему китайской нумерологии доциньского периода. Он полагает, что в нумерологии скрываются поразительные научные данные; «Гуань-цзы», «Люйши чуньцю», «Хуайнань-цзы», «Шань хай цзин» содержат ссылку на высказывания землестроителя Юя: в пределах четырех морей, с востока на запад — 28 тысяч *ли*, с юга на север — 26 тысяч *ли*. Далее автор конвертирует данные цифры в соответствии с чжоуской *ли* и делает сопоставление с диаметром Земли: реальный диаметр Земли с востока на запад составляет 12 756,28 км, в вышеуказанных древнекитайских произведениях указана цифра 13 379,52 *ли*; реальный диаметр Земли с юга на север составляет 12 713,52 км, в вышеуказанных древнекитайских произведениях указана цифра 12 423,84 *ли*. Автор статьи энциклопедии отмечает, что «эти числа удивительно близки к длине диаметров Земли

---

<sup>55</sup> Лю Ядин. Понимание и диалогичность: значение энциклопедии «Духовная культура Китая» // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 4. С. 137—143.

по осям юг-север и восток-запад»<sup>56</sup>. Это утверждение заслуживает внимания исследователей древнекитайской истории науки и техники. Также, например, в томах «Философия» и «Мифология. Религия» российские китаеведы исследовали вопрос взаимовлияния даосизма и буддизма, равно как и вопрос мирного сосуществования трех учений: конфуцианства, буддизма и даосизма. Наши отечественные религиоведы не должны оставлять эти исследования без внимания.

Для современного китайского общества роль «Энциклопедии» безусловна.

В «Энциклопедии» дана положительная оценка китайскому пути развития. Во введении к тому «Историческая мысль. Политическая и правовая культура» автор замечает: «В отличие от стран конфуцианского культурного региона: Японии, Южной Кореи, Сингапура и Тайваня как части Китая... КНР, основываясь на реинтерпретации аналогичных ценностей раннего конфуцианства, строит еще невиданную в мире модель “китайского рыночного социализма”»<sup>57</sup>. Составители энциклопедии старались выявить и отразить универсальное значение китайского опыта для всего мира. В общем введении к 1-му тому энциклопедии (том «Философия») говорится: «Энциклопедия — первое в российской и западной синологии издание, в котором предпринимается столь масштабная попытка показать самобытность, целостную многоцветность, богатство духовной цивилизации Китая с древнейших времен до наших дней. Энциклопедия создавалась как ответ на научные и образовательные запросы современности в связи с необычным ростом общественного интереса к китайской культуре, опыту модернизации этой страны. Авторы и составители энциклопедии учитывали не только значительное влияние китайской духовности на формирование культур многих соседних с Китаем стран, но и тот факт, что китайская культура составляет весомую часть сокровищницы мировой культуры. Кроме того, принималось во внимание и то, что быстро меняющийся в ходе осуществления политики реформ и открытости Китай становится одной из миро-

---

<sup>56</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, В.Е. Еремеев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. С. 20.

<sup>57</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л. Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Анисеева, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. С. 15.

вых держав, определяющих во многом будущее человечества и мировой цивилизации»<sup>58</sup>.

В «Энциклопедии» также описаны вопросы трансформации китайской традиционной культуры в современных условиях политических реалий. Выше мы уже частично упоминали о том, что в западном Китае введении популярной некогда была идея, что конфуцианство, представляющее собой традиционную культуру, в современном Китае превратилось в нечто вроде музейного экспоната. Коллектив авторов «Энциклопедии» высказывает противоположное мнение. В томе «Историческая мысль. Политическая и правовая культура» в статье под названием «Конфуцианство и легизм в политической культуре КНР» анализируется судьба конфуцианства и легизма в политике нового Китая. В статье упоминается, что в 1987 г. Дэн Сяопин на XIII съезде КПК взял за ориентир «общество малого благоденствия» *сяо кан*. Автор статьи отмечает, что Дэн Сяопин провозгласил идею достижения уровня «общества малого благоденствия», предложил объединить «социализм с китайской спецификой» и социальную утопию Конфуция. Автор статьи также замечает, что в 2002 г. на совещании в Министерстве пропаганды Цзян Цзэминь сделал упор на концепции «*ли дэ чжи го*» («управлять страной на основании Дэ»), то есть морали; автор также проанализировал основные нравственные категории «Программы построения гражданской нравственности (*гунминь дао дэ*)», также опубликованной в 2002 г.: «любовь к родине и исполнение закона; четкое следование правилам поведения, искренность и доверие; сплочение и дружелюбие; трудолюбие, бережливость и самоусиление; служение своему делу». Эти «пять установок», по мнению автора статьи, напоминают конфуцианские *у чан* («пять постоянств») ханьского Дун Чжуншу, которые имеют много общего также с моральными установками Чжу Юаньчжана и Канси. Автор также проанализировал текст речи Ху Цзиньтао на семинаре по изучению «тройного представительства» и заметил, что высказывания «корень установления партии» (*ли дан чжи бэнь*), «основа правления» (*чжи чжэн чжи цзи*), «источник силы» (*ли лян чжи юань*) заимствованы из теории «гуманного правления» Мэн-цзы, и что Ху Цзиньтао активно оперирует конфуцианской терминологией. В статье также анализируется доклад Ху Цзиньтао на XVII съезде КПК, в кото-

---

<sup>58</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 13.

ром говорится: «стараться всеми силами делать так, чтобы у всего народа было где получить образование, зарабатывать себе на жизнь, лечиться и жить, чтобы в старости он был обеспечен, чтобы было жилье, а значит, стимулировать строительство гармоничного общества». Эта идея, по мнению автора, выражает утопическую мысль конфуцианства — «общества великого единения» (*да тун*). Автор пишет: «Фактически Ху Цзиньтао и нынешнее руководство КПК, приняв эстафету от Дэн Сяопина, творчески развивают конфуцианскую составляющую в идеологии КПК, постепенно продвигаясь от *сяо кан* к *да тун*»<sup>59</sup>. Во введении к данному тому также анализировались новое прочтение концепций *да тун* и *сяо кан* в докладе XII съезда КПК.

В целом ясно, что «Энциклопедия» занимает важное место как в российском китаеведении, так и в мировом. В ней глубоко исследованы китайская культура и современная китайская действительность, поэтому она имеет чрезвычайное значение для культурного и научного строительства КНР. Как говорится, «камень с другой горы годится для полировки яшмы», что означает «следует применять чужое мнение или опыт для исправления своих ошибок». Всестороннее изучение результатов исследований российского китаеведения будет способствовать повышению веры в собственную культуру и собственный путь развития.

---

<sup>59</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л. Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Анিকেева, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. С. 212—216.

***Л.С. ПЕРЕЛОМОВ***

## **ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ ТОЛСТОЙ О КОНФУЦИАНСТВЕ И БУДУЩЕМ КИТАЯ<sup>1</sup>**

В статье исследуется конфуцианско-христианская утопия, созданная Львом Толстым и его современниками. Автор рассуждает о том, как Лев Толстой понимает идеи конфуцианства, и в чем он расходится со своими современниками, Чжан Цинтуном и Ку Хунмином.

*Ключевые слова:* конфуцианство, христианство, Лев Толстой, свобода, религия

В Китае и в России идет долгий, а подчас и мучительный процесс осмысления прошлого, настоящего и будущего. На этом пути исключительную роль играет Л.Н. Толстой. Прозорливый взгляд великого русского мыслителя был устремлен в будущее:

Я думаю, что в наше время совершится великий переворот в жизни человечества и что в этом перевороте Китай должен во главе восточных народов играть великую роль<sup>2</sup>.

Свои надежды Лев Николаевич возлагал на творческий потенциал конфуцианства, которое он рассматривал как учение, близкое к христианству. В «Письме к китайцу», написанному в форме обращения к ки-

---

<sup>1</sup> Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту №. № 14-03-00410 «Философско-мировоззренческие истоки концепции “китайская мечта”».

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Письмо к китайцу. URL: <http://www.marsexx.ru/tolstoy/tolstoy-pismo-chi-ind.html> (дата обращения: 18.08.2016).

тайскому писателю Ку Хунмину, от 15 сентября 1906 г. Л.Н. Толстой пишет:

Жизнь китайского народа всегда в высшей степени интересовала меня, и я старался знакомиться с тем, что из китайской жизни было доступно мне, преимущественно с китайской религиозной мудростью — книгами Конфуция, Ментце, Лаотце и комментариям на них. Читал тоже и о китайском буддизме, и книги европейцев о Китае. В последнее время, после тех злодеяний, которые были совершены против китайцев европейцами, — в том числе и в большей степени русскими, — общее настроение китайского народа особенно живо интересовало и интересуется меня<sup>3</sup>.

«Обращение к китайскому народу», известное как «Письмо к китайцу», имело необычную историю. Задумано оно было 29 сентября 1900 г., а закончено только в 1906 г., Толстой четыре раза его переписывал. И в это время он постоянно думал, что в отличие от японцев (имеется в виду Кониси, с которым он работал над редакцией перевода «Дао дэ цзина»), он ни разу не видел живого китайца. И лишь в 1905 г. Лев Николаевич получил не только письмо от некоего Чжан Чинтуна (Чжан Цинтун), но и перевод книги Лян Цичао «Лихунчжан, или политическая история Китая за последние 40 лет» с дарственной надписью: «Великому писателю земли русской в знак благоговейного почитания». Одновременно, в декабре 1905 г., Чжан Чинтун направил Л.Н. Толстому большое послание, в котором писал о русско-китайских отношениях.

Свое письмо Чжан Чинтун не случайно начинает с разговора о книге Лян Цичао и его роли в реформировании конфуцианства; одновременно Чжан Чинтун говорит об общности национальных интересов китайцев и русских. Чжан Чинтуна, естественно, интересуется мнение Льва Николаевича о степени соучастия конфуцианства в модернизации Китая. Наиболее четко позиция Льва Николаевича отражена в его переписке с Ку Хунмином. Китайский публицист, отмечая крайнюю отсталость Китая в промышленном и политическом отношении, настаивает на необходимости буржуазной реформы государственного управления, правда, в рамках существующей монархии. Лев Николаевич, отвечая Чжан Чинтуну и Ку Хунмину, предлагает свой путь будущего обустройства Китая:

---

<sup>3</sup> Там же.

Только бы, — заключает он, — продолжали китайские люди жить так, как они жили прежде, мирной, трудолюбивой, земледельческой жизнью, следуя в поведении основам своих трех религий: конфуцианству, таосизму, буддизму, сходящимся всем трем в своих основах к освобождению от всякой человеческой власти (конфуцианству), неделания другому, чего не хочешь чтобы тебе делали (таосизму), самоотречения и смирения и любви ко всем людям и ко всем существам (буддизму), и сами собой исчезнут все те бедствия, от которых они страдают теперь, и никакие силы не одолеют их<sup>4</sup>.

Далее, в том же «Письме к китайцу», Лев Николаевич, перечислив суть трех религий, предлагает не только китайцам, но и всем жителям Востока путь выхода из критического состояния:

Дело, предстоящее теперь, по моему мнению, не только Китаю, но и всем восточным народам, не в том только, чтобы избавиться самим от тех зол, которые они терпят от своих правительств и от чужих народов, а в том, чтобы указать всем народам выход из того переходного положения, в котором они находятся. И выхода другого нет и не может быть, как освобождение себя от власти и подчинения власти Божеской<sup>5</sup>.

Заканчивал письмо Лев Николаевич следующими словами:

Простите меня, если я предлагаю неверное решение, и *поправьте* меня, в чем я ошибся относительно великого китайского народа, к которому я с давних времен питаю глубокое уважение и любовь.

Ваш покорный слуга Л. Толстой.

13 сентября<sup>6</sup>.

Лев Николаевич подводит итог изучения конфуцианской классики и создает свою конфуцианскую утопию, насыщенную христианскими цен-

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.



ностями. Дело в том, что, будучи гениальной личностью, Лев Николаевич мог себе позволить «свободно» обращаться с основателями мировых религий. Как отмечает М. Дунаев, за три года до смерти Толстой сказал:

Прежде я не решался поправить Христа, Конфуция, Будду, а теперь думаю: да я *обязан* их исправить, потому что они жили 3—5 тысяч лет тому назад<sup>7</sup>.

В середине 1910 г., за два месяца до кончины Льва Николаевича, в его доме зашел разговор о судьбе распространения нравственных лубочных изданий для народа. И естественно, говорили об апокрифическом Евангелии. Далее следует запись Д.П. Маковицкого, лечащего врача Л.Н. Толстого:

Л.Н. как-то недавно говорил о том, что у Никодима в апокрифическом Евангелие есть хорошие вещи, а у Луки есть плохие. Потом Л.Н. говорил, что Конфуций — это Христос, Мэн-цзы — это Павел, Мо-цзы — это Иоанн. «А Лао-тзе?» — спросил кто-то. Л.Н. говорил еще, что это странное явление, что в то время были почти одновременно такие большие учителя (Будда, Конфуций, Лао-тзе)<sup>8</sup>.

Это было последнее прижизненное высказывание Льва Николаевича о Конфуции и конфуцианстве. В своей емкой, но краткой характеристике Толстой подводит итог изучения конфуцианской классики. В своей новой утопии Лев Николаевич провозглашает Конфуция таким же святым, как Христос, а христианских апостолов приравнивает к китайскому мыслителю.

Говоря о позиции Толстого в его «Критике догматического богословия» (1881) А.И. Ильин отмечает:

Эту точку зрения можно назвать *аутизмом*, то есть замыканием в рамках самого себя, суждением о других людях и вещах с точки зрения собственного разумения, субъективистская бескритичность в

---

<sup>7</sup> Дунаев М. Вера в горниле сомнений. Гл. XI. Лев Николаевич Толстой. М., 2003. С. 421.

<sup>8</sup> Там же. С. 456.

созерцании и оценке. Толстой — аутист: в мировоззрении, культуре, философии, созерцании, оценке. В этом аутизме суть его доктрины<sup>9</sup>.

Будучи «аутистом», как определили мировоззрение Л.Н. Толстого А.И. Ильин, Лев Николаевич мог спокойно «исправлять Конфуция» и включить как религиозного деятеля в свою конфуцианско-христианскую утопию, где все определялось уже божественным провидением.

Прекрасно зная степень увлеченности Л.Н. Толстого конфуцианством как религиозным учением, насыщенным нравственными ценностями и гуманизмом, столь близкими великому писателю, известный богослов А. Мень, как бы полемизируя со Львом Николаевичем, предлагает свою трактовку Конфуция:

Вопреки распространенному мнению, Конфуция нельзя считать основателем религии в строгом смысле этого слова. Хотя его имя часто упоминается рядом с именами Будды и Заратустры, на самом деле вопросы веры занимали в мировоззрении Конфуция самое незначительное место. Не был он и умозрительным философом подобно Пармениду или Платону. Теория познания и загадки бытия фактически также оставались вне поля зрения Конфуция... Несмотря на свое тяготение к «середине», Китай, таким образом, выдвинул два крайне противоположных решения проблемы жизни. С одной стороны, в лице Лао-цзы он возвестил миру о тайне Высшего Бытия и призвал к мистическому созерцанию. А с другой стороны, в лице Конфуция он объявил высшей ценностью земное существование и увидел спасение в устойчивом общественном режиме<sup>10</sup>.

При всем почитании Толстого в Китае лучшие, признанные деятели культуры не могли смириться с его трактовкой конфуцианства. В 1918 г. журнал «Синь цинянь» (№ 5) поместил статью основателя Пекинского университета Цай Юаньшэна о философских взглядах Толстого. Автор дал в ней сравнительный анализ философии Толстого, Ницше и Кропоткина и показал гуманистический характер доктрины русского писателя. Вместе с тем, изложив содержание «Письма к китайцу», он поле-

---

<sup>9</sup> Там же. С. 493.

<sup>10</sup> Мень А. История религии. Т. 3. У врат Молчания. Гл. 3. По заветам предков. URL: [http://rumagic.com/ru\\_zar/religion\\_rel/men/14/](http://rumagic.com/ru_zar/religion_rel/men/14/) (дата обращения: 18.08.2016).

мизировал против толстовской проповеди непротivления злу насилieм. Как отмечает А.И. Шифман:

Лу Синь тонко уловил переплетение сильных и слабых сторон в противоречивом мировоззрении Толстого. Христианско-патриархальная идея непротivления, с его точки зрения, ошибочна, она не может восторжествовать над бронированным кулаком буржуазно-полицейского государства. Но Лу Синь считал, что Толстому идея непротivления помогала расшатывать ту тупую и грозную силу, на которой была «основана империя», и поэтому имущие классы отвергали эту идею, а царизм расправлялся с ее приверженцами<sup>11</sup>.

Вслед за Лу Синем Мао Дунь на торжественном собрании, посвященном пятидесятилетию со дня смерти Толстого, в Пекине 20 ноября 1960 г. также отмечал увлеченность Толстым христианско-патриархальными идеями:

Идеи, выраженные в произведениях Толстого, имеют довольно большие изъяны, однако эти изъяны не могут скрывать красоты нефрита. Помня о заблуждениях и ошибках Толстого, мы вместе с тем ни при каких обстоятельствах не впадали в недооценку глубины изображения в его произведениях современной ему социальной действительности, а также тех высот совершенства, которых достиг писатель в своем художественном творчестве<sup>12</sup>.

Мне кажется, что именно увлеченность христианско-патриархальными идеями и предложение Китаю своей трактовки конфуцианства, не связанного с «чисто человеческими делами», не позволили Толстому уловить начало той кардинальной трансформации конфуцианства, которую произвели Лян Цичан и Кан Ювэй. И он, видимо, поэтому, насколько нам известно, не прореагировал на подарок Чжан Чинтуна,

---

<sup>11</sup> Шифман А. Толстой и Восток. Толстой и Китай. Гл. 11. URL: <http://greylib.align.ru/1008/aleksandr-shifman-lev-tolstoj-i-vostok-tolstoj-i-kitaj-2-chast.html> (дата обращения 18.08.2016).

<sup>12</sup> Там же.

ожидавшего от Толстого реакции на работу Лян Цичао, переведенную им специально на русский.

Кардинальная трансформация, осуществленная Лян Цичао и Кан Ювэем, заключалась в переключении утопии Конфуция с древности в будущее Китая. Не случайно Лян Цичао назвал Как Ювэя «Мартинином Лютером конфуцианства». Кан Ювэй выделил шесть принципов, присутствующих конфуцианству: конфуцианство — это идеи прогресса, а не консерватизма; конфуцианство — это идеи равной ко всем любви, а не узкого эгоизма; конфуцианство — это идеи всего мира, а не отдельного государства; конфуцианство — это идеи равенства, а не деспотизма; конфуцианство — это идеи могущества, а не слабости; это идеи духовные, а не плотские.

Лян Цичао задумался над решением проблемы, на которой и «споткнулся» Толстой — насколько продуктивен конфуцианско-христианский диалог? Исследуя работы Лян Цичао, Л.Н. Борох отмечает:

...он обращал внимание на различия между христианством и конфуцианством, которые образуют фундамент этических систем на Западе и в Китае. Христианство и конфуцианство, по его мнению, предлагают людям противоположные жизненные ориентации: первые — в сфере потусторонней, вторые — в сфере посюсторонней, то есть в мирской жизни. Лян Цичао усматривал существенную разницу в статусе Иисуса и Конфуция: первый — основоположник религии, второй — создатель социальной философии, в которой религиозные проблемы специально не разрабатывались<sup>13</sup>.

Лян Цичао в подтверждение своей мысли процитировал высказывание Конфуция из «Луньюя» (XII, 12): «Не будучи способным служить людям, как можно служить духам? Не зная, что есть жизнь, можно ли знать, что есть смерть?». Вклад Лян Цичао в теорию модернизированного конфуцианства заключался в том, что он задумался о путях построения могущественного, независимого Китая. Решая проблему взаимоотношений Власти и Народа, он обратился к «Да сюэ» — теории «породнения с народом». Л. Борох пишет:

---

<sup>13</sup> Борох Л. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001. С. 240.

Возвращение к «старой добродетели» как единственному средству спасения Китая от разрушения и гибели — высший момент в теоретических построениях Лян Цичао. Его концепция *сы дэ* выражала глубинную суть конфуцианского учения: на новом историческом этапе были сформулированы идея внутреннего самосовершенствования человека и этическая максима, требующая от него проявления высших личностных качеств вовне<sup>14</sup>.

О степени проникновения Лян Цичао в глубинные истоки конфуцианства свидетельствует полемика между Кан Ювэем и Лян Цичао. Речь шла о поиске наиболее эквивалентных понятий свойственных китайской культуре в западной культуре. Особенно рельефно это проявилось в восприятии понятия «свобода». В качестве эквивалента *liberty* Кан Ювэй был предложен термин *цзыю* 自由 (букв. «действовать по своему усмотрению»). А Лян Цичао, ссылаясь на «Ли цзи», доказывал, что для традиционно мыслящих конфуцианцев органичнее воспринимать «liberty» как *цзычжи* 自治 (букв. «сам себя упорядочиваю»). Лян Цичао отмечает:

Сочетание *цзычжи* таит в себе два смысла: первый — не подвергаться управлению со стороны другого человека; второй — иметь возможность управлять самим собой, и разве имели бы место своеволие и жестокость, которое творили, прикрываясь именем французской революции? Поэтому я и говорю: термин *цзычжи* весьма хорош<sup>15</sup>.

К сожалению, на рубеже XIX—XX вв. в обиход был пущен термин *цзы ю* 自由, но он до сих пор воспринимается различными социальными слоями китайского общества далеко неоднозначно. Особенно негативно воспринимают его противники абсолютной свободы личности, он, по их мнению, эквивалентен понятию *луань* 亂, «хаос», «анархия». Я полагаю, что в споре с Кан Ювэем прав был Лян Цичао, ибо *цзычжи* произрастает из конфуцианского *кэ цзи фу ли* 克己复礼, т.е. самоупорядочивание

---

<sup>14</sup> Там же. С. 181.

<sup>15</sup> Лян Цичао. Ли Хунчжан, или политическая история Китая за последние 40 лет / Пер. с кит. А.Н. Вознесенского. СПб., 1905.

должно быть ограничено Правилами *Ли*, ибо только в таких условиях возможно воспроизводство нормального общества.

В проблеме *даодэ* «добродетели» позицию Лян Цичао принял и развил позицию Сунь Ятсена, который в лекциях «Три народных принципа» писал:

Для прочного положения нации (*миньцзу*) и государства еще необходимо иметь добродетель (*даодэ*). Только тогда, когда имеется очень хорошая добродетель, в государстве возможно длительное правление и долгое спокойствие»<sup>16</sup>.

Вот эту «хорошую добродетель» и восприняла КПК, ее политическая элита была воспитана на конфуцианских этических ценностях.

---

<sup>16</sup> Сунь Ятсен. Сань минь чжи [Три народных принципа] // Собрание сочинений Сунь Чжуншаня. Т. 9.

**А.Е. ЛУКЬЯНОВ**

## **ДВЕ КОСМОГОНИИ — ДВА ТИПА ЦИВИЛИЗАЦИЙ: КОНФУЦИАНСКАЯ И ДАОССКАЯ**

В статье показано, как из космогоний конфуцианства и даосизма, отраженных в «Чжун юне» и «Дао дэ цзине», вырастают соответствующие типы цивилизаций: социоприродный и природносоциальный.

*Ключевые слова:* конфуцианство, даосизм, цивилизация

### **Код конфуцианского космоса и цивилизации**

В китаеведческой литературе преобладает мнение об отсутствии космогоний в конфуцианском учении. И это объяснимо. В конфуцианстве интенсивно разрабатывается идея морфологического подобия космоса и человека, то есть идея формального и структурно-функционального изоморфизма макрокосма (природной Поднебесной) и микрокосмоса (человеческой Поднебесной). При утверждении собственного мировоззренческого статуса конфуцианство на передний план выдвигает не космогонию, а космологию, насыщенную морально-нравственным содержанием. Оно ищет и находит образцы нормативного постоянства в извечно повторяющихся природных (небесных) циклах. Космос здесь не имеет собственной истории, вернее ее траектория замкнута в кольцо (спираль), в котором первостепенную роль играет не генезис, а структура. История, выходящая за пределы этого кольца, то есть в прямую линейную космогонию, не только безынтересна конфуцианству, но и опасна. В возврате к истокам бытия нравственное мышление деградирует, оно теряет нормативные скрепы и растворяется в стихии первозданного хаоса, а он несет подсознательные для конфуцианской цивилизации архетипы естества и способен к творению какого угодно космоса.

Стоит только конфуцианству допустить космогонию, оно тут же обрекает себя на внутреннюю оппозицию и идейный разлад, ибо, исходя из хаоса, всякий мыслитель сможет выстроить свою теорию морального закона Дао-Дэ. Поэтому конфуцианство избегает космогонии как принципа и модели построения собственного учения.

Однако безначальность конфуцианского космоса чревата другой опасностью — допущением его мистического сотворения, что сводило бы на нет всю конфуцианскую ученость (儒學 *жу сюэ*). Нужно было найти из этого выход, и конфуцианство решает космогоническую задачу по-своему.

Во-первых, конфуцианство, напомним ещё раз, отсекает допотопную мифологию (мифологию до мирового птопа): олицетворяет природные первоначала, именует их и переносит в историческое время и пространство. Рубеж — великий потоп Поднебесной. В идеологии конфуцианства победителем потопа объявлен первый великий конфуцианец — Юй. Он проявил сыновнюю почтительность (孝 *сяо*) Первопредку. По его судьбоносному велению Юй одолел стихию и *расстелил новую Землю* согласно «Великому плану в девяти разделах». С Великого Юя конфуцианство открыло новую и теперь единственную эру конфуцианской цивилизации. По сюжету борьбы с потопом, интерпретированного и закреплённого в традиции высшим Советом Первопредков, возможность даоской эры была задавлена в истоках отвержением метода «запруд», приведшего к нарушению строя архетипа у *син*, и казнью Гуня, пытавшегося посредством даоского алгоритма архетипа у *син* пробудить первородные начала водного лона Саморастущей Земли.

Во-вторых, Природный Небесно-Земной космос есть, и это очевидно, но если он есть, то, значит, когда-то и произошёл. О космогенезе говорит вся предшествующая мифология и сопредельные конфуцианству учения, прежде всего даосизм. Нелепо было бы просто-напросто отрицать космогоническую идею. Однако при неоспоримом наличии природного космоса конфуцианского космоса в сущности нет. Для его появления нужно *генетически* насытить физические оболочки природного космоса конфуцианскими духовными ценностями. А это требует постулирования *социоприродного первоначала* и мотивированного построения космогонии, на что конфуцианство не согласно.

Оно поступает по-другому, используя тот метод, который мы сегодня называем телекинезом. Конфуцианство засыпает в неведомое прошлое-вечное своего идеального субъекта — *цзюньцзы* с целью закладки



в протокосмическое лоно генетического кода конфуцианской цивилизации. Эмбрионом здесь служит сам цзюньцзы. Как это делается, конфуцианство не объясняет. Вероятно, эту модель палингенезиса (возвращения и вставания в протоначало) конфуцианство попросту взяло у даосизма без всякой аргументации и эмбриональных категориальных наименований (даоские: Мать-Самка Поднебесной, кормящая Мать, лоно, эмбрион, ещё не ставший ребёнком, младенец, дитя и т.д.).

«Чжун юн» начинается именно с этой процедуры кодирования конфуцианской цивилизации:

Небесная судьба называется природой/натурой.  
Неуклонное следование природе называется Дао.  
Совершенствование в Дао называется учением.  
Дао! Его нельзя покинуть и на миг,  
а что покинуть можно — то не Дао.  
Вот почему муж благородный  
боится так, где ничего не видно,  
страшится так, где ничего не слышно.  
Не видно ничего в сокрыто-тайном,  
ничто не проявляется в тончайше-сокровенном.  
Вот почему муж благородный  
трепещет одиноко [во вселенском лоне].  
Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись,  
зовётся это серединой.  
Когда ж расходятся по ритмам середины,  
гармонией зовется это.  
Великий корень Поднебесной — середина.  
Гармония — всепроникающее Дао Поднебесной.  
Вот пробудились середина и гармония,  
установились Небо и Земля и вещи стали нарождаться.

Чжун юн. § 1

Перед погружением благородный муж оставляет наверху небесную судьбу (天命 *тянь мин*) и тождественную ей человеческую природу (性 *син*), по отношению к которым осуществляется действие неуклонного следования — Дао, и учение (教 *цзяо*), проистекающее из совершенствования в себе Дао. Сам же благородный муж несёт незвученный ни в мелодии, ни в слове (слепо-немой) социоприродный ген середины (це-

локупность веселья и гнева, печали и радости) и гармонии (развёрнутая целокупность этих же эмоций).

Погружаясь и испытывая душевный трепет, благородный муж (конечно, это ипостась Конфуция), встраивается в резонанс первородного «одинокого» лона (так определяется первородное лоно и у даосистов). Как только трепет слепо-немой середины совпадает с пульсом первородного лона, этого тёмного хаоса, происходит развёртывание середины в гармонию. Они — корень и всепроникающее Дао будущей Поднебесной. Мелодико-словесная пульсация продолжается далее и выливается в гимн установления Неба и Земли и рождения вещей.

Так осуществляется кодировка конфуцианского космоса, несущего образец цивилизации. Можно сказать, что конфуцианская цивилизация в своём перевозданном виде (в своём коде) есть сознательно и целенаправленно воспитанная цивилизация срединности и гармонии. Этот срединно-гармоничный космос из древности проецируется на природный космос тогдашнего настоящего и укладывается в его небесно-земные ландшафты. При этом природный космос наполняется антропоморфными и социоморфными смыслами (конфуционизируется). Получается, что текст конфуцианской книги космоса пишется ещё в зачатии двуединого слова середины-и-гармонии, а всё остальное есть только музыкально-словесный гимн их развёртывания по «нотам» обращённых внутрь Поднебесной узоров девятипольных «магических» квадратов Неба и Земли.

Поскольку природный космос устойчив (постоянен), то он вместе с воплощёнными в нём конфуцианскими идеалами, то есть социальным космосом, избирается образцом для Поднебесного мира. В этом последнем при проекции на него срединно-гармоничного образца проявляются все прорехи, недоделки и деформации. Центрированием и гармонизацией его и занимается конфуцианство. Ему оставалось только подкрепить свою теорию и практику духовным архетипом у *чан*, что конфуцианство и сделало. (Кстати, в этой палингенезисно-телекинезисной кодификации космоса и цивилизации сказывается один из стратегических приёмов построения/переписывания мировой истории. Сюда напрашивается аналогия с Ф. Энгельсом, который прообраз современного ему коммунизма {пока ещё в теории} видел в первобытном коммунизме. Если первобытный коммунизм *сделать* {постулировать} реально существующим в истоках цивилизации, и затем в него отправить «агента» с коммунисти-

ческим цивилизационным кодом, то с коммунизмом не так-то просто покончить, он будет реминисцировать в любом типе демократии).

## **Код даосского космоса и цивилизации**

Конфуцианская модель кодировки космоса и цивилизации стоит в параллели даосской модели.

Отбросишь ученье, исчезнет и скорбь.  
Одобрить тихо иль отвергнуть громко —  
Насколько здесь одно отлично от другого?  
Насколько зло расходится с добром —  
Настолько ровно и одно отлично от другого!  
То, чего люди боятся, нельзя не бояться.  
О, ширь пустотная, без края и без центра!  
Среди людей согласие, веселье,  
как будто делают Великое закланье в день наступления весны,  
когда она в свои владенья входит.  
Один лишь я сокрыт в тиши без всяких признаков живого,  
подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком.  
Спелёнутый, скитаюсь по простору,  
как будто некуда пристать.  
У всех людей недостаток неизбывный,  
один лишь я как тот, кто всё отверг.  
Я сердце глупого.  
О тьма космической утробы!  
Миряне все сиянием полны,  
один лишь я во мраке мрачном.  
Миряне любознательны в исканьях,  
один лишь я в кромешной тьме.  
[Вокруг] то безмятежность, которая подобна глади океана,  
то смерч, который не даёт волнам остановиться.  
У всех людей есть применение разумным силам,  
лишь я наивной глупостью подобен дикарю.  
От всех других я отличаюсь тем, что Мать кормящую  
ценю

Дао дэ цзин. § 20

В отличие от Конфуция Лао-цзы перед погружением в первородное лоно ничего не оставляет сверху: отбрасывает всякие учения и вместе с ними и все эмоции — в движении к естеству ничто из этого не берётся. Лао-цзы тоже испытывает страх перед своим перерождением и внесением генетического кода будущего даоского космоса и цивилизации. Он погружается во вращающееся лоно космической Матери и превращается в мёртво-живого (вечного) эмбриона. Он носится в лонных водах, прирастает к стенке лона, питывается материнскими соками и ожидает срока рождения космическим первенцем, возглавляющим генетическую звенья родовых первопредков людей и вещей.

Можно сказать, что в своём исходном коде даоский космос и даоская цивилизация есть космос и цивилизация спонтанного рождения, роста и умирания повторяющихся поколений мёртво-живых (вечных) существ. Это цивилизация абсолютного изоморфизма микрокосма и макрокосма, человека и вещей (что и даёт формулу: «Человек лишь одна из 10000 вещей»).

Проекция этого космоса и цивилизации на современный Лао-цзы природный космос вызывает коррекцию социального космоса, вернее, необходимость его стирания с поверхности природного космоса: бойкот **недеянием** цивилизации — её технических, юридических, военных и всех прочих составляющих, **раздробление** больших царств на мелкие родовые группы с расселением по исконным родовым территориям, бескоммуникационное и бесконфликтное их существование, осуществление *палингенезиса* — возвращение к природному образу жизни и вхождение в естество, откуда спонтанным ходом начнётся эра даоской цивилизации. Все эти постулаты закрепляются константами духовного архетипа у *чан*.

Таким образом, закладывание двух кодов космогоний дают два типа цивилизаций — социоприродную конфуцианскую и природносоциальную даоскую. Текстуально это воспроизводится трактатами «Чжун юн» и «Дао дэ цзин».

## ***Литература***

*Лукьянов А.Е.* Миф и метафизика древнекитайской геополитики // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 3. С. 133—147.

*Лукьянов А.Е.* Цивилизация палингенезиса в даосизме // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 5. С. 154—168.

*Лукьянов А.Е.* Война и мир цивилизаций // Проблемы Дальнего Востока. 2002. №1. С.151—165; № 2. С. 142—155.

*Лукьянов А.Е., Переломов Л.С.* Из истории идеологии «сяо кан» // Проблемы Дальнего Востока. 2003. № 3. С. 26—38.

*Лукьянов А.Е., Переломов Л.С.* Конфуцианский социализм и концепция «Сяо кан» // Мир Востока. 2003. № 1 (3). С. 29—35.

Дао дэ цзин [Канон дао и дэ] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 3. Шанхай, 1986.

Конфуцианский трактат «Чжун юн». Переводы и исследования / сост. А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2003.

Хань Фэй-цзы // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 5. Шанхай, 1986.

Хуайнань-цзы [Философы из Хуайнани] // Чжу цзы цзи чэн [Собрание сочинений всех философов]. Т. 7. Шанхай, 1986.

Шу цзин [Канон истории] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Т. 1. Пекин, 1983.

**А.Ю. БЛАЖКИНА**

## **КАТЕГОРИЯ НЕБА В ФИЛОСОФИИ ГОДЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ**

Статья посвящена рассмотрению категории Неба *тянь* в философии годяньских рукописей. На основании предварительного анализа конфуцианского корпуса годяньских текстов, автор настоящего исследования приходит к выводу, что определяющими для категории Неба являются следующие три аспекта: 1. Небо понимается как природный закон и космический порядок. 2. Небо понимается как источник этических принципов и норм социального равновесия. 3. Небо понимается как причина синхронного опыта человека.

*Ключевые слова:* Небо-тянь, случай-ши, философия раннего конфуцианства, годяньские рукописи, этика, конфуцианство эпохи Чжаньго

Годяньские рукописи (郭店竹简 *годянь чжуцзянь*) были найдены китайскими учеными в октябре 1993 г. недалеко от Годяня (уезд Шаян, пров. Хубэй) на территории древнего царства Чу. Поэтому их называют «годяньскими бамбуковыми дощечками из захоронения в царстве Чу» (郭店楚墓竹简 *годянь чуму чжуцзянь*). Годяньские рукописи датируются периодом конец IV — начало III вв. до н.э., относятся к эпохе Чжаньго (V в. до н.э. — 221 до н.э.) и представляют собой богатейший материал для изучения истории китайской мысли. Китайскими учеными годяньские тексты разделяются на конфуцианские и даосские. Настоящее исследование опирается на рассмотрение конфуцианской части корпуса годяньских рукописей.

Анализ и предварительное ознакомление с идейным содержанием данных текстов показывает, что категория «Небо» занимает в них одно

из ключевых мест. На это указывают частота и периодичность использования иероглифа «Небо» 天 *Тянь* в концептуальных построениях конфуцианского текстового корпуса, где он встречается 60 раз. В данной работе дается краткий анализ возможных значений категории *Тянь* в годинских рукописях.

Большинство отечественных и зарубежных исследователей сходятся в том, что китайцы поклонялись Небу уже с глубокой древности, а культ Неба в древнем Китае сложился еще в начале эпохи Чжоу (1045—221 до н. э.)<sup>1</sup>. К этому же историческому периоду относится и идея о генеалогической связи государя с Небом. Государь именовался Сыном Неба *тянь цзы* и почитался проводником воли Неба в Поднебесной. В ходе исторического развития китайской мысли категория *Тянь* стала одной из определяющих в китайской духовной и политической культуре.

На основании рассмотрения древних философских памятников, целесообразно выделить следующие аспекты категории Небо: это и всеобщая космическая сила, вторгающаяся в жизнь людей<sup>2</sup>, и природный феномен (небосвод, по которому движутся светила)<sup>3</sup>, и первоисточник морали в человеке. Так, например, в трактате «Лунь юй» («Суждения и беседы») Небо полагается началом нравственным: «Кун-цзы сказал: “Небо рождает добродетель во мне...”»<sup>4</sup>. Небо как философский феномен входит в состав концептуальных построений таких древних мыслителей Китая, как Лао-цзы (род. в кон. VII — нач. VI в. до н.э. — ?), Кун-цзы (551—479 до н. э.), Мо-цзы (ок. 470 — ок. 391 до н. э.), Мэн-цзы (372—289 до н. э.), Чжуан-цзы (369 до н. э. — 286 до н. э.), Сюнь-цзы (около 313 — ок. 238 до н. э.) и др.

---

<sup>1</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. С. 441.

<sup>2</sup> В трактате «Мо-цзы» сказано: «Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость. Таким образом, если вести народ Поднебесной на свершение справедливых дел — это значит делать то, что любит небо. Если я делаю для неба то, что оно любит, то и небо также делает для меня то, что я люблю... Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение. Кто нарушает волю неба, тот обязательно будет наказан». См.: Древнекитайская философия / ред. В.Г. Бурув, Р.В. Вяткин, М.Л. Титаренко. Т 1., М., 1972. С. 194—195.

<sup>3</sup> «Учитель сказал: “Разве Небо говорит? Четыре времени года действуют, тьма вещей рождается...”». Лунь юй [Беседы и суждения]. Чанчунь, 2009. С. 294.

<sup>4</sup> Там же. С. 74.

В отечественной синологии обычно принято переводить иероглиф 天 *тянь* как «Небо». Как это часто бывает в случае с переводом с китайского языка на русский, китайский термин оказывается в смысловом плане шире русского аналога: *тянь* — это и Небо, и божество, и верховная власть, и время, и сезон, и природа. Следуя сложившейся синологической традиции, мы также будем переводить *тянь* как «Небо». Китайские философы всегда мыслили Небо и Землю в корреляции с человеком, что отразилось в фундаментальной концептуальной связке «трех составляющих» или «трех первооснов» универсума (三才 *сань цай*): Неба *тянь*, Человека *жэнь* и Земли *ди*. Понимание человеком принципов этой корреляции издревле полагалось залогом гармонии в Поднебесной.

Отечественные синологи придерживаются мнения, что в истории китайской философии господствуют две концепции взаимосвязи Неба и человека. В самом общем виде их можно представить следующим образом:

1. Концепция единства Неба и человека (天人合一 *тянь жэнь хэ и*). Данная концепция восходит к даосскому мыслителю Чжуан-цзы. В одноименном трактате говорится: «Человек и Небо — [составляют] единство»<sup>5</sup>. Чжуан-цзы не только указывает на единство человека с Небом, он так же постулирует единство всего сущего: «Небо и Земля живут со мной вместе, а все сущее едино со мной»<sup>6</sup>. Даосские философы первыми отметили, что человек — часть природного космоса. В комментариях к древнему конфуцианскому памятнику «И цзин» («Канон перемен») утверждается: «Великий человек *да жэнь* совмещает свою добродетель-Дэ с Небом и Землей»<sup>7</sup>. У конфуцианца Дун Чжуншу (179—104 гг. до н. э.) концепция единства Неба и человека получает новое осмысление, выразившись в принципе «взаимного отклика Неба и человека» (天人感應 *тянь жэнь гань ин*).

2. Концепция различия Неба и человека (天人之分 *тянь жэнь чжи фэнь*). До обнаружения госяньских рукописей в историко-философской

---

<sup>5</sup> Чжуан-цзы вайпянь шаньму ди эр ши [Чжуан-цзы. Внешний раздел, гл. XX «Дерево на горе»]. URL: [http://so.gushiwen.org/guwen/bookv\\_3273.aspx](http://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3273.aspx) (дата обращения: 16.04.2016).

<sup>6</sup> Чжуан-цзы нэйпянь циулунь ди эр [Чжуан-цзы. Внутренний раздел, гл. II «Уравнивание всего сущего»]. URL: [http://so.gushiwen.org/guwen/bookv\\_3255.aspx](http://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3255.aspx) (дата обращения: 16.04.2016).

<sup>7</sup> Лукьянов А.Е. Дао «Книги перемен» М., 1993. С. 192.



науке бытовало мнение, что первым, кто заговорил о различии Неба и человека, был философ Сюнь-цзы. В частности, на этот факт указывает китайский исследователь Лян Тао в своей статье «Истоки концепции различия между Небом и человеком в “Простота и величие зависят от случая”»<sup>8</sup>. В трактате «Сюнь-цзы», главе «Тянь лунь» («Суждения о Небе») сказано: «Поэтому тот, кто понимает различие между Небом и человеком, может называться совершенным человеком»<sup>9</sup>. Сюнь-цзы подчеркивает, что Небо не влияет на жизнь человека, поэтому человек «не должен стремиться познать Небо» (不求知天 *бу цю чжи тянь*).

Рассмотрение феномена Неба в годяньских текстах поможет понять взгляд китайских авторов эпохи Чжаньго на данную категорию, а также отразит основные тенденции философского содержания годяньских рукописей. В годяньских рукописях Небо понимается в трех аспектах, которые не являются взаимоисключающими:

1. Небо понимается как природный закон и космический порядок.

2. Небо понимается как источник этических принципов и норм социального равновесия.

3. Небо понимается как причина синхронного опыта человека. Этот опыт происходит от проявления воли Неба посредством случая (時 *ши*).

Эти три аспекта представляются одновременно составляющими обозначенных выше концепций взаимосвязи Неба и человека. По мысли автора годяньских рукописей, Дао Неба (天道 *тянь дао*) и Дао человека (人道 *жэнь дао*) взаимодействуют посредством человеколюбия (仁 *жэнь*) (сам человек определяется через человеколюбие: «[Когда] человек является человеком, это зовется человеколюбием»<sup>10</sup>). Поэтому этические нормы в социуме должны соответствовать природному, то есть небесному порядку. В то же время годяньские тексты включают в себя положение о различных ролях Неба и человека. Предварительный анализ показывает, что диаметрально в смысловом плане концепции единства и различия Неба и человека не являются взаимоисключающими. Более

---

<sup>8</sup> Лян Тао. Цюн да и ши тянь жэнь чжи фэнь тань юань [Истоки концепции различия между Небом и человеком в «Простота и величие зависят от случая»]. URL: <http://www.bamboosilk.org/Wssf/Liangtao12.htm> (дата обращения: 31.03.2016).

<sup>9</sup> Сюнь-цзы. Тянь лунь пянь [Сюнь-цзы. Гл. «Рассуждения о Небе»]. URL: <http://guoxue.lishichunqiu.com/zibu/xunzi/5278.html> (дата обращения: 16.04.2016).

<sup>10</sup> Здесь и далее перевод Блажкиной А.Ю. по: Ли Лин. Годянь чу цзяньцзяо дучзи [Очерки о годяньских бамбуковых планках из царства Чу]. Пекин, 2002. С. 518.

того, понимание различия Неба и человека полагается необходимым для реализации единства.

В годяньских рукописях Небо представляет собой многогранную и динамичную категорию и часто используется в следующих значениях: во-первых, в качестве источника природного закона или космического порядка, во-вторых, как общее определение социально-этических норм и, наконец, в-третьих, как источник синхронных событий и личного опыта индивидуума. Далее мы более подробно остановимся на каждом из этих значений.

Прежде всего, Небо понимается как основа происхождения всех вещей: «Небо рождает сотни вещей» (天生百物 *тянь шэн бай у*)<sup>11</sup>, а также как источник принципов и закономерностей (理 *ли*) в универсуме. Методологически целесообразно отметить, что важнейшая онтологическая характеристика Неба заключается в том, что Небо именно рождает (生 *шэн*), а не делает (作 *цзо*), не творит (造 *цзао*) мир вещей, в который с необходимостью включен и человек. Генеративная способность Неба дает начало природе, человеку и всем прочим существам, объединяя их в единую связанную систему. В таком контексте Небо трактуется одновременно и как часть природного порядка, и как источник этого порядка. Небо — это и начальная, и конечная точка космоса, порождающая сила и высший природный закон.

Кроме того, Небо не мыслится изолированно, а всегда в паре с Землей, которая «наполняет», или «несет в зародыше»<sup>12</sup> (含 *хань*) вещи: «Есть Небо и есть судьба; есть Земля и есть форма; есть вещь и есть внешний облик»<sup>13</sup>. Таким образом, в процессе рождения вещей Небо определяет их судьбу, Земля дарует им материальную форму, а сопряжение Неба и Земли в конечном счете завершает процесс рождения природного космоса. Поэтому, говоря о Небесном Дао (天道 *тянь дао*), в годяньских текстах всегда подразумевается Небесно-земное Дао (天地之道 *тянь ди чжи дао*). Небо и Земля делают космос объемным: Небо дает возможность космосу разворачиваться вверх, а Земля — вширь. Кроме того, соотношение Неба и Земли соответствует онтологическим характеристикам верха (上 *шан*) и низа (下 *низа*), о чем заявлено уже в

---

<sup>11</sup> Там же. С. 527.

<sup>12</sup> Большой китайско-русский словарь. URL: <http://bkrs.info/slovo.php?ch=%E5%90%AB> (дата обращения: 15.02.16).

<sup>13</sup> Ли Лин. Годянь... С. 531.

комментариях к «И цзину» («Канон перемен»), раздел «Сицы чжуань»: «Высокое копирует Небо, низкое копирует Землю»<sup>14</sup>.

В годяньском трактате «Юй цун и» («Собрание речей. 1») Небо рассматривается именно в связи с природным порядком — основополагающим принципом, дающим импульс к оформлению каждой вещи: «Небо породило Гуня (основы морали/порядок/классификацию), от человека происходит развитие [вещи]»<sup>15</sup>. Таким образом, Небо выступает в качестве упорядочивающей и классификационной силы, но преобразование и должное применение вещей в материальном мире зависит от человека. Эта мысль продолжается в другом годяньском тексте — «Юй цун сань» («Собрание речей. 3»), где сказано: «Небесный образец (天型 *тянь син*) формирует человека и [другие] вещи, и это — принцип. Вещи завершаются день ото дня, [при этом] они обладают принципами, а Земля изначально может наполнять и рождать [вещи]»<sup>16</sup>. Все устройство природного космоса зависит от Неба и детерминировано на основе принципов.

Небо полагается разумным творческим началом, которое ответственно за оформление и упорядочивание вещей. Космос представляет собой стройную систему, в которой существуют разного рода вещи, и сама организация космоса делает возможным систематизировать вещи. Возможность эта исходит от Неба (которое понимается как часть космоса) — источника вселенского равновесия и гармонии. Небо ниспосылает принципы, по которым все вещи разделяются на классы (類 *лэй*) и структурируются, то есть выстраиваются в последовательность (序 *сюй*).

Кроме того, в годяньских рукописях устанавливается онтологическая параллель между макрокосмом и микрокосмом (человеком). Приведенная выше цитата из «Юй цун и» показывает, что и Небо, и человек

---

<sup>14</sup> Лукьянов А.Е. Дао «Книги перемен». М., 1993. С. 208.

<sup>15</sup> Ли Лин. Годянь... С. 531.

В данном случае некоторые специалисты указывают на фонетическую замену: вместо иероглифа 鯤 *гунь* должен стоять схожий по звучанию иероглиф 伦 *лунь* («нравственность», «мораль», «этика»; «человеческие взаимоотношения»; «должный порядок», «система»; «правила»). Данного мнения придерживается, например, китайский палеограф Цюй Сигуй. Подробнее см.: Цао Фэн. Годянь чу цзянь юй цун и тянь шэн бэнь жэнь шэн хуа ши цзе дучзи [Разъяснение фразы «Небо рождает основу, человек рождает изменения» из годяньского текста «Собрание речей. 1»]. URL: [http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src\\_ID=880](http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=880) (дата обращения: 10.09.2015).

<sup>16</sup> Там же. С. 527.

ответственны за укрепление порядка в Поднебесной. Небо понимается не только как источник происхождения всего сущего, но и как основа, обеспечивающая неизменные и неотъемлемые принципы, которым с необходимостью следует человек и все сущее. Небо, посредством этих принципов регулирует процесс от рождения (生 *шэн*) до оформления или завершения (成 *чэн*) каждой вещи.

По мысли автора годяньских рукописей, в структуре мироздания именно человек занимает центральное место: «Небо рождает сотни вещей, [из них] человек — самое дорогое»<sup>17</sup>. Его ценность определяется как врожденными качествами, даруемыми Небом, так и культурным развитием, которым руководит он сам. Текст «Юй цун и» также объясняет, какими витальными характеристиками наделяется человек: «Всеякие [существа] наделены кровью и *ци*, они имеют радость и гнев, обладают осторожностью и достоинством. Имеют тело и внешний облик, имеют цвет и звук, имеют запах и вкус, имеют *ци* и имеют воления». Под «существами» в данном случае понимаются человеческие существа, которые состоят из крови и энергичной сущности *ци* (凡有血氣者 *фань ю сюэ ци чжэ*).

От Неба человек наделен способностью видеть, слышать, ощущать запахи и вкусы, мыслить: «Тело и внешний облик — это то, чем ведает глаз. Звук — то, чем ведает ухо. Запах — то, чем ведает нос. Вкус — то, чем ведает рот. *Ци* — то, чем ведает внешний облик. Воления — то, чем ведает сердце». Данная мысль развивается в годяньском тексте «Син цзы мин чу» («Природа исходит из судьбы»), где детально показана взаимосвязь между человеческой способностью воспринимать музыкальные произведения и этапами психической деятельности, физиологическими реакциями, физическими движениями тела. Посредством чувственного опыта человек 1) внимает, то есть слышит и понимает (聞 *вэнь*), 2) слушает (听 *тин*) 3) созерцает, то есть видит сердцем (观 *гуань*) музыку, которая способствует моральному преобразованию человека.

По мысли авторов годяньских рукописей, моральное преобразование представляет собой процесс включения человеческой природы (性 *син*), даруемой Небом, в культурную практику, осуществляемую совершенными людьми. В целом это включение Дао человека в Дао Неба, реализация единения Неба и человека, выраженное в принципе «вникая в Небесное Дао, изменишь стремления народа» (察天道以化民

---

<sup>17</sup> Там же.

氣 ча тянь дао и хуа минь ци)<sup>18</sup>. Фундаментальная мысль авторов го-  
дяньских рукописей заключается в двух моментах: во-первых, в опреде-  
ленном смысле Небесное Дао познаваемо: «Совершенномудрый знает  
Дао Неба»<sup>19</sup>, а во-вторых, в рамках природного космоса между небес-  
ным и человеческим началом существует непрерывное взаимодействие.  
Поэтому познание законов природы неотделимо от познания человека  
(«стремлений народа») и включает в себя осуществление морального  
преобразования познающего субъекта. Таким образом, идеологическая  
модификация общества возможна посредством реализации конфуциан-  
ской традиции, ее внедрения среди всех социальных слоев.

Согласно философским построениям, выраженным в текстах го-  
дяньских рукописей, все сущее исходит из одного первоисточника —  
Неба. Принципы, по которым все вещи, в частности человек, должным  
образом размещены в космосе — это Небесное Дао. Если рассматривать  
Небо как природный порядок, то небесное Дао — это естественные за-  
коны функционирования космоса. Человеческое Дао и Небесное Дао  
взаимосвязаны, и это — следствие онтологического единства Неба и  
человека. В данном контексте, целью познания Небесного Дао является  
попытка усвоения причинно-следственных связей всех вещей, которые  
выражены во вселенских переменах (化 хуа). В перемены вовлечены все  
вещи в Поднебесной. Перемены — это процесс от рождения до полного  
становления каждой вещи. В сфере морального преобразования перемены  
(посредством обучения, 学 сюэ) — это то, что активизирует нравст-  
венное начало человека. Для благородного мужа (君子 цзюнь-цзы) ре-  
ализацией этого нравственного начала является не только самосовершен-  
ствование, но и его пробуждение в других людях (в народе). Данный  
процесс осуществляется посредством практики изучения и распростра-  
нения конфуцианских канонов (经 цзин), которые создаются с целью  
морального воспитания.

Уникальная культурная и духовная ценность канонов заключается в  
том, что они соединяют Дао Неба и Дао человека, равно как древность и  
современность: «"И цзин" — по нему соединяются человеческое Дао и  
Небесное Дао. "Чунь цю" — по нему соединяются древние и современ-  
ные события» (春秋, 所以會古今之事也 чунь цю со и хуэй гу цзинь чжи

---

<sup>18</sup> Ли Лин. Годянь... С. 533.

<sup>19</sup> Там же. С. 489.

ши е)<sup>20</sup>. Культурный шаблон, образец, по которому совмещаются Дао Неба и Дао человека — это и есть конфуцианский канон.

Если Небо понимается как первопричина природного космоса, которая устанавливает определенный порядок функционирования этого космоса, то закономерным будет следующий вопрос: каким образом Небо проявляет себя в материальном мире? В годяньских рукописях категория Неба тесно связано с категорией судьбы (命 *мин*) («Есть Небо, и есть судьба»<sup>21</sup>). Судьба разворачивается в качестве воспроизведения воли Неба. Поэтому нарушение определенного Небом хода вещей влечет за собой действия судьбы и неминуемо (но необязательно явно) оказывает влияние на состояние природного и социального космоса. Сама судьба также несет в себе отражение неизменного, заданного Небом порядка: «Знающий судьбу не совершает проступков. Обладающий добродетелью-Дэ неизменен»<sup>22</sup>. «Знание судьбы» (知命 *чжи мин*) не есть знание пассивное, оно включает в себя принятие всех обязанностей (職 *чжи*)<sup>23</sup>, которые возлагаются Небом на человека, и функционирование согласно этим обязанностям.

Само Небо в годяньских рукописях понимается одновременно и натуралистически, и этически. Небо утверждает не только природные закономерности, но и те моральные принципы, которым должен следовать человек. Установление этих принципов в сердце (心 *синь*) ведет к человеколюбию, к тому, чтобы стать Человеком. Так, например, автор годяньского текста «У син» («Пять первоэлементов») акцентирует внимание на функциях органов чувств, а также эмоциональной и интеллектуальной способностях сердца в процессе нравственного самосовершенствования человека. Тот, кто гармонизирует (和 *хэ*) и объединяет (同 *тун*) чувственное и мыслительное на практике, тот достигает блага:

Уши и глаза, нос и рот, руки и ноги — эти шесть [органов] регулируются сердцем. Когда сердце говорит «да», то нет никого, кто не посмел бы не согласиться. Когда сердце соглашается, то нет никого, кто бы посмел перечить ему. [Когда сердце говорит] «иди вперед», то нет никого, кто не посмел бы не идти вперед... Если есть гармония [между

---

<sup>20</sup> Там же. С. 533.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 539.

<sup>23</sup> Подробнее см. годяньский текст «Лю дэ» («Шесть добродетелей»). *Ли Лин*. Годянь... С. 516—519.

шестью органами], то есть и единство, если есть единство, то есть и благо... Небо — это то, что благодетельствует таким людям...

Такие люди — это совершенномудрые, создающие шесть канонов: «Поэзия» и «Книга», «Ритуал» и «Музыка» («Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юэ цзин») — их истоки рождаются в человеке. «Ши цзин» появляется через трудовую деятельность, «Шу цзин» появляется через слово, «Ли цзи» и «Юэ цзин» появляются через действия. Совершенномудрые классифицируют их; обсуждают и составляют их в свод...

Конфуцианские каноны создаются людьми, и конечной целью их создания является сопряжение Дао Неба и Дао Человека, перенесение принципов функционирования природного закона Неба в социальную плоскость. Поэтому Небо приобретает не только природный, но и социоморфный характер. Фундаментальная идея, проводимая авторами госяньских рукописей, заключается в том, что смысловое наполнение конфуцианских этических категорий — это поиск аналогий, попытка разъяснить обыденным языком исходящие от Неба основы гармоничного бытия универсума.

Категория Неба в ранней конфуцианской философии мыслится не только как природная, но и как морально-нравственная движущая сила. Действия конфуцианского благородного мужа должны быть непременно согласованы с волей Неба. В ряде госяньских текстов Небо понимается не только натуралистически, но и духовно как первоисточник постоянных этических стандартов, которые представляют собой фундаментальные принципы человеческих отношений и являются основой общественного порядка.

В отдельных случаях, например, в тексте «Чэн чжи вэнь чжи» («Искренний внимает»), Небо также именуется Небесным Постоянством (天常 *тянь чан*), Великим Постоянством (大常 *да чан*), Небесной Добродетелью (天德 *тянь дэ*), Небесным Дао (天道 *тянь дао*). Иероглиф 常 *чан* несет в себе хронологическое измерение «вечности» и «постоянства», что сближает его с понятием «долговременности» (恆 *хэн*). В даосском трактате «Гуань-цзы» термин «постоянство» характеризуется следующим образом: «Небо обладает постоянным образом, Земля обладает постоянной формой, человек обладает постоянным ритуалом»<sup>24</sup>. В кон-

---

<sup>24</sup> Гуань-цзы. URL: [http://www.gushiwen.org/GuShiWen\\_3ab0d66b8f.aspx](http://www.gushiwen.org/GuShiWen_3ab0d66b8f.aspx) (дата обращения: 20.04.2016).

фуцианской традиции постоянство связывается с учением о середине (中 *чжун*)<sup>25</sup> и трактуется как неукоснительное следование воли Неба.

На основании предварительного анализа годяньских текстов мы приходим к заключению, что постоянство является предикатом Неба, в социальном космосе оно выражается в регулярных и неизменных действиях правителя согласно с Небесной Добродетелью: «В древности те, кто управлял народом, сами стремились к постоянству»<sup>26</sup>. Постоянство имеет не только вещественную, но и духовную направленность, так как связано с Небесной Добродетелью. Небесная Добродетель — это этически окрашенное Небесное Дао, нравственное проявление Неба как источника моральных норм.

Небо ниспосылает человечеству определенные моральные правила, которые носят безусловный и объективный характер: «Небо породило Гуня<sup>27</sup> (основы морали)»<sup>28</sup>. В данном случае, ряд китайских специалистов указывает на фонетическую замену<sup>29</sup>: вместо иероглифа 鯨 *гунь*,

---

<sup>25</sup> Конфуцианский трактат «Чжун юн»: переводы и исследования / сост. А.Е. Лукьянов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 6.

<sup>26</sup> Ли Лин. Годянь... С. 512.

<sup>27</sup> Гунь 鯨, то есть «Большая рыба», Чун Бо Гунь 崇伯鯨 — персонаж китайской мифологии. Согласно «Историческим запискам», отец легендарного правителя Юя, по преданию спасшего Китай от вселенского потоп. В «Шань хай цзине» упоминается о том, что Гунь был внуком Хуан-ди. В «Исторических записках» говорится, что отцом Гуня был правитель Чжуань-суй, то есть Гунь был, вероятно, правнуком Хуан-ди. Во времена, когда случился вселенский потоп, Гунь боролся с потоком, но его действия не увенчались успехом. Тогда Гунь украл саморастущую землю (息土 *си ту* или 息壤 *си жан*) у Первопредка для того, чтобы обуздать стихию. Узнав об этом, владыка пришел в ярость, а Гунь был казнен на Юй-горе. Подробнее см.: Чжун го шэнь хуа чуань шо цы дянь [Словарь китайских мифов и преданий] / сост. Юань Кэ. Шанхай, 1985. С. 284.

<sup>28</sup> Ли Лин. Годянь... С. 531.

<sup>29</sup> О распространенности фонетических замен пишет, например, российский синолог В.М. Майоров: «В чжоуское время значительно расширяется не только география, но и сфера применения письменности, а следовательно, и тематика текстов, появляется необходимость записывать новые слова, которые прежде никогда не отражались на письме. Конечно, для них могли создаваться новые иероглифы, но наиболее часто использовался другой способ. Для обозначения нового слова брался уже имеющийся иероглиф с таким же чтением, т.е. использовалось звучание известного иероглифа, но ему приписывалось новое значение, которое становилось понятным из контекста предложения. В этом случае иероглиф выступал в качестве так называемого»



видимо, должен стоять схожий по звучанию иероглиф 伦 лунь («нравственность», «мораль», «этика»; «человеческие взаимоотношения»; «должный порядок», «система»; «правила»)<sup>30</sup>. Эти моральные правила называются Великим (Небесным) Постоянством, так как они обладают такими характеристиками, как вечность, неизменность, абсолютность и повсеместность. С точки зрения автора годяньских рукописей, задача человека заключается в том, чтобы неукоснительно следовать правилам, дарованным Небом. Таким образом осуществляется единство Неба и человека.

Строгое соблюдение этических принципов связано с упорядочиванием норм отношений (理人伦 *ли жэнь лунь*) и управлением нормами отношений между людьми (治人伦 *чжи жэнь лунь*). Термин «нормы отношений между людьми» (人伦 *жэнь лунь*) в данном контексте синонимичен понятию этика: «Благородные мужи управляют людьми посредством моральных устоев, и тем самым следуют Небесной Добродетели»<sup>31</sup>. Управление народом (治民 *чжи минь*) необходимо рассматривать как процесс конструирования социальных норм посредством учета врожденных особенностей человеческой природы (性 *син*). Сами социальные нормы охватывают весь спектр отношений в обществе и разрабатываются совершенномудрыми по образцам, ниспосланным Небом. Фиксирование этих незыблемых образцов осуществлено в конфуцианских канонах. Выправление народа понимается в годяньских текстах как гармоничное соединение действий и помыслов народа с принципами, дарованными Небом.

Мудрость конфуцианского благородного мужа связана с тем, чтобы усвоить принципы Неба и, беря за образец Великое Постоянство, руководить подданными: «Небо ниспосылает Великое Постоянство — это основа управления людьми. Соотносит правителя и подчиненных с дол-

---

мой фонетической замены». См.: Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сой») / подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. М.: ИДВ РАН 2014. С. 764.

<sup>30</sup> Данное мнения придерживается, например, китайский палеограф Цюй Сигуй. Подробнее см. Цао Фэн. Годянь чу цзянь юй цун и тянь шэн бэнь жэнь шэн хуа ши цзе [Разъяснение фразы «Небо рождает основу, человек рождает изменения» из годяньского текста «Собрание речей. 1»]. URL: [http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src\\_ID=880](http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src_ID=880) (дата обращения: 10.09.2015).

<sup>31</sup> *Ли Лин*. Годянь... С. 513.

гом, устанавливает родственную близость отцов и детей, различает мужчин и женщин»<sup>32</sup>. Великое Постоянство (大常 *да чан*), которое исходит от Неба, представляет собой стройную систему, на основании которой гармонизируется социальный космос подобно тому, как упорядочиваются все вещи в природе. Поддерживает и утверждает эту систему благородный муж, воплощенный в образе верховного правителя, который выступает в качестве интерпретатора и охранителя воли Неба, потому он именуется Сыном Неба.

В годяньском тексте «Чэн чжи вэнь чжи» («Искренний внимает») утверждается, что *цзюнь-цзы* играет главенствующую роль в упрочнении принципов, символизирующих Небесное Постоянство. Низкий человек (小人 *сяо жэнь*) в отличие от *цзюнь-цзы* приводит в беспорядок (亂 *луань*) принципы Неба, и потому должен быть отстранен от государственных дел: «Поэтому низкие люди нарушают Небесный Порядок и тем самым идут наперекор Великому Дао, благородные мужи управляют людьми посредством моральных устоев и тем самым следуют Небесной Добродетели»<sup>33</sup>. В ритуальной практике отступление от принципов Неба заключается в том, что низкий человек не усвоил норм ритуала. А потому своим поведением он неизбежно потворствует хаосу в Поднебесной.

По мысли автора годяньских рукописей, основополагающие принципы управления человеческими взаимоотношениями есть укрепление существующего мирового порядка, дарованного Небом. Этот вечный порядок определяет различиями между вещами, устанавливает отношения между одним сущим и другим. В космосе все вещи связаны советующими отношениями, сохранение этих отношений гарантирует порядок в Поднебесной. Природный порядок задается Небом, место вещи в космосе также определяется Небом. В подтверждение данной идеи в тексте «Юй цун и» («Собрание речей. 1») сказано: «Каждая вещь [должна] стоять на своем месте»<sup>34</sup>. Поэтому любое даже самое малое отклонение вещи от своего места или должного функционирования наносит непоправимый вред всей структуре космоса. Выправить данное положение, можно только восстановив незыблемость Небесных норм, что в пространстве социума возможно осуществить лишь через «следо-

---

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 535.

вание Небу» (順天 *шунь тянь*) посредством ритуальной практики: «Благородный муж усмиряет людей посредством ритуала»<sup>35</sup>.

Этот принцип действует в обществе, которое основано на взаимодействии разных социальных групп. Если это взаимодействие налажено должным образом, то общество пребывает в состоянии гармонии. Другими словами, основополагающие принципы управления человеческими взаимоотношениями не просто нечто положенное извне, но есть укрепление существующего природного порядка, дарованного Небом. Небо понимается как первоисточник всех вещей, которые наделяются: именем (名 *мин*), судьбой (命 *мин*), природой (性 *син*), последовательностью или порядком (序 *сюй*), а также внешним обликом (容 *жун*). Человеческие взаимоотношения, социальные нормы идентифицируются и должны согласовываться с именем-*мин*. Только если каждый индивид выполняет свои обязанности, тогда возможно эффективное управление всей страной. Шесть основных моделей поведения дифференцируют социальные отношения и общественные нормы; таким образом, люди взаимосвязаны в неизменную составляющую человеческого объединения. Сущность основных социальных ролей раскрывается в тексте «Лю дэ» («Шесть добродетелей»): «В [жизни] народа шесть положений — это непременно положения мужа и жены, отца и сына, правителя и подчиненного»<sup>36</sup>.

Разделение социальных ролей предотвращает хаос и беспорядок в Поднебесной. В приведенной цитате иероглиф 生 «рождать» — показатель того, что человеческие взаимоотношения есть часть естественного развития космоса, они понимаются и как природные, и как социальные. Народ предстает не в качестве конгломерата индивидуумов, а как сложная структура, где каждый человек связан с другим на основании определенных обязанностей: «Есть тот, кто ведет за собой, есть тот, кто следует; есть тот, кто принуждает, есть тот, кто исполняет; есть тот, кто обучает, есть тот, кто принимает (обучение)»<sup>37</sup>.

Через регулирование действий и помыслов народа, мудрые правители выполняют задачу служения Небу и Земле. В разных текстах го-дяньских рукописей позиционируется важность роли монарха в качестве морального лидера народа, метафорически сравниваются взаимоотношения между мудрым государем и народом и отношения между Не-

---

<sup>35</sup> Там же. С. 513.

<sup>36</sup> 生民斯必有夫婦、父子、君臣，此六位也. Там же. С. 517.

<sup>37</sup> Там же.

бом и всем сущим: без мудрого правления тьма вещей ввергается в хаос. Таким образом, роль правителя заключается в том, чтобы устанавливать надлежащий порядок между всеми вещами в Поднебесной, проповедовать человеколюбие и осуществлять обучение народа (教民 *цзяо минь*): «Если благородный муж берется за обучение, без отдыха ведет за собой народ, тогда народ чистосердечный и ему нечего скрывать»<sup>38</sup>.

Обучение народа возможно потому, что каждому человеку от Неба дарована возможность учиться и применять изученное на практике<sup>39</sup>. Благородные мужи, которые осознают это уникальное свойство человеческой природы, своим талантом и усердием непрестанно следуют ритуалу, чем выполняют волю Неба. Кроме того, согласно годяньскому трактату «Син цзы мин чу» («Природа исходит из судьбы»), мудрецы разработали свое понимание человеческих эмоций (情 *цин*), и опираясь на это понимание, создавали каноны для того, чтобы совершенствовать развитие моральной восприимчивости людей:

Всякие человеческие чувства могут нравиться. Если чувства [искренние], пусть и ошибочные, они не вызовут ненависти. Если чувства не соответственные, то хотя и добьешься успеха в трудном деле, это не будет ценно. Если чувства истинные, то пусть человек еще не закончил дело, но люди все равно ему поверят<sup>40</sup>.

В годяньских текстах общественная и культурная трансформация — это процесс, осуществляемый благими правителями, и целью этого процесса является забота о возвращении народа (養民 *ян минь*). Без такого правителя вся Поднебесная ввергается в хаос:

Великие светила не показываются, десять тысяч вещей скрыты, совершенномудрые не возвышаются, Поднебесная, несомненно, становится скверной<sup>41</sup>.

Возможность осуществлять процесс гармонизации и соединения внутренней (内 *нэй*) природы человека и внешних (外 *вай*) культурных

---

<sup>38</sup> Там же. С. 512.

<sup>39</sup> 人而學或使之也. Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 507.

<sup>41</sup> Там же. С. 498.

конструктов наделяет мудреца силой, которая соединяет человека с Небом. Это комбинирование и сопряжение внутренних характеристик человека и внешних моральных первоисточников, которые даруются Небом — характерная особенность философских построений в годяньских рукописях, что прослеживается по текстам «Юй цунь и» и «Лю дэ».

В годяньских текстах особо подчеркивается метафизическая взаимосвязь Неба и человека. Небо выступает в качестве первоисточника всех вещей, их природы, моральных принципов. Поступая морально, человек обретает единство с Небом. Он понимается как часть природы и потому не должен идти наперекор (逆 *ни*) Небу. Человек ценен (贵 *гуй*)<sup>42</sup> по причине врожденной возможности действовать согласно с Небом, об этом сказано еще в «Лунь юе» («Беседы и суждения»): «Яо брал Небо за образец»<sup>43</sup>. Культурная практика, основанная на ритуале и музыке (礼乐 *ли юэ*), как завещали совершенномудрые правители древности, полагается самым эффективным средством гармонизации отношений между человеком и Небом.

В рамках концепции единства Неба и человека (天人合一 *тянь жэнь хэ и*) Небо предстает как источник моральных норм, которые необходимы для гармоничного функционирования Поднебесной. Действуя согласно этим моральным нормам, человек и осуществляет единство с Небом. Небо оказывает покровительство тому, кто следует его воле. Авторы годяньских рукописей подразумевают, что необходимо направить внимание на укрепление социального и космического порядка путем следования принципам, дарованным Небом. Небо в определенной степени познаваемо, так как человек может осознать те моральные принципы, которые исходят от Неба. Об этом прямо заявлено в «Юй цунь и» («Собрании речей. 1»), где сказано: «[Только] познав деяния Неба, познав деяния человека, затем познаешь Дао. [Только] познав Дао, затем познаешь судьбу»<sup>44</sup>. По аналогии в том же тексте утверждается, что «Сначала познают ритуал, потом познают соблюдение [правила]»<sup>45</sup>.

Фундаментальная идея, отраженная в годяньских рукописях, заключается в том, что познание Неба и познание человека начинается с

---

<sup>42</sup> Подробнее см.: *Дин Сысинь*. Годянь чу му чжу цзянь сысян яньцзю [Исследования годяньского могильника из царства Чу]. Пекин, 2000. С. 222.

<sup>43</sup> *Лунь юй...* С. 125.

<sup>44</sup> Там же. С. 533.

<sup>45</sup> Там же.

познания Дао, а это ведет и к возможности познать судьбу. Под Дао в данном случае понимается человеческое Дао, его познание подразумевает следование ритуалу и воспроизведение должной музыки в человеческом обществе. Ритуал и музыка являются ключевыми для конструирования социальных норм: «Соблюдение [правила] рождает добродетель, добродетель рождает ритуал, ритуал рождает музыку. По музыке познают соблюдение [правила]»<sup>46</sup>. Смысловой акцент здесь ставится на роль тех, кто действует в качестве руководителя культурной трансформации, проводимой среди людей посредством ритуала и музыки. Таким образом, познание Неба и человека осуществляет тождество противоположностей, выражаемое в онтологических категориях верха и низа, далекого (远 *юань*) и близкого (近 *цзинь*), то есть небесного и человеческого.

Концепция различных ролей Неба и человека в годяньских текстах отражена в определенном понимании самой категории Неба. Эта концепция возникает тогда, когда Небо, опосредованно, через судьбу, понимается как ключ к индивидуальному успеху или провалу в общественной жизни индивидуума. В данном случае для новой характеристики категории Небо в годяньских рукописях мы используем термин «синхронный опыт» предложенный австралийским ученым Ширли Чан<sup>47</sup>. Термин кажется удачным, так как включает в себя временную, хронологическую характеристику. Этот момент представляется важным, так как Небо в годяньских рукописях напрямую связано с термином *ши* 時 в значении «подходящее (нужное) время», «удобный случай», «подходящий момент». *Ши* — это то, что случается в «свое время». Смысловая составляющая данного термина раскрыта в годяньском тексте ««Цюн да и ши» («Простота и величие зависят от случая»).

В основе идейной составляющей этого текста лежит концепция о различии Неба и человека: «Есть Небо, и есть человек, между Небом и человеком существует различие. Учитывай это различие и узнаешь, как поступать»<sup>48</sup>. Как полагает ряд исследователей, перед нами текст, оспаривающий положение о том, что идею о различии Неба и человека вы-

---

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Shirley Chan. *Cosmology, Society and Pumanity: Tian in the Guodian Texts*. URL: [http://www.academia.edu/4591130/Cosmology\\_Society\\_and\\_Humanity\\_Tian%E5%A4%A9\\_in\\_the\\_Guodian\\_%E9%83%AD%E5%BA%97Texts\\_Part\\_I](http://www.academia.edu/4591130/Cosmology_Society_and_Humanity_Tian%E5%A4%A9_in_the_Guodian_%E9%83%AD%E5%BA%97Texts_Part_I) (дата обращения: 15.10.15).

<sup>48</sup> *Ли Лин*. *Годянь...* С. 493.

двинул философ Сюнь-цзы в конце периода Чжаньго. Открытие госянского могильника ставит под сомнение утверждение о том, что Сюнь-цзы был первым, кто заговорил о разнице между Небом и человеком, и этот факт важен для развития историко-философской науки. Исследование госянских рукописей показывает, что положение о различии Неба и человека было органично связано с философией раннего конфуцианства.

Категория Неба, которая осмысливается как определяющий фактор личного успеха-неуспеха (в данном случае «простоты и величия» 窮達 *цюн да*) проходит красной нитью сквозь госянский текст «Цюн да и ши» («Простота и величие зависят от случая»). Фундаментальная идея данного текста заключается в том, что на примере ряда легендарно-исторических фигур утверждается позиция, согласно которой человек не может ни игнорировать, ни прогнозировать позитивные или негативные события, которые определяются индивидуальной судьбой, дарованной Небом.

В данных примерах случайное стечение обстоятельств (случая-ши) становится причиной удачного или неудачного развития индивидуального опыта человека. Небо определяет это развитие, что находит свое выражение посредством максимы «произойдет или нет встреча — [решает] Небо» (遇不遇天也 *юй бую юй тянь е*)<sup>49</sup>. Небо предписывает определенный ход событий и направление человеческой жизни. Даже в случае, если личные качества человека остались неизменными, ход его жизни может внезапно перемениться по причине внезапно сложившихся обстоятельств: «Сначала у Цзы Сюя было много заслуг, потом он был убит, это не потому, что его мудрость пришла в упадок»<sup>50</sup>.

В другом госянском тексте «Тан Юй чжи дао» («Дао Тана и Юя») также позиционируется идея о том, что личные духовно-душевные качества не обязательно влияют на социально-общественное положение индивидуума:

В древности Яо был рожден как Сын Неба и имел в подчинении всю Поднебесную, будучи совершенномудрым, повстречался со [своей] судьбой, будучи гуманным, он ухватил удачу за хвост, но [в начале] не встречал добродетельного человека. Хотя Яо держал в

---

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

своих руках времена года, духи следовали за ним, Неба и Земля помогали ему, даже гуманные и совершенномудрые преподносили ему дары, не мог он лишь поймать случай<sup>51</sup>.

Поскольку категория Неба выступает и в качестве источника забытых моральных норм, и, с другой стороны, в качестве источника индивидуального синхронного опыта, то волю Неба предугадать невозможно. Поэтому личные этические качества человека могут привести или не привести к общественному успеху. Это зависит от того, смог ли человек «поймать случай» (時可及矣 *ши кэ цзи и*). Причем встреча со случаем может иметь как позитивные, так и негативные последствия.

Обстоятельства успеха или провала в социуме, которые определяются случаем-*ши*, ниспосланы Небом. Данная идея не нова, она отражена уже в трактате «Лунь юй» («Суждения и беседы»): «Смерть и жизнь определяются судьбой, богатство определяется Небом»<sup>52</sup>. Без того, чтобы «повстречаться с судьбой» (遇命 *юй мин*) и «ухватить удачу за хвост» (быть в нужном месте в нужное время, букв. «встретиться с (кем-л.)», «натолкнуться на время») (逢時 *фэн ши*) легендарные государи Яо<sup>53</sup> и Шунь<sup>54</sup> могли бы никогда не стать правителями Поднебесной.

---

<sup>51</sup> Там же. С. 498.

<sup>52</sup> *Лунь юй...* С. 180.

<sup>53</sup> Яо 堯 (2377—2259 до н.э.) по фамилии Ици 伊祁 — мифический правитель древности. Имя Яо можно перевести как «выдающийся», «возвышенный», «славный», «высочайший», что полностью соответствует его образу в китайской культуре, особенно в конфуцианстве, где он представляется идеалом правителя и воплощением совершенномудрого. Во многих источниках говорится о том, что Яо, будучи императором, вел скромный, почти аскетичный образ жизни («Исторические записки», «Хуайнань-цзы»). Имя Яо было Фан Сюнь 放勳, кроме того, его называли Тан Яо 唐尧, или Танский Яо, то есть Яо из рода Тан. Яо был одним из сыновей императора Ди Ку 帝喾. Яо управлял страной 90 лет (или 100 лет). Он был мудрым и добродетельным правителем, народ любил и уважал его. Так как родной сын Яо Дань Чжу был человеком с низкими моральными качествами, он не мог стать правителем. Итак, в преклонном возрасте Яо передал власть Шуню, известному своей добродетелью, и умер спустя 28 лет.

<sup>54</sup> Шунь 舜 (2258 - 2005 г. до н.э.), по имени Чун Хуа 重华 («двойной орнамент»), второе имя — Ду Цзюнь 都君 («правитель Ду»), династийное имя Шуня было Юй 虞, поэтому его еще называли 虞舜 Юй Шунь или Юйский Шунь. Шунь — мифический правитель древнего Китая, последний из пяти великих государей древности 五帝 *у ди*. Согласно «Историческим запискам», император Яо передал бразды



Идейная составляющая судьбы иллюстрируется путем отражения разных опытов двух мудрых правителей: изначальное обладание Поднебесной в качестве Сына Неба (Яо) или же возможность подняться с самых низов общества, и стать государем (Шунь). Судьба наделяется хронологической характеристикой, так как стоит в связке со временем, случаем. Поэтому в госяньских рукописях судьба понимается как некая специфическая ситуация, которая складывается определенным образом, и становится причиной какого-то события. Событие происходит под действием различных факторов, предписанных свыше (Небом).

Судьба подвержена постоянным изменениям (化 *хуа*), судьба не есть что-то раз и навсегда данное и неизменное, это скорее комбинация различных факторов, изменяющихся постоянно, в зависимости от обстоятельств. Эти изменения и комбинации факторов ответственны за индивидуальный успех или провал. Определенный человеческий опыт наступает в момент совпадения человеческой природы (性 *син*) и судьбы (命 *мин*), это и есть синхронный опыт. При этом фиксируется момент сопряжения природы и судьбы. Синхронный опыт может быть как позитивный, так и негативный, поскольку он невозможен без участия случая-ши.

Кто, когда и как повстречается с судьбой — это зависит от Неба, и даже совершенномудрому не дано знать этого. Для утверждения соотношения между Небесным и человеческим Дао важно понять различие между Небом и человеком. Осознать это различие необходимо для того, чтобы реконструировать механизм действия подлинного человека: сосредоточься на добродетельном поведении и не стремись изменить то, что решает Небо. Из положения о различии Неба и человека не следует, однако, что Небо и человек никаким образом не взаимосвязаны. Эта идея лишь демонстрирует, что осведомленность и понимание определенных ролей, которые играет человек и Небо, дают воз-

---

правления Шуню, а не своему родному сыну. Яо также выдал за Шуня своих двух дочерей Э Хуан 娥皇 и Нью Ин 女英. Шунь в свою очередь передал власть не своему родному сыну, который так же, как и сын Яо отличался непочтительностью, а великому Юю. Шунь управлял Поднебесной добродетельно и справедливо, поэтому наряду с Яо, он почитается как совершенномудрый. Конфуций высоко оценивал деятельность Яо и Шуня, считая их идеальными правителями древности. По преданию, Шунь скончался после 39 лет управления страной, во время своего путешествия на юг Китая, его похоронили на склоне горы, которая называлась Цзюишань 九疑山 (букв.: «гора Девяти Сомнений»).

можность для реализации единства человеческого Дао и судьбы-мин. Для реализации этого единства важно «действие» (為 *вэй*), то есть активная и конструктивная деятельность по преобразованиям Поднебесной.

Действие невозможно без знания (知 *чжи*). Полнота знания доступна только Небу, что подтверждается цитатой из годяньского текста «У син» («Пять первоэлементов»), где сказано: «[Найти] зародыш и знать — это Небо»<sup>55</sup>. Однако из этого не следует, что знание судьбы (知命 *чжи мин*) полностью невозможно для человека: «[Только] познав деяния Неба, познав деяния человека, затем познаешь Дао. [Только] познав Дао, затем познаешь судьбу»<sup>56</sup>. Понимание разных ролей человека и Неба — это и есть актуальное знание судьбы. Познание индивидуальной судьбы не предполагает пассивной позиции принятия человеком социальной реальности как данности, в которой все предопределено и неотвратимо, но это — осведомленность о своих обязанностях (職 *чжи*)<sup>57</sup>, определенный способ действия, необходимый для того, чтобы достичь предела добродетели даже при неблагоприятном стечении обстоятельств.

Синхронный опыт в таком случае представляет собой комбинацию персональных этических качеств (в идеальном состоянии выраженных в конфуцианских пяти постоянствах 五常 *у чан*), и событий, происходящих во внешнем мире, таких как судьбоносные встречи:

Шунь вспахивал землю на горе Ли, месил глину в реках, утвердился и стал Сыном Неба, так как повстречался с Яо. Шао<sup>58</sup> укрывался детской одеждой, подвязывал шапку платком из пеньки, освободился из тюрьмы и стал помощником Сына Неба, так как повстречался с У Динем<sup>59</sup>. Люй Ван<sup>60</sup> был заточен в тюрьму в Цици-

---

<sup>55</sup> Ли Лин. Годянь... С. 490.

<sup>56</sup> Там же. С. 533.

<sup>57</sup> Подробнее см. годяньский текст «Лю дэ» («Шесть добродетелей») Ли Лин. Годянь... С. 516—521.

<sup>58</sup> Шао 邵 по фамилии Ци 姬, имя — Ши 爽, был одним из представителей рода Чжоу, родственником Вэнь-вана 文王, носил титул гун 公.

<sup>59</sup> У Дин 武丁 (1250—1192 до н. э.), храмовое имя Гао Цзун 高宗, правитель времен династии Шан-Инь (1600—1027 до н. э.).

<sup>60</sup> Согласно китайским мифам, основатель династии Чжоу Вэнь-ван, отправляясь на охоту, спросил у астролога, будет ли удачной его охота, на что получил ответ,

зинь<sup>61</sup>, вышиб ворота в тюрьме района Цзи, в 70 лет забивал скот в Чжаогэ<sup>62</sup>, пользовался уважением и стал наставником Сына Неба, так как повстречался с Чжоу Вэнь<sup>63</sup>. Гуань Иу<sup>64</sup> был арестован и посажен в тюрьму, но освободился и стал министром — *чжухоу*, так как повстречался с Ци Хуаном. Байли Си<sup>65</sup> был выкуплен за пять овчин, стал «скотоводом Бо», освободился от оков, стал придворным министром, так как повстречался с Цинь Му<sup>66</sup>. Сунь Шу<sup>67</sup> три раза отказывался от поста военного министра в Хэнсы<sup>68</sup>, впоследст-

---

что на берегу реки Вэй, он поймает крупную добычу, и это будет не зверь, не птица и не рыба, а его будущий наставник. Так и случилось, а Цзян Цзы Я (Люй Ван 呂望) из бедного старика, превратился в князя, наставника Сына Неба, и получил имя «Ван» 望, то есть «долгожданный».

<sup>61</sup> Цицизинь — древнее название местности, которая находилась на территории современной провинции Хэнань, на северо-востоке Китая.

<sup>62</sup> Чжаогэ — последняя столица династии Шан-инь (1600—1027 до н. э.), древнее название местности, которая находилась на территории современной провинции Хэнань, близ реки Цихэ.

<sup>63</sup> То есть Чжоуский Вэнь-ван.

<sup>64</sup> Гуань Иу 管夷吾, он же Гунь Чжун 管仲, известный также как один из наиболее заметных мыслителей школы легизма, свой трактат «Гуань-цзы» построил как беседу между самим собой и правителем Ци Хуаном. Гуань Чжун кроме того был главным министром царства Ци, он прославился своими социально-политическими и экономическими реформами.

<sup>65</sup> Байли Си 百里奚 или Боли Си жил в эпоху Чуньцю (770—403 гг. до н. э.) и был современником Кун-цзы. В юности Байли Си был очень беден. Когда владение Юй, где жил Байли Си, было завоевано царством Цинь, Байли Си взяли в плен и хотели обратить в рабство. Он бежал в царство Чу, но там был задержан. Когда правитель царства Цинь по имени Му Гун (659—621 до н.э.) узнал о выдающихся способностях Байли Си, он выкупил его за пять овчин и передал ему все дела по управлению своим владением. Поступив на службу, он благодаря способностям добился звания дафу.

<sup>66</sup> Цинь Му-гун 秦穆公, Циньский Му-гун (659—621 гг. до н. э.) — правитель удельного княжества Цинь в период Чуньцю.

<sup>67</sup> Сунь Шу 孫叔, или Сунь Шу Ао 孫叔敖 (630—593 гг. до н.э.) — уроженец царства Чу. Есть миф, который повествует о том, что в детстве Сунь Шу Ао убил двуглавую змею. Считалось, что тот, кто увидит двуглавую змею, станет могущественным правителем (по другой версии — умрет).

<sup>68</sup> Хэнсы — древнее название Цисы, города, который находится на расстоянии 15 км к юго-востоку от уезда Хуайбин (пров. Хэнань).

вии он стал начальником уезда, так как повстречался с чужим Чжуан-ваном<sup>69</sup>.

Таким образом, Небо задает последовательность событий и назначает каждому индивидуальный жребий, но при этом сам человек несет перед Небом и обществом ответственность за свои действия. Человек может действовать надлежащим образом, лишь осознавая, что «есть Небо, и есть человек, между Небом и человеком существует различие»<sup>70</sup>. В системе этики, отраженной в тексте, утверждается гармоничный способ взаимодействия Неба и человека. Различие между Небом и человеком не приводит к их взаимному антагонизму, но, наоборот, дает возможность осуществить взаимосвязь между Небесной судьбой и человеческой природой.

Успех в обществе — функция случая, своевременности, которая остается неизменной и является показателем дихотомии. В рамках социально-политического космоса она носит именование простоты и величия. Понимание и принятие естественного хода событий делает человека спокойным и невозмутимым в круговороте страстей и крушений внешнего мира. Определяющей здесь является идея, выраженная в последнем предложении годяньского текста: «Благородный муж со всей требовательностью обращается к себе самому». Обращение вовнутрь, к самому себе (反己 *фань цзи*) приводит к постоянному совершенствованию посредством морального взращивания. Лучшее решение, которое человек может принять в своей жизни, это пытаться со всей строгостью к самому себе идти по пути, который соответствует этическому идеалу благородного мужа, осознавая гармонию Неба и человека, утверждая величие Неба в человеческом мире.

Осмысление трех вышеозначенных аспектов понимания категории Неба в годяньских рукописях приводит к возможности реализации принципа единства Неба и человека (天人合一 *тянь жэнь хэ и*). Для достижения единства с Небом человеку необходимо различать роли Неба и человека (天人之分 *тянь жэнь чжи фэнь*). В обществе благородные мужи выступают в качестве тех, кто обладает знанием о Дао Неба. Кроме того, они ответственны за утверждение Дао человека, в основе которого лежит человеколюбие. Благородный муж осознает, что природа человека исхо-

---

<sup>69</sup> Ли Лин. Годянь... С. 493—494.

<sup>70</sup> Там же.

дит от Неба. Природа — это то, что делает человека собственно человеком. Человеческая природа даруется свыше, о чем прямо сказано в го-дяньском тексте «Син цзы мин чу» («Природа исходит из судьбы»): «Природа исходит из судьбы, судьба исходит от Неба»<sup>71</sup>. Природа посылается судьбой, судьба же есть веление Неба. Небо наделяет человека способностью к моральным действиям и самосовершенствованию. Таким образом, благородный муж выступает в качестве медиума, посредника между Небом и людьми, он обучает и наставляет народ, подавая пример. В этой связи в трактате «Чжун юн» сказано: «Вот почему благородный муж ведет себя скромно и ждет веления (Неба)»<sup>72</sup>.

Для ждавших своего часа представителей интеллектуальной элиты эпохи Чжаньго идея о том, что Небо предстает источником индивидуального синхронного опыта, была объяснением сложившейся исторической ситуации: тогда талант и выдающиеся качества не были гарантией возвышения и успеха в обществе. Примером чему может служить судьба и жизненный путь самого основоположника конфуцианства, великого Учителя Поднебесной — Кун-цзы. Интеллектуалы того времени видели цель своего служения государю в том, чтобы гармонизировать отношения Неба и человека.

Понятие Неба в го-дяньских текстах многогранно и сложно, оно фокусирует внимание на тех истоках, которые в ходе развития философского знания отразились в воззрениях и Мэн-цзы, и Сюнь-цзы, и более поздних мыслителей. На основании предварительного анализа конфуцианского корпуса го-дяньских рукописей относительно категории Неба можно сделать ряд выводов:

1. В рамках концепции о единстве Неба и Человека Небо рассматривается как природный порядок и выступает в качестве первоосновы для существования законов природного космоса.

2. Небо ответственно за рождение мириад вещей, оно представляет собой разумную генеративную силу. Небо составляет пару с Землей, что соответствует онтологическим характеристикам верха и низа.

3. Все устройство природного космоса определено Небом и детерминировано на основании всеобщих принципов. Небо не только устанавливает законы функционирования вещей, но и делает возможной классификацию вещей.

---

<sup>71</sup> Там же. С. 504.

<sup>72</sup> Конфуцианский трактат... С. 53.

4. Небо понимается как источник совершенного природного порядка. Дао Неба, то есть природные законы, перенесено в социальный космос и запечатлено в конфуцианских канонах. Нарушение заданного Небом порядка вредит и природе, и социуму, так как между Небесным и человеческим Дао существует онтологическая взаимосвязь.

5. Моральное преобразование индивидуума — процесс включения человеческой природы, даруемой Небом, в культурную практику, осуществляемую совершенномудрыми людьми. Таким образом осуществляется единство Неба и человека.

6. В госяньских текстах Небо идейно сближается с Небесным Постоянством, Великим Постоянством, Небесной Добродетелью, Небесным Дао и обладает характеристикой постоянства.

7. Небо транслирует в социальный космос определенные моральные правила, которые носят безусловный и объективный характер. Моральные правила в социуме запечатлены в тексте незыблемого конфуцианского канона и подкреплены авторитетом совершенномудрых правителей древности.

8. Основополагающие принципы управления человеческими взаимоотношениями не просто нечто положенное извне, но есть укрепление существующего природного порядка, дарованного Небом. Соблюдение нравственных принципов выражается в следовании Небесной Добродетели и возможно посредством осуществления норм ритуальной практики, что ведет к осуществлению единства Неба и человека.

9. Концепция различных ролей Неба и человека выражена в специфическом понимании категории Неба. Эта концепция возникает тогда, когда Небо, опосредованно через судьбу (которая проявляется посредством случая-*ши*) понимается как источник успеха или провала в социально-политическом космосе.

10. Различие между Небом и человеком не приводит к их взаимному антагонизму, но, наоборот, дает возможность осуществить взаимосвязь между Небесной судьбой и человеческой природой посредством морального самосовершенствования. Сопряжение природы человека с судьбой называется синхронным опытом.

**А.Н. КОРОБОВА**

## **ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ ПРОЗА В КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 1980—1990-Х ГОДОВ**

Документальная проза в 1980-х гг. находилась в мейнстриме китайской литературы; этот процесс был связан с широким распространением очерковой и мемуарной литературы — воспоминаний о «культурной революции». Большая часть произведений была посвящена восстановлению положительного образа интеллигенции и ее реабилитации в обществе. К середине 1980-х китайская документальная проза переходит от одногласия к полифонии, меняется нарративная стратегия — в частности, от повествователя-участника описываемых событий авторы переходят в статус нейтральных повествователей, фиксирующих рассказы других людей или ответы на интервью. В конце 1990-х и начале XXI в. авторы документальной прозы все чаще обращаются к различным периодам китайской истории (не ограничиваясь «культурной революцией»). Однако на первом этапе появления документальной прозы в новейшей китайской литературе, в 1980—1990-х гг., магистральными стали два направления — тема осмысления последствий «культурной революции» и, в более широком смысле, судьбы китайской интеллигенции.

***Ключевые слова:** документальная проза, современная китайская литература, Ба Цзинь, Ян Цзян, Фэн Цициай, Хэ Цзяньмин*

В настоящей статье рассматриваются основные тенденции в китайской документальной прозе на протяжении 1980—1990-х годов. Под документальной прозой традиционно понимается литературный жанр, основанный на воспоминаниях очевидцев и документах; сюжетная линия документальной прозы строится на реальных событиях с редкими вкраплениями художественного вымысла, а авторская точка зрения

проявляется в отборе и структурировании событий. Отметим, что жесткой жанровой структуры документальная проза не имеет. Существует также некая размытость в определении границы между документальной прозой (дневники, письма, мемуары, воспоминания, автобиографии, травелоги) и публицистикой (очерки, записки, хроники, репортажи): согласно одной из теорий, документальная проза отличается от публицистики бóльшим периодом времени, прошедшим со времени описываемых событий, и бóльшим объемом, однако это спорно. Принципиально то, что автор документальной литературы сознательно создает текст, претендующий на не-художественность, т.е. имеет место, по выражению А.А. Тесли, «изначальный жест разрыва, текст утверждает, что он не литература»<sup>1</sup>.

Существующая неопределенность в терминах характерна и для китайской литературы, в которой оперируют терминами «очерковая литература» (*баогао вэньсюэ*, от слова 报告 *баогао* «доклад; сообщение, отчет, рапорт; репортаж») и «документальная литература» (*цзиши вэньсюэ*, от слова 纪实 *цзиши* «записывать факты»). Очерковую литературу (*баогао вэньсюэ*) китайцы определяют как «литературный стиль, находящийся между репортажем и литературным произведением»<sup>2</sup>. Согласно точке зрения писателя и публициста Мао Дуня, изложенной в статье «Об очерковой литературе» (*Гуаньюй баогао вэньсюэ*), *баогао вэньсюэ*, которую он называл «легкой кавалерией» литературы, — это род эссеистики (*саньвэнь*), а именно: эссеистика, находящаяся между репортажем и художественной литературой и совмещающая в себе особенности репортажа и литературы, она основана на реальных фактах, написана литературным языком и использует различные художественные приемы, она оперативно и своевременно «сообщает» о реальных людях и реальных событиях в жизни.

Однако определение понятия *саньвэнь* 散文, традиционно переводимого как эссеистика, отдельная и непростая задача. В широком смысле этого слова он близок к английскому термину *non-fiction*. Еще слож-

---

<sup>1</sup> Тесля А.А.. Документальная проза: проблема и история жанров // Ученые записки ТОГУ. 2012. Т. 3. № 1. С. 7—17. URL: [http://pnu.edu.ru/media/ejournal/articles/2012/TGU\\_3\\_02.pdf](http://pnu.edu.ru/media/ejournal/articles/2012/TGU_3_02.pdf) (дата обращения: 15.07.2016).

<sup>2</sup> Баогао вэньсюэ [Очерковая литература]. URL: [http://baike.baidu.com/link?url=IXrO5cTx\\_QVyCGDOcJmcDyBAz1nkjtn008xpCraWBoDYpIOE0d8l-2ikANN6aKmNtfCh9\\_kd\\_YIrh2xRTfUupa](http://baike.baidu.com/link?url=IXrO5cTx_QVyCGDOcJmcDyBAz1nkjtn008xpCraWBoDYpIOE0d8l-2ikANN6aKmNtfCh9_kd_YIrh2xRTfUupa) (дата обращения: 15.07.2016).



нее дело обстоит с таким подвидом эссеистики, как *суйби* 随笔 («записки», «наброски», «заметки»).

Одним из любимых жанров писателей-публицистов в китайской литературе нового периода стала «литература факта», в основе которой лежат подлинные события и герои которой — реальные люди. Повидимому, писателям было важно восстановить доверие к печатному слову, пошатнувшееся в обществе во время «культурной революции».

Документальная проза в 1980-х годах находилась в мейнстриме китайской литературы; этот процесс был связан с широким распространением **очерковой и мемуарной литературы** — воспоминаний о «культурной революции». Начиная с 1978 г. и до конца 1980-х годов главенствующими в литературе Китая были «литература шрамов» (*шанхэнь вэньсюэ* 伤痕文学 и литература «дум о прошедшем» (*фаньсы вэньсюэ* 反思文学), где анализировалась психология поведения людей в трудных ситуациях, делались попытки осмыслить такие явления, как предательство, трусость, манипуляция одних людей другими, необратимые патологические изменения в сознании людей, переживших унижения<sup>3</sup>. Фактически отчет начала китайской «литературы нового периода» (*синь шици сяошо* 新时期小说) принято вести со времени появления указанных направлений.

В произведениях «литературы шрамов», как правило, не анализировались причины, которые привели страну к катастрофе. В них описывались страдания невинных жертв. На первых порах в захлестнувшем страну литературном потоке преобладали произведения с изображением смертей, казней, пыток, разгулом бесчинств хунвэйбинов, царившего в стране произвола. Как справедливо заметил В.Ф. Сорокин, «нельзя отрицать обличительного характера подобных произведений, но обилие крови, страданий и смертей скорее ослабляло, чем усиливало его»<sup>4</sup>. Выступая с жесткой критикой «банды четырех», разоблачая ошибки, допущенные при «культурной революции», многие авторы в то же время вольно или невольно оказались апологетами нового политического курса. Иными словами, китайская литература первых лет после «культурной революции», в том числе документальная проза тесно связана с политическими и общественными реформами, проводимыми в этот пери-

---

<sup>3</sup> Литература и искусство КНР, 1976—1985 / отв. ред. В. Ф. Сорокин. М.: Наука, 1989, 237 с.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

од времени, и ее неправомерно было бы рассматривать в отрыве от политических реалий Китая.

Большая часть произведений была посвящена восстановлению положительного образа интеллигенции и ее реабилитации в обществе. Примером тому — широко известные в Китае мемуары писательницы и переводчицы, супруги известного писателя Цянь Чжуншу **Ян Цзян** 杨绛 (1911—2016) «Шесть рассказов о школе кадров» (1981)<sup>5</sup> о трудовых лагерях, куда отправлялись на «перевоспитание» интеллигенты и кадровые работники, книга драматурга и киносценариста, «китайского Гоголя» **Чэнь Байчэнь** 陈白尘 (1908—1994) «Отрывочные воспоминания о Юньмэне» (1983)<sup>6</sup>, мемуары подвергшейся репрессиям писательницы **Дин Лин** (1904—1986) «Заметки о “коровнике”»<sup>7</sup>, сборник **Ван Сяня** 王西彦 (1914—1999) «Священный огонь в чистилище» (1982)<sup>8</sup> о гонениях на членов шанхайского отделения Союза писателей Китая во главе с Ба Цзинем. Все вышеперечисленные книги были написаны авторами о том, что им самим довелось пережить во время «культурной революции».

Нужно отметить, что первые годы после окончания «культурной революции» документальная проза была преимущественно «одноголосной» — наиболее популярны были воспоминания и мемуары.

Так, Ян Цзян в «Шести рассказах о школе кадров» повествует о своем двухлетнем опыте пребывания в «коровнике» в 1969—1972 гг. в провинции Хэнань. Она заканчивала перевод с испанского романа «Дон Кихот», когда их с мужем, уже немолодых людей, сотрудников Академии наук КНР, отправили «на перевоспитание в деревню», а черновики

---

<sup>5</sup> Ян Цзян. Гань сяо лю цзи [Шесть рассказов о школе кадров]. Гонконг: Саньянь шусянь, 1981. Перевод см.: Ян Цзян. Шесть рассказов о школе кадров // Цянь Чжуншу. Осажденная крепость. Роман, рассказы / пер. с кит. В. Сорокина. М., 1989. С. 468—510.

<sup>6</sup> Чэнь Байчэнь. Юньмэн дуань [Отрывочные воспоминания о Юньмэне]. Гонконг: Сянган саньянь, 1983.

<sup>7</sup> Дин Лин. «Нюпэн» сяопинь [Заметки о «коровнике»] // Шиюэ. 1979. № 3. О писательнице см.: Титов А.С. Из когорты несгибаемых (памяти Дин Лин) // Проблемы Дальнего Востока. 1987. № 6. С. 96—100; Баранова Л.В. Жизненный и творческий путь китайской писательницы Дин Лин (1904—1986): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1996.

<sup>8</sup> Ван Сянь. Ляньюй чжун дэ шэнхо [Священный огонь в чистилище]. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1982.

ее перевода были конфискованы хунвэйбинами. Каким-то чудом удалось уговорить их вернуть, и ее перевод «Дон Кихота», опубликованный в 1978 г., до сих пор считается лучшим в Китае. Она повествует о жизни в коровнике очень буднично, без надрыва, не стараясь смаковать ужасы, иногда иронизируя по поводу обстоятельств, в которых они оказались.

Чэнь Байчэнь, известный драматург и киносценарист был репрессирован в «культурную революцию» и отправлен в провинцию Хубэй, где специально была создана одна из «школ кадров 7 мая», через «трудовое перевоспитание» в которой прошли более 6 тысяч ученых, писателей, переводчиков, сотрудников издательств, деятелей искусства, сотрудников Министерства культуры и члены их семей. В течение нескольких лет эта школа в городском округе Сяньнин была средоточием китайской гуманитарной интеллигенции.

Сам Ба Цзинь, репрессированный во время «десятилетия бедствий», прошедший через унижения, побои, «митинги борьбы», опубликовал 5 сборников публицистики и эссеистики под названием «Думы» (*Суйсянлу*), куда вошли 150 заметок *суйби* разного объема и содержания с 1978 по 1984 г. Одну из них Ба Цзинь посвятил памяти своей жены, преданно делившей с ним все невзгоды и скончавшейся от рака — долгое время ее отказывались лечить как супругу «преступника» и «предателя»; другая называется «Памяти Лао Шэ». Эмоциональные, местами очень личные «Думы» отражают отношение автора к «культурной революции». Не всегда это воспоминания, иногда — открытые письма, обращения к читателям. Главным посылом можно назвать призыв не забывать случившееся и призывы к собратьям по перу честно описать происходившее в Китае. В заметке «Никак нельзя забывать» он писал:

Кому-то эти произведения претят, их называют «литературой шрамов», «обличительной литературой», заявляя, что такие книги повергают людей в уныние, вызывают «чувство неуверенности, безнадежности». Утверждают также, что «главное направление — это борьба», «надо писать о сопротивлении, воодушевлять людей». Поразительно! Кто из нас в конце концов грезит наяву — я или эти люди? Неужели все пережитое мною за те одиннадцать лет мне приснилось? Неужели бедствия, обрушившиеся на мир литературы и искусства, всего лишь фантомы? Прошло только три года, как пала «четверка», а уже находятся недовольные тем, что ее обвиняют в

преступлениях и злодеяниях. Это ли не забывчивость! Позади нас огромная куча грязи, она все еще распространяет зловоние, оскверняя воздух; и вот, не шевельнув даже пальцем, чтобы убрать ее, знай себе орут: «Смотрите вперед!» Столько искалеченных людей — так неужели не дать им возможность залечить и перевязать раны?<sup>9</sup>.

В целом можно сказать, что в произведениях писателей этого течения существенно изменился взгляд на прошлое. Ряд авторов предприняли попытку анализа поведения людей в трудных ситуациях, осмысления таких явлений, как предательство и верность.

Вместе с тем, крайне редко можно встретить в китайской литературе осуждение Мао Цзэдуна (даже косвенное!), бывшего вдохновителем этой десятилетней смуты. В основном вся вина за ужасы «культурной революции» возлагается на «банду четырех». Очевидно, такая трактовка во многом была вызвана соответствующими указаниями «сверху». В частности, в статье «Должным образом упорядочить политику партии в области литературы и искусства»<sup>10</sup> осуждалась так называемая «обличительная литература» (т.е. «литература шрамов»), якобы создаваемая в целях «обличения народных масс и дела социализма». Согласно этой статье, разрешено «обличать» только врагов, которыми объявлены «банда четырех» и ее приверженцы.

Одним из самых знаменитых произведений в жанре документальной прозы стал очерк **Сюй Чи** 徐迟 (1914—1996) «Гипотеза Гольдбаха» (1978)<sup>11</sup>, посвященный судьбе выдающегося математика Чэнь Цзинжуня и помимо описания душевных травм, пронизанный уважением к науке и утверждением ценности человеческой жизни. Молодой математик Чэнь Цзинжунь 陈景润 (1933—1996), родившийся в провинции Фуцзянь в многодетной семье и переживший японскую оккупацию, в крохотной квартирке, переделанной из ванной, днем и ночью фанатично работает над своими расчетами, пытаясь решить одну из самых известных мате-

---

<sup>9</sup> *Ба Цзинь*. Думы. Эссе // Ба Цзинь. Избранное: Сборник / сост. и предисл. В. Сорокина; пер. с кит. М., 1991. С. 366.

<sup>10</sup> Жэньминь жибао. 13.06.1978.

<sup>11</sup> Гэдэбахэ цайсян (Сюй Чи дэ баогао вэньсюэ цзопинь) [Загадка Гольдбаха (произведение Сюй Чи в жанре документальной прозы)]. URL: <http://baike.baidu.com/subview/1808/10645816.htm#viewPageContent> (дата обращения: 08.08.2015).

матических проблем<sup>12</sup>. Важно, что Чэнь Цзинжуню пришлось работать не только в сложных бытовых условиях, но и на фоне непростой политической обстановки. Он не избежал «критики», был сослан в «коровник», после попытки самоубийства в целях безопасности имитировал душевное заболевание, продолжая, однако, работать над гипотезой Гольдбаха. Когда его доказательство было опубликовано (это произошло лишь в 1973 г. из-за почти полного прекращения научных публикаций во время «культурной революции»), на него обратило внимание партийное руководство, включая самого Мао Цзэдуна. Очерк, опубликованный в журнале «Народная литература», вызвал огромный резонанс и сделал Чэнь Цзинжуня кумиром миллионов. Сюй Чи впоследствии напечатал серию очерков об ученых-естественниках, в частности, об известном геологе Ли Сыгуане (1889—1971) и физике-теоретике, академике, президенте Пекинского университета Чжоу Пэйюане (1902—1993).

Разумеется, «культурная революция» была не единственной темой в документальной литературе 1980-х гг. Большую известность в Китае получила книга Цянь Гана 钱刚 (р. 1953) «Таншаньское землетрясение» (1984) об одной из крупнейших природных катастроф XX в. — землетрясении с амплитудой 7,8 балла по шкале Рихтера в г. Таншане, произошедшем 28 июля 1976 г. и ставшем причиной гибели 242 тысяч человек. Цянь Ган был членом отряда по оказанию помощи пострадавшим. Вернувшись на место трагедии спустя несколько лет, он написал книгу<sup>13</sup>.

К середине 1980-х китайская документальная проза переходит от одноголосия к полифонии, меняется нарративная стратегия — в частности, от повествователя-участника описываемых событий авторы переходят в статус нейтральных повествователей, фиксирующих рассказы других людей или ответы на интервью. Интенционная разновидность

---

<sup>12</sup> Гипотеза Гольдбаха — утверждение о том, что любое четное число, начиная с 4, можно представить в виде суммы двух простых чисел. Одна из самых известных открытых математических проблем, сформулированная в 1742 г. и долгие годы оставшаяся нерешенной, была доказана в 2013 г. Харальдом Гельфготтом. В 1966 г. Чэнь Цзинжунь доказал, что любое достаточно большое четное число представимо или в виде суммы двух простых чисел, или же в виде суммы простого числа и полупростого (произведения двух простых чисел). Например,  $100 = 23 + 7 \times 11$ .

<sup>13</sup> Цянь Ган. Таншань да дичжэнь [Таншаньское землетрясение]. Пекин: Дандай Чжунго чубаньшэ, 2005.

нарративной стратегии предполагает и предварительный отбор фактов для сообщения; появился ряд книг, основанных на интервью, причем авторы их, проведя большую предварительную работу, отобрали для публикации лишь малую часть тех интервью, которые были записаны<sup>14</sup>

Так, например, в книгу **Фэн Цицай** 冯骥才 «Десятилетие бедствий» (букв. «Десять лет в сотнях судеб: 1966—1976»<sup>15</sup>), опубликованную в 1987 г. и переизданную 7 (!) раз, вошло около 40 рассказов реальных людей, из нескольких сотен, записанных на магнитофонную ленту. Интервью анонимные, указана лишь первая буква фамилии, возраст на момент начала «культурной революции», род занятий и первая буква города или провинции. Авторский текст присутствует в предисловии, послесловии и одной краткой резюмирующей фразе в конце каждого интервью. Эта книга — о страхе, об унижении человеческого достоинства, о предательстве, о молодежи, утратившей подлинные человеческие ценности, об искалеченных судьбах, о патологических изменениях личности, о зашкаливающей абсурдности происходившего тогда в Китае. О «культурной революции» писали (и продолжают писать) многие китайские авторы, но Фэн Цицай едва ли не единственный, кто проводит параллели между «культурной революцией и нацизмом: «В историю двадцатого века самыми страшными строками вписаны две величайшие трагедии человечества: зверства фашистов и великие бедствия “культурной революции”»<sup>16</sup>.

Фэн Цицай поднимает вопрос об ответственности за совершенные злодеяния — вопрос болезненный, учитывая, что к числу хунвэйбинов принадлежала большая часть молодежи, одурманенная пропагандой:

Я часто думал, после того, как бедствие миновало, куда скрылись те, кто когда-то творил злодеяния? Немало фашистских преступников, немцев и японцев, после окончания войны покончили жизнь самоубийством из-за того, что не в силах были справиться с

---

<sup>14</sup> Подробнее о нарративных стратегиях в публицистике см.: *Кройчик Л.* Публицистический текст как нарратив // Акценты. Новое в массовой коммуникации. Альманах. Воронеж, 2008. Вып. 7—8 (78—79). С. 6—14.

<sup>15</sup> *Фэн Цицай.* И бай гэ жэньдэ ши нянь. 1966—1976 [Десять лет в сотнях судеб]. Нанкин: Цзянсу вэньи чубаньшэ, 1997. Перевод см.: *Фэн Цицай.* Десятилетие бедствий: записки о «культурной революции» / пер. с кит и вступит. ст. А.Н. Коробовой. М.: ИВЛ, 2015. 303 с.

<sup>16</sup> *Фэн Цицай.* И бай гэ жэньдэ... С. 1.

муками совести. Неужели те, кто сотворил зло в «культурную революцию», все же могут жить как ни в чем ни бывало, и очнувшаяся совесть их не мучает? Психология нашей нации в конце концов оказалась так тверда и непоколебима, что это вызвало у меня леденящее оцепенение. Но на сей раз мне посчастливилось услышать тех, кому совесть доставляла беспокойство, расслышать так долго ожидаемое мною тяжелое раскаяние. То звучала нежная музыка вешних вод, когда таял прочный лед зла<sup>17</sup>.

Неразрешенностью конфликта (в первую очередь внутриличностного) Фэн Цицай объясняет, почему он продолжает обращаться к теме «культурной революции» по прошествии стольких лет: «Хотя бедствие уже в прошлом, кто ответит за эти невинные жертвы? Самый лучший способ возратить им долг — неважно, живым или мертвым — не только вскрыть причины этого бедствия, но и уничтожить взрастившую его почву»<sup>18</sup>.

Но невзирая на призывы Ба Цзиня, Фэн Цицай и других писателей, «культурная революция» оказалась не до конца отрефлексированной современным китайским обществом, и на наш взгляд, именно этим фактором можно объяснить неослабевающий интерес к таким книгам в среде китайских читателей (здесь можно провести параллели с современной Европой—ведь, как показала практика, не отрефлексированной оказалась и проблема нацизма).

Тем же методом, что и Фэн Цицай — запись интервью на магнитофон и последующая обработка — пользовались авторы книги «Синантропы» писательница **Чжан Синьсинь** и журналист **Сан Е** (в русском переводе «Голоса из Китая» (1986)<sup>19</sup>). Из нескольких сотен интервью, собранных в поездках по всему Китаю, авторы отобрали около 100, причем часть из них — анонимные (так же, как и у Фэн Цицай). В них отражена и эпоха начавшихся стремительных реформ, и воспоминания о «культурной революции». Ее авторы постарались передать речь персонажей как можно точнее, лишь изредка вставляя в текст свои реплики и комментарии, позволяющие догадаться об их отношении к рассказываемому и самим рассказчикам. Герои интервью — люди разных про-

---

<sup>17</sup> Указ. соч. С. 3.

<sup>18</sup> Там же. С. 2.

<sup>19</sup> *Чжан Синьсинь, Сан Е. Голоса из Китая. М.: Известия, 1989. 192 с.*

фессий: рабочий, рыночный торговец, шофер, учитель, инженер, крестьянин, владелец лавки, манекенщица, среди них есть безработный, бывшая хунвэйбинка и заключенный, отбывающий срок за растление и убийство своей младшей сестры. Язык интервью существенно различается, и также, как и в книге Фэн Цзица, это ставит дополнительные задачи перед переводчиком.

Известный писатель **Чжан Сяньлян** 张贤亮, репрессированный в 1958 г. и на протяжении 20 лет отбывавший срок в тюрьмах и трудовых лагерях, в 1990-х годах начинает работать в жанре публицистической прозы. В 1997 г. он опубликовал книгу «Немного о Китае» (*Сяошо Чжунго*)<sup>20</sup>, жанр которой он сам определил как «публицистические заметки». Книга затрагивает ряд серьезных социальных проблем современного Китая, но «в качестве одной из главных автор выделяет проблему определения роли и места интеллигента в Китае»<sup>21</sup>, в частности, он полагает, что вовлечение в длительный диалог с политической машиной исказило осознание интеллигенцией своей миссии, причем зависимость от власти остается основной проблемой интеллигентов и в современном Китае. Кроме того, Чжан Сяньлян обсуждал зависимость развития страны от особенностей национальной психологии, демонстрируя конкретные примеры «столкновения коллективного бессознательного с реформирующейся реальностью»<sup>22</sup>. Интересовала писателя и роль личности Дэн Сяопина в истории страны, философия маоизма, «культурная революция», отношение к капитализму в Китае и многое другое.

В 2001 г. в Китае была учреждена литературная премия за произведения в жанре документальной прозы имени упоминавшегося выше Сюй Чи (*Сюй Чи баогао вэньсюэ цзян*); при присуждении первой премии оценивались произведения с 1978 по 2000 г., в дальнейшем она присуждалась каждые три года. Четырежды ее лауреатом стал писатель **Хэ Цзяньмин** 何建明 (р. 1956), в том числе за роман «Слезы — золото».

Уроженец провинции Цзянсу Хэ Цзяньмин служил в армии, откуда был направлен на журналистскую работу, работал редактором в новостном агентстве, затем редактором в литературных журналах. В 2008 г. воз-

---

<sup>20</sup> Подробнее см.: *Родионова О.П.* В погоне за мудростью: жизнь и творчество Чжан Сяньляна. СПб., 2006. С. 240—250.

<sup>21</sup> Указ. соч. С. 242.

<sup>22</sup> Там же.



главил издательство «Писатель». В настоящее время занимает пост зам. председателя СКП, является профессором Народного университета в Пекине. В 2012 г. Хэ Цзяньмин, как один из наиболее видных представителей этого направления в современной китайской литературе, был избран председателем Китайской ассоциации документальной прозы.

Роман Хэ Цзяньмина «Слезы — золото»<sup>23</sup> посвящен тяжелой жизни нуждающихся студентов, приехавших из разных районов Китая, он повествует о тех жертвах, на которые пришлось пойти родителям ради возможности дать детям высшее образование. Интервью с героями своей книги автор проводил изначально для служебного пользования. Однако его авторская стратегия отлична от Фэн Цзицяя и авторов книги «Синантропы»: Хэ Цзяньмин выступает как активный комментатор к текстам интервью, описывая обстоятельства, в которых они были сделаны, выражая свои эмоции.

Книга отразила актуальные проблемы китайского общества — с 1994 г. в Китае началась реформа образования: был начат переход к платному образованию в вузах, государство начало постепенно слагать с себя обязанность распределения выпускников, происходило также слияние и укрупнение вузов. К 1997 г. вся система КНР (за исключением подготовки кадров по наиболее важным для государства профилям) была переведена на платную основу. Важно то, что решение об окончательном переходе на платное обучение было принято весной и стало шоком для многих абитуриентов и их семей: плата составляла четверть годового дохода для городских семей со средним достатком и практически равнялась годовому доходу нуждающихся семей, то есть к переходу на платное высшее образование значительная часть китайского общества оказалась не готова ни материально, ни психологически.

Мы узнаем из книги, как в одной из деревень пожилые супруги, испугавшись долгового бремени и решив, что не смогут оплатить обучение ребенка в университете, совершили двойное самоубийство; о том, как семьи брали ссуды и годами их выплачивали, отказывая себе в самом необходимом, о том, какие унижения терпели студенты, пытаясь заработать себе хотя бы на еду, как они побирались, подбирали объедки и выполняли самую черную работу, и все это — во имя получения образования как символа путевки в новую жизнь. Сильное впечатление про-

---

<sup>23</sup> Хэ Цзяньмин. Слезы — золото / пер.с кит. А.Н. Коробовой, М.М. Ишкова; предисл. Е.А. Завидовской. М.: ИВЛ, 2014. 437 с.

изводит глава о студенте из горных районов провинции Сычуань, поступившем в один из университетов Шанхая. Не имея средств оплатить образование, он пытался найти работу, но безуспешно, семья его не поддержала, и в итоге вынужден был побираться, обойдя попрошайкой «все районы южнее Сучжоу» и набрав полный рюкзак мятых купюр, привез их в университет.

Хэ Цзяньмин отмечает изначальное неравенство возможностей между детьми из обеспеченных семей и малоимущими студентами из экономически отсталых, сельских регионов страны. Важно то, что герои — не вымышленные персонажи, а реальные люди. Иногда им пришлось пройти столь неприглядный путь, что они предпочитают отвечать на вопросы анонимно, но там, где имена указаны, дальнейшую судьбу персонажей можно проследить в интернете. Примером тому — судьба золотого медалиста международной олимпиады по математике 1997 г. Ань Цзинпэна, который поступил в Пекинский университет, успешно закончил его, защитил диссертацию и на сегодняшний день уже стал профессором самого престижного вуза Китая.

Публикация этой книги вызвала такой резонанс в Китае, что после призыва Хэ Цзяньмина резко возросло количество пожертвований как для вузов в целом, так и для конкретных лиц, чьи истории излагаются в книге. Таким образом, она имела практическое значение для нуждающихся студентов.

Существует точка зрения, что документальная проза «подходит к своему концу, если уже не исчезла, поскольку размыта граница между нею и прозой художественной — документальный текст <...> утратил иллюзию реальности: документ больше не является свидетельством достоверности и реалистичности»<sup>24</sup>. В самом деле, память человеческая избирательна, и фокусирование на каких-то деталях субъективно, и даже в выборе временного диапазона воспоминаний сказывается субъективное отношение автора; поэтому *достоверность* документальной прозы неизбежно оказывается под вопросом.

Однако в последние годы у документальной прозы возникло новое свойство — *интерактивность*, когда у читателя есть возможность проследить дальнейшую судьбу персонажа, связаться с ним или даже оказать влияние на его жизнь, что, на наш взгляд, является важным факто-

---

<sup>24</sup> *Тесля А.А.* Документальная проза: проблема и история жанров // Ученые заметки ТОГУ. 2012. Т. 3. № 1. С. 7—17, 15.

ром растущей популярности документальной прозы в среде молодежи. К слову, упомянутая интерактивность и эффект присутствия «здесь и сейчас» характерны не только для документальной прозы и публицистики. Нечто похожее мы наблюдаем в видеороликах и блогах в Интернете, в документальном нарративе в кинематографе — когда камера фиксируется в заданном месте внутри царства дикой природы, например, или во всевозможных шоу, где телезрители могут своим голосованием решить дальнейшую судьбу участника шоу. Таким образом, существуют особые взаимоотношения между читателем публицистики или документальной прозы и ее автором: в Интернет-СМИ читатели нередко могут комментировать статью и вступать в диалог с ее автором, что, в свою очередь, формирует социальный запрос на указанные жанры.

В конце 1990-х годов — начале XXI в. авторы документальной прозы все чаще обращаются к различным периодам китайской истории, не ограничиваясь «культурной революцией». Однако на первом этапе появления документальной прозы в новейшей китайской литературе, в 1980-х — 1990-х годах, магистральными стали два направления: тема осмысления последствий «культурной революции» и, в более широком смысле, судьбы китайской интеллигенции. Среди других особенностей документальной прозы, сменившей «одноголосие» на полифонию, можно назвать смену нарративной стратегии: от повествователя-участника описываемых событий авторы переходят в статус нейтральных повествователей или активных комментаторов к интервью.

**Е.А. МЕРКУЛЬЕВА**

## **ИЗ ИСТОРИИ ОДНОЙ БУКВЫ АРАБСКОГО АЛФАВИТА В КИТАЕ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ**

Начиная с XVII в. модифицированная арабская буква, иначе говоря, буква *сад* с тремя пирамидальными точками под каркасом, использовалась в белорусских текстах татар в Польше, Литве и Беларуси для записи звука [ts]. Интересно, что с помощью похожей буквы записывали и записывают в настоящее время начальнoслоговой согласный [ts<sup>h</sup>] китаеязычные мусульмане *хуэйцзу* в Китае при том, что в других арабографичных системах аналогичные трехточечные буквы отсутствуют. У китайских мусульман трехточечная буква для [ts<sup>h</sup>], по-видимому, появилась раньше, чем у татар в Восточной Европе.

*Ключевые слова:* арабский алфавит, татарские рукописи, белорусский язык, китайский язык, китайские мусульмане *хуэйцзу*, *сяоэрцзин*

Арабографичное письмо использовалось в прошлом и используется в настоящее время мусульманами *хуэйцзу* в Китае для записи текстов на китайском языке. Эти тексты предположительно появились при монгольской династии Юань (1271—1368) и носят разные названия в разных районах Китая, (ср., например, *сяоцзин* или *сяоэрцзинь*)<sup>1</sup>. В период с XVII по XX в. арабографичные славянские тексты существовали так-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Завьялова О.И. Сино-мусульманские тексты: графика — фонология — морфология // Вопросы языкознания. 1992. № 6. С. 113—122; Zavyalova, O.I. Sino-Islamic language contacts along the Great Silk Road: Chinese texts written in Arabic script // Chinese Studies. 1999, № 1. P. 285—303; Завьялова О.И. Большой мир китайского языка. М.: Восточная книга, 2014. С. 154—161.

же на противоположном краю Евразийского континента — в среде мусульман Великого княжества литовского (ВкЛ).

В текстах китайских мусульман для обозначения придыхательной аффрикаты [ts<sup>h</sup>] используется особая графема ض, сконструированная из арабской буквы-основы *сад* с добавлением трех пирамидальных точек над каркасом. Эта буква встречается как в современных, так и в ранних арабографичных памятниках на китайском языке, в частности, по сообщению О.И. Завьяловой, — в рукописи предположительно XVII в., хранящейся в фонде Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Из той же арабской буквы-основы *сад* с тремя пирамидальными точками, но под каркасом была образована буква چ, использовавшаяся в XVII—XX вв. мусульманами Польши, Литвы и Беларуси для обозначения мягкой аффрикаты [ts]. Единственное отличие двух букв, записывающих варианты аффрикаты [ts], — расположение пирамидальных точек: китайские мусульмане ставят их над каркасом буквы, а мусульмане ВкЛ — под ним. Случайно ли совпадение между двумя буквами? Допустима ли наша теория заимствования сино-мусульманской графемы мусульманами Великого княжества литовского с точки зрения теории графической вариативности?

О.И. Завьялова пишет:

В сино-мусульманских текстах, которые отражали живую связную речь и изучались в школах детьми, — пишет О.И. Завьялова, — употреблены четыре персидские буквы. Знаки необычной формы в сино-мусульманских текстах не употребляются; буква ض, которая записывает придыхательную аффрикату ts<sup>h</sup>, создана, подобно персидским буквам, на основе арабских и отличается от последних только наличием/числом точек<sup>2</sup>.

В то же время, вот что о букве چ пишет А.К. Антонович<sup>3</sup>:

Случаи обозначения в некоторых рукописях 17 и 18 веков [с] из [с'] и [с'] из [t'] буквой چ, которая до изобретения буквы چ была, видимо, единственным знаком, служащим для обозначения указан-

---

<sup>2</sup> Завьялова О.И. Сино-мусульманские... С. 120.

<sup>3</sup> Антонович А.К. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968. С. 12—13.

ных звуков (особенно [с] из [сʰ]), так как исконный звук [tʰ] мог обозначаться и буквой (ت), являются также свидетельством отдаленности того времени, когда были осуществлены первые переводы восточных текстов на белорусский язык или же, говоря вообще, когда возникли первые белорусские тексты, писанные арабским письмом. Дело в том, что в рукописях 17 и 18 веков буква **چ** — уже вполне привычное явление, имеющее за собой, как нам кажется, длительную историю<sup>4</sup>. [...] можно думать, что обозначения звуков [с] из [сʰ] буквой **چ** является отзвуком довольно далеких времен, когда буквы **چ** и писцы еще не знали.

Буква **چ** встречается в первых известных нам рукописях литовских татар XVII в. (Казанский китаб, рукопись Лейпц. 280) и, по мнению Антоновича, представляет собой уже вполне привычное, устоявшееся явление. Вместе с тем, Антонович «зафиксировал четыре случая обозначения этой буквы<sup>5</sup> в рукописи XVII в., которая хранится в Санкт-Петербурге, с тремя точками **над** ней (Антонович 1968: 257). Один такой случай зафиксирован нами в Минском тефсире 1686 года в слове rūwedāse «говорите» (363b). Все это может свидетельствовать о колебаниях копииста при выборе окончательной формы этой буквы».<sup>6</sup>

Антонович делает следующий вывод:

Только в рукописи XVII в. ЛУ-893 имеется четыре случая написания различительных точек над буквой **ص**. Приводим эти случаи: *палцй* (2аб), *палци* (2б8, 12), *на т̄м меґце* (3а2).

Рассматриваемой буквы не знает ни собственно арабский алфавит, ни построенные на его основе тюркские и персидские азбуки, то есть азбуки, из которых литовские татары могли заимствовать для передачи белорусских звуков отдельные буквы и разные орфографические приемы. Не знают буквы **ч** и сербские (боснийские) тексты, писанные арабским письмом. Можно поэтому

---

<sup>4</sup> Выделено мною. — Е.М.

<sup>5</sup> **چ**

<sup>6</sup> *Miḫail Tarǎlka*. Адаптацыя арабскана пісьма для перадачы славянскіх (беларускіх і польскіх) тэкстаў // *Slavic Alphabets in Contact* / ed. by Vittorio S. Tomelleri and Sebastian Kempgen. Bamberg: Bamberg University Press, 2015. P. 269.

думать, что данная буква создана в связи с возникновением белорусских текстов, писанных арабским письмом, то есть уже на белорусской почве<sup>7</sup>.

Очевидно, Антоновичу не было известно о системе письма китайских мусульман, созданной на основе персидской графики.

Таблица 1. Примеры использования графем ض и چ в сино-мусульманских текстах и текстах татар ВкЛ

Китайский			Белорусский (польский)		
Написание	Транскрипция	Значение	Написание	Транскрипция	Значение
	[ts <sup>h</sup> uŋ]	Слог 從 цун в составе слова 從前 цун-цзянь 'раньше, в прошлом' <sup>8</sup>		пац <sup>9</sup>	'пять'
	[ts <sup>h</sup> tʃ]	Слог 此 cǐ в составе слова 如此 rúci 'так, таким образом' <sup>10</sup>		пӧлецайт <sup>11</sup>	'предлагают'

В результате изучения дополнительных знаков арабской графики в языках, в которых присутствует звук [ts], выяснилось, что графемы на основе буквы *cad* с тремя пирамидальными точками есть только у мусульман ВкЛ и Китая, в прочих языках для обозначения звука [ts] используются другие буквы (табл. 2).

<sup>7</sup> Антонович А.К. Указ. соч. С. 257.

<sup>8</sup> Пример из рукописи, предположительно датирующей XVII в. и хранящейся в фонде ИВР РАН, предоставлен О.И. Завьяловой.

<sup>9</sup> Антонович А.К. Указ. соч. С. 136 (рукопись P97. XVII в.).

<sup>10</sup> Пример из книги «Кайданитское право» (Fiqh al-Kaydānī), написанной неким Мухаммадом из Линчжоу (совр. Линью, пров. Ганьсу) и опубликованной в Ташкенте в 1906 г., предоставлен О.И. Завьяловой. Подробнее об этом памятнике см.: Завьялова О.И. Сино-мусульманские... С. 114.

<sup>11</sup> Антонович А.К. Указ. соч. С. 158 (рукопись Лейпц. 280. XVII в.).

**Таблица 2. Символы для обозначения звука [ts] в разных языках, использовавших арабскую графику**

Язык	Символ для обозначения звука [ts]
Польский и белорусский	چس
Боснийский	چ
Языки Северного Кавказа	پس
Пушту	خ
Сино-мусульманские тексты	ض

Помимо этого, тексты литовских и китайских мусульман роднит то, что в них используются персидские буквы چ (*ча*), چ (*чим*), ژ (*жа*) для обозначения аналогичных звуков, а также обязательны огласовки. Примечательно также, что китайские мусульмане не пользовались для записи текстов арабскими буквами ح (*ха*), ز (*зал*), ر (*ра*), ض (*дад*) и غ (*гайн*), обозначение тонов в сино-исламских текстах отсутствует<sup>12</sup>.

Древнейшая запись в системе *сяоцзин* предположительно датируется 740 г. по *хиджре* (1339/1340 г. н.э.) — это каменная стела во дворе мечети Дасюэ сисян в городе Сиань, из которого отправлялись караваны, которые шли по Великому шелковому пути в Европу. По этому же пути могла идти миграция рукописей и миграция букв. По современным данным, арабский алфавит для записи белорусских и польских текстов начал использоваться в XVI в. Древнейшие известные рукописи мусульман ВкЛ датируются XVII в. То есть, буква ض китайских мусульман появилась раньше, чем چ в Восточной Европе.

Случайное ли это совпадение, две буквы возникли изолированно, или же мы имеем дело с разновидностями одной и той же буквы? Допустима ли предположение о заимствовании сино-мусульманской буквы с точки зрения теории графической вариативности? О.И. Завьялова, считает, что трехточечная татарская буква چ и трехточечная буква в системе *сяоцзин* ض были, скорее всего, сконструированы независимо друг от друга. Тем не менее, «следует помнить, что у литовских татар — кыпчакские корни и их древний этнический язык был ближе к восточно-тюркскому, чем к турецкому», пишет польский ориенталист Генрих Янковский<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Завьялова О.И. Сино-мусульманские... С. 115.

<sup>13</sup> Jankowski H. Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich w zapisie kopistów polsko-tatarskich. URL: [http://www.tefsir.umk.pl/pliki/cechy\\_graficzne\\_i\\_j\\_zykowe\\_tekst\\_w\\_turkijskich\\_w\\_zapisie\\_kopist\\_w.pdf](http://www.tefsir.umk.pl/pliki/cechy_graficzne_i_j_zykowe_tekst_w_turkijskich_w_zapisie_kopist_w.pdf) (дата обращения: 08.08.2016).



## Часть II. ПЕРЕВОДЫ, РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

*ЛЮ ЯДИН*

### АНАЛИЗ ПЕРЕВОДОВ «ШИ ЦЗИНА» НА РУССКИЙ ЯЗЫК

В статье подходы к переводу «Ши цзина» на русский язык рассматриваются в связи с более широким контекстом интерпретации в китайской традиции комментирования

*Ключевые слова:* стратегии перевода, поэзия, Ши цзин, древний Китай, комментарий

Первые переводы «Ши цзина» в российском академическом обществе появляются в начале 60-х гг. XIX в. Именно тогда М.Л. Михайлов перевел песню «Гао цю» («Мой хороший, мой пригожий...»). В 1896 г. в Петербурге вышел сборник «Китай и Япония в их поэзии»<sup>1</sup>, в котором среди прочих были опубликованы переводы песен «Ши цзина», в частности перевод М.И. Мерцаловой песни «Чу чу чжэ цы» («Зеленые ветки плюща я срываю...»), перевод О. Миллера песни «Гао цю жу жу» («Голова овцы жиреет...»), перевод М.Л. Михайлова песни «Янь янь юй фэй» («Не ровен ласточки полет») и др.<sup>2</sup>

Полный перевод «Ши цзина» на русский язык был осуществлен А.А. Штукиным (1904—1964). В 1921—1925 гг. А.А. Штукин учился в Петроградском университете (Ленинградский государственный универ-

---

<sup>1</sup> Маленькая антология № 1. Китай и Япония в их поэзии. СПб.: Типография Я.И. Либермана. 1896.

<sup>2</sup> Федоренко Н.Т. «Шицзин» и его место в китайской литературе. М.: Восточная литература, 1958. С. 27—28.

ситет), был студентом известного китаиста академика В.М. Алексеева. В разное время А.А. Штукин работал в библиотеке Ленинградского государственного университета и преподавал в этом же университете<sup>3</sup>. Жизнь у него была нелегкой, но постоянные несчастья и болезни не могли сломить его, этот чрезвычайно мужественный человек оставался беззаветно предан любимому делу. А.А. Штукин перевел повесть Лу Синя «Подлинная история А-Кью», а в 40-е гг. начал перевод «Ши цзина», который был издан в 1957 г. в издательстве Академии Наук. В дальнейшем переводы А.А. Штукина песен «Ши цзина» широко цитировались и включались в различные антологии.

Выборочный перевод песен «Ши цзина» осуществляли и другие российские синологи. Л. Н. Меньшиков (1926—2005) перевел песни «Гуань цзюй» («Гулькают...»), «Чжун сы» («Кобылки...»), «Чоу моу» («Пучки и снопы») из раздела «Нравы царств», а также 5 песен из раздела «Малые оды» — «Тянь бао» («Да охраняют...»), «Гу фэн» («Разросся...») и другие<sup>4</sup>. М.Е. Кравцова также выполнила переводы ряда песен: «Гуань цзюй» («Как друг друга кликали»), «Чжун сы» («Саранча»), «Линь чжи цзы» («О линь, твой стопы»), «Инь ци лэй» («Громко грохочет гром»), «Жи юэ» («Солнце и луна»), «Цзи гу» («Грохочущий барабан»), «Бэй мэнь» («Северные ворота»), «Бэй фэн» («Северный ветер»), «Цзин ньюй» («Та девица-скромница»), «Фэнь цзюй жу» («У низины да у Фэнь у реки»), «Ю ди чжи ду» («Одинокая груша»), «У и» («Нет одежды»), «Цюань юй» («Славное начало»), «Чи сяо» («Сова») из раздела «Нравы царств»; «Лу мин» («Олени кричат»), «Сы му» («Четверка коней»), «У цзян да чэ» («Не толкай ты большую телегу») из раздела «Малые оды»; «Лин тай» («Чудесная башня») из раздела «Большие оды»; «Тянь цзо гао шань» («Небо воздвигло»), «Минь юй сяо цзы» («О, горе мне, горе!»), «Ю би» («Сытые кони») из раздела «Гимны»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> См.: *Васильков В.Я., Сорокина М.Ю.* Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917—1991). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 229—430.

<sup>4</sup> Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова / ред. И.А. Алимов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 35—39.

<sup>5</sup> Хрестоматия по литературе Китая. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 50—61.

## 1.

В действительности, перевод в большой степени всегда есть интерпретация:

Перевод не создается в пустоте. Умения переводчика определяются конкретной культурой и конкретной эпохой<sup>6</sup>.

Во-первых, занимаясь переводом «Ши цзина», российские синологи вынуждены считаться с двухтысячелетней историей интерпретации «Ши цзина» в самом Китае. Ведь каждое стихотворение (песня) сопровождается многочисленными комментариями и толкованиями древних интерпретаторов, начиная с Мао Хэна<sup>7</sup>, и таким образом удерживает накопленный тысячелетиями обширный пласт информации по истории, общественной жизни и культуре Китая. Согласие одним конкретным комментарием означает неприятие иной комментаторской традиции, и этот выбор неминуемо приходится совершать переводчику «Ши цзина».

Во-вторых, российскому переводчику приходится учитывать и переводы «Ши цзина» за пределами Китая, то есть учитывать западную традицию толкования и перевода «Ши цзина». Например, в своем переводе А.А. Штукин цитирует в комментариях и ссылается на перевод шведского синолога Б. Карлгрена (1889—1978). Вместе с тем, в комментариях переводчик непосредственно может выразить и свою позицию, собственное видение и понимание текста.

В переводе «Ши цзина» российскими синологами отчетливо просматривается замысел авторов при выборе толкования. Ярким примером тому может служить перевод А.А. Штукиным последнего предложения во втором куплете песни под названием «Песня о седьмой луне», в котором переводчик одновременно и отходит, и соглашается с китайской традицией толкования «Ши цзина». В китайской истории интерпретации «Ши цзина» встречаются различные толкования этих двух строчек (女心伤悲, 殆及公子同归). Например, в версии Мао Хэна:

伤悲, 感事苦也。春女悲, 秋士悲, 感其物化也<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Translation/History/Culture. A Sourcebook / ed. by Andre Lefevere. Shanghai: Shanghai Foreign Education Press, 2004. P. 14.

<sup>7</sup> Принято считать, что Мао Хэн жил на рубеже династий Цинь (221—207 до н.э.) и Западная Хань (206 до н.э.-9 г. н.э.).

<sup>8</sup> Шисань цзин чжушу [Комментарии к 13 канонам]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1979. С. 389С.

Печаль — ощущение горечи. Девушка печалится по весне, мужчина (или молодой человек) печалится по осени, они чувствуют изменение в природе.

В данном случае для объяснения «печали в сердце девушки» Мао Хэн привлек концепцию «единства Неба и человека» (*тянь жэнь хэ и* 天人合一). То есть именно смена сезонов вызывает грусть у юноши и девушки.

У Чжэн Сюаня (127—200) читаем:

春女感阳气而思男，秋士感阴气而思女。是其物化也，所以悲也。悲则始有与公子同归之志，欲嫁焉。<sup>9</sup>

Девушка весной ощущает янскую силу *ци* и думает о мужчине; мужчина осенью ощущает иньскую *ци* и думает о женщине. Из-за [приближающихся] изменений, печалются. Когда невеста в печали, то зарождается стремление к достижению единства с князем (наследником государя), и она желает выйти замуж.

Чжэнь Сюань развил мысль Мао Хэна о том, что ощущение скоротечности времени вызывает грусть: он выразил ее через любовные отношения мужчины и девушки. Более того, он полагал, что невеста по доброй воле и с полной готовностью хочет выйти замуж за князя.

Кун Ин-да (547—648) разделяет мнение Чжэн Сюаня. В неоконфуцианской традиции Чжу Си (1130—1200) к этому обстоятельному описанию добавляется еще и похвала князю:

而此治蚕之女感时而伤悲。盖是时公子犹娶于国中，而贵家大族连姻公室者，亦无不力于蚕桑之务。故其许嫁之女，预以将及公子同归，而远其父母为悲也<sup>10</sup>

Таким образом, занимающаяся шелководством девушка ощущает скоротечность времени и печалится. В это время князь намеревается взять в жены девушку внутри страны, и знатный род соединится через брак с князем, а каждый такой род прилежно занимается шелководством. Поэтому посватанная за него девушка,

---

<sup>9</sup> Там же. С. 390А.

<sup>10</sup> *Чжу Си*. Ши цзи чжуань [Сводный комментарий чжуань к «Песням»]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980. С. 91.

предвидит, что для достижения единения с князем должна будет покинуть своих отца и мать, и опечалена этим.

Чжу Си, вслед за своими предшественниками Мао Хэном и Кун Ин-да, видит причину «печали на сердце девушки» в мучительных ощущениях скоротечности времени и грядущих перемен и в некоторой степени развивает эту мысль: породнившись с князем, девушка из богатой и знатной семьи должна также уметь собирать тутовые листья и выполнять полевые работы. Чжу Си, тем самым, меняет социальное положение «девушки-шелководы» на положение девушки из богатого и знатного рода.

А.А. Штукин, сталкиваясь с проблемой выбора интерпретации, переводит эти две строки из «Песни о седьмой луне» следующим образом:

На сердце печаль у неё лишь одной:  
В дом князя войдёт она скоро женой<sup>11</sup>.

Здесь нет ощущения скорби, вызванной скоротечностью времени, и нигде в стихотворении не прослеживается связи с указанием Чжу Си на высокий социальный статус девушки. Например, в строке 女執懿筐 (букв.: «девушки держат в руках корзины глубокие (красивые)») слово *ной* 女 переведено просто как «девушка». То есть, в переводе А.А. Штукина «девушка» понимается как дочь простой крестьянки, а единственное, что ее тревожит и печалит, это предстоящая свадьба с князем.

Такая интерпретация не учитывает комментаторскую линию от Мао Хэна и Чжэн Сюаня до Чжу Си, в которой «печаль на сердце девушки» истолковывается как ощущение скорой перемены и желание выйти замуж за князя. Подобным образом А.А. Штукин перевел и «Ди дун» («Радуга»). В древнекитайской комментаторской традиции, начиная с комментария Мао Хэна, это стихотворение относится к разряду препятствующих тайным бракам и предупреждающих об опасностях побега молодой девушки со своим возлюбленным. Однако в переводе А.А. Штукина мы видим:

女子有行，远父母兄弟  
Девушка к мужу идет, покидает  
Братьев своих, и отца, и мать<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. А.А. Штукина. Москва: Наука, 1957. С. 184.

Таким образом, ясно указывается социальное положение главного персонажа: она законная жена, которая попрощалась с родственниками и ушла к мужу.

И далее:

乃如之人也，怀婚姻也  
Брака с любимым желает дева!

В таком варианте кажется, будто стихотворение передает мысли и голос сердца незамужней девушки, и таким образом песнь превращается в обычную любовную песню молодых девиц. Отброшенной оказывается китайская традиция объяснения этой песни как «предупреждающей молодую девушку об опасностях тайных свиданий».

В «Большом введении к песням» слово «Чжун сы» («Саранча») истолковано как «многочисленное потомство императрицы и наложниц императора». В «Малом введении к песням», напротив, сказано, что «если саранча не ревнива, потомство будет многочисленным»<sup>13</sup>. Чжу Си в «Ши цзи чжуань» («Сводные комментарии к “Песням”») воспроизводит это же толкование. При династии Цин Фан Юйжунь 方玉润 (1811—1883) ставит эту интерпретацию под вопрос:

以螽斯为不妒忌固有说与？即所谓后妃不妒忌而子孙众多，亦属拟议附会之辞。且为此诗为众妾所作，尤武断无稽

На каких основаниях считалось, что саранча не ревнива? Императрицы не завистливы, поэтому потомство будет многочисленным, что и было задумано. Тем более, заключение, что эта песня была написана для императриц, было совершенно необоснованным.

Его вопрос резонен. Тем не менее, и он без сомнения утверждает, что этот стих представляет собой восхваление множества красивых сыновей<sup>14</sup>, то есть, слепо следует комментаторской традиции Мао Хэна.

---

<sup>12</sup> Там же. С. 64.

<sup>13</sup> Шисань цзин ... С. 279А.

<sup>14</sup> Фан Юйжунь. Ши цзин юаньши [Истоки «Канона Песен»]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. С. 80—81.

Посмотрим теперь, каким образом переводят это стихотворение российские синологи. М. Кравцова переводит третье четверостишие следующим образом:

Саранча, саранча, прилетай  
Дружным, слаженным хором!  
Твои дети и внуки пускай  
Каждый год нарождаются снова!<sup>15</sup>.

В таком переводе очень сложно уловить обращение к императрице и наложницам императора и прочесть «завет не ревновать, как саранча, чтобы иметь многочисленное потомство».

Лаконичным и правильным можно назвать перевод Л.Н. Меньшикова, который добавил к этой песне комментарий с разъяснениями: «Свадебная песня, где вступающим в брак желают столь многочисленного потомства, какое дают кузнечики-кобылки (род саранчи)»<sup>16</sup>. Так он отходит от конфуцианской морали и чрезмерной интерпретации Мао Хэна, и в своем переводе приближается к первоначальному виду свадебной народной песни, что вполне уместно.

Занимаясь переводом «Ши цзина», российские синологи пытались воспроизвести первоначальный смысл народных песен и стихов, возвращая произведениям их народный стиль и манеру изложения. Это совпало с новой интерпретационной линией «Ши цзина» китайскими исследователями в 50-х гг. XX в. Примером этому может служить перевод А.А. Штукиным фразы 殆及公子同归 «В дом князя войдет она скоро женой». Юй Гуаньинь (1906—1995) в книге «Выборочный перевод “Ши цзина”» перевел эту фразу на современный китайский язык следующим образом:

姑娘心里正发愁，怕被公子带了走<sup>17</sup>  
На сердце у девушки грусть и тоска,  
Бойтся, что князь ее уведет навсегда.

---

<sup>15</sup> Хрестоматия по ... С. 50—51.

<sup>16</sup> Китайская поэзия... С. 36.

<sup>17</sup> Юй Гуаньинь. Ши цзин сюаньи [Избранные переводы «Канона песен»]. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1963. С. 163.

В опубликованном в 1964 г. сборнике «Избранные произведения китайской поэзии» под редакцией Линь Гэна (1910—2006) и Фэн Юаньцзюнь<sup>18</sup> (1900—1974) эта фраза передана так:

女子怕贵族公子胁迫她一同归去<sup>19</sup>

Девушка опасается, что знатный князь *гунцзы* принудит ее вместе вернуться в свой дом (возьмет женой к себе в дом).

Когда А.А. Штукин переводил «Ши цзин», книга Юй Гуаньина еще не была опубликована. Также весьма маловероятно, чтобы в то время китайские исследователи древнекитайской литературы могли ознакомиться с переводом А.А. Штукина в оригинале. Это говорит о том, что в схожих условиях общественной и академической деятельности в XX в., китайские и советские исследователи и переводчики действовали похожим образом: они отказались от крайностей конфуцианской комментаторской традиции «Ши цзина» и пытались вернуть книге ее народный характер.

## 2.

Российские синологи при переводе «Ши цзина» неизбежно сталкиваются еще с одной большой проблемой. Прежде всего, это проблема языковых различий. Русский и китайский языки были выработаны народами, обладающими сильно отличающимися культурными традициями и знаниями. Трудность для российского переводчика, с одной стороны, представляют названия и концепции, запечатленные в «Ши цзине», специфические для китайской культуры, а, с другой стороны, древность этой книги. Даже китайцам в наши дни многие понятия и названия в «Ши цзине» непонятны и незнакомы, а российские исследователи XX—XXI вв., воспитанные в иной культурной традиции, испытывают еще большие затруднения! Некоторые традиционные китайские концепции просто не имеют соответствующего им эквивалента в русском языке. Выдающийся синолог В.М. Алексеев замечал, что китайское понятие *ли* 禮 «ритуал» не имеет эквивалента не только в русском, но и в европей-

---

<sup>18</sup> Фэн Юаньцзюнь — женщина.

<sup>19</sup> Чжунго шигэ сюань [Антология китайской поэзии] / ред. Линь Ген, Фэн Юаньцзюнь. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1964. Т.1. С. 28.



ских языках<sup>20</sup>. Чтобы преодолеть эту трудность, переводчики используют различные стратегии перевода: либо «доместикацию» (domestication), либо «форенизацию» (foreignization)<sup>21</sup>.

Сначала обратимся к стратегии доместикации.

Во-первых, когда переводчик сталкивается с понятием, смысл которого значительно отличается в русском и китайском языках, он может переводить его, выбирая хоть и не вполне подходящий, но уже имеющийся в русском языке эквивалент. Для примера возьмем иероглиф *сяо* 孝. А.А. Штукин, переводя «Минь юй сяо цзы» («Я, исполненный горя...») из раздела «Гимны Чжоу», пишет:

Я, исполненный горя, как малый ребенок,  
Принял дом наш, а он не устроен; один  
Сирота сиротою в глубокой печали.  
О усопший отец мой и наш господин,  
Ты всегда был и будешь **почтительный** сын<sup>22</sup>.

Перевод М.Е. Кравцовой звучит следующим образом:

О, горе мне, горе! Я малым дитем  
Возглавил наш дом, что еще не устроен,  
Скорблю-убиваюсь, как стал сиротою.  
Отец мой державный! О мой господин,  
Правитель мудрейший, **почтительный** сын!<sup>23</sup>.

В обоих текстах, понятие *сяо* передается как «почтительный сын», то есть подвергается доместикации.

*Сяо* — это важнейшее понятие в системе нравственных представлений китайской традиционной культуры. В конфуцианские 13 канонов входит «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности»). Словарь «Шо вэнь цзе цзы» дает такое определение: «...Тот, кто совершает благие дела для отца и матери... Ребенок (子 *цзы*) подпирает снизу старшего (老

---

<sup>20</sup> Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. Кн 2. Москва: Восточная литература, 2003. С. 122.

<sup>21</sup> См.: Сюй Баоцян, Юань Вэй. Юйянь юй фань дэ чжэнцэ [Языки и стратегии перевода]. Пекин: Чжунъян бяньцзи чубаньшэ, 2001. С. 358.

<sup>22</sup> Штукин. Книга... С. 443.

<sup>23</sup> Хрестоматия по.... С. 60.

лао)»<sup>24</sup>. В «Большом словаре китайских иероглифов» среди прочих выделяются следующие значения *сяо*: поклонение духам, жертвоприношение; почтение и послушание старшим; наследование и продолжение воли (志 *чжи*) предшественников; носить траур; подражание чему-то хорошему; откармливать, выращивать животных и еще семь других значений<sup>25</sup>. А в «Словаре русского языка» С.И. Ожегова прилагательное «почтительный» толкуется следующим образом: 1) содержащий в себе почтение, глубокое уважение; 2) *переносн.* «большой», «значительный»<sup>26</sup>. Переводчики «Ши цзина» использовали прилагательное «почтительный», поскольку в русском языке нет подходящего эквивалента понятию *сяо*.

Во-вторых, переводчики могут передать лишь поверхностный смысл такого рода понятий, глубинный же смысл остается сокрытым. В песне «Сян шу» («Ты на крысу взгляни...») последний куплет

相鼠有体，人而无礼。  
人而无礼，胡不遄死。

В переводе А.А. Штукина он звучит:

Посмотри ты на крысу — лапы, как надо. Человек!  
А ни чина у тебя, ни обряда!  
Коль ни чина нет у тебя, ни обряда,  
Что же, смерть до срока тебе не награда?<sup>27</sup>.

А.А. Штукин передал здесь только поверхностное значение слов *ти* 体 и *ли* 礼. Более того, для перевода *ли* он использовал сразу два слова «чин» и «обряд», однако в русском языке оказалось невозможным передать созвучие и смысловую близость иероглифов *ти* и *ли*.

В-третьих, встречается использование описательных слов для выявления глубинного и скрытого смысла слов и категорий в контексте ки-

---

<sup>24</sup> Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы [Объяснение письмен и толкование иероглифов]. Пекин: Чжунго шудянь чубаньшэ, 1989.

<sup>25</sup> Ханьюй да цзыдянь [Большой словарь иероглифов китайского языка]. Ухань: Хубэй цышу чубаньшэ; Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 1995. С. 425.

<sup>26</sup> Ожегов С.И. Словарь русского языка, М.: Издательство иностранных и национальных словарей, 1963. С. 565.

<sup>27</sup> Шицзин... С.65.

тайского языка. Например, фразу 莫赤非狐，莫黑非乌 в песне «Бэй фэн» А.А. Штукин переводит:

Край этот страшный — рыжих лисиц сторона.  
Признак зловещий — воронов стая черна»<sup>28</sup>.

В русском языковом контексте лиса не считается дурным предзнаменованием, поэтому переводчик может донести до читателя новый смысл только через описательный перевод.

В пятой строфе песни «Чу цы» («Жертвоприношение предкам») есть следующие строки: 孝孙徂位，工祝致告。神具载止，皇尸载起。鼓钟送尸，神保聿归。 А.А. Штукин их переводит таким образом:

Потомок сыновнепочтительный занял престол.  
И вновь прорицатель искусный к нему подошел:  
Вещает, что духи упились довольно... И вот,  
В величьи своем замещающий духов встает.  
И бьют барабаны и колокол духам вослед —  
Ушел заместитель, и духи уходят, их нет»<sup>29</sup>.

Здесь для русских читателей абсолютно неизвестным может быть целый ряд понятий, таких как, например, *ши* 尸. «Большой словарь китайских иероглифов» дает следующее объяснение: «В древности, во время ритуалов жертвоприношения, живой человек выступал в качестве мертвого, принимающего жертвы [от людей]». А.А. Штукин передает смысл слова *ши* через описательный перевод «замещающий духов». Кроме того, Чжу Си дал такой комментарий к этим строкам:

神醉而尸起，送尸而神归矣。

Духи упились и замещающий духов (*ши*) встает, его провожают, и духи уходят<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Шицзин...* С.54.

<sup>29</sup> *Шицзин...* С. 287—288.

<sup>30</sup> *Чжу Си. Ши цзи...* С. 154.

Из этого можно увидеть, что благодаря описательному переводу А.А. Штукину удалось грамотно и точно передать первоначальный смысл фразы. Три вышеуказанных примера относятся к «адаптивной» стратегии перевода — доместикации.

Форенизация также активно используется российскими переводчиками. Например, фраза 窈窕淑女，琴瑟友之 из «Гуань цзюй» в переводе Л.Н. Меньшикова звучит:

Где ты, затворница — девца-скромница?  
Цинием и сэ завлекаю ее<sup>31</sup>.

Он дает транскрипцию иероглифов *цин* 琴 и *сэ* 瑟, добавляя комментарий: «*Цинь* (род цитры) и *сэ* (род гусель) — древнекитайские музыкальные инструменты»<sup>32</sup>. Таким образом, он довольно точно передал оригинальный смысл и значение китайских терминов. В отличие от него, А.А. Штукин и М.Е. Кравцова пошли по пути доместикации и перевели *цин* и *сэ* как «цитру» и «гусли».

### 3.

Стихотворение и песня отличаются от других литературных форм не только концептуально. Основными элементами поэтических форм являются речь и мелодика<sup>33</sup>. В поэтическом переводе умелая передача структуры исходника и его мелодики (звучности) считается ключевым моментом качественного перевода: именно в этом проявляются талант и мастерство переводчика.

«Ши цзин» — древнейший сборник поэзии Китая, который отличается самобытной структурой и мелодикой. При работе с «Ши цзином» исследователи сразу отмечают классическую форму стихотворной строки, состоящей из четырех иероглифов, а также специфическую разбивку на строки и строфы. Гу Янью (1613—1682), Дай Чжэнь (1723—1777), Фан Юйжунь детально изучали ритмику и рифму «Ши цзина». Серьезного исследования заслуживает тема передачи композиционного строя (структуры), мелодики и стиля исходного текста при переводе.

---

<sup>31</sup> Китайская поэзия... С. 35—36.

<sup>32</sup> Там же. С. 36.

<sup>33</sup> *Хэйгээр*. Мэйсюэ. [Гегель. Эстетика] / пер. Чжу Гуанцян. Т.3. Пекин: Шанью иньшугуань, 1982. С. 68—96.

Говоря о структуре и строе, следует прежде всего обращать внимание на стихотворную строку. Российские переводчики передают стихотворную строку «Ши цзина», состоящую из четырех иероглифов, в произвольной манере. А.А. Штукин и М.Е. Кравцова не переводят строку в четыре слога (это практически неосуществимо, так как отдельное слово в русском языке состоит из двух и более слогов) или в четыре слова. В их переводных строках встречается как четыре слова, так и шесть. Только у Л.Н. Меньшикова перевод первых пяти произведений «Ши цзина» соответствует китайскому оригиналу: практически в каждой строке — по четыре знаменательных слова. Кроме того, в его переводе песни «Чжун сы» («Саранча») в разных строках встречается то три, то пять слов, что также соответствует китайскому источнику, поскольку несколько строк действительно состоят из трех иероглифов.

Также следует проанализировать разбивку на куплеты. В этом контексте следует особо выделить перевод А.А. Штукиным «Песни о седьмой луне». Первоначально она состояла из восьми куплетов, в каждом куплете по 11 строк. В переводе А.А. Штукина первый, второй, третий и шестой куплеты состоят из 14 строк, остальные куплеты из 12 или 15 строк. Куплеты из 14 строк представляют собой завершенные сонеты — онегинскую строфу, которая строится из трех катренов и заключительного двустушия. Рассмотрим для примера первый куплет:

В седьмую луну звезда Огня	a
Все ниже на небе день от дня.	a
И вот теперь, к девятой луне,	b
Одежду из шерсти выдали мне.	b
В дни первой луны пахнёт холодок,	c
В луну вторую мороз жесток,	c
Без теплой одежды из шерсти овцы,	d
Кто год бы закончить мог?	d
За сохи беремся мы в третьей луне,	b
В четвертую в поле пора выходить,	e
А детям теперь и каждой жене	b
Нам пищу на южные пашни носить.	e
Надсмотрщик полей пришел и рад,	f
Что вышли в поля и стар и млад <sup>34</sup> .	f

---

<sup>34</sup> Шицзин... С. 183.

Остальные куплеты, которые не из 14 строк, состоят из четверостиший, и каждое четверостишие обладает смысловой завершенностью. Все строфы обладают отчетливой внутренней структурой и отличаются четким ритмом. В целом, все восемь строф воспринимаются как единый связный текст, а ритмические повторения задают красивую ритмику всего переведенного текста.

Говоря о мелодике российской поэзии, необходимо отметить наличие внутреннего ритма и концевой рифмы. При переводе российские синологи выбирают различные стихотворные размеры: ямба, хорей, анапест или дактиль. В «Ши цзине», помимо рифмы, присутствует и внутренний ритм. Его заметил Л.Н. Меньшиков и попытался воспроизвести его в своем переводе на русский язык. В «Гуань цзюй» («Гулькают, гулькают...») во фразе 关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。 наблюдается аллитерация в словосочетании 雎鸠, а также созвучия финалей в словах 窈窕 *яотяо* и 淑女 *шунюй*. Л.Н. Меньшиков перевел эту фразу следующим образом:

Гулькают, гулькают голубь и горлица,  
Вместе на отмели сели речной.  
Будет затворница девица-скромница  
Мужу достойной славной женой»<sup>35</sup>.

С помощью слов «Гулькают, гулькают» он сумел передать китайское звукоподражание 关关 *гуаньгуань* и повтор слогов; словосочетанием «голубь и горлица» передает аллитерацию в слове 雎鸠 *цзюйцзю*, в словосочетании «девица-скромница» воспроизводится созвучие финалей в 淑女 *шунюй*. Видно, как он стремясь сделать хороший аналоговый перевод, вводит искусные аллитерации, призванные передать аллитерации китайского исходного текста.

Говоря о рифме, отметим вышеуказанный перевод А.А. Штукина песни «Гун лю» (« Ода князю Лю»). Здесь он использует мужскую рифму на -лю, -бот, -дет, -рет, -год, -род, -род, -сет, -мет, -ход и др. В русском языке мужская рифма — это концевая рифма с ударением на последний слог рифмующихся слов, ее звук более громкий. Она очень похожа на мужскую рифму в китайской поэзии, для которой характерными конечными звуками являются согласные, например, 江 *цзян*, 场

---

<sup>35</sup> Китайская Поэзия... С. 35.

чан, 康 кан в песне «Гун лю» («Ода князю Лю»). В китайской поэзии такая рифма возбуждает чувства и поднимает боевой дух. Также и ода М.В. Ломоносова об ожесточенной битве «Ода... на победу над Турками и Татарами и на взятие Хотина 1739 года» также написана с использованием мужской рифмы. Это позволяет сделать вывод, что в русских стихотворениях мужская рифма вполне подходит для передачи эмоционального накала.

Очевидно, что российские синологи в целом добились значительных успехов в переводе «Ши цзина». Правда, иногда проскальзывают небольшие ошибки. А.А. Штукин перевел строки 无衣无褐, 何以卒岁 в песне «Ци юэ» («Песня о седьмой луне») как «Без теплой одежды из шерсти овцы, / Кто год бы закончить мог?»<sup>36</sup>. В комментарии Чжэн Сюаня читаем:

褐, 毛布衣也。卒, 终也。此二正之月, 人之贵者无衣, 贱者无褐, 将何以终岁乎。

Хэ — простонародная одежда из грубой шерсти. Цзу — закончить. Сейчас только второе новолуние этого года, и у тех, кто побогаче, уже нет одежды, а у бедняков нет даже грубого сукна, разве получится так завершить год<sup>37</sup>?

То есть, А.А. Штукину не удалось отразить значение «не иметь грубого сукна». Строки 天保定尔, 俾尔戡穀 из песни «Гянь бао» («Да охраняют тебя Небеса!») из «Сяо я» («Малых од») Л.Н. Меньшиков перевел как «Да охраняют тебя Небеса! Чтобы пожал урожай ты хлеба»<sup>38</sup>. Л.Н. Меньшиков намеренно перевел 穀 гу как «хлеб». Тем не менее, в версии Мао Хэна гу толкуется через 禄<sup>39</sup>, «жалованье», «доход». А в комментарии Чжу Си сказано:

穀, 善也。尽善云者, 犹其曰单厚多益也。

Гу — это благо. Полное благо — это похоже на изобилие и большое прибавление<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Шицзин... С. 183.

<sup>37</sup> Шисань цзин ... С. 389А.

<sup>38</sup> Китайская поэзия... С. 38.

<sup>39</sup> Шисань цзин чжушу...С. 412В.

<sup>40</sup> Чжу Си. Ши цзи... С. 104.

Как видим, здесь слово 穀 *гэ* не имеет никакого отношения к хлебам и, вообще, к злакам, поэтому перевод Л.Н. Меньшикова ошибочен.

Но, как известно, «нет нефрита без изъяна». Эти огрехи говорят лишь о трудности поэтического перевода. А перевод древней поэзии доциньского периода еще сложнее. Песни «Ши цзина» зазвучали на русском языке в результате мучительного творческого процесса. И эти муки не напрасны, если даже на родине «Ши цзина» находятся люди, которые в состоянии оценить по достоинству затраченные усилия и восхититься результатом.



**В.П. АБРАМЕНКО**

## **СРЕДИННЫЙ ПУТЬ — ПРАВСТВЕННЫЙ ГИМН КОНФУЦИАНСТВА**

В соответствии с критерием текстовой документальности в статье представлен поэтический перевод на русский язык нескольких *чжанов* древнекитайского трактата «Чжун юн», входящего в состав конфуцианско-го «Четверокнижия» («Сы шу»). Поэтический текст публикации предваряют замечания, где уделено внимание определению «философской поэзии» как специфического жанра в рамках умозрительных ландшафтов древней китайской мысли.

**Ключевые слова:** *конфуцианство, срединный путь, философская поэзия, нравственные категории*

*О! Шунь! Преемство власти, — молвил Яо, —  
Ниспосланное Небом, пало на тебя,  
Держись в том середины, следуй Дао  
Тогда от упущений оградить себя!*

Лунь юй XX, 1

Эстетика литературного произведения определяется его жанром. Если задаться вопросом о существовании *философской поэзии* как отдельного жанра письменной традиции, то он, несомненно, уже утвердился в литературе. В основу этого жанра закладываются идеи-обобщения: соединяя микро- и макрокосмос, они выражают в художественных образах поэтическую модель мира с ее аллюзиями, афористичностью, параллелизмом между явлениями природы и душевными переживаниями человека.

Содержание текста и его жанр особенно тесно связаны в философской поэзии. Сама поэтическая форма слова, обладая ритмической энергией и эмоциональной окраской, позволяет по-новому понимать смысловые оттенки текста, выявлять в нем ранее упущенные нюансы. Имеются довольно веские основания относить, к примеру, такой древнекитайский трактат, как «Лунь юй», к философской поэзии<sup>1</sup>. И хотя жанровые характеристики этого трактата гораздо шире, все же отнюдь не случайно проф. А.Е. Лукьянов назвал его «поэзией конфуцианства», несущего в себе и ритуал, и музыку, и архитектонику китайского философского космоса.

В «Лунь юе» простое слово Учителя, уложенное в поэтическую строку, заглядывает в самые сокровенные уголки людских сердец. Именно в этом сила магии ритмического стиха, где семантически нейтральные в обычном языковом использовании грани слова наполняются новыми смыслообразующими признаками и воспринимаются как некое откровение. Трактат «Чжун юн», приписываемый традицией Цзы Сы (ок. 483—402 до н.э.) — внуку Конфуция, входит в состав классического конфуцианского четверокнижия («Сы шу»). Если оценивать «Чжун юн» по тем же критериям, что и «Лунь юй», то ему тоже можно дать жанровую характеристику, именуемую философской поэзией. Как и «Лунь юй», «Чжун юн» поет голосом просветленной культуры, уместя в себе и музыку, и ритуал, и стихи, т.е. поэзию. Конкретизируя, дополняя и развивая идеи «Лунь юя», трактат «Чжун юн» фокусирует основные постулаты цивилизации Поднебесной и обретает черты ее нравственного гимна. Здесь задаются моральные горизонты китайского духа, его интеллектуальные ценности и здесь же, повинувшись искренности Великого Учителя, неминуемо пересекаются пути философии и поэзии.

В «Чжун юне» встречается немало мест с зарифмованным текстом, разложенным в поэтические ряды. Ряд задает порядок, ритм, если хотите, узор, обладающий духовностью изначально (китайская древность считала духовным первопорядком сам космос, рожденный из хаоса). Ритмика, используя язык поэзии, прорывается на уровень философии и становится способом ее бытия и неиссякаемым источником полифонии смыслов.

---

<sup>1</sup> См.: Беседы и суждения «Лунь юй» / науч. пер. А.Е. Лукьянова; поэт. переложение В.П. Абраменко. М.: ИД «ФОРУМ», 2011. 404 с.

Философия и поэзия, покинув свои языковые берега, вместе отправляются на поиски сокрытых сущностей. В таком совместном путешествии присутствует, можно даже сказать, некая правомерная ревность философии к поэзии: последняя может являть все содержание, добытое философией, однако поэзия, вовлекая слово в свое ритмическое пространство, способна и улавливать недостижимые для философии новые семантические слои текста, рождая мысли-образы, мысли-полотна.

В этом состоит одна из важнейших особенностей философской поэзии как средства проникновения в сокровенный смысл подлинного, в глубинные основы (Дао) всех вещей:

Я взгляд свой поднимаю на него,  
Оно все выше и неуловимей,  
Пытаюсь вглубь проникнуть, но оно  
Таит себя за лабиринтом линий.

Лунь юй VI, 27

Философской поэзии достаточно лишь «шепнуть о том, пред чем язык немеет» (А.А. Фет), чтобы приблизиться ко многим таинствам, она преподносит идею в переживании, через художественный образ:

Я так бы Поднебесной управлял,  
Как будто мироздание познал,  
Как будто круг времён изведаль весь,  
Как будто Поднебесная вот здесь!  
В лукавом взгляде промелькнул огонь,  
И указал он на свою ладонь.

Лунь юй III, 11

Для философской поэзии нет мелкого, пустякового и никчемного, она воспевает природу как живое существо, как равное человеку творение:

Так бывает, пробивается росток,  
Но на нём не распускается цветок,  
А порой росток в цветеньи превосходен,  
Всеми красками цветёт он, но бесплоден.

Лунь юй IX, 22

Китайский мудрец стремился не только унаследовать духовные принципы мироздания: он изменял сообразно им повседневную жизнь Поднебесной.

Вот почему в трактате «Чжун юн» философия и поэзия, сообщая решающую просветительскую задачу нравственного самосовершенствования человека, выдвигают в качестве его идеала благородного мужа (*цзюньцзы*), который центрирует природное и человеческое окружение.

Поэтический перевод «Чжун юна» на русский язык сохраняет архетипическую сущность трактата, высветляя понимание таких важных нравственных категорий, как долг, искренность, человеколюбие, добродетель и доверие. Приведенные в данной статье *чжаньы* взяты из полного поэтического перевода «Чжун юна», изданного отдельной книгой<sup>2</sup>.

### Чжан I

Судьба небесная природу даровала,  
Природе следовать — зовётся это Дао,  
В нём совершенствовать себя, расти — ученье,  
Нельзя покинуть Дао даже на мгновенье,  
А то, с чем можно распрощаться хоть на миг,  
Совсем не Дао и иной имеет лик.

Вот почему страшится *цзюньцзы* бездны — там  
Мгла беспросветная с бездоньем пополам.  
Вот почему все страхи в нём обострены,  
Когда стоит он над безмолвьем тишины.

Незримо в тайном ничего, и неизменно  
Беззвучья тишь царит в тончайше-сокровенном.  
Вот почему трепещет *цзюньцзы* всей душою,  
Когда один он на один с самим собою.

Когда веселье с гневом в связке неразрывной  
С печалью, радостью — зовут их серединой.  
Когда ритмично с серединой расстанутся —  
В таком ладу они гармонией зовутся.

---

<sup>2</sup> См.: «Чжун юн» («Следование середине») / поэтический перевод В.П. Абраменко. М.: ИДВ РАН, 2017.

Средина есть Великий корень Поднебесной,  
И у гармонии есть свой узор словесный —  
Всепроникающее Дао Поднебесной!

Итак... средина и гармония явились,  
Земля и Небо тут же самовоплотились  
И, животворное дыхание дая,  
Вещам врата разверзли в лоно бытия.

#### **Чжан IV**

Молвил Учитель: «Отвечает сердце уму —  
Не претворяется Дао и вот почему:  
Перебирает в учении Дао знаток,  
Недобирает невежа — ученье не впрок.

Знаю, поскольку я сердцем свой разум учу,  
Не понимается Дао и вот почему:  
Перебирает в учении Дао мудрец,  
Недобирает в учении Дао глупец.

Здесь никого пред другими нельзя предпочесть:  
Не отыскать таковых, кто б ни пил и ни ел,  
Но лишь по пальцам руки можно тех перечесть,  
Кто, не хвалясь бы напрасно, постичь вкус сумел».

#### **Чжан XI**

Учитель сказал:  
Передвигаться тайными путями,  
Проникнуть в сокровенного секрет,  
Чтоб слава о тебе жила веками —  
Такого у меня и в мыслях нет.

Муж благородный шествует по Дао,  
На полпути сойти? Взрастить брюзгу,  
Сказав себе, что сил осталось мало? —  
Такого допустить я не могу.

Муж благородный следует средине,  
Скрывается от суеты мирской,  
Никем не знаем он, никем не виден,  
Но грусти от того в нём никакой.  
Не всякому таким быть суждено —  
То совершенномудруму дано.

### **Чжан XIII**

Учитель сказал:

«Когда по Дао действуешь, иди его путём,  
От меры человеческой не стой особняком,  
А отойдешь — заплатишься, придётся скорбь испытать:  
Не преуспеешь — не сумеешь Дао претворить.  
В каноне «Ши», хранящем мудрость, сказано о том:

*Чтоб топорище вырубить, махая топором,  
Должно быть под рукою то, что служит образцом<sup>3</sup>.*

Коль топорище вырубать, используя топор,  
И не на образец, а мимо, устремлять свой взор,  
От меры значит отходить, всё больше «удаляться»,  
Для «отдалённого» не будет Дао претворяться.

И потому муж благородный — так идёт от века —  
Посредством человеческого правит человека.  
Исправив лишь, вложив в него служения закон,  
После того и остановку может сделать он.  
Великодушие к низам и преданность верхам  
Недалеко стоят от Дао — видно по делам».

Чего себе бы не желал — не возжелай другим.  
Четыре важных принципа у Дао *цзюньцзы* чтим,  
Для Цю из них нет таковых, что был бы одолим:  
Служить отцу и так служить, как это должен сын —  
Могу сказать, пока на это не способен Цю.

---

<sup>3</sup> Ши цзин. Вырубают топорище (I, XV, 5).

Как подданному долг велит, лишь так служить царю —  
Могу сказать, пока на это не способен Цю.  
Так брату старшему служить, как должен младший брат —  
Могу сказать, пока у Цю в таких делах разлад.  
Проверить прежде на себе, что требуешь с друзей,  
Пока что не способен Цю идти дорóгой сей.

Коль в добродетельном поступке вымотришь изъян,  
Не осуждай его... порой бываешь сам не прям.  
Коль в добродетели своей излишек дать посмел,  
Не полагай, что ты исчерпал благодати предел.  
Дал слово — в дело претвори, то правило не рушь,  
Как может быть не твёрдым в этом благородный муж?!

#### **Чжан XIV**

Свой статус *цзюньцзы* не роняет, вымеряет шаг,  
Не примыкает ни к кому, не тужит об утратах,  
В кругу богатых и вельмож он поступает так,  
Как надлежит себя вести среди знатных и богатых.

Среди худородных<sup>4</sup> находясь, он поступает так,  
Как следует вести себя среди бедных, худородных,  
А попадая к варварам — в края, где он чужак,  
Как должно он ведёт себя среди них и им подобных.

Среди бедующих людей он так себя ведёт,  
Как надлежит себя вести среди них, нужду познавших.  
В какой бы *цзюньцзы* ни попал судьбы водоворот,  
Он не пойдёт путём кривых<sup>5</sup> — мораль и долг поправших.

Когда высокий пост ему судьба кладёт у ног,  
Не помыкает *цзюньцзы* теми, кто по рангу ниже,  
Не просит помощи верхов, коль должностью обижен,  
Не взыскивает он с других, к своей особе строг.

---

<sup>4</sup> Худородный — человек незнатного происхождения.

<sup>5</sup> Кривой — безнравственный человек.

Враждебность, злоба не доходят до его дверей,  
Не сетует на Небо он и не винит людей.  
Таков уж благородный муж, он мудрый от рождения,  
В словах правдив, в поступках скромнен, ждёт Небес веленья.  
Ничтожный — опрометчив, и ему всё нипочём:  
«Хоть лёд трещит — авось, пройду не прямо, так бочком».

Сказал Учитель: «В благородном — то письмён порука —  
Возможно нечто отыскать, что есть в стрельбе из лука:  
Коль попадает он стрелой не в яблочко мишени,  
Винит себя он одного, что сам несовершенен».

### **Чжан XVI**

Учитель сказал:

Душа и дух — вершина Добродетели,  
Всё ими полно, всё! Всецарствование двух!  
Во мраке смотришь ли на них, при свете ли,  
Не видишь их, не слышишь их — и слеп, и глух.

Им форму вещную пытаешься придать,  
Но безуспешно — не расширить их, не сжать.  
Они людей склоняют предков почитать:  
Готовить к сроку жертвенное просо,  
Чтоб не смотрели с Неба предки косо;  
Наряды надевать и без попражня  
Вершить, как должно, предкам воздаянья.

Душа и дух то там — под Небесами,  
Витают будто бы над головами,  
То рядышком ступают величаво,  
И слева будто бы они, и справа.

В каноне «Ши» такие строки есть:

*Светлые духи бывают в палатах земных,  
Ты ж, не предвидя, что явятся духи сюда,  
Разве не вызовешь тем отвращение в них!?*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ши цзин. Груша (III, III, II).



А это по преданьям достославным  
Точь-в-точь тому равно, что в середине быть:  
Меж тем, что «тайное всё ж станет явным»,  
И тем, что «искреннее невозможно скрыть».

### **Чжан XX**

Ай-гун спросил о сути принципов правленья.  
Учитель: «Выложить могу для обозренья  
Дела Вэнь-вана и У-вана, их веленья.

Все начинанья ванов ясны, совершенны,  
Искусно выверены, как изгибы лука,  
Мудры их принципы правления, нетленны —  
Они начертаны на планках из бамбука.

Коль есть достойные в стране, то беды тают,  
Законы, принципы правленья процветают.  
Коль нет достойных, неизбежны упущенья,  
При недогляде меркнут принципы правленья.

На то оно и человеческое Дао,  
Чтоб совершенным управленьем царством стало.  
Земное Дао — ритм, гармония движений,  
Своей энергией питает рост растений.  
Ведь управление, как тот камыш густой,  
Что к Небу тянется, сближая высь с водой.

Отсюда следует — искусство управленья  
Определяется достоинством людей,  
Так подбирай их по себе, являй терпенье,  
Себя по Дао совершенствуй, будь прямей.

По *жэнь* и Дао улучшай, почётный труд,  
А *жэнь* есть то, что человеческим зовут.  
Любовь к другим: не это разве человечность —  
Её величие в любви к родне растим.  
Долг — это должное, незыблем он как вечность,  
Его величие множим тем, что мудрых чтим.

Любовь к родным и почитание достойных —  
Вот где истоки ритуала, а не в войнах.  
Коль нет доверия низов к вышестоящим,  
То править людом — с делом нянчиться пропащим.

Вот потому и почитая, и любя,  
Муж благородный совершенствует себя,  
Тем самым близким служит он день изо дня.  
О близких думая, становится мудрей,  
В служеньи близким познаётся и народ,  
А размышляя о познании людей,  
Он не вредит себе и Небо познаёт.

Пять отношений есть, и в практике совместной  
Они собой являют Дао Поднебесной,  
А то, чем в действие приводится оно,  
В трёх ипостасях мудрецом отражено.

Правитель — подданный, друг — друг, отец и сын,  
Жена и муж, брат старший — младший брат: вот им,  
Пяти, что дух людской питают в связке тесной,  
Дано являть собою Дао Поднебесной.

Блещат три качества строкою полновесной:  
То доблесть, человеколюбие и знанье,  
Они и есть основа Дэ — Дэ Поднебесной,  
А движет им — Одно, Одно — его дыханье.

Такие есть, кто знает это от рожденья,  
Кто уясняет это через обучение,  
Кто через трудности — уж так предрешено,  
И всё, что им даёт познание, есть Одно.

Есть те, кто следуют за этим без сомнений,  
Себя от бед оберегая, злоклучений.  
Других зовёт идти за этим алчность мысли:  
Хотят дом яшмою набить из-за корысти.  
Есть те, кто следуя за этим, с сердцем спорят,  
Но всё — Одно, к чему они в конце приходят».

Сказал Учитель, придавая вес словам:  
«Любовь к учёбе открывает мудрость нам,  
Путь к человечности — величие труда,  
А путь к отваге — осознание стыда.  
И все, понявшие три эти положенья,  
Идут дорогой совершенства, обновленья.

Кто совершенством овладел, в таком нет фальши,  
Он может людом управлять, он видит дальше.  
О том, кто может управлять людьми, слог лестный,  
Поскольку знает он, как править Поднебесной.

Есть девять принципов, как царством управлять:  
Свои достоинства растить и шлифовать;  
Любовь дарить родным и близким, мудрых чтить;  
Ценить министров, и с прислугой чутким быть;  
О тех заботиться, кто, как и дети, светел —  
То люд простой, чей труд тяжёл и неприметен;  
В делах поддерживать мастеровых людей;  
Быть с чужеземцами приветливей, добрей  
И привлекать в свои союзники князей.

И если доблести растить — не распылится  
Сосуд духовности, и Дао утвердится.  
И если возвращать любовь к родным — проклятья  
Не будут сеять меж собой дядья и братья.  
И если мудрых почитать — спадут с душ путы,  
В пределах четырёх морей утихнут смуты.

Министров если почитать, уйдёт шумиха,  
Теснить не будет дел чреду неразбериха.  
Ежели искренним быть к слугам, должным рвением  
Они ответят — ритуальным уваженьем.

Коль люд любить, не лицемера ни на йоту,  
И как о детях проявлять о нём заботу,  
То без печалей, в счастье тысячи веков  
Жить будут все сто человеческих родов.

Коль приглашать мастеровых, то не в упадке  
Хозяйства будут, а при них — народ в достатке.  
И коль не хлещет чужеземцев лютый кнут,  
К тебе со всех сторон стекаться будет люд.

Коль убедить князей шагать одной стезёй,  
Вся Поднебесная склонится пред тобой.  
Быть просвещённым, беспристрастным, как судья,  
В одежды праздничные облачать себя,  
Сверять поступки, каждый шаг свой с ритуалом —  
Вот к совершенству путь! Не будь на нём усталым!

Ложь истребляй, будь справедливости радетель,  
Распутство, деньги презирай, чти добродетель —  
Так станешь предков приснопамятных достойным,  
А сердцу радость — будет чистым и спокойным.

Покрывать род славою от севера до юга,  
Платить сородичам достойно, по заслугам,  
Их вкусам быть созвучным, помнить их желанья —  
Тем обретать любовь у близких и признание.

Растить чиновников, чтоб были в деле быстры,  
Чины давать — так поощряются министры.  
Внушать доверие, платить без промедленья —  
Тем поднимать служилым воодушевленье.

Брать меньше податей, не смаивать работой,  
Людей тем радовать и не томить заботой.  
Проверки делать ежедневно, но без рвенья  
И ежемесячно отслеживать уменье.  
Хвалить за службу — вот к делам подход толковый,  
Одобрит это всё народ — люд ремесловый.

Тех провожать, кто в путь отправился далече,  
И быть готовым с теми, кто приехал, к встрече,  
Искусность славить их, жалеть их неспособность —  
Так к чужеземцам проявляют благосклонность.

Нить родословной длить, обуздывать бунтарство  
И вновь отстраивать разрушенные царства.  
Давать приёмы своевременно князьям,  
Дарами жаловать их, славить по трудам  
И принимать те подношенья, что скромней —  
Тем достигается доверие князей.

Вот девять правил управленья в назиданье,  
Для Поднебесной — основанье процветанья.  
А кто же правилами теми хороводит? —  
Одно-единое их в действие приводит!

Коль подготовлены заранее дела —  
То утвердишься, нет — погибнешь в лапах зла.  
Коль слово выверено и коль речь тверда —  
То не оступишься, не нанесёшь вреда.

Коль дело выверено загодя, без лени —  
Всё, что задумал, воплотишь без затруднений.  
Коль предварительно обдумаешь поступки —  
В порок не ввергнешься, не тронешься в рассудке.

Коль Дао выверено прежде — ни навет,  
Ни злые козни не затмят душевный свет.  
Коль нет доверия к верхам среди низов —  
Не подчинят народ ни меч, ни пламень слов.

Вот Дао — судит о доверии к властям:  
Коль нет доверия к друзьям — нет и к верхам.  
Вот Дао — судит о доверии к друзьям:  
Коль послушанья нет сородичам, то таёт  
К друзьям доверие, что дружбу разрушает.

Вот Дао — им... смятенье сердца объяснимо,  
И послушание сородичам в нём зримо:  
Коль свою искренность отправил ты в изгнание,  
То и сородичам не будет послушанья.

Вот Дао — судит, есть ли искренность в тебе:  
Коль не достигнешь просветления в добре,  
Не будет искренности и в твоей душе.

А что есть искренность, и в чём её примета? —  
О ней лишь сказано, что Дао Неба это:  
Достигнуть искренности по нему от века  
Считалось корнем жизни — Дао человека.

Таков он искренний — правдивый справедливый,  
Без размышлений обретает, без усилий,  
Слит со срединным Дао, в нём он растворён,  
Великой мудростью отточен, ограничен.

Кто Дао Неба выбирает образцом,  
Находит искренность, идёт шаг в шаг с добром.

Чтоб сердце к Дао пристрастить, дотошным будьте,  
Старайтесь Дао изучать, дойти до сути,  
В него вникайте всякий раз без принуждений,  
Чтоб добиваться убедительных суждений.

Осуществляйте Дао щедро, одержимо,  
Путём тем следуйте во всё неутомимо.  
Не доучил — смотри пытливо, изучай,  
Сил нет — вперёд шагай, ещё не бездны край.  
Не докопался, не добрался до корней —  
Не отступай, ищи ответ, преодолей,  
И если что-то не додумал до конца,  
Решай, додумывай, убей в себе глупца.

Не знаешь чёткого сужденья — мысли взвесь,  
Не прояснил — отринь с уныньем злости смесь.  
Не воплотил задумку — действуй, продолжай,  
Не постарался, не доделал — не бросай.

Там, где другой одно усилие тратит, ты —  
Сто прилагай, твои окупятся труды.  
Там, где другой осилить может десять нош,  
Ты в сотни раз свои усилия умножь.

Итак, достойно всё конца, в чём есть начало,  
В движеньи будь, трудись, тогда постигнешь Дао.  
Коль глупым был, то станешь умным, дальновидным,  
Коль слабым был и уязвимым, станешь сильным».

### **Чжан XXVI**

Итак, совершенная искренность:

Она неистощима исконно,  
А коль неистощима, значит вечна,  
И если вечна, то и протяжённа,  
Коль протяжённа, то не скоротечна,  
А долго-длительная, знать, на все века,  
Коль долго-длительная, то и широка,  
Коль широка, щедра, то, значит, высока.  
Широко-щедрая — на том несёт и вещи,  
Высоко-светлая — тем покрывает вещи,  
А долго-вечная — тем созидает вещи.  
Широкой будучи и щедрой в том числе,  
Дарует милости, она — чета Земле.  
Высоко-светлой состоясь, она чиста,  
Ясна и Небу всемогущему чета.

Как долго-вечная — она необозрима,  
Непроявляема, но не проходит мимо  
Любого ха́оса — с порядком неделима.  
Не движется, но вызывает измененья,  
Хоть недеяет, но она — исток творенья.

О Дао Неба и Земли так рёк поэт:  
«Так как в его природе двойственности нет,  
То порожденье им вещей непостижимо  
[В своём глубинно-скрытом таинстве, вестимо]».  
Оно и щедрое, и вечное, широкое,  
Оно и светлое, и длинное, высокое.

Взгляни на Небо — лишь сияние огней,  
Но если взять его в развёрнутости всей —  
В нём умещаются и Солнце, и Луна,  
Узоры ярких звёзд, таящих письма.  
Ничто от Неба и никто не ускользает,  
Весь мир вещей оно собою покрывает.

Из уймы щепотей она — на Землю глянь,  
Но если взять её как есть — во всём объёме,  
Она и горы держит — скажем, Хуашань,  
Не зная тяжести, вмещает водоёмы,  
Моря и реки, но не выпитывает их,  
Весь мир вещей несёт, в ней вдоволь сил земных.

Взгляни на гору — масса камушков она,  
Но если взять её как есть — во всём объёме,  
На ней трава цветёт, растут бамбук, сосна,  
И звери с птицами живут; на горном склоне  
Сверкают грани самоцветов. Вот река —  
Воды в ней... тыща тыщ объёмов черпака,  
Но там, в глубинах, обитают рыбы-пилы  
И черепахи, и драконы, крокодилы,  
Под толщей вод мир по-особому устроен,  
В подводном царстве много водится диковин.

В каноне «Ши» об этом сказано:

*Судьба подвластна Небу,  
живёт в бездонных высях,  
Она неистоцима в величии своём<sup>7</sup>.*

Как видно, сказано о том: знай, кто б ты не был,  
Нет выше Неба ничего, есть только Небо.

В каноне «Ши» здесь же говорится:

*Сияет добродетель Царя в душе и мыслях,  
Чистойшей сути доблесть Вэнь-вана воспойм!*

---

<sup>7</sup> Ши цзин. Судьба небесная (IV, I, II).



Слова прозрачные, как Небо в ясный день —  
Вэнь-ван премудрый сам собой являет *вэнь*.  
Прекрасно Дэ его, как кроны шелковиц,  
Вдаль простирается, не ведая границ.

### **Чжан XXVII**

О, как совершенно премудрого Дао!  
Растит, нянчит вещи, стремится туда,  
Где Неба пределы, оно Величаво  
И делится щедро плодами труда!

Оно состоит из трёхсот церемоний,  
В трёх тысячах правил хранит этикет,  
Оно ждёт таких, кто добрей и достойней,  
И только потом льёт живительный свет.

Поэтому молвится обыкновенно:  
«Коль нет среди людей тех, чьё Дэ совершенно,  
Коль Дэ совершенного в душах не стало,  
Не сбудется и совершенное Дао».

Природу Дэ чтит потому благородный,  
Идёт путём Дао — звездой путеводной —  
До края широкого и величайшего,  
До дна истошает заветно-тончайшее,  
Пределы высокого им покоримы,  
Идёт путём-Дао, путём середины.

Он тайны читает, причины вскрывает  
И искренность в каждом поступке являет,  
В сердечности, честности славу снискал,  
И тем возвышает и чтит ритуал.

Поэтому, если судьбой вознесён  
Наверх — ко двору — то не хвастает он.  
Коль ранг невысокий ему уготован,  
То он не бунтует ни жестом, ни словом.

Коль есть в царстве Дао, ни много ни мало —  
Он в меру речёт, чтоб страна процветала.  
Коль нет в царстве Дао — молчит он в той мере,  
В которой бы был след несчастий затерян.

Об этом же ровно канон «Ши» вещает:

*Он был умён, дыханьем добрых сил согрет,  
Того хватало и себя спасать от бед<sup>8</sup>.*

Кто мудр, зло осадит, как мутную взвесь,  
Сиречь — не о том же ли мысли и здесь?

### **Чжан XXVIII**

Учитель сказал:

Глупец полагается лишь на себя,  
А подлый таков — сам себе голова,  
Не чтит Дао древних, родившийся ныне:  
К нему липнут беды по этой причине.

Не Сын Неба в тайнства не посвящён —  
И он не силён в начертаньи письмён,  
Не вносит он и в ритуал изменений  
И не утверждает уклады правлений.

Повозки во всей Поднебесной сравни —  
Имеют одну ширину колеи.  
Довлеет единая письменность ныне,  
Моральные принципы тоже едины.

Пусть даже воссядешь на трон Сына Неба,  
Но если твоя Добродетель слабей,  
Чем Дэ Сына Неба, творить, где бы не был,  
Ни музыку, ни ритуалы не смей.

Пусть даже твоя Добродетель блистает,  
Но если не смог власть Верховную взять,

---

<sup>8</sup> Ши цзин. Род людской (Ш, Ш, VI).

Не смей ритуалы творить — Небо знает —  
И музыку тоже не смей создавать.

Учитель сказал<sup>9</sup>:

Я мог бы вынести суждение о ритуале дома Ся,  
Но недостаточно свидетельств нашлось в Ци царстве для меня.  
Я изучаю ритуалы, что дому Инь принадлежат,  
Не все — лишь те, что в Сун остались, и их свидетельства хранят.  
Я изучаю ритуалы, что ныне существуют в Чжоу,  
Им твёрдо следую сегодня, вбирая сердцем их основу.

### **Чжан XXIX**

Кто в Поднебесной принял власть, воссев на трон,  
Есть два завета для него с былых времён.  
Те, кто их помнит на пути своих свершений,  
Гораздо меньше допускают упущений.

Гласит один из них: «Бывает иногда,  
Что не востребована в царстве доброта,  
Коль спроса нет, мертва и вера — духа плод,  
Народ за тем, во что не верит, не пойдёт».

Гласит второй «Порой случись — то как беда —  
Без почитанья остаётся доброта,  
Без почитанья нет и веры, а народ,  
За тем, во что угасла вера, не пойдёт».

Вот почему муж благородный Дао чтит,  
Он Дао пестует в себе, его хранит  
И подтверждение ему всегда находит  
Средь тех, кто сметкою богат — в простом народе.

Он Дао учится, лукавство отдаля:  
Три Вана в деле том — его Учителя.  
Крепит он Дао между Небом и Землёй

---

<sup>9</sup> Лунь юй (Ш, IX).

И споры с ним всегда обходит стороной.  
Взывает к духу и душе, вникая в суть  
Секретов Дао, чтоб сомненья оттолкнуть.  
Он ожидает, не тревожась, без смятений —  
Придёт Премудрый через сотню поколений!

Взывать к душе и духу, пряча тень сомнений —  
Познание Неба это, путь преодолений.  
Ждать через сотню поколений без тревог  
Приход Премудрого — усердия исток  
Для постиженья человека... длинен срок.

Вот почему, что благородный делал, стало  
На веки вечные для Поднебесной Дао;  
Как благородный поступал, то прямоком  
Для Поднебесной становилось образцом;  
И слово каждое, что молвил благородный,  
Для Поднебесной становилось тут же нормой.  
Кто далеко был, встречи с *цзюньцзы* дожидались,  
Кто близко — им без пресыщенья наслаждались.

О том же сказано в каноне «Ши»:

*Там к ним никто не тисает ни зла, ни вражды,  
Здесь не наскучат они, не накличат беды.  
Почестей им пожелаем в стараньях своих,  
Впредь — доброй славы и милости духов святых<sup>10</sup>!*

Чтоб благородный был другим — так не бывало,  
Ему в веках в Стране сопутствовала слава!

### **Чжан XXX**

И Яо, и Шуня заветам Чжунни́ был повинен,  
Законы Вэнь-вана с У-ваном он чтит как святых.  
Вверху брал времён круговой нескончаемый бег,  
Внизу подражал естеству почв родящих... и рек.

---

<sup>10</sup> Ши цзин. Величавы белые цапли (IV, II, 3).

Равняясь на Землю, её величавую стать,  
Которая может нести всё и всё поддержать;  
Равняясь на Небо, хранящее высший закон,  
Которое всё покрывает собой без препон;  
Равняясь на Лето и Осень, на Зиму с Весной,  
Которые неумолимо идут чередой;  
Равняясь на Солнце с Луной, чьё сиянье нетленно,  
Которые с тьмою сражаются попеременно —  
Все вещи лелеются, пользой своей согреваясь,  
И шествуют рядом по Дао-пути, не толкаясь.

В Дэ малом текут непрерывно широкой рекой,  
В большом Дэ всё время меняются, чужд им покой —  
И тем создаётся величие Неба с Землёй!

### **Чжан XXXI**

Есть в Поднебесной человек: его призванье —  
Быть совершенномудрым, таинства хранящим,  
Кто может ум такой иметь, такие знания,  
Которых хватит для того, чтоб быть всезрящим;

Кому размах и мягкость могут быть послушны,  
Которых хватит, чтобы быть великодушным;  
Кто может силой обладать, упорством славным,  
Которых хватит для того, чтоб быть державным;

Кто может взыскивать, быть в деле справедливым,  
Чего достаточно, чтоб быть особо чтимым;  
Кто может дать совет как старцам, так и юным,  
Чего достаточно, чтоб быть благоразумным.

Необозримый и бездонный — это он  
Ввивает жизнь свою в круговорот времён.  
Он необъятен словно Небо и глубинен,  
Бездонен он, подобен тем земной пучине.

Приходит он, и все склоняются в почтеньи,  
Он скажет — верят, ступит — все без исключенья

Полны веселья, потому за ним лавиной  
И слава катится по всей стране Срединной,  
До мань<sup>11</sup> и мо<sup>12</sup> доходит песнею былинной.

Куда бы лодки ни везли и колесницы,  
В какую даль ни направлялись бы возницы,  
Что ни несла бы на себе Земля, и что бы  
Ни покрывало Небо — воды ли, чашобы,  
И что бы Солнце и Луна ни освещали,  
И где бы иней и роса ни выпадали —  
Везде, везде, где кровь жива и есть дыханье,  
Все как один ему являют почитанье.

Любовь людская для него — на все лета,  
О нём и молвят: «Небесам чета!»

---

<sup>11</sup> Мань 蠻 — некитайские племена, варвары; южные соседи древних китайцев.

<sup>12</sup> Мо 貊 — некитайские племена, варвары; северные соседи древних китайцев.

**Л.И. ИСАЕВА**

## **ОТШЕЛЬНИК ЛИНЬ ХЭ-ЦЗИН**

Китайский поэт Линь Хэ-цзин, живший тысячелетие назад в провинции Чжэцзян, практически неизвестен в России и на Западе. Между тем, это один из самых интересных поэтов той далекой эпохи, которого именуют певцом цветущей сливы. В данной статье впервые в российской литературоведческой китаистике делается попытка рассказать о жизни и деятельности поэта, проанализировать его наследие и переводы произведений мастера.

**Ключевые слова:** китайская поэзия, Линь Хэ-цзин, сунская поэзия, озеро Сиху, чиновничьи должности, символическое значение, поэтическое творчество, праздник Цин-мин

*Покрытая лесом, гора зеленеет Ушань,  
Напротив — другая под лесом зеленым, — Юэшань,  
И обе горы, разделенные бурной рекой,  
С ее берегов друг на друга взирают с тоской.  
И кажется, тянут в мольбе и отчаяньи руки.  
Известно ли вам, каково быть влюбленным в разлуке?*  
Линь Хэ-цзин «Долгая тоска в разлуке»<sup>1</sup>

### **Загадочная статуэтка**

Фарфоровая статуэтка, изображающая седого мужчину с цветком сливы в руке и журавлем у его ног, не только является одним из сокровищ моей коллекции, но и в течение долгих лет представляла собой загадку, скрывающую жгучую тайну.

При покупке она поразила нас красотой и лаконичным изяществом, пластикой и выразительностью, скромностью формы и цвета, а также

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод Л. Исаевой.

удивительной легкостью не только самого изделия, но и образа человека, как будто он — не от мира сего. В работе чувствовался недюжинный талант мастера.

На пожилом мужчине белый шелковый халат с поясом и расшитым воротником бледно-оранжевого цвета. Длинный и широкий рукав правой руки развеивается на ветру, а в сухощавых пальцах — розоватый нежный цветок. Левая рука заложена за спину. Волосы, собранные на макушке в пучок, прикрыты специальной косынкой со шнурком (головная повязка *пу тоу* 幪头). Слева от мужчины — белый журавль с черным оперением на хвосте, а у ног — корявая сосна с густыми метелочками иголок. Такое впечатление, что человек, слегка ссутулившись, стоит на невидимой нам горе.

Я давно знаю, что в работах из фарфора не может быть ничего лишнего: каждая деталь, каждый атрибут являются подсказкой, намекающей на имя героя. Значит, жизнь и судьба старика должны быть как-то связаны и с соснами, и с журавлями, и с цветами сливы. Его аскетичная худоба и тонкая шея тоже о многом говорят: это не сытый чиновник или богач.

Я была уверена, что смогу в ближайшее время «расшифровать» этот удивительный образ, прибегнув к помощи знакомых китайцев, как делала это уже не один раз. Ведь продавцы далеко не всегда способны назвать имя героя, чаще всего для них это просто товар, который нужно выгодно продать.

Но с седым человеком, в фигуре которого удивительно сочетались и мужественность, и изящество, все оказалось гораздо сложнее. К нам приходили в гости и профессора, и журналисты, и бизнесмены, и простолюдины, и всех после обеда и развлечений я подводила к заветной полочке в шкафу с загадочной фигуркой. Но никто не смог мне помочь, никто не идентифицировал загадочного мужчину.

Однажды у нас в доме оказался случайный человек, имя и лицо которого я даже не запомнила, но в память врезалась его необычная речь: он говорил торопливо, невнятно, то и дело запинаясь и спотыкаясь. По привычке подвела его к загадочной статуэтке, ни на что не надеясь, а китаец вдруг уверенно произнес: «Знаю! Цветок сливы — его жена, а журавль — его сын». «Что за бред, — подумала я, — другие хоть честно признавались, что не знают».

Прошло больше десяти лет. Однажды, оказавшись в городе Ханчжоу, о котором китайцы говорят, что на небе есть рай, а на земле — Су и Хан (Сучжоу и Ханчжоу), я решила показать внучке знаменитое озеро



Сиху (Западное озеро). Ранее я неоднократно бывала в Ханчжоу, но удивительных мест в каждом древнем городе так много, что за короткое пребывание все не успеешь рассмотреть и посетить.

Решив основательно подойти к изучению памятных мест на берегах уникального озера, мы подошли к стенду с картой местности и стали записывать названия. И вдруг я увидела надпись: «Сажал сливовые деревья и разводил журавлей, а потому сливовые деревья люди называли его женами, а журавлей — его сыновьями»<sup>2</sup>. Со мной, эмоциональной женщиной, чуть не случился сердечный приступ. Только настоящий, увлеченный коллекционер сможет меня понять.

Мы бежали по горам (а вокруг озера Сиху — сплошные горы) как будто памятное место могло нас не дожидаться! Но ведь этой встречи, разгадки этой тайны я ждала более десяти лет! На фоне нашего нетерпения удивительной казалась реакция работников и служащих парка Сиху, мужчин и женщин. Время от времени мы обращались к ним, чтобы уточнить путь, и при этом я показывала переписанные с карты иероглифы, не надеясь на свое произношение, ведь там, на юге — свой диалект.

Однако все отвечали, что понятия не имеют об этом месте... А один из служащих музея в военизированной форме, к которому мы обратились, взглянув на иероглифы, долго и натужно думал, не зная, как нам помочь, а потом с надеждой спросил: «Вы хотите поесть?» Видимо, он знал, где находится местный ресторанчик, но никогда не слышал о знаменитом поэте.

Подробное описание нашего марафона и общения со служащими парка — отдельный рассказ для главы о психологии китайцев. В конце концов, нужное место мы нашли сами. Гора зеленела вековыми деревьями, радовала глаз цветущими камелиями и орхидеями. А у самого берега раскинулся сад из деревьев дикой сливы.

Ежегодно в месяце *ла* (последний месяц в году по лунному календарю), когда дуют холодные ветра, появляется дивное благоухание невидимых цветов. Кажется, что это аромат пищи бессмертных, неповторимый и изысканный. Но знатоки сразу поймут: это зацвели деревья дикой сливы *мэй*, и поспешат подойти поближе, чтобы полюбоваться цветами под снегом.

---

<sup>2</sup> 种梅养鹤，故有梅妻鹤子。

И что же мы узнали о прототипе статуэтки? Имя героя — Линь Хэ-цзин, это был поэт династии Сун. На берегу озера установлена стела со стихами «Танцующие журавли». В стихах — 400 слов, а вокруг беседки, восстановленной в память об этом человеке, посажено 400 сливовых деревьев, которые в конце зимы, когда еще не сошел снег, радуют своими небольшими розоватыми цветами. Беседка носит название Фанхэтин 放鹤亭, или Павильон журавлей, а дословный перевод «Павильон, где выпускают на волю журавлей». Поэт жил, конечно же, в скромном шалаше, а беседку построили в память о нем потомки. С годами строения ветшали, и их заменяли новыми. Нынешний павильон был сооружен в 1915 г.

Фамилия поэта переводится, как «лес», «роща», а имя из двух иероглифов — как «мирный», «спокойный». Однако имя это, оказывается, совсем не то, которое дали ему родители. Один из императоров династии Сун, Тай-цзун, написал о поэте: «Настоящее имя скрывал, а неофициальным именем представлялся».

Когда-то талантливый человек Линь отошел от дел, удалился от суеты и стал жить скромным отшельником у озера Сиху, на горе Гушань. Гу, кстати, переводится как «одинокий», «бобыль», поэтому в некоторых источниках гору называют «гора Отшельника». На озере Сиху имеется четыре острова, и на самом большом из них, центральном, как раз и расположена гора Гушань, высота которой около 38 м, так что это самая маленькая гора на озере. В современном Ханчжоу этот остров связан с центром города двумя старинными мостами.

В течение 20 лет Линь Хэ-цзин, живя на острове, на горе, писал стихи, рисовал, разводил журавлей и оленей, а также высаживал любимые деревья дикой сливы, многократно прославленной китайцами в живописи и поэзии, т.к. считал их совершенством красоты и не уставал ими любоваться, воспевая в стихах и картинах. Кстати, журавлей у него было всего двое, а не множество, как мне представлялось по аналогии с большим количеством сливовых деревьев. Он любил сидеть под деревом сливы с рюмочкой вина в руке и любоваться танцем журавлей, которые в Китае считаются символом и атрибутом небожителей.

Поэт Линь был не без юмора. Когда одинокого человека изредка проводывали на горе Отшельника, на вопрос, почему он, такой красивый и талантливый, уединился здесь и не желает жениться, отвечал, указывая на красоту вокруг: «Цветы — мои жены, журавли — мои сыновья!» Так вот, откуда пошла эта странная фраза! Спасибо китайцу, имени и лица которого я не помню! Если бы не его пояснение, ставшее

путеводной ниточкой, я бы никогда не нашла ответ на вопрос о фарфоровом герое с цветком в руке!

Умер Линь Хэ-цзин в 1028 г. Он получил посмертное почетное имя, как это было принято в Китае, отражающее заслуги покойного, — «господин Хэ-цзин», т.е. «тихий, мирный господин». Посмертный титул полностью совпал с его образом жизни.

Здесь же на горе Гушань находится и могила поэта. Надпись на памятнике рассказывает, что в эпоху Юань некий буддийский монах по имени У-лянь-чжэнь 物琏真伽僧, проделал долгий путь, чтобы поклониться праху Линь Хэ-цзина. Добравшись до горы Гушань, он решил открыть могилу, чтобы убедиться: действительно ли тут покоится поэт-отшельник. Однако в захоронении нашел лишь каменную тушечницу и нефритовую шпильку из прически Линя. Удивленный и испуганный монах привел могилу в порядок и удалился. Трудно сказать, что хотели этим подчеркнуть китайцы, возможно, намекали на то, что поэт стал небожителем, покинув могилу...

В 1964 г. могила полностью разрушилась, и только в 1987 г. она была в очередной раз восстановлена.

Надо сказать, что впоследствии другие литераторы и художники стали подражать прославленному поэту сунской эпохи Линь Хэ-цзину, певцу дикой сливы *мэй* и вольной жизни, эстету-отшельнику, который в одном из стихотворений писал «Друг мне — журавль, а дикая слива — жена». Например, выдающийся художник эпохи Юань по имени У Чжэнь, копируя Линь Хэ-цзина, посвятил себя воспеванию дикой сливы. Территорию вокруг своего дома он обсадил сливовыми деревьями, и ежегодное любование их цветением стало главным событием и праздником в его монотонной и размеренной жизни. Словосочетание *мэй хуа* «цветущая слива» впоследствии стало его псевдонимом.

Вот и все, что мне удалось узнать на горе Отшельника о поэте, статуйкой которого я столько лет любовалась. Для первого раза — немало: узнала и имя, и о последних 20 годах жизни. А теперь предлагаю более подробное его жизнеописание, ибо пока это единственный подробный рассказ на русском языке об этом неординарном человеке, да и переводов его стихов я тоже не встречала<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> За исключением трех любительских переводов одного стихотворения, которые подробнее рассматриваются в Приложении I.

## Бесконечно одинокий и несчастливый

Линь Хэ-цзин 林和靖 родился в 967 г. в крестьянской семье в деревушке Хуансянь уезда Фэнхуа, недалеко от города Нинбо. Правда, в этом вопросе нет единодушия, ибо в других источниках утверждается, что он родился в Цяньтане, что в Ханчжоу.

Однако в пользу первой версии свидетельствует целая история. В последние годы правления императора Цинь Ши-хуана жили и прославились «четверо седовласых». Так их прозвали потому, что головы, брови и усы у всех были белыми, ведь каждому из стариков было более 80 лет. Старцы бежали из-за бесчинств Ши-хуана в горы Шаншань 商山 (пров. Шэньси) и вернулись в обычный мир только после воцарения новой династии Хань и восстановления порядка. С древности их называли «Четверо седовласых с горы Шаншань» (*Шаншань сы хао* 商山四皓). Старцев звали Ци Ли-цзи 绮里季, Ся Хуан-гун 夏黄公, Лули 角里 и Дун Юань-гун 东园公, или просто Юань-гун, который жил в саду, за что и получил такое имя-прозвище — «Господин сада».

Много лет спустя одна из ветвей предков рода поэта Линь, а именно Линь Дэн-юнь с четырьмя сыновьями, переселились в Фэнхуа из провинции Фуцзянь в период Пяти династий. Причем третий и четвертый сыновья впоследствии переехали в другое место — город Ганбэй района Сяншань, недалеко от Гуйлина.

Переселенцы были, видимо, грамотными, образованными и деятельными людьми. Они основали селение, которое позже расширилось за счет вновь прибывших людей. Но в Китае считалось очень важным дать «правильные» названия самому селению и горам, его окружающим, а также реке. Будучи людьми начитанными, хорошо знающими историю, предки Линь решили использовать известные имена периода правления династий Цинь и Хань.

Долину они назвали именем одного из старцев-отшельников, — Дали Хуан-гун, только последний иероглиф *гун* «господин» заменили на *сянь* «высоконравственный». В этом названии *да ли* означает «большая верста», а Хуан-гун — имя Ся Хуан-гуна. Гору, что защищала деревню с юга как ширма, семья Линь назвала Шаншань, в память все о тех же добродетельных старцах.

Итак, фамилия нашего героя — Линь, а настоящее имя, данное при рождении, Бу 逋, и значение этого иероглифа — «бежать», «скрывать-ся». Китайцы всегда были очень суеверными, а потому нередко давали

подобные имена своим детям, надеясь обмануть злых духов, чтобы ребенок прожил долгую жизнь. Его второе, неофициальное имя, которое взрослый человек обычно подбирал себе сам, — Цзюнь-фу, что можно перевести как «господин вернулся». Взяв это имя, наш герой проявил отменное чувство юмора: родители боялись его потерять, а потому назвали «Убежавшим». Но все опасности, поджидавшие малыша, болезни и рискованные ситуации остались позади, и взрослый Бу назвал себя «Вернувшимся господином». Что касается его посмертного имени Линь Хэ-цзин, под которым он стал известен, то так его называли, намекая на его отшельнический образ жизни, и именно это имя за ним закрепилось в народе.

Детство его было непростым. Линь Бу рано потерял отца, и семья жила очень бедно. Мальчик много болел, но учился охотно. Он самостоятельно (ибо школы в селении не было) выучил наизусть все канонические книги и исторические сочинения. В написании стихов, каллиграфии и живописи не было ему равных. Вот только в шахматы играть не научился, — за неимением партнеров, не будешь же играть в одиночку! Станным он был ребенком и неприспособленным, в деревне о нем говорили: «Нет ничего, чего бы он не умел делать блестяще, вот только удобрения не умел носить на коромысле, мало смыслил в крестьянском труде, да в шахматы не играл». Практичным крестьянам был непонятен его характер: ребенок всегда довольствовался малым, был наивным, непритязательным и скромным в желаниях, зато природу, и особенно дикую сливу любил самозабвенно.

Говорят, он посадил перед своим двором и позади него 360 деревьев сливы, и когда они давали плоды, возил их на продажу, упаковывая вырученные от каждого дерева деньги в отдельный сверток. Продавая сливы, он складывал полученные сверточки в глиняный кувшин, пока не заполнял его доверху, а затем, когда сезон заканчивался, постепенно тратил заработанное. Удивительно, но когда деньги в кувшине заканчивались, как раз проходил год, и на деревьях появлялся новый урожай, так что предоставлялась возможность вновь немного заработать.

Дело в том, что, согласно китайскому лунному календарю, в году 360 дней, и смысленный ребенок рассчитал все именно так, чтобы сливы с каждого дерева давали ежедневный доход на пропитание. Именно так Линь Бу поступал и впоследствии, живя на горе Отшельника, которую после поселения там Линь Бу окружающие стали называть еще и Горой сливовых деревьев.

В 10 лет Линь Бу лишился и матери, а потому не мог назвать свои детские годы счастливыми и безмятежными. У Линя был старший брат, который жил в Ханчжоу, и дом брата стал и его семьей, в которой он прожил несколько лет. Семья эта была «разбита вдребезги» — китайское выражение, и находиться в ней было просто невыносимо. Если бы они жили лишь вдвоем с братом, у старшего могли бы сохраниться хоть какие-то родственные чувства. Но тот был женатым человеком, и в семье всем негласно заправляла невестка, которая ненавидела родственника мужа и с трудом терпела его в доме.

Со временем и брат стал относиться к Линю холодно и безразлично, нередко игнорировал его, проводя целые дни в молчании. Он был слишком мягкотелым, а потому не мог возразить жене, которая не позволяла мужу быть лояльным к младшему брату. Стоило супругу смягчиться, как жена одергивала его, и тот вынужденно соглашался с хозяйкой дома в том, что маленький Линь является непосильной обузой для их семьи.

Она часто уязвляла самолюбие мужа, издевательски спрашивая: «Так кто в нашем доме «примак», посторонний человек, — я не понимаю: ты — зять, живущий в доме жены, или он — зять? Парень уже достаточно вырос, а потому можно сказать, что свой братский долг ты давно выполнил. Пора выставить его из дома, тебя никто не осудит!»

В тот день, когда Линя выгнали из дома, он простился с братом у ворот. Старший расщедрился и сунул Линю мешочек с серебряными слитками *юань бао*. Сдерживая слезы, он произнес: «Это все, что я накопил. Ступай и постарайся проложить себе путь в жизни, добейся славного имени. Сдай успешно экзамены и заслужи чиновничью должность. Если ты добьешься ученой степени, то моя жена, возможно, взглянет на тебя другими глазами...»

Линь Бу правильно понял брата: если ученой степени не добиться, ему никогда нельзя будет вернуться в этот дом. И еще понял, что ему никогда не стать чиновником. И не потому, что трудно сдать экзамены на высокую должность, просто у него не было склонности к этому виду деятельности, он не мог представить себя чиновником. По этой причине Линь Бу не удавалось сдать дворцовые экзамены в столице. В письменных ответах он умышленно игнорировал установленные правила и нормы, не желал отвечать по шаблонам. Он писал в соответствии со своими воззрениями и по велению души. Юноша мог стать сюэем или цзюй-жэнем (первая и вторая из трех ученых степеней), однако сознательно

отказался от таких попыток, а потому от него отказалась и жена брата, которая смотрела с подобострастием и раболепствовала только перед чиновниками и начальниками — большими и маленькими. Линь Бу во все не печалился, что пришлось покинуть негостеприимный дом, не скучал по нему. Он понимал, что если бы жена брата не выставила его в этот раз, все равно, рано или поздно пришлось бы уйти из дома и начать самостоятельную жизнь.

К чему лежала его душа? Все люди рождаются разными, с непохожими задатками. Линь с детства любил природу, реки и горы, потому что сердце его наполняли романтика и поэзия. И он решил уйти подальше, поселиться где-нибудь на лоне природы. Однако в его сердце была и печаль, но не от разлуки с братом, а от расставания с первой любовью.

## Любовь

Фамилия его первой и единственной возлюбленной была Мэй (цветок сливы). Он так любил ее, так тосковал, что пронес чувство через всю жизнь, оставшись одиноким до старости. Мэй была единственной дочерью зажиточной семьи и жила, как и Линь, в Ханчжоу. Ее отец был одним из высших чиновников провинции. Девушка Мэй, хоть и выросла в богатой и знатной семье, характер имела весьма кроткий, была тихой и скромной, и не скажешь, что это богатая барышня.

Единственным увлечением девушки были ветки дикой сливы *мэй*, которые китайцы любят ставить в большие вазы с широкими плечами, но таким узким горлышком, чтобы поместилась лишь одна ветка, облепленная цветами. Китайцы так и называют эти вазы — *мэй-пин* 梅瓶. Случайное совпадение или естественная закономерность, что девушка по фамилии Мэй обожала изысканные цветы с таким же названием? Она собственноручно посадила 10 роскошных саженцев дикой сливы и сама за ними ухаживала, с нетерпением ожидая цветов, чтобы украсить ими все комнаты. Сама она была такой же прекрасной и изящной, выглядела столь же возвышенной и чистой, как и ее любимые цветы.

Любовь Линь Бу и девушки Мэй, конечно же, связана именно с цветами сливы. Однажды во время снегопада, когда Линь Бу прогуливался, любуясь снежинками, он вдруг заметил сквозь белую пелену алые пятнышки. Юноша сразу понял, что это могут быть только цветы дикой сливы — лишь они могли так гордо алеть, презрев холод и снег. И уско-

рил шаг, направившись к любимым деревьям. Войдя в сад, Линь остановился, ошеломленный. Но потрясли его не цветы, а девушка. Она стояла спиной, абсолютно неподвижно, одетая в красную накидку от ветра, держала в руке зонтик из бумаги, пропитанной маслом, защищаясь от снега, и напоминала статуэтку, припорошенную сверкающим серебром. Линь с восторгом подумал: «Вот настоящий цветок сливы, на лепестках которого лежит снег!»

Юноше показалось, что перед ним — невиданная по красоте картина, которую следует тут же перенести на свиток. Но он не захватил с собой ни бумагу, ни кисть... Неважно! Пусть бумагой ему послужит ровный и чистый снег, а вместо кисти он возьмет веточку. На самом деле его растревожило не так желание написать картину, как незнакомые прежде чувства и настроение, охватившее душу при виде девушки.

Когда Линь сделал набросок на снегу, и в голове отзвучали заключительные аккорды мелодии от созерцания восхитительной картины, он поднял голову и увидел лицо девушки. Он не смог бы описать его, употребляя обычные слова «красивая», «нежная»... Он бы сказал, как поэт, что перед ним было сочетание белого снега и красного цветка. А еще юноша увидел, что ее черные глаза чисты и спокойны, как осенняя вода в пруду. И в то же время в зрачках ее он увидел отблеск жемчуга. Эти черные очи с изумлением смотрели то на Линь Бу, то на рисунок на снегу, изображающий молоденькую девушку, любующуюся цветами. В силуэте девушки в накидке от снега она узнала себя.

Явилось ли это волей Неба? В одно мгновение девушка была покорена талантом юноши, а Линь — ее красотой. Каждому из них показалось, что он наконец-то встретил родственную душу, нашел человека, о котором мечтал столько лет! Между ними вспыхнула любовь, о которой не было сказано ни слова, однако каждый признался в своем сердце в сильном чувстве. Девушке в красном по фамилии Мэй исполнилось 18, а Линь Бу — 20 лет. В этом зимнем сливовом саду началась красивая и печальная история их любви. Сад стал любимым местом, колыбелью чувств.

Часы пролетели, как миг. Скоро солнце скроется за западной горой, а влюбленные не в силах расстаться. Скоро луна взойдет на небе, а они все смотрят в глаза друг другу и не могут разлучиться. В спокойной воде ночного пруда отражаются изящные ветки сливовых деревьев. В сумерках едва светит тусклая луна, освещающая все те же деревья, и дале-



ко разносится нежный, легкий аромат дивных цветов. Линя охватило вдохновение, и он продекламировал вечные слова:

众芳摇落独暄妍，占尽风情向小园。  
疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。  
Сотни цветов осыпаются, —  
        ветер скользнул за ограду,  
Сердце познало любовь  
        и трепещет от нежности к саду.  
Тени прозрачные косо  
        ложатся на воду, и кажется мне, —  
Благоуханье уносится  
        дивное в сумерках прямо к луне.

Эти неожиданно вырвавшиеся из груди строки Линь подарил своей возлюбленной. Испытывая восторг и счастье, Мэй покинула сад, провожаемая его взглядом.

Ах, если бы могло так продолжаться вечно! Но в мире нет ничего вечного... Прошло пять лет, их любовь все так же жарко пылала, и тут настал час, когда Линя выгнали из дома. Он вынужден был поехать в столицу и даже не представлял, как долго теперь не увидит Мэй: год, пять, десять лет придется жить в разлуке? Мэй давно мечтала полюбоваться прибоем на реке Цяньтан<sup>4</sup> вместе с Линем. Они выбрали беседку, из которой хорошо видна вода. Именно тут им предстояло разлучиться навеки.

Но тогда они этого, конечно же, не знали и с легкомыслием молодости полагали, что это лишь временная и недолгая разлука... Мэй утешала Линя, внушая, что он, будучи мужчиной, должен ставить высокие цели и добиваться их. Он должен научиться взрослой жизни вдали от дома, а уж она непременно будет ждать его возвращения.

Как передать их страдания и тоску при расставании? Разве что стихи, которые написал Линь Хэ-цин в молодости, расскажут об этом:

吴山青，越山青，两岸青山相对迎，谁知离别情？  
君泪盈，妾泪盈，罗带同心结未成，江头潮已平。

---

<sup>4</sup> О реке Цяньтан см. Приложение II.

Покрытая лесом, гора зеленеет Ушань,  
Напротив — другая под лесом зеленым — Юэшань,  
И обе горы, разделенные бурной рекой,  
С ее берегов друг на друга взирают с тоской.  
И, кажется, тянут в мольбе и отчаяньи руки.  
Известно ли вам, каково быть влюбленным в разлуке?

У юноши слезы вот-вот через край перельются,  
А девушка их не скрывает, — потоками льются.  
На шелковом поясе узел единства сердец  
Еще не завязан, и счастьем приходит конец.  
Прилив завершился, вода — словно зеркало снова.  
Пора расставаться. Как Небо к влюбленным сурово!

## Вдали от родных мест

В разлуке прошло 10 лет. Ведь, согласно существовавшей в те времена системе обучения, соискатель чиновничьей должности должен сначала сдать экзамены в своем уезде. Если сдавал успешно, то получал звание *шэнюань*. Далее надо было сдавать экзамены в провинциальном центре. Эти экзамены проводились обычно осенью, один раз в три года. Успешно сдавший их получал звание *цзюйжэнь*. Следующий этап — государственный экзамен в столице, который тоже проходил один раз в три года. Сдавший его получал звание *гуниэн*. И, наконец, соискатели, сдавшие экзамены при императорском дворе, получали звание *цзиньши*. Вопросы задавал сам император, и счастливики, прошедшие испытания, получали право поступить на государственную службу.

Такая система существовала в древнем Китае, начиная с правления династии Суй, и отнимала у соискателя много лет. За это время Линь Хэ-цзин, можно сказать, исколесил всю страну. Путь его был нелегким, ибо страна простиралась с юга на север на многие десятки тысяч *ли*. Если пользоваться водными путями, то плыть приходилось не по прямой, а в соответствии с извилистыми руслами рек и каналов. Линь из Ханчжоу направился к северу по Великому каналу.

Сначала он миновал такие города, как Сучжоу и Янчжоу, а добравшись до уезда Сюйи, повернул и далее, поменяв русло, поплыл по рекам Хуайхэ и Бянь. Затем он вновь взял направление на север, добравшись

до уезда Цаочжоу. Далее фарватер изменился, и судно вновь повернуло на юг, в обратном направлении относительно начала путешествия, выбрав путь в бассейне Хуайхэ, курсом на Шучэн.

Благодаря извилистым рекам, Линь миновал немало уездов, областей и округов страны. Переправившись через великую Янцзы, он оказался в уезде Чжунбу; миновав уезд Аньфу, прибыл в город Линьцзян, что на севере Китая. Пересев на другое судно, наш путешественник двинулся дальше на север. На обратном пути он вновь поплыл по широкой Янцзы, миновав города Уху, Лиан, Цзиньлин (ныне — Нанкин), и в конечном итоге вновь вернулся в родной Ханчжоу.

Как он и предполагал, его ожидало немало серьезных трудностей при сдаче экзаменов на чиновничью должность. Несмотря на то, что юноша был одарен и блестяще образован, он не смог по-настоящему раскрыть и продемонстрировать свои таланты, как уже упоминалось выше: застарелые правила, царившие в столичной экзаменационной аудитории, заставили Линя глубоко разочароваться в системе экзаменов вообще.

За 10 лет на чужбине Линь приобрел лишь одного друга по имени Ли Цзы, с которым познакомился, когда прибыл на учебу в провинцию Цзянсу. Ли Цзы в то время только получил степень *цзиньши* после экзаменов при императорском дворе, и у него еще не было знакомых. Ли Цзы выделил Линь Хэ-цзина как особо одаренного и сообразительного, а Линь однажды обратился к другу со словами: «Ты станешь высокопоставленным чиновником в свое время!» И действительно, впоследствии Ли Цзы стал уполномоченным сразу трех учреждений, т.е. занял посты вице-министра наказаний, вице-председателя Цензората и Председателя Верховной судебной палаты. Еще через некоторое время он стал высшим чиновником, отвечающим за финансы в стране.

## Отшельничество

Что же касается Линь Хэ-цзина, то 10 лет пролетели для него, как в каком-то сне, и он вернулся в родной город, так и не добившись каких-либо успехов, измотанный, уставший от городской жизни, с разбитыми мечтами. Однако он и предположить не мог, что дома его ждет смертельный удар. Его любимую Мэй выдали замуж, не спросив ее мнения, как это всегда бывало в старом Китае.

Странно было с его стороны надеяться, что девушка будет ждать его до 28 лет, а именно столько ей исполнилось к моменту его возвра-

щения, ведь в те времена девушек выдавали замуж очень рано, почти в подростковом возрасте. Однако Линь был поэтом и романтиком, «не от мира сего». Он не находил себе места, ночами напролет блуждал бесцельно, как умалишенный, под луной, не мог спать, да и жить ему не хотелось. И он решил удалиться от мира, чтобы обо всем забыть и залечить израненное любовью сердце.

Во все времена немало талантливых людей, мечтая об уходе на покой, об отшельническом уединении среди «гор и вод», «полей и садов», отказывались от чиновничьей карьеры, чтобы стать ближе к людям, к природе. Истоки отшельнических настроений у натур с утонченным восприятием мира коренились не только в неудачах по службе, когда они видели, что их таланты и знания не находят должного применения на государственном поприще, но и в многовековой китайской традиции, идущей от древних мудрецов и философии буддизма. Линь Бу, будучи ревностным последователем этой религии, да еще переживший разочарование в глубокой и яркой любви, тоже решил найти уединенное прибежище в горах, отрешившись от тщеславия и суеты несправедливого мира.

Он сел в лодку, чтобы отправиться в путь по воде, но тут на берег прибежала его Мэй, чтобы проститься, как будто чувствовала его душу, как будто знала о его отъезде. Они ничего не говорили друг другу, лишь держались за руки, и по их лицам катились слезы. Простившись, Линь отчалил от берега с глазами, полными слез, не видя пути, — да и какая разница, куда плыть. Он двигался по Хуайхэ, по Янцзы, путешествовал в течение нескольких лет, останавливаясь то в одном городке, то в другом. Он встречал рассветы, провожал закаты, смотрел на луну и скопления звезд и готов был умереть в любую минуту, потому что жизнь для него потеряла ценность. Вспоминая поцелуи Мэй на своих губах, он писал стихи, посвященные ей, а на сердце лежала неизлечимая тоска.

酒酣相向寺，别泪湿吟衣。  
半夜月欲落，千山人忆归。  
乱尘终古在，长瀑倚空飞。  
明日重携手，前期易得违

Пьяный, гляжу я на храм в стороне,  
Ворот слезами пропитан, не спится.  
Ясная полночь. Но, кажется мне, —  
Хмельная луна может с неба скатиться.

В чем же страданий и грусти причина,  
Может, — тоска по родной стороне?  
С детства смятение, боль и кручина  
Многим знакомы, как, впрочем, и мне.

Видимо, жизнь на земле — испытание:  
Редко — дарения, чаще — поборы;  
Бурной рекой уносимый в скитания,  
Ты и без помощи, и без опоры.

Скоро наступит рассвет, и мы снова  
Пальцами встретимся, руки совьём,  
Послушные сердцу и верные слову:  
Мораль нарушаем, пока мы живем.

Несмотря на то, что стихи Линя высоко оценивали знаменитые поэты-современники, сам отшельник их никогда не берег и не хранил, писал и потом выбрасывал, так что людям, которым этот человек был интересен, кто симпатизировал ему, с большим трудом удавалось собрать хоть что-то из его творчества. Например, от стихотворения «Маленькая Мэй в горном саду» сохранилось лишь 14 иероглифов, но оно является абсолютно непревзойденным. Описывая свои любимые цветы, отличающиеся нежным ароматом, скромной красотой и стойкостью, он никогда не говорил о деталях, — лепестках, тычинках и пестиках, но после прочтения его стихов хотелось немедленно самому увидеть цветущую сливу. Всего сохранилось более 300 стихотворений отшельника Линя.

Именно Линь Хэ-цзин, влюбленный в свою Мэй, создал культ цветка дикой сливы, и вслед за ним и другие стали подражать поэту. В Китае это стало традицией, — ехать в определенные места, в парки или в горы, чтобы не пропустить эту дивную картину, короткий период цветения сливы. Кто-то любовался сливой, кто-то — вишней. Все цветущие плодовые деревья неотразимы, но прелесть именно сливы в том, что ее цветы, не боясь снега, распускаются самыми первыми, когда вокруг еще нет других цветов. Японцы, спустя какое-то время, тоже переняли эту традицию, назвав ее любованием цветущей сакурой (вишней).

Китайцы, как известно, любят все классифицировать и подсчитывать, выводить канонические наборы предметов и чисел. Например,

«18 видов боевого искусства», «девять легенд о чае», «четыре красавицы древности» и т.д. Если говорить о цветах, то существует условная классификация «четыре любителя цветов» (*сы айчжэ* 四爱者): знаменитый каллиграф Ван Си-чжи 王羲之 был любителем орхидей *лань* 兰, поэт Тао Юань-мин 陶渊明 любил хризантемы *цзюй* 菊, китайский философ и литератор, основоположник неоконфуцианства Чжоу Дунь-и 周敦颐 обожал лотосы *лянь* 莲, а Линь Хэ-цзин всю свою любовь отдал цветам сливы *мэй* 梅<sup>5</sup>.

Итак, потеряв любимую, Линь долго странствовал в районах рек Янцзы и Хуайхэ, пытаясь найти место для службы. Однако нигде не был принят, несмотря на его глубокую эрудицию и обширные знания. В конце концов, когда ему было уже за сорок, обосновался на окраине Ханчжоу, на горе Гушань, что возвышается у самого озера, где построил себе шалаш. Гора невысокая и веяло от нее какой-то утонченностью и изяществом. Вокруг своей хижины Линь насадил немало различных деревьев, чтобы пейзаж выглядел уютнее, а чтобы развеселить душу, посадил дикую сливу *мэй*.

Выращивать деревья было непросто, и каждому саженцу требовалось отдать много сил и любви: рыхлить землю, поливать, уничтожать прожорливых вредителей, которых так много в теплом климате, формировать крону и обрезать лишние ветки. Он знал об этих деревьях гораздо больше обычного человека, а потому и любовь к ним, и стихотворные строки о них стали непревзойденными.

Для пропитания Линь Бу возделывал землю и рыбачил. А в свободное время занимался каллиграфией, сочинял музыку, играл на цине, старинном струнном инструменте с космическим звучанием, с гостями играл в шахматы, читал книги, упражнялся с мечом, сочинял и читал нараспев стихи, пил вино и любовался цветами. В сумерках катался на лодке по озеру. Можно сказать, что он достиг совершенства во всех видах искусств, которыми обязан был владеть каждый интеллигентный человек его времени.

---

<sup>5</sup> Кстати, определенные растения в Китае символизируют четыре сезона: магнолия — весну, пион и лотос — лето, хризантема и бамбук — осень, цветы сливы *мэйхуа* — зиму. Впрочем, символическое значение каждого цветка в разных районах неодинаковое, поскольку и климат разный, и цветы распускаются в разное время. Символом весны можно назвать и нарциссы, потому что китайцы специально заранее ставят в воду их луковицы, рассчитывая так, чтобы они распустились к празднику Весны.

В произведении «Осенью праздну плаваю на лодке по озеру Сиху»  
есть такие строки:

水气并山景， 苍茫已作秋。  
林深喜见寺， 岸静惜移舟。  
疏苇先寒折， 残红带夕收。  
吾庐在何处？ 归兴起渔讴。

Горный пейзаж и туман над водой, —  
Всюду осенний привет золотой.  
Лес потемнел, словно тени легли;  
Радостно видеть кумирню вдали.

Осень покой в этот край принесла, —  
Берег уснул, и движеньем весла  
Страшно вспугнуть тишину у воды.  
Травы поникли, увяли цветы.

Там, вдалеке, шелестящий тростник  
Рано согнулся, от холода сник.  
Ночь собрала от цветов лепестки, —  
Краски пожухли — сухи и легки.

Но как же далёко деревня моя,  
Где в детстве забытом жила вся семья!  
Я вижу, оттуда плывут облака,  
И вспомнилась грустная песнь рыбака...

Еще несколько прекрасных строк, рассказывающих о жизни поэта,  
из стихотворения «В уединении от мира»:

竹树绕吾庐， 清深趣有余。  
鹤闲临水久， 蜂懒采花疏。  
酒病妨开卷， 春阴入荷锄。  
尝怜古图画， 多半写樵渔。

Жилище мое окружает бамбук, —  
Стволы с благородной осанкой стройны.

А два журавля, для которых я — друг,  
Повсюду со мной, нашей дружбе верны.  
Но в праздности будней их манит всегда  
Прохладой озерной живая вода.

Вот пчелы лениво — с цветка на цветок,  
Что редко растут на полянке.  
В моей голове — словно шумный поток, —  
Болит после дружеской пьянки.  
И сил не найду в себе, чтоб развернуть  
Отложенный свиток предлинный  
И радость от встречи с искусством вдохнуть  
Из свернутой книги старинной.

Мотыга для лотосов спряталась в тень.  
Весенний заботой насыщенный день.  
Люблю я картины старинной работы,  
Где главная тема — труды и заботы:  
Рыбак с кувшином и с ножом — дровосек...  
В труде лишь прекрасен любой человек.

Линь Хэ-цзин никогда не знал ни жены, ни детей, ни чиновничьей должности, но зато он был свободен, как сама природа, и над ним не довели ни законы людей, ни законы Неба. Он стал выше авторитетов и могущества сильных мира сего. Окончательно убедившись, что высокая должность и большой оклад — не его судьба, Линь успокоился и стал сдержанным и уравновешенным, живя в уединении, вдали от мира, мало чем отличаясь от буддийского монаха.

Говорят, император династии Сун по имени Чжэнь Цзун-чжао, который в течение многих лет из разных источников слышал о талантливом отшельнике, предложил ему самую высокую должность при дворе — преподавать грамоту самому императорскому наследнику. Для любого другого такая удача, конечно же, показалась бы уникальной. Однако Линь, ни на секунду не задумавшись, отказался от лестного предложения. И этим поступком он гордился до самой кончины.

Природа давала все, что требовалось ему для жизни, а прекрасные сливовые деревья — и того больше: и в детстве, и повзрослев, он не только зарабатывал себе на скромное существование, продавая плоды



мэй, но и любовался их цветением, черпая вдохновение для стихов. Живя в одиночестве, он часто декламировал вслух сочиненное, даже не предполагая, что его произведения впоследствии станут классикой.

Из всего творчества Линь Бу наиболее популярными стали стихи о цветах мэй, а среди них самым известным является «Маленькая Мэй в горном саду» (*Шань юань сяо Мэй* 山园小梅).

В этих стихах поэт, считавший, что под луной нет ничего более совершенного, чем эти цветы, называет их «прозрачными тенями», отражающимися в воде (*шу ин* 疏影), ибо он заметил, что каждый цветок на дереве непременно развернут в сторону ближайшего водоема. Еще он с нежным изяществом называет их «тонко благоухающие» (*ань сян* 暗香). Поэтому слова из популярного стихотворения «прозрачные тени» и «тонко благоухающие» стали синонимами прекрасных цветов. Именно поэтому впоследствии Сунский поэт Цзян Куй назвал свои мелодии для стихов жанра *цы*, воспевающих цветы сливы, «Прозрачные тени» и «Тонко благоухающие».

В произведении «Маленькая Мэй в горном саду» всего 8 строк по 7 иероглифов в каждой, но они так многозначны, и каждое значение столь глубоко, что можно увидеть и параллели. Восхищаясь совершенной формой каждого полупрозрачного, чистого лепестка («прозрачные тени»), автор намекает и на овал лица своей возлюбленной, розового и нежного, со светлым, чистым выражением. В словах «косые тени» угадывается намек на стойкость цветов, благоухающих и манящих, несмотря на снег на их лепестках, а также на храбрость Мэй, отстаивающей свое право на чувство, и демонстрирующую поступками, что ее не сломить и не поколебать.

Слова «аромат улетает к луне» намекают на что-то из мира небожителей, может быть, на фею Луны Чан Э, и в то же время это показывает отношение Линя к своей возлюбленной как к девушке не от мира сего, живущей чувствами и понимающей красоту природы, любящей ее самозабвенно. Луна, обычно такая светлая, в сумерках и дымке оказывается туманной, и на фоне неясных очертаний воспеваемые цветы выделяются еще ярче.

Есть в стихах и преувеличение, когда поэт говорит о страданиях летней бабочки, которой не дано увидеть прекрасную зимнюю сливу мэй, ведь она так любит цветы! Такой гиперболой Линь хотел подчеркнуть, что воспеваемыми им цветами не могут не восхищаться все существа на земле.

О третьей и четвертой строках можно сказать еще вот что. Когда-то поэт периода Пяти династий, Цзян Вэй (937—975 гг.), написал в одном из стихотворений:

竹影横斜水清浅，桂香浮动月黄昏。

Бамбук отражается косо  
в прибрежной и мелкой воде,  
И дух ароматный коричных деревьев  
скользит, уплывая к луне.

Линь Бу перефразировал эти красивые строки, заменив иероглиф «бамбук» на «сливу *мэй*».

疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。

Тени прозрачные косо  
ложатся на воду, и кажется мне, —  
Благоуханье уносится  
дивное в сумерках прямо к луне.

Вспомним, что «тени прозрачные» у Линь Бу — символ сливы *мэй*. А вот и описываемое стихотворение полностью.

众芳摇落独暄妍，占尽风情向小园；  
疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。  
霜禽欲下先偷眼，粉蝶如知合断魂；  
幸有微吟可相狎，不须檀板共金尊。

Сотни цветов осыпаются, —  
ветер скользнул за ограду,  
Сердце познало любовь  
и трепещет от нежности к саду.  
Тени прозрачные косо  
ложатся на воду, и кажется мне, —  
Благоуханье уносится  
дивное в сумерках прямо к луне.

Любовные чувства мои  
с ароматом волшебным по волнам,  
К луне устремляются, тайну храня,  
и в молчании полном.

Изящно журавль белоснежный  
спустился на землю, подальше от люда,  
Надеясь украдкой взглянуть  
на цветущее нежное чудо.  
И если бы бабочка знала  
об этой красе, этом благоуханьи,  
То сердце б ее разорвалось на части  
от боли, досады, страданья.  
Ведь бабочкам, летом живущим  
и жадно нектар собирающим,  
Увы, не дано любоваться цветком,  
мир зимой украшающим.

Мы сблизилась душами,  
тихо стихи нараспев повторяя,  
Сдвигая бокалы со звуком,  
и стук кастаньет вспоминая.

К Линь Хэ-цзину приходили визитеры, восхищенные его благородством и душевной чистотой, чтобы поклониться знаменитому отшельнику. Он был очень гостеприимным, и даже если приходил крестьянский ребенок, приглашал того в хижину, как важную персону, чтобы посидеть в прохладе, побеседовать. Многие прибывали из немыслимо далеких мест. Среди посетителей было много не только простых людей, но и монахов, представителей императорского двора и высоких чиновников: каждому хотелось хоть на короткое время окунуться в атмосферу истинного и искреннего духа, о котором мы зачастую забываем в суровой действительности будней.

Линь со всеми приветливо беседовал, отвечал на вопросы и давал советы, однако ответных визитов, как это принято по этикету (и на что в тайне надеялись гости), не наносил: общение с внешним миром его утомляло, и он гораздо больше радовался присутствию двух журавлей,

его постоянных спутников. Когда-то он привез их из родных мест, из уезда Фэнхуа и, построив для них большой загон, сумел приручить диких птиц. Одомашненные журавли, живя рядом с отшельником, были очень добрыми и умели различать людей по их сущности.

Невероятно, но эти его «сыновья», как называл их отшельник Линь, могли даже покупать для него овощи на рынке, припрятав в клюве монеты. Они же какими-то знаками, понятными только Линю, сообщали ему о новостях, о которых узнали, побывав среди людей. Когда им хотелось порезвиться, журавли улетали в заоблачные дали, а потом, покружив над озером, опускались у своего загона. Линь ценил их больше, чем иная красавица — драгоценности.

Журавли в Китае — символ и долголетия, и счастливого предназначения. Считается, что эти прекрасные птицы живут тысячу лет. Существует много видов журавлей, а те, что жили у поэта-отшельника, относились к маньчжурским, их еще называют уссурийскими, или японскими. Это самые крупные журавли, почти с человеческого роста. Они необыкновенно красивы: тело с белым оперением, шея и хвост — черные, а на голове — ярко-красная шапочка. Сейчас этот вид — на грани исчезновения.

Возможно, в те давние времена красноголовые журавли и не были редкостью, как сейчас, однако Линя очаровывали их грациозность и изящество, пленительные танцы и волнующий клёкот, а также преданность, ум и способность понимать человека. Линь называл их Мингао, т.е. Поющие. Это имя он позаимствовал из древнего стихотворения в Малых одах Книги песен. Когда Линь Бу прогуливался среди деревьев, журавли всегда сопровождали его, чуть позади, курлыча свои песни. Когда Линь Бу пил чай, беседуя с наставником ближайшего монастыря, они стояли по обе стороны от него, благовоспитанно и почтительно, скромно и тихо, лишь слегка, по обыкновению, курлыча.

А если Линь Бу играл в шахматы с образованными людьми, навестившими его, чудесные птицы, издавая тихий клекот, безмятежно и лениво наблюдали со стороны за своим хозяином. Ну, а когда с визитом приходили высокопоставленные гости, Линь Бу делал им знак, и журавли начинали танцевать и тихо петь, развлекая визитеров и поражая своим изяществом, свободой и изысканными движениями.

Нередко и сам Линь отправлялся на маленькой лодочке, чтобы прогуляться по озеру, либо посетить один из многочисленных монастырей на его берегах. Норади гостей Линь Бу был готов отложить любые свои

занятия. У него в услужении состоял мальчик, как это было принято в те времена, и если в отсутствие хозяина у скромной хижины появлялись визитеры, мальчик выпускал журавлей из загона, и пара величественных птиц поднималась в небо, кружила над озером, издавая свои чарующие звуки. Для отшельника это означало, что у него — гости. В таких случаях Линь прерывал прогулку или бросал дела, спеша вернуться домой.

Гости при этом изумлялись, не понимая, как мог Линь Бу, находившийся где-то далеко, узнать об их приходе. И все с восхищением относились к такой «сыновне-отцовской» привязанности между отшельником и птицами, узнав, что у них существует свой, тайный язык.

Воспевая своих «волшебных» журавлей, Линь писал:

皋禽名祇有前闻，孤引圆吭夜正分；  
一唳便惊寥沆破，亦无闲意到青云。

О таких журавлях я когда-то почтительно слушал,  
С детства раннего это запало мне в душу.  
Сирота одинокий, я их имена повторяю,  
И в ночной тишине клёкот в небе немного пугает,  
Но затем он — все тише, и вот голоса пропадают.  
Нескончаемы мысли мои, к небесам, им вослед, улетают.

На самом деле отшельнику трудно было полностью отгородиться от внешнего мира, ибо, помимо постоянных визитеров, с ним поддерживали связь и известные литераторы, и выдающиеся государственные мужи. Например, однажды во время сильного снегопада его навестил знаменитый поэт Мэй Яо-чэнь, который был моложе Линя на 30 с лишним лет, и фамилия которого переводится «слива мэй». Поэты развели костер и, греясь у огня, долго декламировали свои стихи и пили вино. Фань Чжун-янь, государственный деятель и писатель, посвятил отшельнику Линю пять стихотворений. А начальники префектуры Ханчжоу, которых за время проживания Линя на горе Гушань сменилось, как минимум, пять человек, постоянно навещали его и советовались по многим жизненным вопросам.

После кончины Линя начальник префектуры Ли Цзы в течение семи дней сидел у гроба Линь Хэ-цина, облачившись в белые траурные оде-

жды, как будто умер его близкий родственник, и только после этого позволил его похоронить. Правящий в то время император Чжэнь-цзун посмертно пожаловал поэту имя «Ученый-затворник», подчеркнув этим признание его знаний и эрудиции, благодаря которым он вполне мог бы занимать высокие посты при дворе.

Надо сказать и о почтительном отношении к отшельнику Линю со стороны монахов, ибо он пользовался славой и среди буддистов. Известно, что буддийский наставник высшего ранга из города Ханчжоу по имени Чжи Юань постоянно общался с Линем, отзываясь о нем так: «Это человек блестящего таланта, достойный носить плащ из журавлиных перьев<sup>6</sup>. Он мог бы стать и блестящим членом общества, и мог бы постричься в монахи, уйдя от мира, и в любом качестве он соблюдал бы чувство меры во всем, был бы спокойным и уверенным».

Да, встречались с ним многие, общения с отшельником искали сотни людей, но понял ли хоть кто-нибудь из его собеседников и друзей всю глубину одиночества и огромное несчастье, которые Линь прятал в душе в течение всей жизни?

Перед смертью он написал:

湖上青山对结庐，坟前秋色亦萧疏。  
茂陵他日求遗稿，犹喜曾无封禅书。

Уютно мне было жилище мое, мой приют,  
Где птицы, деревья и озеро радость дают.  
Владел изумрудной горою у озера я,  
Стихи, журавли и цветы — моя страсть и семья.

Но осень пришла, и пейзаж у могилы поблек:  
Стареют и никнут и дерево, и человек,  
Редуют и травы, и волосы, даже — мечты,  
Так что ж удивляться, что к смерти готовишься ты...

Хочу одного: чтоб стихи жили дольше меня,  
Чтоб их не ценили, в коллекциях тайно храня,  
Как прячут в хранилищах темных священные сутры,  
Пусть люди читают их вечером, днем или утром.

---

<sup>6</sup> Считалось, что в такую одежду облачались небожители.

Даже в глубокой старости, став совсем немощным, поэт не пожелал перебираться в Ханчжоу, предпочитая умереть на своей горе, в своей хижине. Говорят, любимые журавли Линя после его кончины долго и надрывно кричали у могилы отшельника, а потом и сами испустили дух.

Говорят также, что цветы сливы *мэй*, которые ежегодно радовали глаз красными, розовыми и белыми цветами, в момент смерти отшельника Линь все враз стали белыми, а ведь в Китае это цвет траура.

С древности повелось, что в праздник *Цин-мин*, когда принято приводить в порядок могилы близких, монахи из соседних монастырей по очереди убирали могилу поэта-отшельника, и порядок этот сохранялся до 50-х годов в уже новом Китае.

Нынче Гушань уже не назовешь горой Отшельника, потому что по обе стороны от белой дамбы колышут зелеными ветвями ивовые деревья, а если перейти по мосту с красивым названием Парчевый пояс, то окажешься в краеведческом музее провинции Чжэцзян, что в городке Пинху. Еще чуть дальше, у подножия горы Гушань, раскинулся парк имени Сунь Ят-сена, в котором множество отдыхающих играют на национальных музыкальных инструментах, поют песни.

Но и тысячелетняя старина не забыта: еще живы 360 деревьев, собственноручно посаженных Линь Хэ-цзином, плодами которых лакомятся до сих пор все желающие, и стоит пара бронзовых журавлей, как напоминание о тех, что когда-то украшали жизнь своего хозяина.

В изящной беседке, установленной на месте жилища отшельника, возвышается большая плита со стихами «Танцующие журавли», принадлежащими поэту периода Южных династий Бао Чжао. Строки выведены рукой императора Кан-си (последняя династия Цин), который попытался имитировать почерк известного каллиграфа, художника и коллекционера Дун Ци-чана. Так что плита эта как бы соединила таланты трех знаменитых людей, восхищавшихся жизнью и творчеством поэта-отшельника.

Ну, а автор этих строк почувствовала умиротворение, найдя ответы на все вопросы, связанные с удивительной по изяществу статуэткой, изображающей седого мужчину с цветком сливы в руке и журавлем у его ног.

## Переводы одного стихотворения

1.

Первый перевод размещен ВКонтакте и на нескольких российских сайтах любителей китайской поэзии. Автор не указан, а при перепечатке данного стихотворения кто-то назвал поэта Линь Ху (вместо Линь Бу), и ошибка закрепилась, «гуляя» в Интернете.

### Молодая слива в горном саду

Все «сто цветов» мертвы зимой,  
свеж только твой наряд!  
Стремлюсь я в горный садик мой,  
любовию объят.  
Здесь тени редкие лежат  
на глади чистых вод,  
И сумеречный аромат  
в лучах луны плывёт,  
И птицы снежные спешат  
украдкой поглядеть,  
Здесь бледной бабочки душа  
могла бы заболеть...  
тебя мне ближе в мире нет...  
Сложил я стих простой,  
Не взяв ни звонких кастаньет,  
ни чарки золотой!

2.

Второй перевод, озаглавленный так же, как и предыдущий (?), принадлежит Борису Мещерякову, музыканту по образованию, который стал заниматься поэтическими переводами с китайского, самостоятельно постигая этот язык. Борис Мещеряков усвоил особенности стихосложения древних поэтов Китая, легко



оперирует специальными терминами, дает критические комментарии к работам других переводчиков, и при этом в его работе допущено немало искажений.

Вот его работа.

### **Молодая слива в горном саду**

С других деревьев цвет опал, лишь ты стоишь во всей красе.  
Но сад еще желанней стал, к тебе стремятся взоры все.  
Твой дивный образ отражен в зеркальной глади чистых вод,  
Твой аромат со всех сторон по лунным сумеркам плывет.  
И птицы зимние спешат к тебе с небесной высоты,  
И бабочки замрет душа, увидевшей твои цветы.  
Стихи читаю, сам не свой, так эти строчки мне близки...  
Что проку в чарке золотой, в чем толк сандаловой доски?

3.

Третью версию переводом нельзя назвать, но для полноты обзора приведем и ее. Некая Светлана Командровская, приписав себе чужое название («Молодая слива в горном саду») и перепечатав искаженное имя автора (Линь Ху), просто «перепела своими словами» содержание работы Бориса Мещерякова, добавив в его несовершенный перевод немало глупостей и несурезицы, а затем разместила на сайте Стихи.ру в качестве собственного «перевода» стихотворения великого поэта, не постеснявшись присовокупить и подлинник. Да еще дала комментарий, утверждая, что «цветы сливы в Китае — символ чистоты, добра и света... **издревне** и сейчас...».

Изучаю китайскую символику много лет, но о таком толковании впервые слышу. На самом деле слива намекает на стойкость («три друга, не боящиеся холода», — бамбук, сосна и цветы сливы). В старом Китае проститутки часто выбирали себе такое имя — Цветок сливы, и подле ложа в публичных домах имелись занавески с вышитым изображением этих цветов. Есть и другие значения, но сейчас — не об этом.

Изложение Командровской перевода Мещерякова.

### **Молодая слива в горном саду**

Цветы с деревьев уж давно опали в умиротвореньи,  
Лишь слива дивная свою красу хранит любовно,  
И сад красивей стал, люблюсь я его преображеньем,

Он смотрит на себя, на отражение свое безмолвно.  
В огромном озере, чьи воды гладки и спокойны в тишине,  
Сияет ярко образ сада моего, цветение деревьев чудесных,  
И дивный аромат деревьев и цветов садовых в вышине,  
Заполнил собой ночную темноту, уйдя в нее как в песню.  
И в сад спешат со всех сторон, зиму почуяв, птицы,  
Ведь небеса собой уже не привлекают: холодно им в них.  
Порхают бабочки в саду, и замирают их души' крупицы  
При виде красоты цветов, прелестных образов и обаянья их.  
Пишу стихи, читаю вслух, бродя, мечтаю я в моем саду,  
Все строчки из души и сердца вдохновенно рвутся ввысь.  
Какая польза от вина и чарки золотой, от питья его в бреду?  
Сандал в сравнении с цветущей сливой? Где здесь смысл?

Хотелось бы прокомментировать эти переводы с опорой на подлинник.

众芳摇落独暄妍, (占尽风情向小园: )

1. *Все «сто цветов» мертвы зимой...*
2. *С других деревьев цвет опал, лишь ты стоишь во всей красе*
3. *Цветы с деревьев уж давно опали в умиротвореньи*

На самом деле речь идет не о мертвых цветах других растений, а лишь о цветущей сливе, которая роняет лепестки под порывами ветра. Иначе создается картина, что все растения отцвели, и остались лишь цветущие сливовые деревья. Кстати, речь идет именно об этих деревьях в саду, а не об одном растении, как подчеркивается в заголовке.

Поэтому я перевела:

*Сотни цветов осыпаются, — ветер скользнул за ограду*

霜禽欲下先偷眼

1. *И птицы снежные спешат...*
2. *И птицы зимние спешат к тебе с небесной высоты*
3. *И в сад спешат со всех сторон, зиму почуяв, птицы*

«Снежные птицы», «зимние птицы»... На самом деле речь идет о белом журавле. «Зиму почуяв» звучит странно, ведь речь идет о конце зимы, а птицы у Командровской эту зиму только почуяли...

Мой перевод:

*Изячно журавль белоснежный  
спустился на землю, подальше от люда,  
Надеясь украдкой взглянуть  
на цветущее нежное чудо.*

粉蝶如知合断魂

1. *Здесь бледной бабочки душа могла бы заболеть...*
2. *И бабочки замрет душа, увидевшей твои цветы.*
3. *Порхают бабочки в саду, и замирают их души' крупицы*

Как бабочки могут увидеть цветение зимой? У Командровской они вообще «порхают». То птицы зиму почуяли, то бабочки порхают. На самом деле автору, который всю жизнь восхищался цветением любимых деревьев, казалось, что эту красоту способны оценить все живые существа, а потому он использует преувеличение: бабочки, украшающие нашу жизнь летом, знакомы лишь с летними цветами, а если бы знали о цветках сливы, то горевали о невозможности полюбоваться ими:

*И если бы бабочка знала  
об этой красе, этом благоуханьи,  
То сердце б ее разорвалось на части  
от боли, страданья.  
Ведь бабочкам, летом живущим  
и жадно нектар собирающим,  
Увы, не дано любоваться цветком,  
мир зимой украшающим.*

不須檀板共金尊

1. *Не взяв ни звонких кастаньет, ни чарки золотой!*
2. *Что проку в чарке золотой, в чем толк сандаловой доски?*
3. *Какая польза от вина и чарки золотой, от питья его в бреду?  
Сандал в сравнении с цветущей сливой? Где здесь смысл?*

«Где здесь смысл?» — лучше и не скажешь о переложении Командровской. Поэт рассказывает о свидании с любимой, во время которого они читали стихи о цветущей сливе и пили вино, а звон сдвигаемых рюмочек напоминал им стук *пайбар* (китайских кастаньет из бамбуковых планок):

*Мы сблизилась душами,  
тихо стихи нараспев повторяя,*

*Сдвигая бокалы со звуком,  
и стук кастаньет вспоминая.*

Трудно переводить любые стихи, китайских древних поэтов — особенно сложно. И синолог, проделав огромную работу, все же в чем-то может ошибиться; возможно, другому специалисту удастся сделать это лучше. Но когда за такую тонкую работу берется дилетант, беззащитно ворующий у переводчика целые фразы, не стоит упоминать имя великого поэта, да еще — в искаженном виде, и давать пояснительные комментарии сомнительного содержания.

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

### Река Цяньтан

Река Цяньтан, о которой идет речь, действительно необычна, и о ней стоит рассказать отдельно. Иероглиф *Цянь* обозначает «деньги», но здесь это родовое имя одного из императоров, и в данном случае к деньгам отношения не имеет. Зато *тан* «дамба» — это ключевое слово.

Река эта настолько бурная и постоянно разливающаяся, что для защиты жилья и посевов от ударов прибоя люди издавна стали возводить морские и речные дамбы и плотины. Позже, когда люди этому научились, на ней стали строить и электростанции. Впервые морские дамбы появились здесь в период Тан, их возводили неоднократно, одну за другой и в грандиозных масштабах. Во время последующих династий подобное строительство активно продолжалось, только в небольшой отрезок эпохи Мин (1368—1644) была построена 21 плотина, а сколько было возведено за всю династию сказать трудно.

Однако несмотря на строительство защитных сооружений (даже на озере Сиху их имеется три), прибой то и дело вторгался на жилые территории, заливая плодородные земли. Так, в период Сун вода залила равнину на северном берегу реки, продвинувшись на 30 ли (1 ли = 0,5 км). Кстати, озеро *Сиху* поначалу являлось заливом реки Цяньтан, и носило такое же название: Цяньтанху. И знаменитый город Ханчжоу когда-то назывался Цяньтан. Но в 600-х годах знаменитый поэт назвал его в стихах Сиху (Западное, т.к. оно находится к западу от центра города), и это название прижилось.

Известно, что приливы и отливы — это периодические вертикальные колебания уровня воды (чаще — в океане или море), которые являются результатом изменения положений Луны и Солнца относительно Земли. Однако причина

таких необычных приливов с мощными волнами на реке Цяньтан заключается не только во влиянии небесных светил, луны и солнца, но и в необычной форме устья. Река впадает в Восточно-китайское море, а на южном ее берегу, у самого устья, раскинулась гора Чжэшань (название «Багряная» она получила благодаря цвету почвы), занимающая 500 тыс. му (1 му = 1/15 га) и окружающая материк подобно полуострову, которая перегородила устье реки.

Есть и другие особенности. Во-первых, река перед самым устьем образует зигзаг, напоминающий китайцам перевернутый иероглиф 之. Кстати, река, протекая по нескольким провинциям, имеет в каждой из них разные названия и только в районе Ханчжоу — название со словом «дамба», ибо только люди, живущие здесь, постоянно страдали от ее разливов и приливов. Но в этом регионе Цяньтан имеет и второе название — Чжицзян 之江, т.е. «река в форме иероглифа чжи». Сиху находится в одном из зигзагов этой реки.

Во-вторых, и это главное, в месте впадения в море река образует гигантский «рупор», в результате чего получается эффект пузатой бутылки с широким туловом и очень узким горлом, когда во время прилива вода легко входит внутрь, но с трудом выходит наружу. В устье Ханчжоуского залива расстояние между северным и южным берегами составляет примерно 100 км, в устье реки оно сужается до 20 км, а еще выше, у города Яньгуань (симпатичное название — «чиновник соляного ведомства»), который раньше назывался Хайнин, ширина составляет всего 2,5 км.

Морские волны врываются в устье реки, создавая небывалые волны, высотой в среднем 8—9 метров. По высоте волн во время прилива река занимает второе место в мире, а по степени опасности — первое. В этом месте самый большой объем воды — 29 тыс. куб. м в секунду. А выше по течению, в районе города Ганьпу объем воды, проходящей в обоих направлениях, составляет 140 тыс. куб. м в секунду.

Мощь приливного вала достигает семи тонн на квадратный метр, высота гребня прибоя составляет 1—2, максимум — 3 метра. При этом скорость волн — 8—10 метров в секунду, а скорость реки на отдельных участках составляет 40 км в час. Волны разбиваются с такой силой, что сметают все на своем пути. Грандиозный рокот и вздымание волн, бурление и яростный клочок воды производят глубокое впечатление. Именно этим знаменита река. Благодаря мощному напору со стороны моря соленая вода смешивается с пресной в пропорции примерно 1:1. Это негативно влияет и на питьевую воду в Ханчжоу, и на воду, используемую в сельском хозяйстве.

Есть и третья причина такого необычного явления на реке. В ее русле, если посмотреть в продольном разрезе, имеется огромный вздымающийся песчаный

бугор. Начинаясь от города Чжапу, он постепенно поднимается и в районе поселка Цанцянь достигает максимальной высоты, а затем вновь опускается, вплоть до запруды у поселка Вэньнянь. Отмель получается высокой, а вода — мелкой, и во время прилива ворвавшаяся через устье большая вода не успевает равномерно подняться из-за резкого сужения русла. Следующая волна толкает предыдущую. Первая движется очень медленно, а потому последующие волны нагромождаются на нее слоями очень высоко. Вода вспучивается кверху, и в результате приливная волна вздымается и бурлит-бушует, создавая невиданное, поразительное явление и зрелище, известное в Китае под названием «прилив на реке Цяньтан».

Приливы бывают утренние и вечерние. Но из-за того, что в Ханчжоуском заливе внутренняя часть устья реки резко сужается по сравнению с внешней, приливо-отливный диапазон постоянно увеличивается. В районе Чжэнхай на южном берегу этот диапазон составляет 1,69 м, а в районе Ганьпу, что находится в самой северной части гавани, он составляет 5,45 м. Самый большой диапазон — 8,93 м.

Первым это уникальное явление описал китайский философ-энциклопедист Ван Чун 王充 (27—97 гг. н.э.). Он впервые пояснил его астрономические причины и причины, связанные с особенностями рельефа. А во времена династий Тан и Сун (VII—XIII вв.) обычай любования приливами Цяньтан стал чрезвычайно популярным, и вот уже более двух тысяч лет это явление привлекает огромное количество любопытствующих. Особенно много людей — как пчел в улье, собирается на берегу в период праздника Середины осени, потому что самый большой прилив наблюдается 15-го числа 8-го месяца по лунному календарю. Высота волн достигает нескольких метров, они все сокрушают на своем пути и шум производят оглушительный. Лучшим местом для наблюдения за беснующимися волнами считается город Хайнин (или Яньгуань) в 50 км от Ханчжоу.

Ежегодно повторяющийся приливо-отливной цикл остается неизменным вследствие точной компенсации сил притяжения между Солнцем и центром масс планетной пары и силами инерции, приложенными к этому центру. Время наступления приливов и их высоту можно вычислить. Существует расписание приливов на реке Цяньтан, и в каждом месяце — свое, скользящее время. Если обобщить, то можно сказать, что дневные приливы происходят в промежуток между 11.20 и 14.40, а вечерние — между 23.10 и 2.25 ночи.

Вот этот-то прилив и мечтала увидеть девушка Мэй.

## ***Основные источники***

URL: <http://www.shicimingju.com/chaxun/zuozhe/164.html> (дата обращения: 15.09.2016).

URL: <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9E%97%E9%80%8B> (дата публикации: 10.10.2016)

URL: [http://samlib.ru/w/wagapow\\_a\\_s/mesheryakov-compare.shtml](http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/mesheryakov-compare.shtml) (дата публикации: 17.02.2009).

URL: <http://baike.baidu.com/view/9681.htm> (дата публикации: 04.12.2016).

URL: [http://www.gushiwen.org/Author\\_0cc3775824.aspx](http://www.gushiwen.org/Author_0cc3775824.aspx) (дата обращения: 15.09.2016).

URL: [http://so.gushiwen.org/author\\_762.aspx](http://so.gushiwen.org/author_762.aspx) (дата обращения 15.09.2016) (дата обращения: 15.09.2016).

URL: [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4b4b52fb0100drdp.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b4b52fb0100drdp.html) (дата публикации: 04.06.2009).

URL: <http://www.baike.com/wiki/%E6%9E%97%E5%92%8C%E9%9D%96> (дата публикации: 04.08.2012).

URL: [http://tsaojill1226.pixnet.net/blog/post/287914586-%E8%A9%A0%E6%A2%85%E8%A9%A9\(%E6%9E%97%E5%92%8C%E9%9D%96\)](http://tsaojill1226.pixnet.net/blog/post/287914586-%E8%A9%A0%E6%A2%85%E8%A9%A9(%E6%9E%97%E5%92%8C%E9%9D%96)) (дата публикации: 25.09.2012).

URL: <http://ask.wenku1.com/question/8831890.html> (дата обращения: 15.09.2016).

URL: [http://www.360doc.com/content/11/1010/11/84098\\_154831308.shtml](http://www.360doc.com/content/11/1010/11/84098_154831308.shtml) (дата публикации: 10.10.2011).

URL: <https://zhidao.baidu.com/question/2010142624937524988.html> (дата публикации: 11.12.2013).

URL: <http://www.o2123.com/news/show-696029.html> (дата публикации: 20.06.2016)

URL: <https://read01.com/NM4yQ.html> (дата публикации: 28.05.2015).

URL: <http://www.hangzhoutravel.org/Lin-Hejing-463.html> (дата обращения: 15.09.2016).

URL: [https://vk.com/wall-92370708\\_128](https://vk.com/wall-92370708_128) (дата публикации: 18.07.2015).

URL: <https://www.stihi.ru/2015/06/17/4392> (дата обращения: 15.09.2016).

URL: <http://xwap.me/books/12502/Antologiya-kitayskoj-klassicheskoj-poezii-shi-VIKHVI-vekov-v-perevodakh-Borisa-Meshcheryakova.html?p=19> (дата обращения: 15.09.2016).

URL: <http://chinavsem.ucoz.ru/forum/16-110-2> (дата публикации: 17.04.2015).

**А.Г. АЛЕКСАНИЯ**

## **«ТРАКТАТ ПЕЛЬО» КАК ИСТОЧНИК ПО МАНИХЕЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ И СОТЕРИОЛОГИИ**

Так называемый «трактат Пельо» представляет собой важный источник по манихейской мифологии и космологии. Составленный примерно в X в. н.э., он является своего рода «парафразом» неизвестного иранского оригинала. Сохранившись во фрагментарной форме, «трактат» состоит из 39 параграфов, построенных в форме «вопросоответного» диалога между Мани и одним из его учеников, Мар Аддаем. Мани излагает основные космологические манихейские мифы (разделение изначального Света и Тьма, начало войны между ними, сотворение человека, попытки его спасения), дает дидактические наставления, во многом совпадающие с буддийскими, рассказывает притчи и т.д. Текст завершается благодарственными молитвами Мани и манихейским божествам. В статье анализируются терминологические и композиционные особенности данного памятника. К статье прилагается комментированный перевод «трактата».

**Ключевые слова:** манихейство, «трактат Пельо», космология, сотериология, традиционная китайская культура и литература

Текст «Трактата Пельо» (далее ТП), другое название «Фрагментарный канон персидской религии» (波斯教殘經 *Босы цзяо цаньцзин*)<sup>1</sup>, назван так в честь исследователя и переводчика трактата на европейский (французский) язык, Поля Пельо, издавшего вместе с Эдуардом Шаван-

---

<sup>1</sup> Китайское название принадлежит первому издателю фрагмента, Ло Чжэньюю 羅振玉, впервые опубликовавшему текст в издании «Утерянные книги из каменных покоев Дуньхуана» (敦煌石室遺書 Дуньхуан шиши ишу) в 1909 г. в Пекине.



ном в «Journal Asiatique» в 1911 г. полный комментированный перевод произведения, высказав при этом множество догадок (в основном касающихся терминологических аспектов «Трактата»), не утративших своей актуальности и до настоящего времени<sup>2</sup>. В 1928 г. «Трактат» был издан в Японии — наряду с «Кратким изложением»<sup>3</sup> — в составе буддийского канона «Трипитака годов Тайсё» (*Тайсё синсю дайдожэ*)<sup>4</sup>. В настоящее время хранится в Пекинской библиотеке под инвентарным номером № 506.

ТП представляет собой длинный свиток, 6,2 м в длину и 0,275 м в ширину<sup>5</sup>. Начало текста отсутствует, что не дает возможности точно определить название произведения, однако П. Брюдер, учитывая парфянский аналогичный (или, по крайней мере, близкий по смыслу) текст «Manohmed rošn wifras» (Проповедь светового Ума-Нуса), гипотетически реконструировал название ТП как «Наставления световой Мудрости (или: Ума света)» (慧明講義 *Хуймин цзяньи*), что представляется довольно разумным, если учесть постоянные упоминания Премудрости (или: Ума) света по всему тексту ТП<sup>6</sup>.

Относительно датировки этого фрагмента мнения исследователей расходятся не столь кардинально, как в случае с «Кратким изложением»: так, Пелльо и Шаванн полагают временем создания приблизительно X в. н.э. (в этом с ними солидарен и П. Брюдер<sup>7</sup>), а Линь Ушу как возможную дату называет 900 г.<sup>8</sup> Разумным, с учетом не очень сильных расхо-

---

<sup>2</sup> Нелишним будет заметить, что основатель современной отечественной китаистики академик В.М.Алексеев называл издание манихейского трактата Пеллио и Шаванном образцовой работой китаистов: «Необычный для китаевода текст, каждое примечание — целое будущее исследование, сочетание глубоко исследования с блестящим изложением...» *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982. С. 354.

<sup>3</sup> Русский перевод с комментариями: *Алексаян А.Г.* Источниковедение манихейства. Китайские первоисточники: Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008. М., 2009. С. 163—179.

<sup>4</sup> Т. 54. С. 1281—1286. См.: *Линь Ушу.* Мони цзяо цзи ци дун цзянь [Манихейство и его распространение на Востоке]. Тайбэй, 1997; Bryder P. The Chinese transformation of Manichaeism: a study of Chinese Manichean terminology. Lund, 1985. P. 37.

<sup>5</sup> Фототипическое воспроизведение некоторых фрагментов см.: *Линь Ушу...* С. 486—488.

<sup>6</sup> *Bryder...* P. 38.

<sup>7</sup> *Op. cit.* P. 39.

<sup>8</sup> *Линь Ушу...* С. 216—224.

ждений в предположениях ученых, представляется принять дату начала-середина X в. (без указания точной даты).

Сам текст ТП единодушно определяется исследователями как перевод (хотя нам более уместным кажется употреблять термин «пересказ») исходного текста на одном из среднеиранских языков. Так, Вернер Зундерманн (*Werner Sundermann*) обнаружил немалое число параллелей с текстом ТП не только в парфянских манускриптах, опубликованных М. Бойс<sup>9</sup>, и в коптских «Кефалайа» («Главах»)<sup>10</sup>, но также и в ряде фрагментов на согдийском и тюркском языках, и выдвинул гипотезу о возможном переводе не с парфянского оригинала, а с согдийской либо тюркской версии текста<sup>11</sup>. Некоторые исследователи, например, П. Брюдер, подвергают сомнению эти предположения, аргументируя большей близостью между парфянским и китайским текстами, нежели с согдийскими фрагментами<sup>12</sup>. Другие считают гипотезу о тюркском тексте-«исходнике» недоказуемой за счет сильных расхождений тюркского и китайского текстов<sup>13</sup>. Относительно возможного названия ТП западные исследователи крайне осторожны: говорится о близости к 4 и 38 главам коптских «Кефалайа»<sup>14</sup> и сходстве с «Книгой исполинов», чьей версии, правда, нет на парфянском<sup>15</sup>. Китайские исследователи более смелы: так, Линь Ушу, анализируя как сам текст ТП, так и упоминавшиеся выше фрагменты, а также сведения авторов-неманихеев (например, ан-Надима, бл. Августина), делает предположение, что ТП является переводом (пересказом) одной из версии «Прагматей»<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> *Boyce M.A.* Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection. Berlin 1960. P. 148.

<sup>10</sup> *Смагина Е.Б.* Введение // Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е.Б. Смагиной. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 9—50.

<sup>11</sup> *Sundermann W.* Der chinesische Traite Manicheen und der parthische Sermon vom Lichtnous // *Altorientalische Forschungen* 10. Pp. 231—242.

<sup>12</sup> *Bryder...* P. 39.

<sup>13</sup> *Klimkeit, Schmidt-Glinter.* Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat // *Zentralasiatischen Studien* 17, 1984. P. 87—117. цит. по: *Bryder...* P. 39.

<sup>14</sup> *Schmidt H., Polotsky, Bohlig A.* Kephalaia I,1. Stuttgart, 1940. P. 89—102, 25—27.

<sup>15</sup> *Henning W.B.* The Book of Giants. BSOAS 11, 1943. Pp. 52—74; *Sundermann ...* P. 491—505.

<sup>16</sup> *Линь Ушу...* С. 217—224.

Композиционно ТП представляет собой диалог Мани и его ученика, одного из главных «апостолов» манихейства на Востоке, Аддая (кит. 阿馬大, *Amo*, сркит. \*ʔa-da, транслитерация парфяно-среднеперсидского *adda*); именно диалогическая форма является одним из общих мест в текстах ТП и «Кефалайа»<sup>17</sup>.

Текст начинается (точнее — продолжается, поскольку начало утешно) с вопроса Аддая Мани о природе плотского тела, об участии предшествующих мудрецов<sup>18</sup>. В ответ Посланник света (т.е. сам Мани) начинает пространно излагать манихейскую космогонию (ТП — один из наиболее полно сохранивших этот аспект китайских манихейских памятников).

Изложение касается уже начавшейся борьбы сил Света с воинством Мрака (предшествующий этому этап вторжения Тьмы в Царство Света, омрачение световых частиц и т.п. излагался, видимо, в несохранившейся первой части ТП): Чистый Ветер и Добрая (Благая) Матерь — два божества Света — проникают в обитель Тьмы, дабы пробудить погруженные в материю световые тела. Однако к последним прилипли демоны (аспект смешения света и тьмы, материализации духовной сущности), что стало причиной сотворения мира<sup>19</sup>, выступающего одновременно лечебницей световых природ и узилищем демонов.

Видя благоустроенность новосотворенного мира демон вожделения (зависти) извращает его, создав человека, в котором световая природа заточена в темницу плоти (т.н. «гностический» дуализм, жесткое разграничение добра=духовного и зла=материального, плотского). После говорится о подобии человека-микрокосма вселенной-макрокосму<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> *Bryder...* P. 38.

<sup>18</sup> [Что касается] плотского тела, — [его природа] едина или двояка? Все совершенномудрые, пришедшие в мир и использовавшие [различные] методы, — смогли ли они спасти [свою] световую природу, удалось ли им избавиться ото всех страданий, обрести окончательные покой и радость?

<sup>19</sup> Чистый Ветер, посланец Света, — посредством соединения двух сил пяти родов демонов и пяти световых тел — сотворил мир: десять небес и восемь земель. Таким образом, мир является лечебницей пяти световых тел, но также и узилищем для пяти родов демонов.

<sup>20</sup> Когда демон зависти (вожделения) увидел это, то в его ядовитом сердце созрел злой замысел: он приказал, чтобы Лу-и и Елоян (Ашкалун и Небруэль?), уподобившись Чистому Ветру и Доброй Матери, произвели, — посредством изменений во вселенной, — человека, заключили [в него] световую природу и создали весь [наш]

Далее начинается изложение по принципу «действие—ответное действие»: силы Света пытаются исправить искаженное демоном (=Мраком), на что тот предпринимает контрмеры, и таким образом создается наш, земной мир со всеми его закономерностями и недостатками (т.е. происходит как бы «антитворение», опять же типично гностический миф). Кроме того, в этой части весьма интересным представляется т.н. «аллегорическая физиология», когда в соответствии с аллегорическим толкованием излагается появление зла как в отдельных аспектах человеческого тела, так и в отдельных аспектах земного мира<sup>21</sup> (и наиболее ярко в этом пассаже проявляется нумерологический аспект манихейства, в частности, оперирование с числами пять, тринадцать и т.д).

Результатом действий нечистого духа становится то, что световые природы испытывают огромное страдание, будучи заключены в тюрьму плоти (гностический тезис *soma seta*, «тело — могила»)<sup>22</sup>. В ответ Чис-

---

мир. Таким образом, по его (демона) злобной зависти и коварному похотению плотское тело, хоть и в гораздо меньшем виде, стало точным подобием мира неба и земли (т.е. микрокосмом). Колесо кармы, созвездия, три бедствия, четыре окруженных [железом двора], океаны, реки, Сухая и Влажная земли, трава и деревья, птицы и звери, горы и реки, холмы и возвышенности, весна, лето, осень и зима, годы, месяца, часы и дни, ограниченное и безграничное, — [всему этому есть соответствия в человеческом теле и] нет такой части, которая не соответствовала бы макрокосму. Как ювелир, копируя изображение белого слона и гравирюя его на внутренней стороне кольца, в отношении [настоящего] тела слона ничего не убавляет и не прибавляет [в рисунке], так и человек [полностью] соответствует миру.

<sup>21</sup> В качестве реванша за пленение демонов демон зависти заточивает положительные божества (=атрибуты блага и света) в плотские «города»: пяти заточенным атрибутам Света (чистый воздух, удивительный ветер, силы света, удивительная вода, удивительный огонь) и искаженным световым сущностям (омраченный ум, омраченная мысль, помраченный помысел, омраченный разум, омраченное понимание), помещенным в «города» плоти (город костей, город сухожилий, город кровеносных сосудов, город плоти, город кожи), соответствую пять деревьев смерти, приносящих отравленные плоды (обида, злоба, разврат, гнев, безумие). Тем самым создается анти-пятерица, противостоящая пятерице Света (по нескольким уровням сразу: божества—их атрибуты—«плоды»).

<sup>22</sup> Световые же тела, когда испытали таковое страдание, оказавшись схваченными и плененными, то утратили [свой] изначальный [благой] замысел подобно безумному, подобно пьяному. [Это также] подобно тому, как если бы некто, собрав множество ядовитых змей, соединил бы их в корзину, [при этом] головы всех [змей] находились бы внутри и извергали бы яд во все стороны; еще [он] взял бы кого-нибудь человека и подвесил вниз головой [так, чтобы она оказалась] внутри [корзи-

тый Ветер создает светила — луну и солнце — с целью дать путеводную нить световым природам, заточенным в плоти; на что демон в свою очередь реагирует созданием пола у людей<sup>23</sup>, посеяв в них вожделение друг к другу, мешающее им вступить на путь спасения (примечательно, что в тексте используются буддийские термины, например, 輪迴五趣 *лунь хуй у цюй* — т.е. сансара пяти уделов (санскр. *pañcagati*): обитатели ада, голодные духи-прета, животные, человек, дэвы, и т.д. ).

Следующая глава, условно называемая «О Посланнике Света», описывает качества и характеристики Посланника Света (причем нужно учесть, что согласно манихейской сотериологии Посланников Света было несколько (Зороастр, Будда, Христос), но «печатью пророков» и, следовательно, Посланников Света, является сам Мани). В данной главе облик Посланника и его способности излагаются в буддийской манере (ниспровергатель заблуждения, владыка закона-*дхармы*); он, согласно тексту, возьмет реванш у демона зависти и, освободив благие божества из городов, где они заточены, поместит туда их отрицательных антипов (злобу, зависть и т.д.).

Далее идет глава «Две ночи мрака и три дня света», подразделяющаяся на соответствующие подглавки, в которых описывается аналог библейских дней творения, составленный по оппозиционному принципу: две ночи тьмы — это, с одной стороны, пространственно-временные промежутки «антитворения», время создания Ветхого Человека<sup>24</sup> (т.е. плотского человека), а с другой — негативные характеристики помыслов-слуг демона зависти (отрицательные свойства, такие как гнев, зависть, похоть и т.д.); три световых (или светлых) дня — это опять же, с одной стороны, хронотоп, время рекреации, нового сотворения, отвоевывания световых природ у Материи, а с другой — образное описание даров и благ, ниспосылаемых Посланником Света своим последовате-

---

ны со змеями]. Тогда у этого человека, доведенного до крайнего состояния ядом и тем, что он повешен вниз головою, помутился бы рассудок и пришло в смятение сердце. [У него] не было бы времени думать об отце с матерью, родственниках и о прежних радости и веселье. [Точно] так же и пять световых природ, будучи заключены демоном в темницу плотского тела, денно и ночью претерпевают страдания.

<sup>23</sup> Когда же демон зависти, владыка похоти, увидел это, то зародились в [его] сердце злорадия и зависть, и после этого он сотворил два образа-тела для мужчины и женщины в подражание двум великим световым ладьям Солнца и Луны.

<sup>24</sup> Явный образ, позаимствованный из христианской (через гностицизм) традиции.

лям. Обращает на себя внимание нумерологическая сторона: оппозиция «2» (т.е. тьма, зло) и «3» (т.е., свет, совершенство, благо). В конце главы говорится, что две ночи и три дня суть аллегорические образы разделенных Тьмы и Света<sup>25</sup>.

Следующая глава «Пять битв между Ветхим и Новым Человеком» примечательна тем, что в аллегорической форме (преобладающей в тексте ТП) излагает аскетическое учение манихейства и в целом ориентирована, по всей видимости, на манихея либо высокого чина (наставника: *мушэ* либо *фудоданя*), либо манихея-монаха (и, соответственно, монахини), а не на простого верующего-мирянина, поскольку в подглавках (соответственно пяти битвам) описывается типично монашеский (а наставники и были в основном монахами) «подвиг», т.е. борьбу с помыслами, искушениями, соблюдение чистоты и т.д.

Структура этой главы заключается в разбиении подглав сообразно пяти основным манихейским концептам-божествам (весьма показателен их несколько аморфный характер, что, по-видимому, является характерной особенностью именно китайского текста): ум (相 *сян*), мысль (念 *нянь*), помысел (心 *синь*, букв. «сердце»)<sup>26</sup>, разум (思 *сы*) и понимание (意 *и*). Соответственно пяти этим концептам и разворачиваются «битвы», причем изложение строится в условном ключе «если не... то», неся на себе в общем достаточно явные элементы буддийской дидактики (тем более очевидные благодаря использованию специфически буддийской лексики: «страдание» и т.п.).

Логически связана с этой главой и следующая, выступающая ее продолжением, «О том, что происходит в сердце наставника после отступления демонических сил». В ней излагаются положительные результаты борьбы подвижника с искушениями<sup>27</sup>: аскет стяжал образ благого Света (т.е. пробудил в себе, точнее, «очистил», световую природу;

---

<sup>25</sup> Эти три дня вкупе с двумя ночами как для наставника, так и для [простого] верующего суть напоминания о том, что есть два мира [Света и мрака].

<sup>26</sup> Воспринимавшийся вполне понятно читателем-буддистом, или, по крайней мере, китайцем, знакомым с основными категориями буддизма.

<sup>27</sup> Показательно, что автор делает акцент не только на борьбе аскета с плотью, но и на т.н. «духовной брани»: «Поэтому все святые прошлых и современных учений говорят так: принявший учение сражается не только с ограниченным плотным телом, но и с не имеющими границ ядовитыми природами демонов. Таким образом соблюдающие правила [учения] чистые наставники подобны святым. Почему? [Потому что] они одолевают демонскую злобу так же, как и те».

примечательно, что в тексте использован буддийский термин 惠明法相 *хуймин фасян* — букв. санскр. *дхармалакшана*, образ дхармы), который поочередно посещает «города» тела подвижника, наполняя его благодатью и дарами Посланника Света (происходит своеобразное «очищение» оскверненных Мраком «городов», т.е. основных телесных узлов человека; городов пять, сообразно пяти концептам — уму, мысли и т.д.).

Относительно следующих далее глав необходимо сделать замечание: нося крайне аллегорический характер, они явно предполагают наличие несохранившегося начала ТП, где, вероятно, был изложен план повествования, поэтому их названия даются крайне условно в соответствии с общим смыслом их содержания.

Далее идут две связанные между собой главы, «Пять деревьев смерти» и «Пять драгоценных деревьев», предваряемые кратким изложением победы Посланника Света (очевидно, речь идет о Мани) над демоническим городом, его разрушение воинством Света, очищение оскверненных земель (аллегорический образ человеческих душ, или духовно-телесных субстанций; примечателен евангельский образ доброго сеятеля) и возрождение их в качестве земель Света (числом пять). Далее описываются пять деревьев смерти, которые искоренил Посланник. Описание строится по семеричному типу (корни — ствол — ветви — листья — плоды — вкус — цвет), каждая категория включает негативные качества по принципу взаимопорождения (напр., жестоковейность — гневливость — ненависть — раздор — разделение — подозрение — хула). Им в главе «Пять драгоценных деревьев» противопоставляются по тому же принципу пять деревьев жизни.

Последующие главы можно было бы условно назвать «топографически-ботаническими», учитывая специфику манихейского аллегоризма (символика земель, очевидно не без влияния буддийского образа Чистой Земли — Сукхавати, кит. 淨土 *цзинту*, деревьев, драгоценных камней и т.п.).

Так, глава «О сострадании и искренности» носит дидактический характер, описывая блага, порождаемые двумя этими качествами (при этом она насыщена буддийскими сравнениями<sup>28</sup>).

Глава «Двенадцать драгоценных деревьев двенадцати царей Света», по сути самая длинная во всем сохранившемся тексте, посвящена каче-

---

<sup>28</sup> Образ царя (Владыка Дхармы), узкой стези между мирами страдания, Чистой Земли и т.п.

ственным характеристикам наставников (в тексте используется транслитерация среднеиранского термина *денавары*, т.е. «чистые»), что опять дает повод для гипотезы о специфическом назначении текста. Структура главы состоит из двенадцати подглав, структурированных, в свою очередь, по пяти качествам-признакам истинных наставников (кротость, ум, спокойствие, отрешенность и т.д.). Глава завершается (от лица Мани) объяснением аллегорического значения деревьев (как желанных качеств каждого последователя учения).

«Заключительный гимн», «Заключительное моление» и «Заключительные слова» представляют собой, по сути, единое целое, условно разбитое исследователями на три части. Славословия Мани выдержаны в буддийском духе (метафоры лекарства, океана страданий, божественной мантры, сети спасения, улавливающей утопающих в сансаре), завершаются надеждой верующих на то, что все живые существа (опять-таки, буддийский термин), услышав проповедь учения Мани и прочитав сие писание, тотчас уверуют в него, последуют его наставлениям и спасутся (типичная концовка буддийских сутр).

Анализируя данный текст в терминологическом аспекте, следует отметить его гораздо большее сходство с буддийскими текстами (по сравнению с «Кратким изложением»): так, наиболее часто встречаемое общеподддийское слово *дхарма* (кит. 法 *фа*) встречается в тексте ТП 36 раз, уловка-*упайя* (方便 *фанбянь* — специфически буддийский термин) — 5 раз, страдание (苦 *ку*) — 9 раз (мы не учитываем одно- или двукратные встречи узкоспециальных буддийских *termini technici*, вроде «лекарства закона» 法藥 *Фа яо* и т.п.). Примечательно и то, что достаточно редко встречаются даосские термины (道 *дао* не идет в счет, поскольку с равным правом оно может использоваться и в буддийском значении «правильной стези») и транслитерация иноязычных слов (*му-шэ*, *фудодань*, *денавары* и *Ато-Алдай* скорее правило, чем исключение<sup>29</sup>). Не будет преувеличением сказать, что данный текст (по крайней мере, его сохранившаяся часть) являют нам явный пример того, что в начале и середине процесса инкультурации в Китае манихейство максимально сближалось (опять же, по материалам текстов ТП) с буддиз-

---

<sup>29</sup> Особенно, если принять во внимание датировку ТП (X в.) и «Краткое изложение» (VIII в.): в этом случае «Краткое изложение» можно рассматривать как тот пробный камень, на котором были отработаны приемы перевода и инкультурации в синоязычное культурное поле новых терминов и номенклатуры.



мом; отчасти это, очевидно, объясняется как готовыми терминологическими матрицами буддизма, отработанными в процессе многочисленных переводов на китайский язык, так и до-сунским временем написания текста (поддержка буддизма императорским двором, особенно на юге, большое количество отпочковавшихся от буддизма тайных обществ)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Однако то, что «Краткое изложение», например, использует даосские образы, ссылается на Лао-цзы как один из аватаров Посланника Света, а в ТП этого практически не зафиксировано, не дает права говорить об однозначном выборе манихейства в пользу буддизма: как раз напротив, тот факт, что до нас дошли только три манихейских текста (да и то — во фрагментарном состоянии), дает повод выдвигать предположения, что текстов могло быть гораздо больше и часть их имела и про-даосское содержание (Нужно иметь в виду и гибель первой версии «Дао цзана», и так пока и оставленный открытым вопрос о «Сутре (или канона) о двух началах и трех периодах» (Эр цзун сань цзи цзин, 二宗三際經).

# ТРАКТАТ ПЕЛЬО (КАНОН ПЕРСИДСКОЙ РЕЛИГИИ)<sup>1</sup>

## *Фрагменты манихейского трактата*

### **[Вопрос:]**

«...[ведь] если не выдастся [счастливой] судьбы, то никак не достигнуть освобождения. [Что касается] плотского тела, — [его природа] едина или двояка? Все совершенномудрые, пришедшие в мир и использовавшие [различные] методы, — смогли ли они спасти [свою] световую природу, удалось ли им избавиться ото всех страданий, обрести окончательные покой и радость?» После этого вопроса [вопрошавший] поклонился в знак уважения и встал на [свое] место.

### **[Ответ Посланника света]**

Тогда в ответ [на эти вопросы] Ато Посланник Света молвил: «Прекрасно! Прекрасно! Если ради пользы великого множества всех живых существ ты можешь задавать вопрос столь глубокого и таинственного содержания, то ты — великую мудрость познавший друг для живых существ всего мира, слепых и заблудших. [Итак,] я растолкую тебе [все], дабы сеть твоих сомнений была разорвана навсегда и без остатка.

Вам следует знать, что, когда еще не возник сей мир, Чистый Ветер и Добрая Матерь, — двое посланников Света, — проникли в расселины

---

<sup>1</sup> Пер. с китайского и комментарии А.Г. Александяна. Перевод выполнен по: *Chinesische Manichaica mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*. Herausgegeben und übersetzt von Helwig Schmidt-Glintzer. Wiesbaden, 1987. Текст также сверен с: Линь Ушу. Мони цзяо цзи ци дун цзянь [林悟殊. 摩尼教及其東漸. цзянь Манихейство и его распространение на Востоке]. Тайбэй, 1997.

царства непроглядного мрака, отобрали пять крепких, превосходных, [облаченных в] доспехи Великого Ума различных световых тел и побудили их к тому, чтобы покинуть пять расселин [царства мрака]. [Однако] пять родов демонов прилипли к пяти световым телам, подобно мухам, липнущим к меду, подобно птицам, попавшимся на клей, подобно рыбам, проглотившим крючок. По этой причине Чистый Ветер, посланец Света, — посредством соединения двух сил пяти родов демонов и пяти световых тел — сотворил мир: десять небес и восемь земель. Таким образом, мир является лечебницей пяти световых тел, но также и узилищем для пяти родов демонов. Сии двое — Чистый Ветер и Добрая Матерь — искусно утвердили десять небес и поместили здесь колесо кармы и дворцы Солнца и Луны, а внизу, на восьми землях, — три одеяния, три колеса, и три бедствия, четыре окруженных железом двора, гору Вэйлаоцзюйфу, а также все малые горы, океаны и реки; сделав все это, они утвердили сей мир. Пять видов демонов они поместили в темницы, сковав их посредством тринадцати великих светлых сил.

Тринадцать великих и славных сил — это пять световых сынов Первой Мысли и [пять световых сынов] Чистого Ветра, а также Хроштаг (Хулушидэ), Падвахтаг (Пулуходэ) и Срошахрай (Сулушалои). Пять световых тел выступают в качестве узилища, пять видов демонов — как бы заключены [в него], пять световых сынов Чистого Ветра — как надзиратели, Хроштаг (Шотин) и Падвахтаг (Хуаньин) как бы выкликают ночную смену, а тринадцатый [из великих и славных сил], Срошахрай, выступает как владыка, судящий проступки.

Когда демон зависти (вожделения) увидел это, то в его ядовитом сердце созрел злой замысел: он приказал, чтобы Лу-и и Елоян (Ашкалун и Небруэль?), уподобившись Чистому Ветру и Доброй Матери, произвели, — посредством изменений во вселенной, — человека, заключили [в него] световую природу и создали весь [наш] мир. Таким образом, по его (демона) злобной зависти и коварному похотению плотское тело, хоть и в гораздо меньшем виде, стало точным подобием мира неба и земли (т.е. микрокосмом). Колесо кармы, созвездия, три бедствия, четыре окруженных [железом двора], океаны, реки, Сухая и Влажная земли, трава и деревья, птицы и звери, горы и реки, холмы и возвышенности, весна, лето, осень и зима, годы, месяца, часы и дни, ограниченное и безграничное, — [всему этому есть соответствия в человеческом теле и] нет такой части, которая не соответствовала бы макрокосму. Как ювелир, копируя изображение белого слона и гравирова его на внутренней

стороне кольца, в отношении [настоящего] тела слона ничего не убавляет и не прибавляет [в рисунке], так и человек [полностью] соответствует миру.

После этого Чистый Ветер, взяв пять видов демонов, заточил и сковал их в тринадцати световых чистых телах, и запретил им быть самостоятельными. Демон [зависти] увидел это, у него возник жадный ядовитый замысел, и он заточил пять световых природ в город плоти, и тело стало маленьким миром [микрокосмом]. Затем он заточил и сковал [световые природы] при помощи тринадцати лишенных света сил тьмы, и запретил им быть самостоятельными. После этого демон зависти заточил чистый воздух в город костей и посадил омраченный ум, дабы выросло древо смерти; удивительный ветер он заточил в городе сухожилий и посадил омраченную мысль, дабы выросло древо смерти; силы света заточил он в городе кровеносных сосудов и посадил помраченный помысел, дабы выросло древо смерти; удивительную воду заточил он в городе плоти и посадил омраченный разум, дабы выросло древо смерти; удивительный огонь заточил он в город кожи и посадил омраченное понимание, дабы выросло древо смерти. Демон зависти произрастил эти пять ядовитых деревьев смерти на пяти разрушенных и испорченных землях и повелел им всегда вводить в заблуждение изначальную световую природу, запутывать иную<sup>2</sup> природу, и превращаться в отравленные плоды. Что касается древа омраченного ума, то оно растет в городе костей, его плод — обида; что касается древа помраченной мысли, то оно произрастает в городе сухожилий, и его плод — злоба; что касается древа помраченного помысла, то оно произрастает в городе кровеносных сосудов, и его плод — разврат; что касается древа омраченного разума, то оно растет в городе плоти, его плод — гнев; что касается древа помраченного понимания, то оно произрастает в городе кожи, его плод — безумие. Таким образом [демон зависти] в этих пяти [городах] — костей, сухожилий, кровеносных сосудов, плоти и кожи — как в темницах заточил пять разделенных [световых] тел, подобно тому, как в пять световых [тел] были заключены [пять] видов демонов. А обиду, злобу, разврат, гнев и безумие он сделал надзирателями, подобно пяти славным и сильным сынам Чистого Ветра. Посредине [он поставил демона] зависти и [демона] похоти, подражая выкликающим ночную смену Хроштагу (Шотину) и Падвахтагу (Хуаньину). Прожорливому и ядо-

---

<sup>2</sup> 客 кэ, букв. «гостящую».

витому разрушительному огню [он] позволил поступать по своей воле, подобно Срошахраю.

Световые же тела, когда испытали таковое страдание, оказавшись свхаченными и плененными, то утратили [свой] изначальный [благой] замысел подобно безумному, подобно пьяному. [Это также] подобно тому, как если бы некто, собрав множество ядовитых змей, соединил бы их в корзину, [при этом] головы всех [змей] находились бы внутри и извергали бы яд во все стороны; еще [он] взял бы какого-нибудь человека и подвесил вниз головой [так, чтобы она оказалась] внутри [корзины со змеями]. Тогда у этого человека, доведенного до крайнего состояния ядом и тем, что он подвешен вниз головою, помутился бы рассудок и пришло в смятение сердце<sup>3</sup>. [У него] не было бы времени думать об отце с матерью, родственниках и о прежних радости и веселье. [Точно] так же и пять световых природ, будучи заключены демоном в темницу плотского тела, денно и ношно претерпевают страдания.

Тогда Чистый Ветер сотворил две ладьи, дабы чада добра<sup>4</sup> переправились через море смертей и рождений<sup>5</sup> и достигли изначального царства<sup>6</sup>, а световая природа, наконец, обрела мир и покой. Когда же демон зависти, владыка похоти (貪主 *тань чжу*), увидел это, то зародились в [его] сердце злоба и зависть, и после этого он сотворил два образа-тела<sup>7</sup> для мужчины и женщины в подражание двум великим световым ладьям Солнца и Луны, посеяв [таким образом] смуту в световых природах, и принуждая [их] взойти в ладью мрака, низойти в преисподнюю, [пройти] круговорот пяти перерождений<sup>8</sup>, в полной мере испытать все страдания<sup>9</sup>, [так, чтобы] в конце концов они едва ли могли достигнуть избавления.

---

<sup>3</sup> 心意迷錯 *синь и ми цо*, букв. «сердце и разум смутились и пришли в замешательство».

<sup>4</sup> 善子 *шань цзы*, сыны блага, т.е. сыны Отца Величия, световые сущности.

<sup>5</sup> 生死大海 *шэн сы да хай*, букв. «великое море жизни-смерти» — символ смертной жизни (будд.), аналог сансары 輪迴. *лунь хуй*.

<sup>6</sup> 本界 *бэнь цзе*, т.е., царства Света.

<sup>7</sup> 形 *син* — форма, образ, в данном случае: человеческое материальное (т.е., греховное, т.к. творится демоном) тело согласно манихейскому учению о происхождении физического тела человека.

<sup>8</sup> 輪迴五趣 *лунь хуй у цюй*, т.е. сансара пяти уделов (санскр. *pañcagatī*): обитатели ада, голодные духи-прета, животные, человек, дэвы.

<sup>9</sup> 備受諸苦 *бэй шоу чжу ку*.

[О Посланнике Света]

Когда появляется Посланник Света и приходит в мир наставить все живые существа, дабы они освободились ото всех страданий, то сперва сквозь врата ушей низводит звуки дивного учения, затем вступает в древнее обиталище и с помощью великой чудесной мантры<sup>10</sup> заточает в узилище всех ядовитых змей и лютых зверей и запрещает им быть на свободе. Имея секиру ведения<sup>11</sup>, он изничтожает ядовитые деревья до основания<sup>12</sup>, а также другие зловредные растения. И повелевает очистить и достойно украсить дворец и воздвигнуть престол закона, и затем восседает на нем. Подобно царю, [который,] сокрушив вражескую страну, [повелевает] достойно украсить высокий дворец [и] воздвигнуть драгоценный престол, и справедливо судит и злых и праведных, — так поступает и Посланник Благого Света<sup>13</sup>. Когда он вступает в старый город и повергает врагов, то тотчас же разделяет две силы — свет и тьму — и не позволяет им смешиваться. Сперва он низложит обиду, заточит ее в городе костей и повелит, чтобы чистый воздух весь освобожден был от пут. Затем он ниспровергнет злобу, заточит ее в городе сухожилий и повелит, чтобы чистый удивительный ветер получил свободу. Потом низвергнет разврат, заточит его в городе кровеносных сосудов и повелит, чтобы силы Света немедленно освободились от оков. Затем он победит гнев, заточит его в городе плоти и повелит, чтобы освободилась удивительная вода. После он одолеет безумие, заточит его в городе кожи и повелит освободиться удивительному огню. Демона зависти и демона похоти он заключит посередине. [Что касается] прожорливого и ядовитого разрушительного огня, [то] ему он позволит поступать по своей воле. Как золотых дел мастер, желая очистить золото, должен прежде всего поддерживать огонь, и если огня недостаточно, то очистить [золото] не удастся, — так и Посланника света [можно] сравнить с золотых дел мастером. Тела<sup>14</sup> — это как бы необработанное золото, голодные демоны — как бы сильный огонь, [который] оплавляет пять

---

<sup>10</sup> 大神咒 *да шэнь чжоу* — буддийский термин, обозначающий различные заклинания или экзорцизмы, препятствующие действию злых духов.

<sup>11</sup> 智斧 *чжи фу*.

<sup>12</sup> 除去株机 *чу цю чжоу*, букв. «выкорчевываю корневища и стволы».

<sup>13</sup> 惠明使 *хуй мин ши*.

<sup>14</sup> 疑留而云曜 *илюэрюньни* (ср. кит. \**ŋi-liw-ri-yn-nrit*) — согласно трактовке Пельо-Шаванна, китайская транслитерация парфянского *grīw zīwandag* «живая душа». Шмидт-Глинтцер переводит как «Кбггер».

разделенных [световых] тел, заставляя их очиститься. Великий Посланник Благого Света в добрых телах<sup>15</sup> использует прожорливый огонь ради великой пользы. Пять сил Света обитают в гармонично [сочетающих в себе свет и тьму] телах, поэтому добрый человек делает различие между двумя силами (света и тьмы), в результате чего каждая из них [в нем] отличается друг от друга.

### **[Две ночи мрака и три дня света]**

#### **[[Первая ночь мрака]]**

Плотяное тело<sup>16</sup> именуется ветхим человеком. Кости, сухожилия, кровеносные сосуды, плоть, кожа, обида, похотение, гневливость, безумие, лукавство, алчность, прожорливость и разврат, — эти тринадцать составляют тело, которое есть как бы образ безначального и бессветного места<sup>17</sup>.

#### **[[Вторая ночь мрака]]**

Вторая ночь мрака — это злая природа ядовитых злых помыслов демона похоти, именуемых безумие, похотение, самомнение, смущение, гневливость, нечистота, разрушительность, разложение, смерть, ложь, мятеж и помраченный ум. Таковы двенадцать мрачных часов ужасающей беспросветной тьмы, [которые являются] напоминанием [о том, что эта ночь] порождена<sup>18</sup> демонами.

#### **[Три дня Света]**

По этой причине великая мудрость Благого Света с помощью благих уловок<sup>19</sup> отделил от этих плотяных тел световые природы, дабы они спаслись. [Он] преобразовал пять своих членов<sup>20</sup> в пять даров<sup>21</sup>, дабы помочь световым природам.

#### **[Первый день Света]**

Сперва из своего светового ума преобразовав сострадание<sup>22</sup>, он снабдил им чистый воздух. Затем из своего светового помысла преобра-

---

<sup>15</sup> То есть в телах избранных.

<sup>16</sup> 肉身 *жоу шэнь*.

<sup>17</sup> 無始無明境界 *у ши у мин цзин цзе*.

<sup>18</sup> 本出 *бэньчу*.

<sup>19</sup> 方便 *фанбянь*, упайя (будд.) — хитрая уловка, применяемая бодхисаттвой для спасения неразумного существа.

<sup>20</sup> 五體 *у ти*.

<sup>21</sup> 五施 *у ши*.

<sup>22</sup> 愍愍 *лянь минь*.

зовав полноту, снабдил ею силы света. Потом из своего светового разума преобразовав терпение<sup>23</sup>, снабдил им чистую воду. После из своего светового понимания преобразовав премудрость, снабдил ею чистый огонь. Хроштага и Падвахтага он снабдил премудростью, [взяв ее] из сокровищницы Слова<sup>24</sup>. Воздух, Ветер, Свет, Вода, Огонь, Сострадание, Искренность<sup>25</sup>, Полнота, Терпение, Мудрость, Хроштаг, Падвахтаг и Благой Свет, — сии тринадцать суть напоминание о светлом Владыке мира чистого Света. Тот, кто соблюдает все установления<sup>26</sup>, подобен солнцу.

### **[Второй день Света]**

Второй день — это [когда] двенадцать великих царей [и] Премудрость [появились], преобразовавшись из Благого Света, что [служит] напоминанием о совершенстве и круглом образе солнца.

### **[Третий день Света]**

Третий день — в этот [день] каждая из семи световых частей<sup>27</sup> вошла в тело чистого наставника<sup>28</sup>, [который] получил от Благого Света пять даров, [что в сумме дает 12, т.е. 7 световых частиц + 5 даров] и эти двенадцать часов составляют полный день, [что служит] напоминанием о великой силе Срошахрая.

Эти три дня вкупе с двумя ночами как для наставника, так и для [простого] верующего<sup>29</sup> суть напоминания о том, что есть два мира [Света и мрака].

## **[Пять битв между Ветхим и Новым Человеком]**

### **[Первая битва]**

Иногда Ветхий Человек вступает в борьбу с Новым знающим Человеком<sup>30</sup>. [Это] подобно тому, как в начале демон похоти восхотел вторгнуться в мир Света. Напоминание об этом таково: преобразовавшись из отравленного ума этого Ветхого Человека демоны вступают в борьбу с членами ума Нового Человека. Если сей Новый Человек не сохраняет

---

<sup>23</sup> 忍辱 жэнь жу.

<sup>24</sup> 於語藏中 юй юй цан чжун.

<sup>25</sup> 誠信 чэн синь.

<sup>26</sup> 持具戒者 чи цзюй цзе чжэ.

<sup>27</sup> 摩訶羅薩本 мохэлобэнь, транслитерация персидского mahrâspand.

<sup>28</sup> 師僧 ши сэн.

<sup>29</sup> 行者 синчжэ.

<sup>30</sup> 新智人 синь чжэи жэнь. т.е. гностиком, тем, кто обладает «гносисом», знанием.



памятования<sup>31</sup> [о Свете], то утрачивает световой ум. Признаки этого таковы: этот человек поступает безо всякого сострадания, коснется чего-либо — в нем возникает злоба, то есть он оскверняет чистые члены ума своей световой природы, и временно обитающая в нем природа<sup>32</sup> подвергается вреду. Если же он блюдет памятования и бодрствует, противоборствует злобе, поступает сострадательно, тогда члены его световой природы вновь обретают чистоту, а пребывающая в нем временно природа избавляется от всяких опасностей. Ликуя от радости, [она] пристойно благодарит [его] и удаляется.

### **[Вторая битва]**

Иногда Новый Человек совершенно забывает памятование. Тогда преобразовавшиеся из помраченного помысла демоны вступают в борьбу с разумом Нового Человека. Великие признаки этого в теле человека таковы: поступает он неискренне, за что ни возьмется, в нем возникает гневливость, временно обитающая в нем природа оскверняется. Если же члены помысла световой природы вернулись к памятованию, и [Новый Человек] не забыл изначальный помысел, дабы отогнать [зловредный] сон, и отвергает гнев и злобу, то искренность его [такова] как и прежде, временно обитающая в нем природа освобождается ото всякого страдания и возвращается в изначальный мир.

### **[Третья битва]**

Иногда, если Новый Человек забывает памятования, преобразовавшиеся из лишенной света, помраченной и отравленной мысли демоны вступают в борьбу с членами светлой мысли Нового Человека. Великие признаки этого в человеке таковы: в поступках этого человека отсутствует полнота, вожделеющая мысль охвачена огнем [желания], временно обитающая в нем природа тотчас оскверняется. Если же этот человек не забыл памятования, хорошо соблюдает в своих членах полноту (плерому), уничтожает всякий дурной помысел и не позволяет ему возвратиться, то временно обитающая в нем природа освобождается ото всех страданий, и навсегда очищенная возвращается в изначальный мир.

### **[Четвертая битва]**

Иногда преобразовавшиеся из лишнего света разума демоны вступают в битву с членами разума Нового Человека. Если человек забывает изначальный разум, вот каковы признаки этого: поступает он

---

<sup>31</sup> 記驗 *цзи янь*.

<sup>32</sup> 寄住客性 *цзи чжу кэ син*.

не терпеливо и не смиренно, за что ни возьмется, в нем возникает ярость, временно обитающая в нем природа и постоянно обитающая в нем природа — обе оскверняются навсегда. Если же этот человек не забыл памятования, бодрствует и противостоит врагу, отвергает гневные помыслы, то возвращается великая сила терпения и помогает обороняться [от врагов], временно обитающая в нем природа с радостью освобождается, а члены просветленного разума становятся такими, как прежде.

### **[Пятая битва]**

Иногда преобразовавшиеся из лишнего света понимания демоны вступают в битву с членами понимания Нового Человека. Если человек забывает изначальное понимание, вот каковы признаки этого: он совершает безумные поступки, обе природы — временно и постоянно обитающая в нем — оскверняются навсегда. Если же этот человек не забыл памятования, и в случае, когда безумие появится, осознал [это] и смог быстро подавить [его], и решил [в дальнейшем] упорно преуспевать [в этом], то временно обитающая в нем природа, по причине добрых дел<sup>33</sup>, навсегда очищается. Члены понимания световой природы совершенно делаются чистыми.

В этих пяти величайших битвах, [когда] Новый и Ветхий человек сражаются друг с другом, Новый человек обороняется от врагов [с помощью] пяти сил, [которые являются] подобием святых макрокосма: сострадание соответствует держащему мир Посланнику Света, искренность соответствует Царям десяти небес, полнота — изгоняющему демонов Посланцу-Победителю<sup>34</sup>, терпение — сокрытому в недрах земли Посланнику Света<sup>35</sup>, мудрость — Посланнику Яркого Света<sup>36</sup>.

Поэтому все святые прошлых и современных учений говорят так: принявший учение<sup>37</sup> сражается не только с ограниченным плотным телом, но и с не имеющими границ ядовитыми природами демонов. Таким образом соблюдающие правила [учения] чистые наставники подобны святым. Почему? [Потому что] они одолевают демонскую злобу так же, как и те.

---

<sup>33</sup> 善業 *шань е*.

<sup>34</sup> 降魔勝使 *сян мо шэн ши*.

<sup>35</sup> 地藏明使 *ди цан мин ши*, букв. «Посланник-Кшитигарбха».

<sup>36</sup> 催光明使 *цуй гуан мин ши*.

<sup>37</sup> 出家之人 *чу цзя чжи жэнь*, букв. «ставший монахом».

### **[О том, что происходит в сердце наставника после отступления демонических сил]**

Когда [демонические] войска Ветхого человека, разгромленные, отступают, то образ благого света<sup>38</sup> спокоен и пребывает в мире и отправляется в бесчисленные царства пяти миров Нового Человека и затем входит в город чистого удивительного ума, в драгоценном дворце водружает престол, на который [затем] восседает. После [этого отправляется] в города помысла, мысли, разума и понимания, посещая их один за другим.

Если [образ] благого света входит в город ума [какого-либо наставника учения], то да будет известно<sup>39</sup>, что проповеданное этим наставником правильное Учение — совершенно удивительно, что он радостно говорит<sup>40</sup> о трех постоянствах и пяти великих Великого Света и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей<sup>41</sup> он полностью преображает ум. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о сострадании.

Если [образ благого света] отправляется в город помысла [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о светлых дворцах солнца и луны и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он полностью преображает силу величия<sup>42</sup>. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно об искренности.

Если [образ благого света] отправляется в город мысли [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о великом [столпе] величия Срошахрае и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он полностью преображает молчаливость<sup>43</sup>. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о полноте.

Если [образ благого света] отправляется в город разума [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о пяти световых [частицах] и что [при помощи своих] сверхъестествен-

---

<sup>38</sup> 惠明法相 хуй мин фа сяп, букв. «дхармалакшана», «образ дхармы». Образом Света является Посланник Света.

<sup>39</sup> 當知 дан чжи.

<sup>40</sup> 樂說 лэ шо.

<sup>41</sup> 神通 шэнь тун, буддийский термин, кит. эквивалент санскритского abhijñā.

<sup>42</sup> 威力 вэй ли.

<sup>43</sup> 默然 мо жэнь.

ных способностей он преобразует <...><sup>44</sup>. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о терпении.

Если [образ благого света] отправляется в город понимания [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о Посланнике Света, о прошлом, настоящем и будущем и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он преобразует то исчезающую, то появляющуюся свободу от заблуждений<sup>45</sup>. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о мудрости. Итак, тот, кто [обладает] мудростью, внимательно изучает этого наставника, [после чего] узнает, в каком царстве [пяти миров Нового Человека] находится Благой Свет.

Если некоторые чистые *денавары*<sup>46</sup> столь привержены непревзойденному истинному Учению и блюдут его<sup>47</sup> и даже до самого конца жизни не отпадают от него, то после смерти их Ветхий Человек вместе с лишними силами света темными силами [демонических] воинств будет низвержен в преисподнюю, [и] никогда не [сможет] выйти [оттуда]. Тотчас же Благой Свет отведет чистых приверженцев своего светлого воинства в царство Света; в конце [они] не будут иметь страха и навсегда воспримут радость и наслаждение.

«Евангелие [Мани]»<sup>48</sup> гласит: «Если тела *денаваров* имеют в себе благое учение, то Отец и Сын Света и чистый Ветер учения постоянно приходят к ним и покоятся в них. Отец Света — это непревзойденный светлый Владыка Царства Света. Сын Света — это сияние луны и солнца. Чистый Ветер учения — это благой Свет».

«Послания»<sup>49</sup> гласят: «Если *денавары* обладают благим учением, то чистый Свет и великая Премудрость постоянно находятся в них. Так исполняются заслуги<sup>50</sup> Нового Человека».

---

<sup>44</sup> В тексте лакуна в четыре иероглифа.

<sup>45</sup> 自在 *цзы цзай*, буддийский термин *īsvāra* — свобода от заблуждений, ум, свободный от заблуждений.

<sup>46</sup> 電那勿 *дяньнау*, ср. кит. \**thian-na-ɔjyt/but*, транслитерация пехлевийского *dēnâvar*, одна из разновидностей манихейской градации, букв. «верующие».

<sup>47</sup> 住持 *чжу чи*, буддийский термин.

<sup>48</sup> 應輪經 *Инь лунь цзин*, ср. кит. \**?iaŋ-lun*, транслитерация парфяно-среднеперсидского *ewangelyon*. Букв. «Сутра о колесе воздаяния».

<sup>49</sup> 寧萬經 *нин вань цзин*, ср. кит. \**niǎjŋ-ɔjyan/ɔa:n*, транслитерация парфяно-среднеперсидского *dīban*. Букв. Сутра предельного покоя, иное написание, встречающееся в манихейских текстах на китайском языке: 泥萬部. *ни вань бу*.

### [О пяти драгоценных деревьях]

Внемлите все! Великий Посланник благого Света, придя в мир, разрушил нечестивый город, [все его] искривленные и искаженные поселения, дурное и гниущее ветхое жилище, и отправился к дворцу демонов.

Демон похоти, потеряв жилище, воздвиг новый нечестивый город. Из-за своего безумия он дал волю пяти своим страстям.

Однажды отважные сыны закона удивительного и чистого Ветра, [принявшего облик] белого голубя, и сыны Великого Святого пришли в этот город. Осмотревшись по сторонам, они увидели только окруженные дымом и туманом искривленные и искаженные многочисленные жилища [этого города]. Один за другим постепенно поднялись они в верхнюю часть города [и оттуда] бросили взор вниз и увидели семь драгоценных жемчужин. Цена каждой жемчужины [была] неизмерима, [но] все они были обмазаны и покрыты различными нечистотами.

После [этого] Посланник благого Света сперва выбрал плодородные добрые земли и засеял их превосходнейшими световыми семенами; затем сообразно членам [своего тела] в изобилии произвел себе образы<sup>51</sup> и сокровища. [Ради] великой пользы произвел он разнообразные украшения; усовершенствовав внутреннюю природу, создал с ее помощью опорный столп<sup>52</sup>; семена истины, поскольку они поддерживают [этот] столп, произрастают из пяти лишенных света темных ям. [Это] подобно макрокосму, [где] у Перворазума<sup>53</sup> и Чистого Ветра было пять сынов, [которые] вместе с пятью световыми телами выступали в качестве опорного столпа.

Затем добрый и мудрый Возделыватель<sup>54</sup> благого Света сравнивал пять лишенных света тернистых земель. Сперва, выполов терновник и ядовитые травы, спалил их огнем; затем срубил пять ядовитых деревьев. Сравнивая эти пять земель мрака и уничтожив [ядовитую растительность], он воздвиг для Нового Человека дворец и обители, в саду насадил пять благоуханных цветущих драгоценных деревьев. Затем для себя украсил дворец престолом и [тронным] залом. После для своей бесчисленной свиты построил обители.

---

<sup>50</sup> 功德 *гун дэ*.

<sup>51</sup> 又於己脫出模樣 *ю юй цзи то чу муян*.

<sup>52</sup> 依柱 *и чжу*.

<sup>53</sup> 先意 *сянь и*.

<sup>54</sup> 善巧田人 *Шань цяо тянь жэнь*.

Посланник благого Света свершил все [сие] благодаря своим удивительным духовным силам. Затем он перевернул отравленные злые земли похоти и вожделения, заставив их погибнуть. После чего пять чистых членов световой природы смогли постепенно развиваться. Сии пять членов суть ум, помысел, мысль, разум, понимание. Затем Посланник благого Света насадил в пяти чистых драгоценных землях пять победоносных превосходнейших драгоценных деревьев Света. Потом на пяти светлых драгоценных башнях он возжег пять вечных светлых драгоценных светильников.

### **[Пять деревьев смерти]**

После того, как Посланник благого Света осуществил пять благодеяний<sup>55</sup>, он изгнал лишенный света помраченный ум [и] срубил пять отравленных порочных деревьев смерти. Корни этого [древа смерти помраченного ума] суть злоба и зависть, ствол — жестоковыйность<sup>56</sup>, ветви — гневливость<sup>57</sup>, листва — ненависть, плоды — раздор и разделение<sup>58</sup>, вкус [его плодов] — пресный<sup>59</sup>, цвет — хула и подозрение<sup>60</sup>.

Затем он изгнал лишенный света помраченный помысел [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — неверие, ствол — забвение, ветви — нерадивость и ленность, листва — жестоковыйность, плоды — страдания, вкус [его плодов] — алчность, цвет — сопротивление<sup>61</sup>.

Затем он изгнал лишнюю света помраченную мысль [и] срубил [соответствующее ей] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — вожделение, ствол — небрежение<sup>62</sup>, ветви — жестоковыйность, листва — ненависть к начальствующему<sup>63</sup>, плоды — насмешка, вкус [его плодов] — алчность и жадность, цвет — плотское вожделение. [Так люди] сперва совершают нечестивые деяния, а потом сожалеют [о них].

Затем он изгнал лишенный света помраченный разум [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] —

---

<sup>55</sup> 施五施 ши у ши.

<sup>56</sup> 剛強 ган цян.

<sup>57</sup> 嗔 чэнь.

<sup>58</sup> 分拆 фэнь чай.

<sup>59</sup> 泊淡 бай тань.

<sup>60</sup> 譏嫌 цзи сянь.

<sup>61</sup> 拒諱 цзюй хуй.

<sup>62</sup> 怠惰 дай до.

<sup>63</sup> 憎上 цзэн шан.

гнев, ствол — слабоумие<sup>64</sup>, ветви — неверие, листва — оглушение<sup>65</sup>, плоды — презрение<sup>66</sup>, вкус [его плодов] — высокомерие, цвет — пренебрежение другим [человеком].

Затем он изгнал помраченное понимание [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — слабоумие, ствол — безразличие [к добру и злу], ветви — вялость, листва — неограниченное самоупование, плоды — [желание] превосходить всех [прочих] одеяниями и украшениями, вкус [его плодов] — любовь к жемчужным ожерельям, жемчугу, кольцам, браслетам и к украшению<sup>67</sup> своего тела всевозможными драгоценностями, цвет — ненасытное желание услаждать плотяное тело всевозможными вкусными напитками и яствами.

Такие деревья именуются деревьями смерти. Демон вождения с усердием взрастил их в лишенных света мрачных ямах.

#### **[Пять драгоценных деревьев]**

Посланный благого Света, искоренив по очереди [все деревья смерти] с помощью острой секиры Премудрости, насадил в земле изначальной природы пять превосходнейших, чистых и светлых драгоценных деревьев. Он напоил их нектаром<sup>68</sup> [и] они принесли плоды бессмертия.

Сперва он посадил дерево ума. Корни этого древа ума — сострадание, ствол — радость, ветви — ликование, листва — восхищение всего множества [верующих]<sup>69</sup>, плоды — покой, вкус [его плодов] — осторожность и осмотрительность, цвет — твердость.

Затем он посадил драгоценное дерево чистого и удивительного помысла. Корни этого древа — искренность, ствол — доверие, ветви — благоговейный страх, листва — бодрствование, плоды — усердное изучение [священных книг], вкус [его плодов] — чтение нараспев [священных текстов]<sup>70</sup>, цвет — покой и радость.

Затем он посадил древо мысли. Корни этого древа — полнота, ствол — благие намерения, ветви — благообразное поведение, листва — правдивость, которая украшает все поступки, плоды — правдивые

---

<sup>64</sup> 愚痴 *юй чи*.

<sup>65</sup> 拙鈍 *чжо дунь*.

<sup>66</sup> 輕蔑 *цин ме*.

<sup>67</sup> 諸雜珍寶串佩其身 *чжу цза чжэнь бао чуань пэй ци шэнь*.

<sup>68</sup> 甘露水 *гань ло шуй*.

<sup>69</sup> Пелью заменяет бессмысленный здесь иероглиф 羔 на 羨..

<sup>70</sup> 讀誦 *ду сун*.

речи, не глаголющие пустого и лживого, вкус [его плодов] — изложение чистого и правильного учения, цвет — радость при встрече [с другим человеком].

Затем он посадил древо разума. Корни этого древа — смирение, ствол — покой, ветви — терпение, листва — заповеди и наставления, плоды — пост и молитвы, вкус [его плодов] — усердное осуществление [вероучения], цвет — преуспеяние [в вере].

Затем он посадил древо понимания. Корни этого древа — мудрость, ствол — полное уразумение значения двух принципов<sup>71</sup>, ветви — красноречие [в изъяснении] учения Света, листва — умение приспособиться, узрев удобный [для этого] случай<sup>72</sup>, возможность ниспровергнуть чуждое учение<sup>73</sup>, [способность] превозносить и утверждать истинное Учение [Мани], плоды — возможность искусно задавать вопросы и давать ответы [и,] применяясь к обстоятельствам, хорошо излагать [истины учения]<sup>74</sup>, вкус [его плодов] — благое умение наставлять людей [при помощи] аллегории, цвет — [умение] говорить мягкие, неспешные речи, которые понятны и приятны толпе [верующих]<sup>75</sup>.

Такие деревья именуются древами жизни. Тогда Посланник благого Света насадил сии сладостные деревья по четырем сторонам драгоценного престола в удивительных дворцах каждого нового города и во всех садах в пяти землях изначальной природы.

### **[О сострадании и искренности]**

#### **[О сострадании]**

Владыка в этих [землях] — сострадание, сострадание — родитель всех добродетелей. Оно подобно яркому солнцу, которое среди всех светил — сильнейшее. Оно подобно полной луне, которая среди множества звезд — самая почитаемая. Оно подобно венку [на голове] правителя царства, который из всех украшений самый первый. Также оно подобно деревьям, плоды которых — самые превосходные. Еще оно подобно световой природе, которая обитает в этом помраченном теле, и

---

<sup>71</sup> 了二宗義 *ляо эр цзун и*.

<sup>72</sup> 權變知機 *цюань бянь чжи цзи*.

<sup>73</sup> 能摧異學 *нэн цуй и сюэ*.

<sup>74</sup> 能巧問答, 隨機善說 *нэн цяо вэнь да, суй цзи шань шо*.

<sup>75</sup> 柔濡羨辭所陳悅眾 *жсоу жсу сянъ цы со чэнь юэ чжун*.



[из всего того, что имеется] в этом теле она — несравненно самое тончайшее и удивительнейшее. Еще оно подобно простой соли, способной всевозможным изысканным яствам придать вкус. Еще оно подобно царской печати, которой, куда бы она не была поставлена, нельзя не подчиниться. Еще оно подобно драгоценной жемчужине «сияющая луна», которая из всех драгоценностей — первая. Еще оно подобно прозрачному клею<sup>76</sup>, который делает все краски на картинах прочными. Еще оно подобно предмету, покрытому известью, который [постоянно] свеж и бел. Еще оно подобно царским покоям, в которых находится царь, и из-за царя дворец чист и украшен. Именно таково сострадание. Обладающий состраданием — обладает благим законом. Нет сострадания, — сколько благих дел не предпринимай, успеха не будет. По этой причине [сострадание] называется царем.

### **[Об искренности]**

В этом сострадании есть также искренность. Искренность — мать всего благого. Она подобна супруге царя, которая имеет возможность помогать владыке заботиться обо всем [происходящем в царстве]. Она подобна силе огня, которая сваривает предметы [еды], помогая [им] сделаться вкусными. Она подобна луне и солнцу, которые среди все [прочих] образов — без сравнения наичтимейшие, они испускают сияние, освещая все, и нет ничего, что не получало бы [от них] пользу. Таким образом сострадание и искренность способствуют осуществлению благих дел. Сострадание и искренность суть основания световой причины всех святых прошлого и будущего, дивные врата прозрения. Также [они суть] узкая стезя, пролегающая между четырьмя морями страдания в трех мирах<sup>77</sup>. Среди сотен или [даже] тысяч [людей] едва ли есть хоть один, который сможет вступить на сей путь. Если же кто вступил, то благодаря этому пути, достигнет перерождения в Чистой Земле, отделится от страданий и освободится [от них], а в конце без страха вечно будет вкушать покой и чистоту.

### **[Три дня света и две ночи тьмы]**

Также Посланник благого Света в теле, помраченном демоном, явил три благих дня великого Света и победил две мрачных, лишенных света ночи. Это — памятование о непревзойденном свете.

---

<sup>76</sup> 膠清 *цзяо цин*.

<sup>77</sup> 三界 *сань цзе*, санскр. Трилока, троемирье.

Первый день — это благой свет, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть двенадцать великих царей победоносного ума. Это — памятование о величии мира чистого света.

Второй день — чистое семя Нового Человека, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть двенадцать светлых царей последовательного преображения. Также они суть дивное одеяние победоносного Иисуса-Ума<sup>78</sup>, [которое] Он даровал световой природе и которым Он украсил внутреннюю природу, дабы усовершенствовать ее, избрать и [позволить] подняться и навеки удалиться о Земли Нечистой. День Нового Человека подобен великому Срошахраю, а двенадцать [составляющих этот день] часов уподоблены каждому из пяти световых сынов Перво-Ума и Чистого Ветра, а также Хроштагу и Падвахтагу. Вместе они образуют двенадцать<sup>79</sup> чистых световых членов и составляют один день.

Третий день — это Зов и Ответ<sup>80</sup>, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть дивные ум, помысел, мысль, разум и понимание, а также сострадание, искренность, полнота, терпение, мудрость, Зов и Ответ<sup>81</sup>. Они подобны Посланцу солнечного света в макрокосме. Сострадание, ум и прочие [означают] двенадцать часов, соответствуют совершенному свету двенадцати дев-преобразований дворца солнца. Вместе они составляют один день.

Далее имеются также две темные ночи.

Первая ночь — это демон похоти, а двенадцать [составляющих эту ночь] часов суть кости, сухожилия, кровеносные сосуды, плоть и кожа, а также ненависть, злой помысел, злоба, похотение, гнев, безумие и прожорливый огонь алчности. Все таковые нечистые яды — памятование о первой ночи без начала и без света в мире Мрака.

Вторая ночь — это пылающий огонь жгучей и ядовитой похоти, а двенадцать [составляющих эту ночь] часов суть двенадцать мрачных и ядовитых помыслов. Сия мрачная ночь есть памятование о изначальной победе демонов<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> 夷数胜相 *Ицу шэн сяп*.

<sup>79</sup> В тексте 十三, явная описка, должно быть 十二..

<sup>80</sup> 說聽, *Шотин*, т.е. Хроштаг, и 喚應聲 Хуаньиншэн, т.е. Падвахтаг.

<sup>81</sup> В рукописи стоит 其此喚應第四日者, что представляет собой бессмыслицу. Шаван-Пельо предлагают читать 其此說聽及喚應聲者.

<sup>82</sup> 魔初興 *Мо чу син*.

Тогда день благого Света воспротивился каждой лишенной света темной ночи, силою света ниспровергнув темную природу, [так что все силы тьмы] отступили и рассеялись<sup>83</sup>. Это — памятование о демонах, побежденных Посланником изначального света. Также Посланник света в лишенные света тела всеял свободу и победил всех демонов, подобно царю, без страха награждающему и наказывающему в [своем] дворце.

Образы Посланника благого света [суть следующие:]

Первый — Великий Царь.

Второй — Премудрость.

Третий — Вечная Победа.

Четвертый — Радость.

Пятый — Ревностное Осуществление [религиозных предписаний].

Шестой — Тожество.

Седьмой — Искренняя Вера.

Восьмой — Терпение.

Девятый — Правильное Понимание.

Десятый — Усердие и Благие Дела.

Одиннадцатый — Единодушие.

Двенадцатый — Полная Просвещенность [благим светом] внутреннего и внешнего.

Сии двенадцать великих световых часов, если входят в пять земель ума, помысла, мысли, разума и понимания, то один за другим порождают бесчисленное сияние, и каждый [час] производит на свет плоды, также бесчисленные. Их плоды могут быть явлены [только] чистым последователям [вероучения].

### **[Двенадцать драгоценных деревьев двенадцати царей Света]**

Если *денавары* полностью обладают двенадцатью световыми часами, то да будет известно, что эти наставники имеют отличие от массы [простых верующих]. Слова «имеют отличие» означают, что *мушэ* и *фудодани* в своих телах и сердцах присно порождают милосердное, мягкое особое знание, пребывают в покое и гармонии<sup>84</sup>. Сие есть при-

---

<sup>83</sup> 靡不退散 *ми бу туй сань*, букв. не было никого, кто не отступил и не рассеялся.

<sup>84</sup> 安泰和同 *ань тай хэ тун*.

знак появления первых ростков на [двенадцати] деревьях двенадцати образов [благого Света]. На этих деревьях постоянно и в изобилии распускаются превосходные драгоценные цветы, [а когда] они раскрываются, все вокруг озаряет сияние (既開已輝光普照 *Цзи кай и хуй гуан пу чжао*). В каждом же цветке перерождающийся Будда бесчисленное количество раз постепенно возрождается в изменяющихся бесчисленных телах.

### **[Первое дерево]**

Если *денавары* имеют в себе первое дерево, Великого Царя, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — им не доставляет радости долгое время оставаться в одном и том же месте, подобно тому, как и царь, который свободен, не находится в одном месте, но время от времени выступает в поход, взяв войско, полностью укомплектованное<sup>85</sup>, облаченное в брони и несущее оружие; [таким образом] он в состоянии заставить всех злых зверей и всех [своих] супостатов скрыться.

Второй — они не скупились. Если в месте, куда они пришли, им подают милостыню, то они не используют ее для своих нужд, но отдают массе [простых верующих].

Третий — целомудренные, они остерегаются всяческих искушений<sup>86</sup>, и, сами имея возможность блюсти чистоту, также побуждают и прочих последователей учения, дабы те [тоже] были чисты.

Четвертый — со своими почитаемыми наставниками и [вообще со всяким человеком,] обладающим мудростью, они находятся в близких отношениях, но удаляются от того, кто, не обладая мудростью, страстно любит вступать в споры ради развлечения и кто враждебен.

Пятый — они всегда рады находиться и жить вместе с множеством «чистых» [верующих]. Там, куда они приходят, они не отделяются от остальных верующих и не спят отдельно [от них]. Если [среди них] находится такой человек, то его называют больным. Он подобен мирскому больному, который, раздраженный болезнью, любит уединение и не желает видеть даже родственников. Именно таков тот, кто не любит множества [простых верующих].

---

<sup>85</sup> 種種具備 *чжун чжун цзюй бэй*.

<sup>86</sup> 防諸過患 *фан чжу го хуань*, букв. «остерегаются всего того, что может произойти, и всевозможных бед».

### [Второе дерево]

Второе [дерево] — это Премудрость. Если *денавары*, соблюдающие заповеди, имеют в полноте природу премудрости, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они с радостью восхваляют чистого человека, обладающего мудростью. Также они с радостью собираются вместе с чистыми и мудрыми последователями, [тогда в их] сердцах рождается радость и никогда не покидает [их].

Второй — если постижение корня собственной мудрости у них слабо и они слушают слова и речения мудрости другого мудрого человека, то в сердцах их нет места, где встречается зависть.

Третий — во всех поступках, связанных с кармой<sup>87</sup>, они ревностно учатся [тому, чтобы их] сердце не ослабляло рвения.

Четвертый — они сами всегда с усердием обучаются правилам методов премудрости и побуждают учиться других людей.

Пятый — [в том, что касается] заповедей и запретов, то они опасаются, как бы не нарушить [их]; если же нарушат нечаянно, то спешат принести публичную исповедь перед единоверцами<sup>88</sup>.

### [Третье дерево]

Третье [дерево] — это Вечная Победа. Если чистые *денавары* имеют в себе победоносную природу, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — им не приятна ни клевета, ни жестокость; если попадают такие люди, они не сближаются с ними.

Второй — им не милы ни ссоры, ни споры; если возникает ссора, они спешат удалиться [от нее]; если кто-то заставляет [их] вступать в ссору, то они могут покориться и терпеливо [сносить оскорбления].

Третий — если в споре [с ними] некто отступил и сдался, они, дабы избежать опасности [конфликта], хвалят его, чтобы обрадовать [и чтобы он не таил на них злобы].

Четвертый — в случае [спора] они не показывают [свои мысли] непродуманно, не говорят, не спросив [собеседника]. Если же задают [им] вопрос, то они подумают и [лишь затем] дают ответ. Они не позволяют себе терпеть позор всего лишь из-за [необдуманно] сказанного.

---

<sup>87</sup> 有業行 *ю е син*.

<sup>88</sup> 速即對眾發露陳悔 *су цзи дуй чжун фа лу чэнь хуй*.

Пятый — в беседе с другим [человеком] они мягки и не вступают в споры, не убеждают силой, утверждаясь за счет промаха другого. В [беседе же] с единоверцами в сердцах их гармония и нет никакого раздора.

#### **[Четвертое дерево]**

Четвертое [дерево] — это Радость. Если чистые *денавары* имеют в себе природу радости, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они любят и изо всех сил придерживаются и сохраняют заповеди [их] святого учения и [соблюдают] выступления и стояния [согласно] правилам поведения [предписанным их вероучением]; до самой смерти нет в их сердце такого места, откуда бы исчезли [эти заповеди].

Второй — предписания святого [т.е. самого Мани]: менять одежду раз в год, принимать пищу раз в день, они почитают с радостью и не считают обременительными и не утверждают ложно, что святые лишь временно установили таковое учение и что [сами они] номинально ссылаются на изречения священных книг [, а на самом деле] постижение слов достигается в дальнейшем<sup>89</sup>, и стремящийся освободиться [от страданий] не придерживается этих наставлений.

Третий — они изучают только свой чистый закон<sup>90</sup> и не стремятся к еретическим и ошибочным учениям.

Четвертый — сердце [их] всегда смиренно<sup>91</sup>, и не возникает в нем ненависти к собратьям по учению.

Пятый — если они вращаются в низах [общества], то не стремятся занять высокое положение, чтобы их почитали и считали главными, [но] рассматривают толпу [простых верующих] как самих себя и не любят раздельных собраний.

#### **[Пятое дерево]**

Пятое [дерево] — это Ревностное Осуществление [религиозных предписаний]. Если чистые *денавары* имеют в себе природу ревностного [осуществления учения], то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

---

<sup>89</sup> 亦不妄證云是諸聖權設此教虛引經論言通再受 — перевод выполнен по смыслу. Ср. пер. Шаванна-Пельо.

<sup>90</sup> 法 *фа*, букв. «дхарма», зд. манихейская доктрина.

<sup>91</sup> 心常卑下 *синь чан би ся*.

Первый — они не любят предаваться сну, [боясь, что это может] повредить их осуществлению благих дел<sup>92</sup>.

Второй — они всегда с радостью читают нараспев [священные тексты], поощряя [свое] сердце не лениться; когда собратья по учению дают [им] наставления, то они с радостью и благодарностью принимают их и в [их] сердцах не возникает ненависти из-за [этих] наставлений. Их собственное рвение в осуществлении [учения] побуждает и прочих [верующих следовать их примеру].

Третий — они всегда с радостью излагают чистое истинное учение [Мани].

Четвертый — они возглашают ритуальные песнопения, записывают их и продолжают петь мысленно; такое время [препровождение они не считают] совершенно пустым.

Пятый — что касается соблюдения [религиозных] предписаний, то они следуют им твердо и не отклоняясь.

### **[Шестое дерево]**

Шестое [дерево] — это Тожество. Если чистые *денавары* имеют в себе природу тождества, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — говоримое [ими] об учении [излагаемом в их] священных книгах — совершенная истина. Они полностью соблюдают учение святого [Мани] и не излагают лжи. О том, что есть, они говорят [, что это] есть, о том, чего нет, говорят, что нет.

Второй — их сердце и ум всегда пребывают в гармонии благодаря истине. Они не стремятся к внешней причине, чтобы взять ее за образец.

Третий — что касается поступков, связанных с соблюдением предписаний, то они всегда истинны. Для их сердца не важно, в одиночестве ли, или в толпе [они совершают их].

Четвертый — по отношению к их учителям их сердце настроено решительно, они изо всех сил служат им и почитают их, [в них] не рождается сомнение. Даже до самой смерти [в их ум] не входит иного [отличного от учительского] мнения.

Пятый — что касается собратьев по учению, то они побуждают их изучать [закон Мани]; благодаря своим истинным поступкам они наставляют всех и направляют их.

---

<sup>92</sup> 妨修道業 *фан сю дао е*, букв. «воспрепятствовать реализации Дао и кармы».

### **[Седьмое дерево]**

Седьмое [дерево] — это Искренняя Вера. Если чистые *денавары* имеют в себе природу искренней веры, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они веруют в два начала, сердце их чисто, не ведает сомнения, они отказываются от тьмы и следуют за светом, как и сказано святым [Мани].

Второй — их сердце настроено решительно по отношению ко всем заповедям и наставлениям.

Третий — в священных книгах святого [Мани] они не дерзают ни прибавить, ни убавить ни предложения, ни слова.

Четвертый — тому, кто получает пользу от истинного учения [Мани], их сердце помогает [обрести] радость; если они видят [кого-то,] претерпевающего мучения от демонов, то оказывают [ему] милосердие, сострадают и спереживают [ему].

Пятый — они не рассказывают бездумно о проступках другого человека; они не подозревают, не клеветают и не распускают двусмысленных слухов. Природа их мягка и деликатна, они прямы, и нет в них двуличия.

### **[Восьмое дерево]**

Восьмое [дерево] — это Терпение. Если чистые *денавары* имеют в себе природу терпения, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — сердце их всегда милостиво и снисходительно, оно не порождает гнева.

Второй — они всегда радостны, в сердце не возникает ненависти.

Третий — везде сердце их свободно от ярости.

Четвертый — сердце их не жестоковожно, уста их незлобивы, они всегда согласуются с сердцем толпы [верующих] с помощью мягких речей.

Пятый — если внутри и снаружи случается так, что [на них] нападают мучительные и досаждающие искушения, чтобы подавить их и выставить на позор, то они способны смиренно, с радостью и без ропота переносить [их].

### **[Девятое дерево]**

Девятое [дерево] — это Правильное Понимание. Если чистые *денавары* имеют в себе природу правильного понимания, то да будет из-



вестно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они не бывают связаны страданиями, [но всегда] сами радуются своему чистому и правильному пониманию [истины].

Второй — когда им задают вопрос об истинном учении [Мани] — большой ли, маленький ли человек, — то они с почтением выслушивают его и с радостью и дружелюбием дают ответ.

Третий — что касается собратьев по вере, то при разговоре [с ними] не возникает трудностей, они не защищают свои недостатки и не возвращают их ненависть.

Четвертый — их слова и дела соответствуют друг другу, сердце их всегда прямо, они не ищут проступков другого, дабы возникла ссора.

Пятый — если у собратьев по вере в сердце оказывается иное представление об учении святого [Мани], то они удаляются от них, не живут с ними вместе и не общаются, [потому что те] создают влияние, могущее смутить добрую [часть] простых верующих.

#### **[Десятое дерево]**

Десятое [дерево] — это Усердие и Благие Дела. Если чистые *денавары* имеют в себе природу усердия и благих дел, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — изрекаемое ими не причиняет никому вреда. Они всегда способны с помощью удивительных способностей своего сострадательного сердца сделать так, что толпа [простых верующих] получит радость.

Второй — их сердце всегда чисто, в нем нет ненависти к другому человеку. Они не совершают ошибок, могущих вызвать ненависть другого. Уста их всегда деликатны и мягки, они далеки от четырех заблуждений.

Третий — ни к почитаемому, ни к презренному [человеку] они не питают ненависти.

Четвертый — они не избирают [себе] толпы учеников, изучивших священные писания; придя в какое-либо место, если оно оказывается чистым, с радостью остаются там и не ищут [более] роскошного и хорошего [жилья].

Пятый — они с радостью обучают всех людей; [благодаря своим] благим способностям и мудрости они побуждают их следовать истинному пути.

### **[Одиннадцатое дерево]**

Одиннадцатое [дерево] — это Единодушие. Если чистые *денавары* имеют в себе природу единодушия, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они всецело придерживаются и осуществляют выступления и стояния [согласно] правилам поведения, предписанным дивными способностями и мудростью [их] религиозных вождей, *мушэ* и *фудоданей*, и не дерзают изменять их и [высказывать] свое мнение [о них].

Второй — они с радостью живут в гармонии вместе с основной массой [простых верующих] и не любят проживать отдельно, [так что] каждый начинает реализовывать [свои собственные] отличные [от общих] замыслы.

Третий — [они пребывают] в единодушии и гармонии [с остальными], и благодаря гармонии полученное [ими] подаяние становится общим достоянием.

Четвертый — они получают уважение и [материальную] поддержку от слушателей [и за это] с любовью восхваляют [их] и молятся [за них].

Пятый — они с радостью удаляются от развлечений, насмешек и споров и усердно<sup>93</sup> блюдут две гармоничные — внешнюю и внутреннюю — природы.

### **[Двенадцатое дерево]**

Двенадцатое [дерево] — это Полная Просвещенность [благим светом] внутреннего и внешнего. Если чистые *денавары* имеют в себе природу полной просвещенности, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они усердно выкорчевывают нечистое сердце, не допускают вождения и алчности, дабы их световая природа всегда обладала свободой. Они способны [заставить себя] рассматривать женщин как ложные образы; ничто чувственное не может воспрепятствовать им; они подобны птицам, летающим высоко, которые не попадают в силки.

Второй — со слушателями они [обходятся] без особых церемоний, не очень любят считать их дома [такими же], как свои кельи. Если они видят, что мирянин не-манихей<sup>94</sup> претерпевает нужду и страдания, то сердце их не ведает скорби; [а если] случается [у него] прибыль и радость, то сердце их так же [безразлично к этому].

---

<sup>93</sup> 善 善ъ.

<sup>94</sup> 法外俗家 фа вай су цзя.

Третий — идут ли они, или стоят, сидят ли, или лежат, они не ба-  
луют плотяное тело, изыскивая изящные гладкие одеяния, спальные  
принадлежности, яства, лекарства, птиц, лошадей и повозки, чтобы поч-  
тить сие тело.

Четвертый — они постоянно помнят о конце жизни, о тяготах и  
страданиях, о дне катастрофы; постоянно видят они непостоянство и  
Владыку Равенства, как будто [они и впрямь находятся] перед их глаза-  
ми. Нет такого времени, когда [сии видения] оставили бы [их даже] на  
мгновение<sup>95</sup>.

Пятый — сами они — мягки и смиренны, не гневают братьев и дру-  
зей, не позволяют [себе] гневаться; не приводят ложных доказательств,  
чтобы создать другому человеку дурную славу. Они способны всегда с  
твердым сердцем спокойно пребывать в чистом законе [Мани].

Именно сии-то [описанные здесь деревья] именуется [двенадцатью]  
драгоценными деревьями двенадцати световых царей. Я [Мани, ушел]  
из вечно радостного мира Света, [и] ради вас пришел сюда, желая среди  
вас, собрания чистых<sup>96</sup>, насадить сии деревья. Каждый из вас, о мужи и  
жены, [чада] высшего ума, блага и мудрости, должен в чистых [своих]  
сердцах насадить сии деревья, дабы они возросли, подобно тому, как в  
доброй земле, лишенной песка и соли, семя умножается тысячекратно<sup>97</sup>  
и таким образом развивается до бесчисленного множества<sup>98</sup>. Ныне вы,  
если желаете стяжать<sup>99</sup> чистые плоды непревзойденного великого Света,  
должны украсить сии древа, чтобы [они] усовершенствовались<sup>100</sup>. По  
какой причине? Вы, чада добра, благодаря сим деревьям сможете уда-  
литься от четырех тягот, а все, обладающие телом [существа] освобод-  
ятся от круговорота рождений и смертей<sup>101</sup> и в конце непобедимыми  
достигнут места покоя и радости.

Когда в собрании *мушэ* и другие [манхейские наставники] услы-  
шат, что речь заходит о священных книгах [Мани], то они запрыгают от  
радости и станут восхищаться так, как никогда раньше. [Когда] небожи-

---

<sup>95</sup> 龍 *чун*.

<sup>96</sup> 清淨眾 *цин цзин чжун*.

<sup>97</sup> 種一收萬 *чжун и шоу вань*.

<sup>98</sup> 如是展轉至無量數 *жэ ши чжан чжуань чжи у лян шу*.

<sup>99</sup> 若欲成就 *жэ юй чэн цзю*.+

<sup>100</sup> 令得具足 *лин дэ цзюй цзю*.

<sup>101</sup> 生死 *шэн сы*, будд. термин, букв. «сансара».

тели и добрые духи, несвободные и свободные<sup>102</sup>, цари, министры, мужи и жены, множество [людей] с четырех сторон [света], в неисчислимом количестве внемлют сему писанию, все вкусят великой радости и все смогут утвердить в [своем] сердце превосходный путь [спасения] подобно тому, как травы и деревья, когда наступает весна, все произрастают цветы и плоды, [которые быстро] созревают, и лишь [растения,] лишенные корней, не могут плодоносить.

Тогда *мушэ*, кланяясь в ноги Посланнику света, стоя на коленях и сложив руки [в молитвенном жесте], произнесут следующие слова:

### **[Заключительный гимн]**

Есть лишь один Великий Святой, единственный почитаемый в трех мирах;

Он — Милосердный Отец и Мать всех живых существ;

Он — Великий Учитель, показывающий дорогу в трех мирах;

Он — Великий Врачеватель всех одушевленных существ;

Он — Удивительное Пространство, могущее вместить все образы;

Он — Высшее Небо, покрывающее все;

Он — Земля истинная, могущая произвести плод истинный;

Он — Великое Море нектара для всех живых существ;

Он — великая душистая гора драгоценностей;

Он — прочный драгоценный Столп для всех;

Он — мудрый Кормчий в огромном океане [жизни];

Он — милосердная Длань, извлекающая из огненной преисподней;

Он — Даятель вечной жизни [тем, кто находится] в смерти;

Он — срединная природа световой природы всех живых существ;

Он — Врата Света, освобождающие из крепких узилищ всех трех

миров.

*Мушэ*, снова обращаясь к Посланнику света, произнесут следующие слова:

Добродетель святого способен восхвалить только один Почитаемый [Владыка] великого Света; а наш плотский язык и низкий ум не в силах почтить мудрость и благие заслуги Татхагаты. Среди тысячи или десяти тысяч частей [мы] можем познать [лишь] малую часть. Ныне мы поощряем свои малые добродетели и малый ум, поднимаем свое скромное понимание и восхваляем великое милосердие Святого.

---

<sup>102</sup> 有礙無礙 *ю ай у ай*.

### **[Заключительное моление]**

Единственное [наше] желание — [чтобы] великий Святой приклонил [свое] сострадательное сердце и уничтожил тяжкие и лишённые света преступления, совершенные нами в прошлом, дабы они удалились [от нас] и исчезли.

Ныне мы не дерзаем пренебрегать [заповедями Святого] и все сохраняем и поддерживаем драгоценные деревья, дабы они усовершенствовались.

Водою Закона [Мани] омой нас от пыли и скверны [заблуждений], дабы наши световые природы обрели вечную чистоту.

Лекарством Закона и божественным заговором<sup>103</sup> заговори и исцели наши многочисленные недуги, дабы избавиться [от них] и сделаться здоровыми.

В крепкие доспехи Мудрости одлеки нас, дабы против всех врагов быть крепкими и одерживать победу [над ними].

В изящные одеяния и венцы множества образов одень нас, дабы обрести нам совершенство.

Светлые образы изначальной природы запечатли на нас, дабы не рассеять [находящиеся в нас световые частицы].

Сладостными и вкусными яствами насыть нас и освободи от всякого голода и жажды.

Бесчисленными изысканными звуками доставь нам наслаждение и избавь от всяких забот.

Различными дивными драгоценностями одари нас, дабы [мы] обрели богатство и изобилие.

Сетью Света улови нас в великом океане [жизни] и помести в драгоценной ладье.

### **[Заключительные слова]**

Ныне мы, [благодаря] милости и щедрости Высшего Ума, сподобились узреть особые признаки<sup>104</sup> Великого Святого. Также мы слышали, как [было сказано] выше, о дивных Вратах Закона [Мани], уничтожающих в нас всякую скверну и страдание; сердце отверзается и прозревает.

---

<sup>103</sup> 神咒 *шэнь чжоу*.

<sup>104</sup> 相好 *сян хао*, буддийский термин.

ет<sup>105</sup>, содержит в себе как бы величественный свет жемчужины понимания и имеет возможность следовать по [истинному] пути.

Все святые прошлого, коих нельзя сосчитать, все освободились от четырех тягот благодаря этим Вратам, а также и все [живые существа,] обладающие телом, достигли мира Света и обрели неисчислимы блаженства.

Единственное [наше] желание — [чтобы] в будущем все световые природы нашли таки Врата Света; если они увидят [их] и если услышат [о них], как святее прошлого и как мы ныне, то, внимая Закону [Мани], пусть возрадуются, сердце [их] отверзнется и прозреет; почитая [Посланника света] и простираясь ниц [перед ним], да не породит [их сердце] никакого сомнения.

Когда все услышат сие писание, то поверят [в него] как в Закон и примут [его] и радостно станут соблюдать [его].

---

<sup>105</sup> 心得開悟 *синь дэ кай у*.

*А.Н. КРИССКОЙ*

## РАЗНЫЕ ИСТОРИИ ПРО АЙ-ЦЗЫ. ПРЕДИСЛОВИЕ

Это первая публикация на русском языке комментированного перевода юмористических коротких рассказов знаменитого поэта, писателя, эссеиста, каллиграфа и государственного деятеля Су Ши (1037—1101), жившего при династии Сун (960—1279).

*Ключевые слова:* Су Ши, Су Дун-по, Ай-цзы, китайская проза, юмор, притчи

Удивительно, что при всем том пристальном внимании, которое оказывалось работам Су Ши (известен также под прозвищем Дун-по, 1037—1101), в Китае на протяжении столетий его юмористические истории с выдуманным персонажем Ай-цзы 艾子 до двадцатого столетия почти не привлекали внимания исследователей. Отчасти это происходило потому, что авторство не было точно установлено, они не включались в собрания сочинений автора и передавались в составе сборников юмористического направления.

Так, например, Лу Синь в «Краткой истории китайской прозы *сяо-шо*» (1924) написал про эти истории: «Только написанные якобы от имени Дун-по “Разные истории про Ай-цзы” несколько выделяются. Они во многом подтрунивают над нравами той эпохи и высмеивают недостатки своего времени...»<sup>1</sup>. Тут же, в сносках, он приводит следующую информацию: «“Разные истории от Ай-цзы” (*Ай-цзы цза шо* 艾子

---

<sup>1</sup> Лу Сюнь. Чжунго сяошо шилуэ [Краткая история китайской прозы сяо-шо]. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/中國小說史略/第七篇> (дата обращения 20.06.2016).

雜說), также называемые «Ай-цзы», один *цзюань*. Передается, что написаны Су Ши. Уже рассеяны и утеряны. Живший в минскую эпоху Гу Юань-цин 顧元慶 в сборнике «Сяо шо из домашней библиотеки Гу» (*Гу-ши вэнь фан сяо шо* 顧氏文房小說) привел собранные в книгу [фрагменты]...».

Но в 1985 г. Кун Фань-ли 孔凡礼 (1923—2010), виднейший исследователь творчества Су Ши, в журнале «Литературное наследие» напечатал важную статью под названием «“Ай-цзы” — это произведение Су Ши»<sup>2</sup>, где привел и разобрал в качестве доказательства стихотворение Чжоу Цзы-чжи 周紫芝 (1082—1155) под названием «Пишу после ночного чтения “Ай-цзы”» (*Е ду Ай-цзы шу ци вэй* 夜讀艾子書其尾). В этом стихотворении автор говорит о событиях в жизни Су Ши, хотя и не называет его прямо по имени. Тем не менее, анализ этого небольшого, всего 8 строк по 7 иероглифов, стихотворения позволил Кун Фань-ли прийти к выводу об авторстве «Ай-цзы» и о том, что эти истории были написаны во время ссылки Су Ши в Хуэйчжоу и Даньчжоу, то есть в период с 1094 по 1100 гг., незадолго до смерти. После этой публикации «Ай-цзы» был введен в научный оборот, стал включаться в сборники произведений Су Ши и выступать в качестве темы для изучения и анализа, послужив исходным материалом для статей и диссертаций в Китае и на Тайване.

Среди последовавших материалов хочется отметить статью Чжу Цзин-хуа 朱靖华 (1928—2008), другого видного исследователя творчества Су Ши в частности и классических китайских притч в общем — под названием «По поводу того, что “Разные истории про Ай-цзы” действительно является произведением Дун-по»<sup>3</sup>. В этой статье, вышедшей в 1989 г. в том же журнале «Литературное наследие», на основе анализа нескольких рассказов и соотнесения их с известными нам событиями и реалиями, окружавшими Су Шу в его карьере чиновника, Чжу Цзин-хуа дал убедительные разъяснения касательно смыслов, которые вкладывал автор в эти короткие, но весьма емкие притчи.

---

<sup>2</sup> Кун Фань-ли. «Ай-цзы» ши Су Ши дэ цзопинь [«Ай-цзы» — это произведение Су Ши] // Вэньсюэ ичань. 1985. № 3. С. 39—43.

<sup>3</sup> Чжу Цзин-хуа. Лунь «Ай-цзы цзашо» цюэ вэй Дунпо со цзо [По поводу того, что «Разные истории про Ай-цзы» действительно является произведением Дун-по] // Вэньсюэ ичань, 1989. №3. С. 169—181.



В своей статье Чжу Цзин-хуа приводит дополнительные аргументы в пользу авторства Су Ши и хотя доказательность некоторых из них может быть оспорена, тем не менее, они дают нам некоторые важные пояснения касательно возможных обстоятельств написания этой книги. Чжу Цзин-хуа считает, что имя Ай-цзы взято Су Ши для обозначения себя самого в значении «старик», потому что иероглифом *ai* 艾 в древности обозначали людей старше 50-ти лет, и это значение еще сохранялось ко времени Су Ши в некоторых диалектах. А другой причиной, по которой Су Ши мог выбрать это имя для своего героя, является основное значение данного иероглифа — «попынь», которая использовалась в китайской медицине и, по мысли Чжу Цзин-хуа могло подразумевать, что едкий юмор Ай-цзы был горьким лекарством для Китая того времени.

Из статей, где приводится детальный анализ особенностей стиля и приемов Су Ши в рассказах от лица Ай-цзы, можно упомянуть статью Ло Чэня 罗晨 под названием «Анализ и дискуссия образцов повествования в книге Су Ши “Разные истории про Ай-цзы”»<sup>4</sup>, где автор приводит подробный анализ описательных приемов, используя такие термины, как «одноуровневая семантическая структура» и «многоплановая семантическая структура».

Для русскоязычного читателя «одноуровневая структура» будет четко видна в качестве того, что мы можем обозначить как некий общечеловеческий юмор. И действительно, при чтении Ай-цзы в большинстве случаев не требуются дополнительные пояснения, чтобы увидеть юмор и зачастую горькую иронию. Су Ши использует многие из тех приемов, которые мы встречаем и в русском юморе — как то, доведение до абсурда, наглядная демонстрация человеческой глупости, создание ситуаций, в которых никто не хотел шутить, но вышло смешно. Также мы очень легко можем увидеть, как Су Ши использует так хорошо знакомые нам по анекдотам техники вкладывания слов в уста исторических персонажей, животных и нечистой силы. Даже без знания китайских реалий X в. в некоторых рассказах легко узнается несправедливость, знакомая нам по современной для нас действительности.

Что же касается «многоплановой семантики», то здесь необходимо знание китайской истории и общепринятых описаний тех событий и

---

<sup>4</sup> Ло Чэнь. Су Ши «Ай-цзы цзашо» суйши моши чжэлунь [Анализ и дискуссия образцов повествования в книге Су Ши «Разные истории про Ай-цзы»] // Синань кэци дасюэ сюэбао. 2014. Т. 31. №. 3. С. 54—58.

персонажей, которые решает использовать в своих историях Су Ши. Зачастую, он по иному трактует известные образованному читателю того времени события или показывает исторических персонажей с неожиданной стороны. Безусловно, это сделано ради «красного словца» и Су Ши ни в коей мере не претендует на то, чтобы его фантазии принимались как новое слово в историографии — в конце концов, он писал всего лишь сборник юмористических рассказов. Но в то же время при чтении у современного читателя, как китайского, так и русского, возникает впечатление, что автор хотел, чтобы мы несколько по-иному взглянули на историю и хотя бы предположили возможность альтернативной трактовки.

При переводе рассказов на русский язык я старался дать небольшую по объему историческую справку там, где это было необходимо для понимания того, кто и почему фигурирует в рассказе. Безусловно, краткость этих справок не дает полного понимания возможных смыслов, которые мог вкладывать Су Ши в эти притчи. В этой связи надо отметить, что еще в 2013 г. Чжан Тун-сюань 张统宣 в сообщении «О практическом создании текстового корпуса “Разные истории про Ай-цзы”»<sup>5</sup> писал, что «в базе данных CNKI по ключевому слову «Су Ши» выдается 13 827 статей, среди них по запросу «притча» выдается 28 статей, но и среди них только 9 являются научными статьями, где исследуются притчи, да и то все они не смогли зайти глубоко». Таким образом, эта текстологическая работа, похоже, еще ждет своего исследователя.

Перед тем, как читатель приступит к чтению самих историй, хочется указать еще на один момент. Относительная краткость и простота некоторых историй в сочетании с яркой индивидуальностью и отточенным стилем автора делает их прекрасными образцами для использования студентами в качестве учебных текстов на взъняне.

Ниже приводятся первые 15 рассказов сборника (всего 40 рассказов) в том же порядке и с теми же названиями, что в факсимильном издании, с которого сделан перевод. Насколько мне известно, на русский и другие европейские языки истории про Ай-цзы в таком объеме еще не переводились.

---

<sup>5</sup> Чжан Тун-сюань. «Ай-цзы цзашо» юйляоку цзяньшэ шицзянь [О практическом создании текстового корпуса «Разные истории про Ай-цзы»] // Юньнань синчжэн сюэюань сюэбао. 2013. № 5. С. 113.

### Чудодейственное лекарство для маленького сына

Однажды, когда Ай-цзы служил в царстве Ци, он явился на утренний прием с озабоченным видом. Сюань-ван этому удивился и спросил о причине.

— У Вашего слуги случилось несчастье, — сказал в ответ Ай-цзы, — заболел маленький сын. Я хотел просить, чтобы Вы отпустили меня, но вспомнил, что вану не с кем будет обсуждать дела — вот и пришел на прием. В душе, конечно же, я волнуюсь.

— Что же ты раньше не сказал? У Нас есть прекрасное лекарство! Твой малый сын как его примет, так сразу и выздоровеет, — ответил ван и тут же одарил Ай-цзы лекарством.

Ай-цзы с благодарными поклонами принял подарок и удалился. Рано утром он дал лекарство сыну, но еще до полудня тот умер.

На другой день у Ай-цзы был горестный и весьма скорбный вид. Ван, узнав о причине, с сожалением сказал:

— Как жаль, что ты потерял сына! Я дам тебе золота, чтобы помочь с похоронами.

— Я не должен получать от государя золото из-за того, что мой сын умер в раннем возрасте. Но у Вашего слуги есть другая просьба.

— Какая? — спросил князь.

— Прошу только, отдайте мне лекарство, которое позавчера дали моему сыну, — ответил Ай-цзы.

В первом рассказе этого сборника китайский читатель того времени, отлично знакомый с историей Китая, видел, что автор помещает Ай-цзы

---

<sup>6</sup> Пер. и комм. А.Н. Крисского. Перевод выполнен по изданию: Су Ши. Дун-по сяньшэн Ай-цзы цзашо [Разные истории про Ай-цзы от господина Дун-по 蘇軾. 東坡先生艾子雜說]. URL: <http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=92712&page=11> (дата обращения 20.06.2016). Перевод также сверен с пунктуационно размеченным текстом: Су Ши. Ай-цзы цзашо [Разные истории про Ай-цзы 蘇軾. 艾子雜說]. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/艾子雜說> (дата обращения: 20.06.2016).

во времена Сражающихся Царств, а именно, в IV в. до н.э. когда в царстве Ци 齊 на троне был Сюань-ван 宣王 (319—301 гг. до н.э.).

Титул ван будет часто встречаться в этих рассказах и во избежание неправильных ассоциаций он оставлен в китайском варианте, а не переведен как царь, король или князь. Китай времени Сражающихся Царств был разделен на почти независимые государства, которые формально признавали одного верховного вана, но совершенно от него не зависели и не принимали во внимание в своей внутренней и внешней политике, а себя именовали таким же титулом. Поэтому, хотя государства в этих рассказах переведены как «царства» в соответствии с переводческой традицией, их правителей представлять царями или королями было бы неверно, так как формально над ними был правитель. Называть их князьями было бы тоже неправильно, потому что верховный ван не принимал участия в назначении ванов отдельных царств — порядок наследования или вопросы захвата престола решились его без ведома.

Из практически дословного перевода китайского текста не совсем понятно, что же именно имел в виду Ай-цзы, когда просил вана отдать ему лекарство. С такой просьбой Ай-цзы обратился, чтобы никто другой не пострадал больше от принятия лекарства, которое было либо неопробованно, либо подходило для лечения одних болезней, но оказывало смертельное воздействие при других.

Кроме того, в этой истории есть также прямой намек на события в жизни самого автора. С таким вот неопробованным лекарством Су Ши сравнил политику реформ Ван Ань-ши 王安石 в своем послании государю «Повторные суждения о нынешней политике» (*Цзай лунь ши чжэн шу* 再論時政書) и говорил о том, что повсеместное внедрение реформ подобно опробованию лекарств на подданных с непредсказуемым результатом, который может привести к смерти.

### Один краб хуже другого

Ай-цзы шел по берегу моря и увидел нечто круглое, плоское и со множеством ног.

— Это что такое? — спросил он у местных жителей.

— Это краб *юмоу*, — ответили те.

Вскоре он снова увидел нечто круглое, плоское со множеством ног, но поменьше и спросил у местных:

— Это что такое?

— Это краб *пансе*, — ответили ему.

А потом ему попалось нечто подобное виденному раньше, но только совсем уж маленькое.

— Это что такое? — опять спросил он у местных жителей.

— Это краб *пэньюэ*, — ему в ответ.

Ай-цзы печально вздохнул:

— Почему же один краб другого хуже?

Крабы, которые на берегу моря находит Ай-цзы, один меньше другого — то есть, он жалуется на свое невезение в добыче крабов. *Пансе* действительно меньше *юмоу*, а *пэньюэ* совсем маленький и невзрачный.

Но на самом деле, Су Ши сравнивает министров при дворе с этими крабами, который один мельче и хуже другого. Образ краба выбран не случайно. Так как у него много ног, и мечется из стороны в сторону, как нерадивые министры того времени, которые без толку хватались то за одно, то за другое.

Сама же история является переработкой недавнего (относительно времени Су Ши) исторического анекдота про Тао Гу 陶穀 (903—970), который будучи на пиру у Цянь Шу 錢俶, правителя царства У-юэ 吳越, заметил, что принесенные на стол крабы один меньше другого. Этим он намекал на то, что в каждый новый правитель хуже прежнего.

### **Фэн Хуань собирает долги**

Когда Ай-цзы был послом в царстве Вэй, он пришел на прием к Аньси-вану.

— Княжество Ци — большое государство, — сказал ван, — но год за годом его войска отдыхают. Чем же тогда там забавляются?

— Правитель нашего никчемного уезда любит забавы, а чиновники его весьма искусны, каждый в своем мастерстве, — ответил Ай-цзы.

— И кто же из них в чем искусен? — спросил Аньси-ван.

— Чуньюй Кунь разводит птиц в клетках. Сунь Бинь пинает мяч. Господин Дунго играет на флейте. Их хватает, чтобы веселить князя.

— Когда любят забавы, не обходится и без щедрых поощрений, — сказал ван, — Но если на страну нападут, где тогда найти средства?

— Вот потому-то и пошли недавно к Мэн Чан-цзюню. Он послал Фэн Хуаня, чтобы тот собрал долгов по нескольким старым распискам — этого хватило на все с избытком.

В этой истории Ай-цзы оказывается в другом столетии, потому что Аньси-ван 安釐王 правил с 276 по 243 г. до н.э., да и все упомянутые персонажи жили в разные времена.

Чуньюй Кунь 淳於髡 был видным ученым своего времени, не боявшимся открыто осуждать политику циского Вэй-вана 威王 (378—320 гг. до н.э.). Самая известная история, связанная с Чуньюй Кунем, рассказывает о том, что когда Вэй-ван совсем забросил управление страной и погряз в распутной жизни, Кунь иносказательно спросил его о том, кем стоит считать большую птицу, которая только и делает, что сидит во дворе, а не летает. На что осознавший завуалированную критику Вэй-ван ответил, что когда птица взлетит, она полетит прямо в небо, а когда крикнет, то первым своим криком удивит всех.

Сунь Бинь 孫臏 был очень знаменитым полководцем, которому во время службы в царстве Вэй по навету бывшего друга, завидовавшего его таланту и написавшего донос, вырезали коленные чашечки в качестве наказания. Позже Сунь Биня смогли вывезти в Ци, где он стал помощником главнокомандующего при Вэй-ване и с помощью знания военного дела помог выиграть несколько важных сражений против царства Вэй.

Господин Дунго 東郭先生 скорее всего — это герой истории про то, как при дворе Сюань-вана (350—301 гг. до н.э.) в царстве Ци один человек играл на флейте вместе с сотней других флейтистов, хотя вовсе не владел инструментом. Что и выяснилось, когда взошедший на престол Минь-ван 湣王 стал слушать флейтистов одного за другим. Эта история упоминается у Хань Фэй-цзы, но там фигурирует господин Наньго (дун — восток, нань — юг). Однако, наличие флейты в этой истории позволяет практически однозначно идентифицировать персонажа.

Мэн Чан-цзюнь 孟嘗君 (? — 279 гг. до н.э.) был богатым аристократом в Ци, который среди прочего прославился тем, что у него столовалось более трех тысяч человек. Одним из них был Фэн Хуань 馮驩, который выслужился и стал управляющим и затем сильно помогал Мэн Чан-цзюню в его карьере. Однажды, будучи послан собирать долги в имение Мэна, Фэн по своей инициативе сжег старые долговые расписки бедных крестьян. Поначалу это весьма разозлило Мэна, но потом оказа-

лось, что это мудрое решение, во-первых, прославило Мэн Чан-цзюня как щедрого человека, а потом обеспечило ему поддержку местных людей, когда он вынужден был вернуться в эти земли после потери поста премьер-министра.

Это одна из не столь очевидных для толкования историй в этом сборнике. Наш современник Чай Ци-бинь 柴其斌, который комментировал на взъяне эти истории в своем блоге<sup>7</sup>, просто привел ссылки на персонажей из классических источников. В книге «Полное собрание басен Су Дун-по с разъяснениями»<sup>8</sup> автор не решается вдаваться в обсуждение того, что именно символизирует каждый персонаж, а просто говорит о том, что Су Ши осуждает траты двора и сочувствует простому народу, у которого Фэн Хуань жесткими методами собирает деньги по долговым распискам для оплаты развлечений правителя.

Однако более логичным будет предположить, что в случае с Чуньюй Кунем, Су Ши подразумевает умного человека с высокими моральными качествами, который не востребован правителем. Ирония, с которой Ай-цзы говорит о пинающем мяч талантливым полководце, лишенном коленных чашечек, также очевидна. Упоминание господина Дунго служит указанием на то, что при дворе находят свое место полные посредственности. А то, что в заключительной части истории упоминается Фэн, который, как знали читатели, расписки сжег и долги не собрал, не является иносказательным обвинением правящего класса в притеснении простых людей. Этот персонаж скорее служит для намеком на то, что у власти находятся люди, которые с поставленными задачами не справляются, а поступают ровно наоборот.

## Люцерна

В царстве Ци долго длятся холода и даже поздней весной всходы еще не прорастают. Однажды в начале весны, один из деревенских стариков набрал корзину люцерны и преподнес в подарок Ай-цзы:

— Это только-только взошло, но сам я не решаюсь это съесть и хочу сперва преподнести Вам.

---

<sup>7</sup> URL: [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4af063100100w8f1.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4af063100100w8f1.html) (дата обращения 20.06.2016).

<sup>8</sup> Чжу Цзин-хуа. Су Дун-по юйянь дацюань цюаньши [Полное собрание басен Су Дун-по с разъяснениями]. Пекин: Цзинхуа чубаньшэ, 1998.

— Зачем же было утруждать себя подношением новых всходов, — обрадовавшись, сказал Ай-цзы, — А кто будет одарен следующим после меня?

— Что останется после подношения господину, скошу на корм ослам, — прозвучало в ответ.

Рассказ писался во времена ссылки Су Ши на юг, где он терпел многие лишения. Поэтому основной посыл в том, что к ученым людям при дворе относятся как к ослам, подавая им с большой помпой то, что годится разве что на прокорм животине.

### **Три цзан**

Ай-цзы любил выпить и редкий день бывал трезв. Его ученики стали сговариваться:

— Увещеваниями с этим не покончишь! Остается только его чем-либо напугать, чтобы он воспринял это как предостережение.

Однажды Ай-цзы сильно напился и его вырвало. Ученики потихоньку достали свиные кишки, положили их посреди рвоты и показав на них Ай-цзы, сказали:

— У человека должно быть пять внутренних органов *цзан*, только тогда он сможет жить! А Вы, господин, сегодня напились и исторгли один из них, осталось только четыре — как же Вам теперь быть?

Ай-цзы внимательно присмотрелся и рассмеялся:

— Вот у танского монаха было Три сокровищницы *цзан* и все же мог жить. А с четырьмя и подавно можно!

На этот раз Ай-цзы переносится в VII в. н.э., когда жил монах Сюань-цзан 玄奘 по прозвищу «Трипитака» досл. «Три сокровищницы» (*Сань цзан* 三藏), который совершил знаменитое паломничество в Индию за священными текстами буддийского канона. В этой истории все строится на игре слов: иероглифы 藏 «сокровищница» и 臟 «внутренние органы» звучат одинаково — *цзан*.

Эту историю приводят в качестве доказательства того, что авторство рассказов не принадлежит Су Ши, и они были составлены позже, уже при династии Мин, когда был написан и стал популярным роман «Путешествие на Запад». Однако еще в 688 г. ученик Сюань-цзана написал



«Жизнеописание наставника Трипитаки из храма Большого Сострадания и Милосердия династии Великая Тан» (*Дай Тан Дацзыньсы Саньцзан фаши чжуань* 大唐大慈恩寺三藏法師傳). Эта биография имела широкое хождение из-за важности личности Сюань-цзана для китайского буддизма.

### **Две старухи уступают дорогу**

Отправившись в путешествие, Ай-цзы вышел из города Ханьдань и по пути встретил двух старух, которые уступали друг другу дорогу. Одна из них спросила:

— Вам, матушка, сколько лет?

— Семь десятков.

Та, которая спрашивала, тогда и говорит:

— А мне сейчас шестьдесят девять! Раз оно так, значит в следующем году мы с вами будем одного возраста.

Эта история, пожалуй, не требует особых пояснений. Но хотелось бы заметить, что по тексту остается отчасти непонятным, уступали старухи друг другу дорогу, или наоборот, не желали уступать. Потому что Су Ши высмеивает тут не только глупость, но и желание во что бы то ни стало оказаться правым.

### **Добыть огня**

Однажды вечером Ай-цзы срочно позвал своего ученика, чтобы высечь огня. Тот долго не приходил и Ай-цзы крикнул, чтобы он поторопился. Ученик откликнулся:

— Вечером же темно, вот огниво и не сыщешь, — а потом обратился к учителю, — Вы не могли бы принести свечу, чтобы мы вместе искали?

Ай-цзы вздохнул:

— Кроме как у меня, ни у кого нет таких учеников.

Су Ши не был автором этого сюжета, он просто его слегка изменил под стилистику историй про Ай-цзы. В антологию «Обширные записи годов Тай-пин» (*Тай-пин гуан цзи* 太平廣記) подобная история вошла из

утерянной позднее книги «Лес Улыбок» (*Сяо линь* 笑林), написанной Ханьдэнь Чунем 邯鄲淳, (132—221). Ай-цзы, как мы видим из истории, сожалеет о глупости своего ученика с долей самокритики, понимая, что в том, какие у него ученики, виноват и он сам.

В оригинальной истории, хозяин ругал слугу за нерасторопность, а тот ему отвечал, что если бы у него был огонь, он бы сразу нашел огниво. В конце истории написано, что обсуждавшие этот случай люди отмечали неразумность ответа слуги, но также считали, что ругать его за нерасторопность в таких условиях было неправильно.

### **Перевезти одного за сто монет**

Ай-цзы как-то увидел человека, идущего пешком. Этот человек просил лодочника доставить его от Люйляна в Пэнмэн и давал лодочнику пятьдесят монет. На что тот сказал:

— Вообще-то с тех, кто без багажа и нанимает лодку только для себя, я беру сто монет. У Вас тут половины не хватает! Вы тогда отсюда тяните лодку до Пэнмэна за меня, а я вам сделаю скидку на полцены.

Юмор этой истории кажется понятным без объяснений: лодочник предлагает не только заплатить ему 50 монет, но еще и тянуть лодку — речь идет именно о том, чтобы идти по берегу и тянуть лодку, а не грести в ней, например.

Но из-за особенностей классического китайского языка, в котором часто опускаются обстоятельства, все-таки остается неясным момент, что именно видит Ай-цзы? Человека, который подходит к реке и начинает торговаться с лодочником — то есть, у него есть шанс оказаться умным и не клюнуть на уловку лодочника. Или он видит, что человек сошел с лодки, отдал деньги лодочнику и готовится тянуть лодку дальше, не понимая, что он мог бы этого не делать. Также в истории остается неясным, был ли сам лодочник хитрым пройдохой или наивным дурачком.

Люйлян и Пэнмэн, скорее всего, находятся в районе современного города Сюйчжоу (пров. Цзянсу) на расстоянии около 40 километров, но точно этого утверждать невозможно, так как не ясно, в какую эпоху в данном случае Су Ши помещает Ай-цзы.

## Гонялся за зайцем, а потерял коосулю

Земли Вэй Жаня, которые ему даровали с титулом жанского хоу, граничили с городами Ган и Шоу. Задумав расширить свои владения, Жань напал на Ган и Шоу и захватил их. Но когда армия вернулась, оказалось, что Фань Цзюй уже сменил Жаня на посту премьер-министра.

Услышав об этом, Ай-цзы рассмеялся: «Вот уж точно говорят — пока за воротами гонялся за зайцем, со двора убежала коосуля».

Тут Ай-цзы снова оказывается в эпохе Сражающихся Царств и слышит о событии, произошедшем на самом деле. Вэй Жань 魏冉 получил пост премьер-министра в первый раз в 295 г. до н.э. и затем стал одним из четырех богатейших людей в царстве Цинь. Он потерял этот пост в 266 г. до н.э., когда напал на царство Ци с целью захвата упомянутых в этой истории городов. Во время его отсутствия Фань Цзюй 範雎 смог убедить циньского Чжаосян-вана 昭襄王 укрепить свою власть, сменить премьер-министра и выслать каждую из четырех богатейших семей государства в свои наделы, подальше от столицы.

Надо напомнить читателю, что Су Ши описывает Ай-цзы как чиновника, служащего в царстве Ци, поэтому злорадство Ай-цзы по поводу участи Вэй Жаня вполне понятно.

Мораль истории не нуждается в пояснении — погнавшись за мелким прибавлением к своему уже огромному богатству, Вэй Жань упустил самое главное — влияние на государя. Можно предположить, что Су Ши поместил эту историю в свой сборник в качестве критики какого-либо из современных ему событий.

Надо заметить, что в китайской историографии Вэй Жань традиционно оценивался как способный чиновник и талантливый стратег — под его активным руководством началась активная экспансия Цинь на восток, которая со временем позволила объединить Китай.

## Циский ван строит стену

Циский ван однажды давал утреннюю аудиенцию и, посмотрев на придворных чиновников, сказал:

— Наша страна окружена сильными государствами и год за годом мы с тратим силы на поддержание обороны. Я думаю создать крепких

мужчин и построить большую стену: от Восточного моря до Цзимо, через горы Тайхан провести до гор Сюаньюань и спуститься до перевала У — чтобы петляла стена на четыре тысячи ли и отгородила нас от всех других стран. И если Цинь не сможет к нам лазить с запада, Чу не станет зариться на нас с юга, Хань и Вэй не будут нас хватать справа и слева — разве это не будет для нас большим благом? Конечно, чтобы отстроить стену, народу придется немного потрудиться, но зато потом не надо будет нести службу на границах и подвергаться опасности вторжения — так и наступит спокойствие на все времена. Услышав такое повеление, кто же не прибежит с радостью?

На это Ай-цзы ответил:

— Сегодня утром выпало много снега, и когда Ваш слуга торопился на аудиенцию, я увидел окоченевающего простолодина, лежавшего у дороги, который смотрел на небо и пел. Я удивился и спросил его, почему он поет. А он ответил: «Много снега выпало вовремя и я радуюсь, что в следующем году у людей будет дешевое зерно. Только вот я в этом году замерзну насмерть». Так и это строительство стены — народ знать не будет, кто же сможет насладиться спокойствием на все времена?

Су Ши вкладывает в уста Ай-цзы довольно простую историю для того, чтобы показать абсурдность идеи государя и тот вред, который она может принести людям. Традиция использования чиновниками притч, исторических примеров, метафор и намеков для критики идей и решений императора была довольно развита в Китае. Однако, уровень толерантности государя сильно варьировался в зависимости от его личных качеств, влияния окружения и общей ситуации, что подразумевало неоднозначность реакции и последствий для чиновника.

### **Лев, отпугивающий бесов от дома**

Ай-цзы был послан в царство Цинь и вернувшись сказал Сюаньвану:

— У Циньского Чжао-вана прозорливая душа, а видом он — настоящий тигр!

— Так каков у него вид? — спросил князь Сюань.

— Брови у него выпирают рогами, — отвечал Ай-цзы, — глаза сверкают, нос прямой, рот огромный, большая челюсть и мощная грудь.

Каждый раз, когда он принимает чиновников, как упрется руками в колена, как глянёт — в точности словно лев, который отпугивает бесов от дома.

Циньский Чжаосян-ван (324—251 гг. до н.э.) пробыл на троне 55 лет. За это время он провел много войн против ближних и дальних соседей, значительно расширил свою территорию и стал гегемоном, признанным остальными царствами.

Возможно, Су Ши хотел привлечь внимание современников на то, что зачастую характер и внешний вид человека совпадают. А возможно, это намек на кого-либо из персонажей того времени — но смысл этого намека, увы, сложно установить.

### **Бай Ци нападает на Цзюй**

Ай-цзы был начальником области Цзюй. Однажды он узнал, что царство Цинь, поставив военачальником генерала Бай Ци, готовится напасть на Цзюй. Все цзюйское население собралось бежать. Тогда Ай-цзы созвал старейшин и стал их утешать, говоря:

— Не надо вам никуда бежать. С Бай Ци легко сладить! К тому же он весьма человеколюбив. До этого, когда он напал на Чжао, его воины даже не обагрили клинки кровью.

Этот рассказ полон горькой иронии. Всем китайским читателям было известна жуткая слава Бай Ци 白起 (332—257 гг. до н.э.), которого прозвали «мясником, забивающим людей» — за жестокость на поле боя и многочисленные казни военнопленных. А сражение при Чанпине, в котором войска Цинь под командованием Бай Ци разгромили войска царства Чжао, было самым кровопролитным в истории человечества в период до нашей эры. И когда Су Ши устами Ай-цзы говорит о том, что воины Бай Ци не обагрили клинки кровью, он напоминает про то, что Бай Ци велел закопать живьем всех сдавшихся ему воинов Чжао, несмотря на то, что ранее он обещал им пощаду.

Сарказм усиливает выражение «легко сладить». Его можно трактовать как «легко найти общий язык», что в случае с Бай Ци, как знали китайские читатели, было невозможно. А можно толковать как «легко

справиться», что тоже было невыполнимо, потому что Бай Ци вошел в историю как генерал, не знавший поражений за всю свою карьеру.

### **Старина Цинь, если нечего делать, поменьше ходи туда-сюда**

Ай-цзы рассказывал:

В академии Цзися живет Тянь Ба, про которого говорят, что он рассудил бы и трех императоров с пятью владыками древности. Каждый день тысячи человек склоняются перед ним и в спорах нет никого, кто бы завел его в тупик.

Его ученик Цинь Гу-ли как-то утром вышел за ворота и повстречал хромую старуху, которая раскланялась перед ним и спросила:

— Уж не Тянь Ба ли Вы ученик? Хотелось бы узнать суждение Тянь Ба по одному сомнению, которое есть у меня. Могу ли Вам его поведать?

— Говорите, матушка, — ответил Гу-ли, — может и разгадаем его суть.

— У лошади грива растет вверх, но она короткая, — начала старуха, — а хвост у нее растет вниз, но он длинный. Почему так?

— Это весьма легко понять, — засмеялся Гу-ли, — у лошади грива горделиво торчит вверх, переча Небу, вот оно и сделало ее короткой. А хвост послушно свисает вниз, вот Небо и позволило ему отрасти.

— У человека волосы торчат вверх, переча Небу, тогда почему они растут длинными, — продолжила старуха, — а борода послушно свисает вниз, тогда почему она короткая?

Гу-ли совершенно растерялся и сказал:

— Я учился еще недостаточно, чтобы постигнуть это. Лучше я вернусь и спрошу об этом учителя. Вы уж окажите милость, останьтесь здесь, а я скоро вернусь и Вам передам ответ.

Затем он вошел обратно внутрь и спросил Тянь Ба:

— Только что, я вышел за ворота, и одна хромая старуха меня спросила, почему у лошади грива короткая, а хвост длинный. Я ей ответил аргументом послушности или непослушности Небу, это правильно?

— Очень хорошо, — ответил Тянь Ба.

— Так старуха потом спросила, — сказал Гу-ли, — почему борода послушна Небу, но растет короткой, а волосы Небу растут наперекор, но вырастают длинными? И мне нечего было ей ответить. Прошу учи-

теля разъяснить суть, потому что старуха сидит у ворот и ждет, когда я ей передам Ваши наставления.

Тянь Ба долго сидел с опущенной головой, а потом с горечью подозвал Гу-ли:

— Старина Цинь, ну если тебе так повезло, что нечем больше заняться, то поменьше ходи туда-сюда!

Тянь Ба 田巴 был исторической личностью, но известно про него немного. Он действительно славился своим умением вести споры и какое-то время провел в академии Цзися, находившейся на территории царства Ци. Су Ши в этой истории подтрунивает над учеными и знаменитыми философами и их оторванностью от реальной жизни. Подобный юмор был вполне принятым в Поднебесной и остается актуальным и по сей день.

## **Яо оставляет трон Сю Ю**

Ай-цзы рассказывал:

Яо долго правил Поднебесной, а когда постарел и устал, то позвал Сюй Ю, чтобы передать ему бразды правления. Ю пришел и увидел, что в жилище у Яо земляные ступени в три локтя, крыша из необрезанного тростника и балки из неотесанных бревен. Если даже жить на постоянном дворе, там будет не так убого. Яо приказал подать еду для Сюй Ю — ее подали в глиняном горшке, из которого надо было черпать глиняными плоскими. А сама еда была грубая — просто каша с дикими травами. Даже челядь и то не так скудно кормят. Закончили есть, Яо взглянул на Ю и говорит:

— Долго владел я богатствами Поднебесной и наслаждался славой, да надоело это мне. Хочу теперь передать это все тебе, чтобы ты наслаждался тем, что я тебе оставляю.

— К таким богатствам и славе, — засмеялся Ю, — мне уж точно не грозит пристраститься.

Оба героя этой истории относятся к легендарным личностям, у нас нет доказательств того, что Яо 堯 действительно существовал, как и Сюй Ю 許由, которому Яо предлагал занять трон. А так как Сюй Ю отказался и удалился отшельником в горы, то в китайской историогра-

фии он выводится как пример для подражания благодаря высоким моральным качествам. Но в этой истории Су Ши посмеивается над Сюй Ю, говоря, что отказаться от трона Поднебесной тому было совсем несложно, потому что никаких особых благ занятие трона не предполагало.

### **Не изловили шайку разбойников за городской стеной**

Возле Чанпина войска царства Цинь разбила войска царства Чжао, закопали живьем четыреста тысяч человек, а затем окружили столицу Ханьдань. Ваны других царств пришли с войсками на помощь, но стояли стеной в стороне, не решаясь выдвинуться вперед. Ханьдань готовился к гибели. Премьер-министр господин Пиньюань уже не знал, что делать и сидел дома в печали. Посмотрев на пришедших к нему чиновников, он спросил:

— Остались ли какие дела неоконченными в министерстве?

Чиновники не отвечали. Сидевший там же Синьюань Янь откликнулся:

— Только одно! Еще не изловили эту шайку разбойников за городской стеной.

Господин Пиньюань 平原君 (настоящее имя Чжао Шэн 趙勝, 308—251 гг. до н.э.) был известным премьер-министром в царстве Чжао и именно он благодаря своему мужеству, смекалке и щедрости снял осаду и спас Ханьдань от разрушения. Тут мы видим как Су Ши использует общую канву исторического события, чтобы вложить в уста Синьюаня ироничную фразу, которая благодаря своему абсурдному преувеличению заставляла смеяться китайского читателя.

Также стоит добавить, что Синьюань Янь 辛垣衍 был генералом, которого в осажденный Ханьдань послало союзное Чжао царство Вэй, чтобы он уговорил Пиньюаня сдаться Цинь и признать циньского вана императором в обмен на снятие осады с Ханьданя.



**А.Ю. ИОНОВ**

## **СУДЬБА КОНФУЦИАНСКОГО УЧЕНОГО ГУ ЯНЬУ (1613—1682)**

В статье представлена краткая биография Гу Яньу (1613—1682), основоположника текстуально-критического метода в канонведении эпохи Цин. Патриотизм Гу Яньу predetermined не только его судьбу, но и развитие конфуцианской традиции в последующие века. Главной в учении Гу Яньу стала не идея реформирования маньчжурского государства, но стратегия изменения нравственного состояния китайского общества в соответствии с теми образцами, которые являет древность. Тем самым Гу Яньу возродил интерес к тщательному изучению древнекитайских классических канонов и комментаторской литературы.

***Ключевые слова:** конфуцианство, биография, Гу Яньу, китайская философия, династия Цин, канонведение*

Гу Яньу 顾炎武 (1613—1682), известный также под именем Гу Нинжэнь 顾宁人 и литературным псевдонимом Гу Тинлинь 顾亭林, является выдающимся китайским ученым второй половины XVII в. Вместе с двумя другими крупнейшими мыслителями патриотической направленности Ван Фучжи 王夫之 (1619—1692) и Хуан Цзунси 黄宗羲 (1610—1695) Гу Яньу внес значительный вклад в сохранение конфуцианской традиции и развитие китайской философии периода империи Цин (1644—1912).

В заложенной Гу Яньу традиции «простого учения»<sup>1</sup> (*пу сюэ* 朴学) особенно активно разрабатывались следующие направления:

- 1) толкование канонических книг;
- 2) поиск и изучение исторических материалов;
- 3) определение подлинности текстов;
- 4) сбор сведений об утраченных текстах;
- 5) сличение редакций текстов;
- 6) составление комментариев к древним текстам;
- 7) классификация иероглифов по рифмам;
- 8) математические знания;
- 9) составление карт и развитие знаний о земле;
- 10) изучение древних надписей;
- 11) компиляции описаний исторических эпох и отдельных провинций;
- 12) компиляции по предметным рубрикам;
- 13) переиздания собраний сочинений.

Российскими китаеводами к 2013 г. было опубликовано всего несколько статей, которые затрагивали отдельные аспекты учения Гу Яньу<sup>2</sup>. В своих исследованиях Гу Яньу упоминали А.А. Бокшанин, Н.Е. Боровская, В.Г. Буров, Ю.В. Власов, Б.Г. Доронин, А.И. Кобзев, В.В. Малявин, А.Г. Юркевич, С.Е. Яхонтов. В Китае исследования деятельности Гу Яньу начались сразу же после его смерти. В XVIII—XIX вв. были созданы биографии Гу Яньу, включавшие описания его сочинений и достижений. С начала XX в. появились критические исследования учения Гу Яньу, основанные на анализе его теорий и практических дополнений к ним.

В области изучения духовного наследия Гу Яньу китайскими учеными было сделано достаточно много. В отличие от ранних исследований результаты современных разработок являются планомерными и следуют подходу, который заложили Лян Цицао 梁启超 (1873—1929) и Ху Ши 胡适 (1891—1962). Специфика данного подхода заключается в

---

<sup>1</sup> Пу сюэ [Простое учение]. URL: [http://baike.baidu.com/link?url=du54cLku5z9zeC5LMgUJy6EhWte3bjc38KbsK13GpF5pX2oI9N6224FV-o4xvls2jT\\_bG4oR0xDXC24a\\_cуTNa](http://baike.baidu.com/link?url=du54cLku5z9zeC5LMgUJy6EhWte3bjc38KbsK13GpF5pX2oI9N6224FV-o4xvls2jT_bG4oR0xDXC24a_cуTNa) (дата обращения: 21.05.2016).

<sup>2</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М., 2006. Т. 1: Философия. С. 215.

том, чтобы сделать предметом изучения не только идеологию, но и метод исследований Гу Яньбу.

В двадцатом веке Хоу Вайлу 侯外庐 (1903—1987), Цю Ханьшэн 邱汉生 (1912—1992) и Чжан Цичжи 张岂之 (1927) развивали критический подход в исследованиях конфуцианства, характерный для европейской науки. Они опирались на марксистскую методологию в изучении истории китайской мысли и философии. Для них Гу Яньбу был одним из представителей эпохи Просвещения, поэтому эти ученые делали акцент на его связи с просветительской деятельностью в эпоху Цин.

В современных исследованиях наследия Гу Яньбу можно выделить историческое направление, уделяющее внимание отражению событий эпохи Гу Яньбу в «простом учении» и его исследованиях канонов (Чэнь Цзуу 陈祖武 (1943 г.р.), Ван Цзюньи 王俊义 (1955 г.р.)), и философское направление, делающее упор на изучение содержания его идей и их практического выражения (Сяо Шафу 萧萐父 (1924—2008), Сюй Суминь 许苏民 (1952 г.р.)).

В 90-е годы XX в. в китайской научной среде появился подход, направленный на комплексное изучение всей традиции, основанной на учении Гу Яньбу. В этом ключе написаны «Исследование учения Гу Яньбу»<sup>3</sup> Шэнь Цзяжуна 沈嘉荣 (1948 г.р.) и «Основоположник конфуцианской школы Гу Тинлинь»<sup>4</sup> Гэ Жунцзиня 葛荣晋 (1935 г.р.) и Вэй Чанбао 魏长宝 (1968 г.р.).

В книге Шэнь Цзяжуна «Исследование учения Гу Яньбу» рассматриваются философская, политическая, юридическая, экономическая, педагогическая, историческая и литературоведческая составляющие в мировоззрения Гу Яньбу, а также затрагиваются другие области научного знания. Широта охвата материала делает данное издание одним из наиболее полных описаний учения Гу Яньбу. В монографии «Основоположник конфуцианской школы Гу Тинлинь» изложена модель учения Гу Яньбу с теоретическим обоснованием, анализом ключевых разделов, краткими характеристиками проблем с привлечением экономических, исторических, политических и литературоведческих произведений великого мыслителя.

---

<sup>3</sup> Шэнь Цзяжун. Гу Яньбу лунькао [Исследование учения Гу Яньбу]. Цзянсу: Цзянсу жэньминь чубаньшэ, 1994.

<sup>4</sup> Гэ Жунцзин, Ван Чанбао. И дай жуцзун Гу Тинлинь [Основоположник конфуцианской школы Гу Тинлинь]. Тайвань: Вэньцзинь чубаньшэ, 2000.

С 1990 г. исследователь китайской философии Чжоу Кэчжэнь 周可真 (1958 г.р.) начал работу над «Биографией Гу Янью»<sup>5</sup>, которая была издана университетом Сучжоу в 1998 г. В процессе написания биографии Чжоу Кэчжэнь использовал большое количество документов для более точного и яркого воссоздания исторического контекста.

В 1996—1999 гг. Чжоу Кэчжэнь написал докторскую диссертацию «Философская мысль Гу Янью», результаты которой изложил в монографии «Исследование философской мысли Гу Янью»<sup>6</sup>. В «Биографии Гу Янью» Чжоу Кэчжэнь делает упор на внутреннюю логику поступков ученого, а в диссертации «Философия Гу Янью» — на его мировоззрение и философских взглядах.

Прагматизм Гу Янью привел его к независимости от признанных авторитетов конфуцианства XVII в. На этом фоне изучение истоков конфуцианской традиции стало основанием критического осмысления современной ему науки, имеющей непосредственное отношение к задачам государственного управления.

Своеобразие Гу Янью в немалой степени связано с тем, что он происходил из аристократической семьи Восточного Китая, представители которой неоднократно становились видными политическими деятелями и занимали высшие посты в государственной иерархии. Согласно сочинению Гу Янью «Исследование генеалогии рода Гу»<sup>7</sup>, у истоков его знаменитого рода стоял Гоу Цзянь (ок. 520—465 до н.э.), который правил землями Юэ в 496—465 гг. до н.э. Потомок Гоу Цзяня в седьмом поколении по имени Яо был правителем земель Миньюэ (на территории провинции Фуцзянь). Его сын Гу Юйцзи и последующие поколения жили рядом с алтарем рода у горы Гуйцзи, которая находится недалеко от города Шаосин (пров. Чжэцзян).

На территории провинции Цзянсу история рода Гу начинается с военного советника Гу Евана, жившего при династии Лян (502—557). Гу Еван участвовал в подавлении мятежей, был похоронен в Сучжоу и считается основателем всех линий рода Гу, проживавших в Куньшане. Од-

---

<sup>5</sup> Чжоу Кэчжэнь. Гу Янью няньпу. [Биография Гу Янью]. Сучжоу: Сучжоу да сюэ чубаньшэ, 1998.

<sup>6</sup> Чжоу Кэчжэнь. Гу Янью дэ чжэсюэ сысян [Философские взгляды Гу Янью]. Пекин: Дандай Чжунго чубаньшэ, 1999.

<sup>7</sup> Гу-ши пуси као [Исследование генеалогии рода Гу] // Гу Янью цюань цзи [Полное собрание сочинений Гу Янью]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2011. Т. 5.

нако документально подтверждаемая родословная начинается лишь с Гу Цина, потомком которого в шестнадцатом поколении является Гу Яньу.

Прадед Гу Яньу, Гу Чжанчжи (1523—1586) получил высшую ученую степень *цзиньшии*, служил в Цзянси, Хугуане, Гуанси, Гуйчжоу, Шаньдуне и Нанкине, в своей карьере дошел до должности заместителя военного министра, командующего войсками Южного Китая. Именно Гу Чжанчжи собрал большую библиотеку, которая считалась подлинным богатством семьи. У Гу Чжанчжи было трое детей — Гу Шаофан, Гу Шаофу и Гу Шаофэнь.

Родной дед Гу Шаофан при императоре Шэнь-цзуне (1573—1619) получил высшую ученую степень *цзиньшии* (1577) и занял пост императорского лектора по канонам и редактора при академии Ханьлинь, а также был назначен помощником воспитателя наследника престола. В год смерти Гу Шаофана его сыну Гу Тунъюну исполнилось десять лет. Он получил хорошее образование, на государственных экзаменах не добился успеха, что не помешало ему стать влиятельным человеком в Куньшане. В браке Гу Тунъюна с госпожой Хэ родились пять сыновей и четыре дочери. Гу Яньу был вторым сыном и пятым ребенком в семье. Он появился на свет в уезде Цяньдэн Куньшаня 15 июля 1613 г.

У Гу Тунъюна был двоюродный брат Гу Тунцзи, который умер в возрасте семнадцати лет и не оставил наследников. Во время прощания с покойным оказалось, что он был помолвлен с шестнадцатилетней девушкой по фамилии Ван. Семья Гу приняла ее в качестве вдовы Гу Тунцзи, а Гу Тунъюн отдал ей на воспитание своего второго сына Цзишэня. Имя ребенка для всех домочадцев в соответствии с конфуцианской традицией ритуального усыновления было изменено на новое — Цзян, так Гу Яньу начал свой жизненный путь. По конфуцианским обычаям он должен был продолжить род своего дяди Гу Тунцзи. Вдовствующая матушка Ван Чжэньгу, известная также по именам Сувэнь и Чжэньсяо, с шестнадцати лет блюла вдовство, оставалась верной умершему жениху.

И родная мать, и приемная жили в пределах одной усадьбы, что наложило отпечаток на формирование характера будущего ученого. Родная мать тоже любила книги, много читала, но в общении была немногословна. В основном воспитанием мальчика занималась его приемная мать, которая с раннего возраста прививала Цзяну патриотические чувства. С одной стороны, она учила его находить новые знания в конфуцианских текстах, а с другой — считала примером для подражания под-

виги полководца Юэ Фэя (1103—1141), чиновника Вэнь Тяньсяна (1236—1283) и ученого Фан Сяожу (1357—1402).

В возрасте двух лет Цзян заболел оспой. Заболевание протекало крайне тяжело, и хотя после выздоровления коросты на его лице сошли, на один глаз Цзян почти ослеп. Физические недостатки не ослабили интерес мальчика к ученым занятиям, уже в возрасте шести лет в 1618 г. он приступил к изучению «Великого учения» (*Да сюэ*), второй книги конфуцианского «Четверокнижия» (*Си шу*), это значит, что он уже освоил азы грамоты. В 1621 г. Цзян начал изучать «Канон перемен» (*И цзин*), что заложило фундамент для дальнейшего постижения конфуцианства. Освоение «Девятиканония» (*Цзо цзин*) позволило ему рано прийти к глубокому пониманию конфуцианской классики. Помимо этого, он увлекался поэзией и каллиграфией.

Двоюродный дед Гу Шаофу, отец Гу Тунци, в молодости был студентом Государственного училища (*го цзы цзянь* 国子监). В 1622 г. Гу Шаофу начал обучать Цзяна военным канонам «Сунь-цзы» и «У-цзы», а также историческим текстам: «Комментарии Цзо» (*Цзо чжуань*), «Речи царств» (*Го юй*), «Планы царств» (*Го цэ*) и «Исторические записки» (*Ши цзи*). Через год Гу Шаофу подарил Цзяну «Всеобщее зеркало, управлению помогающее» (*Цзы чжи тун цзянь*), а затем в доме появились приглашенные учителя — Цзянь Вэньчэн, Фан Чжунле и Юй Чжунсу. Процесс обучения выглядел следующим образом. Цзян в центре и его учителя по сторонам сидели и читали каноны вслух по очереди. После двадцати листов читать начинал следующий человек. За день они проходили около двухсот листов, на следующий день все повторялось. Гу Шаофу также заставлял Цзяна читать правительственный вестник. Дед готовил внука к государственной службе. Когда Цзяну исполнилось двенадцать лет, его целенаправленно стали обучать написанию сочинений, обязательных для сдачи государственных экзаменов.

Еще через год Цзян был официально допущен к подготовке к государственным экзаменам и получил звание «стипендиат» (*ци сюэ* 寄学), что предполагало соответствующее жалованье в виде продовольственного пайка. В четырнадцать лет Цзян сдал первый отборочный «юношеский экзамен» (*тунцзы ши* 童子试). Среди двадцати двух юношей, получивших право поступать в Куньшаньское уездное училище, было упомянуто и имя Гу Цишэня, удостоившегося похвалы правителя области Сучжоу. В этом возрасте Цзян уже освоил «Канон документов»

(*Шу цзин*), известный также под названием «Чтимая книга» (*Шан шу*), «Канон поэзии» (*Ши цзин*) и летопись «Весны и Осени» (*Чунь цю*).

В 1629 г. шестнадцатилетний студент Гу вступил в «Общество возрождения» (*Фу шэ* 复社), и позднее многие современники знали его по поэтическому псевдониму Гу Тинлинь. В этот период он познакомился с Гуй Чжуаном из города на воде Тунли, находящегося недалеко от Сучжоу, который также участвовал в деятельности «Общества возрождения». Земляки называли их «чудаковатый Гуй и диковинный Гу» (*гуи ци гу гуай* 归奇顾怪). Гуй Чжуан с детства был приверженцем даосизма, любил изучать даосские трактаты. Гу Тинлинь, наоборот, увлекался конфуцианскими канонами. Оба они одинаково высмеивали буддизм и иногда для потехи наряжались буддийскими монахами. Эти годы были самым беспечным временем в их судьбах.

В восемнадцать лет Тинлинь сдал «предварительный экзамен» (*кэ ши* 科试), на котором занял двадцатое место. Это означало, что он сделал первый шаг к карьере чиновника. Чтобы получить высшую ученую степень *цзиньши*, предстояло еще пройти провинциальные экзамены (*сян ши* 乡试), столичные экзамены (*хуй ши* 会试) и дворцовые экзамены (*дянь ши* 殿试).

В 1631 г. в возрасте девятнадцати лет Гу Тинлинь женился на девушке по фамилии Ван, племяннице приемной матери, выросшей в городе Тайцан. В этом же году он сдал «годовой экзамен» (*суй ши* 岁试), который проводился для повышения разряда студентов раз в три года (всего нужно было последовательно получить шесть разрядов), заняв одиннадцатое место. Затем в двадцать лет — очередной «годовой экзамен», четырнадцатое место; в двадцать один год — «предварительный экзамен», третье место; в двадцать три года — «годовой экзамен», второе место; в двадцать четыре года — «предварительный экзамен», второе место. В этом же году он должен был участвовать в «провинциальном экзамене» (*сян ши* 乡试), который являлся первым среди итоговых государственных экзаменов. В двадцать шесть лет Гу Тинлинь на «годовом экзамене» занял третье место, на «предварительном экзамене» — также третье место. В двадцать семь лет — второе место во «втором туре государственных экзаменов» (*фу ши кэ цзюй* 覆试科举). В двадцать восемь лет Тинлинь получил второе место на «годовом экзамене». После тринадцати лет бесконечной подготовки и сдачи экзаменов, он все еще оставался обычным студентом без степени.

Напряжение сил и отсутствие осуществления замыслов подвели черту под дальнейшим участием в экзаменационной гонке. Гу Тинлинь разочаровался в системе государственных экзаменов, но при этом осознавал необходимость досконального изучения конфуцианской классики. Произошло это в 1639 г., а еще раньше он покинул «Общество Возрождения». Гу Тинлинь пришел к выводу, что существовавшая в Минской империи практика государственных экзаменов вредна для кадровой политики страны, так как не обеспечивала получения знаний, необходимых для участия в государственном управлении. К тому же, практика восьмичленных экзаменационных сочинений выхолащивала знание конфуцианских канонов.

Гу Тинлинь категорически отказался от обучения только для сдачи экзаменов. Он углубился в изучение исторических сочинений, историко-географических описаний областей и уездов, а также такие источники, как собрания сочинений и опубликованные доклады на высочайшее имя. В связи с этим увлечением Гу Тинлинь стал также собирать тексты и документы, имеющие отношение к агрономии, гидрологии, геологии, транспорту и коммуникациям. Таким образом, постепенно сложилась оригинальная методология освоения конфуцианской традиции. Со временем Гу Тинлинь включил этот разнообразный материал в свои многотомные сочинения «Описания границ» и «Книга преимуществ и недостатков областей и княжеств Поднебесной».

Основную цель занятий науками Гу Тинлинь определил как приобретение нравственных качеств, критерием чего служила бы скромность в поведении, а также расширение общей эрудиции, поскольку во многих жизненных ситуациях прийти к правильному решению помогают энциклопедические познания. Обучение должно быть постоянным, регулярным и систематическим. Так при стрельбе или при игре на музыкальных инструментах без многократного повторения нельзя попасть в цель или взять правильную ноту. Гу Тинлинь не хотел обладать теми недостатками и изъянами, которые были характерны для людей, считавших себя знатоками канонов.

В начале 1641 г. дед Гу Шаофу умер от болезни, а затем сгорела и его богатая усадьба. После череды этих печальных событий закончилась спокойная жизнь Гу Тинлиня. Летом 1643 г. Гу Тинлинь заложил усадьбу, внес пожертвование и стал студентом наиболее престижного учебного учреждения империи Мин — Государственного училища. Однако уже в следующем 1644 г. столица была захвачена повстанческими вой-



сками Ли Цзычэна. Последний минский император Чуньчжэнь (1627—1644) повесился в Пекине у подножия горы Цзиншань. Очень скоро повстанцы были разгромлены и отброшены от столицы маньчжурской конницей, и к власти пришел первый маньчжурский император Шуньчжи (1644—1661). Войска «восьми знамен» (*ба ци* 八旗) династии Цин начали быстрое наступление на юг, при этом они уничтожали местное население везде, где встречали малейшее сопротивление. Часть семьи Гу, в которой теперь старшим был Тинлинь, решила переждать время перемен в маленьком городке Тан уезда Чаншу. Однако администрация Южной Мин призвала Гу Тинлиня на военную службу.

За несколько месяцев им были написаны теоретические труды по военному делу под общим названием «Четыре рассуждения о знаках И и Ю». В этот сборник вошли «Рассуждения об управлении войсками», «Рассуждения о ландшафтах», «Рассуждения о земледелии» и «Рассуждения о денежной системе». Содержание этих произведений составили вопросы военной организации, снабжения и стратегии. К своему большому удивлению, со стороны начальства Гу Тинлинь встретил равнодушное отношение к проблемам государства.

Боевые действия к тому времени уже шли на территории Цзянсу. В 1645 г. Гу Тинлинь отправился через округ Чжэньцзян в Нанкин, чтобы приступить к исполнению служебных обязанностей. Он все еще находился в пути, когда Нанкин без штурма был взят войсками Цин. Император Чжу Юсун был захвачен в плен, войска Южной Мин были разгромлены, а тяжелая маньчжурская конница уже выступила к Сучжоу и Ханчжоу. Повсеместно захватчики встречали отчаянное сопротивление, на занятых цинскими войсками территориях вновь поднималась вооруженная борьба. Гу Тинлинь и его старый друг Гуй Чжуан, а также У Цихан взяли за оружие и вступили в ополчение под командованием Ван Юнцзо. Предполагалось, прежде всего, отбить Сучжоу, дойти до Ханчжоу, Наньцина и Яньхая. Ополчение смогло ворваться в Сучжоу, но не смогло отбить его и удержать. Сунцзян и Цядин пали вслед за неудачной попыткой контрнаступления.

Гу Тинлинь тайно вернулся в Куньшань, чтобы защищать родной город. Гуй Чжуан, как и он сам, был готов снова сражаться с врагом. Городские власти бросили город на произвол судьбы. В начале лета 1645 г. маньчжуры назначили новых начальников и издали распоряжение, согласно которому мужское население в знак лояльности к новой власти должно выбрить виски и заплести волосы в косы. Всем, кто

опаздывал это сделать к указанному сроку, грозила смертная казнь. Народному возмущению не было предела, Куньшань восстал. Начальство уезда мгновенно было перебито, а управа сожжена. Местные жители стали вступать в ополчение, ремонтировать старые и возводить новые укрепления. Куньшань с древности славился своими мечами и искусными фехтовальщиками. Были созданы запасы продовольствия, а старикам, женщинам и детям было предложено покинуть город.

В начале июля 1645 г. армия «восьми знамен» начала штурм города. Ополчение оказывало стойкое сопротивление. Гуй Чжуан непосредственно принимал участие в схватках, Гу Тинлинь организовывал снабжение продовольствием и служил вестовым. За несколько дней боев противник понес большие потери и потому вынужден был активно использовать огнестрельное оружие и артиллерию. Орудийные расчеты методично разрушали городскую стену в разных местах, потом через проломы двинулись штурмовые отряды. В Куньшане завязались уличные бои, за которыми последовала трехдневная резня. Друг У Цихан, с которым Гу Тинлинь вступил в ополчение, погиб в бою. Маньчжурский всадник отрубил правую руку родной матери Гу Тинлиня, а два его младших брата были убиты. Всего в Куньшане погибло более сорока тысяч человек. Гуй Чжуан переоделся в одждку странствующего буддийского монаха и покинул город. Сам Гу Тинлинь ушел по речным протокам, заросшим густой травой, и благодаря этому чудом избежал гибели.

Спустя девять дней пал и город Чаншу, где находилась приемная мать Гу Тинлиня госпожа Ван. Она отказалась от еды и умерла от голода. В предсмертном завещании она просила Гу Тинлиня никогда не идти на службу к врагам, но всегда помнить наставления предков. Этому обещанию он следовал всю жизнь. В знак готовности сражаться за родину до конца Гу Тинлинь изменил свой поэтический псевдоним на боевое прозвище Гу Яньбу, однако с 1645 по 1654 г. он был вынужден скрывать и это имя.

Тем временем в Фучжоу Чжу Юйцзянь был объявлен новым императором Южной Мин с девизом правления Лунъю. Чжу Юйцзянь заочно назначил Гу Яньбу начальником топографического управления военного ведомства. Известно, что Гу Яньбу был выдвинут на столь ответственную военную должность советником императора в ранге министра Лу Чжэньфэем (1590—1647). За время участия в боевых действиях Гу Яньбу проявил себя как человек решительный и храбрый, что позволило ему в

дальнейшем действовать самостоятельно. Помимо этого, в распоряжении Гу Яньу находились полученные от прадеда Гу Чжанчжи документы и карты, имеющие отношение к вопросам военно-географического и военно-исторического характера. Однако две попытки Гу Яньу отправиться в ставку императора Южной Мин в условиях военного времени не увенчались успехом.

Сопrotивление маньчжурам приобрело характер партизанской войны, еще оставались не сложившиеся оружие войска династии Мин, но управление ими было нарушено. Частью сил сопротивления командовал У Шэнчжао. Бывшие военный советник Чэнь Цзылун, судебный чиновник Гу Сяньчжэн и начальник военного ведомства Ян Яньшу тайно готовили восстание, в котором решили сделать ставку на отряды У Шэнчжао. Гу Яньу был родственником Гу Сяньчжэна и исполнял поручения Чэнь Цзылуна в качестве связного. Летом 1647 г. планы заговорщиков стали известны маньчжурским властям. У Шэнчжао был схвачен, под конвоем отправлен в Нанкин и обезглавлен. Сразу же были арестованы или объявлены в розыск все его родственники и друзья. Чэнь Цзылун в это время отослал Гу Яньу с очередным поручением.

Чэнь Цзылун обратился за помощью к сыновьям Гу Сяньчжэна, Гу Тяньлиню и Гу Тянькую. Втроем они и были схвачены в доме Гу Тянькую. Гу Яньу пытался спасти их, но его попытки не увенчались успехом. Чэнь Цзылун воспользовался невнимательностью охранников, бросился в воду и утонул. Ян Яньшу, Гу Сяньчжэн и его сыновья были убиты, всего было казнено более сорока человек.

Одновременно с участием в подготовке переворота У Шэнчжао Гу Яньу играл важную роль и в другой повстанческой деятельности. Изначально он хотел отправиться в Фуцзянь, чтобы там исполнять обязанности военного топографа. Однако военные из окружения Лу Чжэньфэя, бывшего академика и советника императора, решили, что было бы лучше оставить его связным между разными группами сопротивления как раз на территории Цзянсу. Поэтому следующие пять лет Гу Яньу постоянно находился в разъездах по Восточному Китаю. Кроме подпольной деятельности в прибрежной зоне дельты Янцзы он также через протоки Хуайхэ поддерживал контакты с повстанцами из провинции Аньхой. В результате благодаря Гу Яньу две группы сопротивления были связаны около пяти лет.

В этот период жизни и тайной борьбы основной задачей Гу Яньу была подготовка повсеместного антимаьчжурского выступления. Од-

нако движение стало распадаться на разрозненные отряды, которые постепенно все больше и больше напоминали банды. Попытки организовать партизанскую войну снова потерпели неудачу. Гу Яньбу координировал действия тех сил ополчения, которые сохраняли моральный дух и боеспособность, повсеместно старался использовать любую возможность для достижения целей сопротивления. Несмотря на то, что власть Южной Мин ослабевала, а выступления редко заканчивались удачно, Гу Яньбу продолжал выполнять свой долг. Базы тайных отрядов, как правило, находились в горах или недалеко от побережья.

Неожиданно перед Гу Яньбу возникла проблема, которая кардинальным образом изменила его жизнь. Еще до маньчжурского завоевания, когда Гу Шаофу, приемный дед, и Гу Сян, старший брат, умерли, Гу Яньбу заложил 800 му земли (более 53 гектаров) богатому и влиятельному человеку Е Фанхэну. Пока Гу Яньбу воевал, его родственники по отцу затеяли дележ наследства. Часть имущества потратили, часть присвоили. Затем они вступили в сговор с Е Фанхэном и сожгли дом Гу Яньбу. Несколько раз эти люди также грабили и поджигали жилище Гу Яньбу в городе Чаншу, находящемся в 35 км к северо-западу от Куньшаня. До 1650 г. Е Фанхэн разными способами пытался вредить Гу Яньбу и за пределами Куньшаня, поскольку знал о его участии в антиманьчжурской борьбе. Гу Яньбу стал для всех окружающих Цзян Шаньюном, занимавшимся торговлей и потому проводившим большую часть времени в разъездах.

Торговец Цзян Шаньюн не вызывал подозрений, а ремесленные поселения, которые он навещал, интересовали маньчжур меньше, чем богатые поместья или крупные города. В то же время именно в ремесленных районах всегда были сильны антицинские настроения. К тому же фамилия Цзян 蔣 звучала, как имя Цзян 絳, к которому Гу Яньбу привык с детства. Так Гу Яньбу на некоторое время обезопасил себя.

В 1653 г. флотоводец Чжан Минчжэнь во главе ста кораблей в устье Янцзы разгромил морские силы династии Цин и в десять раз увеличил численность своей эскадры. Этот неожиданный успех морской разведки боем был бы невозможен без поддержки ополчения в береговых районах. Однако главнокомандующий минского флота Чжэн Чэнгун не поддержал продвижение Чжана Минчжэня вверх по течению Янцзы. Многим патриотам, которые начали подготовку нового восстания, стало понятно, в чем заключается преимущество системы восьми знамен. В стане китайского сопротивления постоянно шла борьба за власть,

маньчжурские же были объединены осознанием того, что в Китае они являются национальным меньшинством.

В 1655 г. Гу Яньбу вынужден был вернуться в Куньшань. За годы его отсутствия за родовой усадьбой следил потомственный слуга Лу Энь. Гу Яньбу не знал, что Лу Энь давно уже предал его и переметнулся на сторону землевладельца Е Фанхэна. Лу Энь и Е Фанхэн решили донести маньчжурским властям о том, что он связан с повстанцами. Таким образом они хотели устранить Гу Яньбу и полностью завладеть его имуществом. Однако Гу Яньбу их опередил и захватил Лу Эня врасплох, после чего утопил его в пруду. После этого возмездия предателю семьи Гу Яньбу выследили и схватили люди Е Фанхэна, а зять Лу Эня донес на него в управу. Е Фанхэн предлагал местным чиновникам деньги за немедленную казнь Гу Яньбу без разбирательства. Стойкость Гу Яньбу привела к тому, что его передали маньчжурам как заговорщика.

Гу Яньбу был брошен в тюрьму, на что и надеялся Е Фанхэн со своими подручными. Однако расправиться с ним без суда и следствия не получилось. Храбрость Гу Яньбу, а также заступничество влиятельных друзей повернули дело так, что планы Е Фанхэна не осуществились. После того, как вмешались китайские чиновники, поддержавшие маньчжурскую династию Цин, которые знали Гу Яньбу по учебе, делу был дан официальный ход. В ходе расследования выяснилось, что имело место наказание слуги, нарушившего долг, и заговорщиком был признан Лу Энь. Пока Гу Яньбу находился в тюрьме, его старый друг Гуй Чжуан обратился за помощью к известному в литературных кругах человеку Цянь Цяньи (1562—1664). Цянь Цяньи и Е Фанхэна связывала дружба, завещанная предками. Цянь Цяньи знал о поэтическом таланте Гу Яньбу, поэтому решил использовать данную ситуацию в своих интересах. Чтобы спасти Гу Яньбу, друзья обманули его, и он поставил свою подпись под заявлением, где было объявлено, что он поклонился Цянь Цяньи как учителю. Тем самым был нанесен удар по репутации Гу Яньбу, и сам он потерял свое имущество, которое было присвоено Е Фанхэном, но весной 1656 г. Гу Яньбу, наконец, вышел из тюрьмы.

Сразу же по следу Гу Яньбу к большой радости Е Фанхэна представители местной знати, которые ненавидели еще его приемного деда Гу Шаофу, направили наемного убийцу. Нападение убийцы на Гу Яньбу произошло в Нанкине, с внешней стороны ворот Великого Спокойствия, но оказалось неудачным. Гу Яньбу был ранен в голову, но остался жив. В дальнейшем эти попытки могли повториться, поэтому Гу Яньбу отка-

зался от идеи отправиться на юг, где ситуация для его врагов была бы еще более благоприятной, чем в Цзянсу. Не мог он также оставаться на месте, где находился в поле зрения и властей, и бандитов. Поэтому осенью 1657 г. Гу Яньу в возрасте сорока пяти лет перебрался из Цзянсу на север, чтобы найти в горных районах Северного Китая единомышленников по антиманьчжурской борьбе. Он распродал большую часть имущества, что-то оставил жене и навсегда покинул родные места, забрав с собой только книги.

Сначала Гу Яньу отправился в провинцию Шаньдун, где познакомился с известным ученым Сюй Е (1611—1683) и помог ему отредактировать географическое описание провинции. В городе Цзинани Гу Яньу познакомился с Чжан Эрци (1612—1678), знатоком текста «Церемонии и ритуалы» (*И ли*). На родине Конфуция Гу Яньу также участвовал в редактировании «Комментариев Цзо» и многотомной «Истории И» (*И ши* 经史) Ма Су. Эти контакты расширили кругозор Гу Яньу как ученого.

В 1658 г. Гу Яньу поднялся на гору Тайшань, побывал в Цюйфу, где поклонился родовому храму Конфуция. Затем он навестил уезд Цзоу, где посетил храм Чжоу-гуна. В деревне Сан уезда Чжанцю Гу Яньу купил небольшой участок земли, где построил небольшую сельскую усадьбу. Из этого опорного пункта ему было удобно поддерживать контакты с провинциями Хэбэй, Шаньдун, Цзянсу и даже Чжэцзян.

В 1659 г. Гу Яньу получил известие, что флотоводцы Чжэн Чэнгун и Чжан Хуанянь захватили устье Янцзы, и сразу же отправился на юг. Однако после того как десантная операция не увенчалась успехом, Гу Яньу снова вернулся на север. Поскольку его могли заметить и выследить, Гу Яньу решил оставить свое пристанище в Шаньдуне. Он отправился в те места, где его точно никто не знал, и таким образом достиг заставы Шаньхайгуань в провинции Хэбэй. В 1662 г. Гу Яньу исполнилось пятьдесят лет, он приехал в Пекин, где поклонился императорским гробницам династии Мин. Летом этого года он начал движение на северо-запад. На каждом новом месте он задерживался не более трех месяцев.

Последующие двадцать лет он на двух лошадях, одна из которых везла его книги, путешествовал в пределах провинций Шаньдун, Хэбэй, Шаньси и Хэнань. Знание географии и истории Китая помогало Гу Яньу в его поисках нужных людей и собирании разнообразных текстов. При этом ему никто не оказывал финансовой поддержки, он сам привык за-

ниматься мелкой торговлей. Практически везде он встречал единомышленников, которые высоко оценивали его усилия по сохранению культурного наследия Китая.

В 1663 г. Гу Яньу прибыл в Тайюань, где остановился у Фу Шаня (1607—1684), известного философа, литератора, художника и каллиграфа. Фу Шань владел искусством врачевания, помогал нуждающимся, но имел одну особенность — с большим недоверием относился к южанам. Гу Яньу удалось изменить негативное представление о своих земляках. Через Фу Шаня Гу Яньу познакомился с Ли Иньду (1632—1692), имевшим широкие связи среди конфуцианцев Шаньси. В провинции Шэньси хорошим другом Гу Яньу стал Ван Хунчжуань (1622—1702). Ван Хунчжуань был знатоком «Канона перемен», что сближало его с Гу Яньу. Он был жителем города Хуаинь, где Гу Яньу постоянно жил в преклонные годы.

В 1664 г. Гу Яньу решил вернуться в Шаньдун, чтобы постепенно перейти к оседлой жизни. Хозяин участка, который Гу Яньу приобрел в собственность, решил получить двойную выгоду от сделки. Он сделал ложный донос о том, что Гу Яньу является составителем «Записей о верности и чести» (*Чжун цзе лу* 忠节录), направленных против династии Цин. Доклад об этом сразу же был послан в Пекин. Императорский двор санкционировал расследование, личность подозреваемого преступника была установлена, в Кунышань был отправлен приказ срочно задержать Гу Яньу. Никому и в голову не могло прийти, что Гу Яньу находился в это время в Пекине.

В 1668 г. Гу Яньу после возвращения в Цзинань сразу же был схвачен и попал в тюрьму. В результате доноса он стал обвиняемым по уголовному делу о пагубных текстах Хуан Пэя (1604—1669), по которому в течение 4 лет было арестовано 217 человек. В историю оно вошло как одно из крупнейших разбирательств начального периода правления династии Цин (1644—1912). Донос на Гу Яньу был выделен в отдельное производство, ему грозила смертная казнь за создание антимагичурского памфлета «Записи о верности и чести». Но ситуацию несколько разрядило иное обстоятельство. Цинский двор крайне агрессивно воспринял попытки сторонников Хуан Пэя влиять на ход разбирательства через столичных чиновников и придворных. Император Канси лично утвердил постановление судебной комиссии о казни Хуан Пэя через повешение, которая состоялась в Цзинани в 1669 г. Гу Яньу был оправдан и благополучно вышел из заключения.

В 1671 г. Гу Яньу снова приехал в Пекин, где жил его племянник Сюй Ганьсюэ. Авторитет Гу Яньу среди конфуцианского сообщества был крайне высок. Однако до конца жизни он отказывался от всех предложений сотрудничать с династией Цин. Так, например, он отказался от приглашения Сюн Цылюя редактировать «Историю Мин». В 1678 г. император Канси устроил торжественный прием в честь конфуцианских ученых, куда были приглашены и оставшиеся в живых потомки династии Мин, но Гу Яньу и в этот раз ответил отказом. В 1679 г. Гу Яньу отказался принять участие в церемонии открытия дворца истории династии Мин, на которой его хотели видеть члены императорской семьи. Он решил, что его верность династии Мин заключается в исполнении воли умершей много лет назад госпожи Ван, воспитавшей своего приемного сына в патриотическом духе конфуцианского учения.

В последние годы жизни Гу Яньу решил обосноваться в Шэньси, чтобы закончить редактирование рукописей и встретить старость у подножья горы Хуашань. Прославленный конфуцианский наставник Гу Яньу мог рассчитывать на поддержку и дружелюбное отношение к нему. К тому же цены в Шэньси были в полтора раза ниже, чем на юге и на востоке страны. В 1680 г. в Куньшане умерла жена Гу Яньу, с которой он был разлучен долгие годы. Его сын умер еще раньше, когда вернуться в родные места было невозможно. В 1682 г. Гу Яньу отправился к друзьям в уезд Цюйво на юге провинции Шаньси, чтобы пригласить их на свадьбу своего приемного сына. Во время этой поездки он упал с лошади и получил смертельную травму. Гу Яньу умер на следующий день, а перед смертью написал прощальное стихотворение. Гроб с его телом был доставлен в Куньшань, где до сих пор находится его могила. Его похоронили на родовом кладбище рядом с могилой жены, в чем также проявилась верность конфуцианской традиции.

Судьба Гу Яньу стала выражением его духовной жизни, насыщенной горькой правдой эпохи перемен и любовью к древности. Его можно считать настоящим «конфуцианским рыцарем» (*жу ся* 儒俠), возродившим патриотизм китайской интеллектуальной элиты. Гу Яньу имел глубокие познания в истории, философии, географии, литературе и других областях знания, во всем последовательно достигал хороших результатов и являлся одним из тех, кто смог досконально изучить конфуцианское учение через письменное наследие. Гу Яньу настаивал на необходимости сохранения конфуцианской традиции в чистоте, отрицал синтез конфуцианства с другими учениями. Свою жизнь он посвятил идео-



логической борьбе, благодаря которой конфуцианство добилося моральной победы над маньчжурскими завоевателями. Он отказался от любого сотрудничества с новым правительством, за что получил прозвище «господин, избегающий Цин» (*би Цин сяньшэн* 避清先生). Его верность империи Мин (1368—1644) служила вдохновляющим примером самоотверженного служения для потомков.

Образованность и эрудиция Гу Яньу завоевали уважение среди китайских ученых, чему способствовала разработанная им эмпирико-критическая методология. Гу Яньу расширил круг изучаемых исторических и литературных источников, а также привлек внимание конфуцианского сообщества к тем вопросам, которые современные ученые отнесли бы к сфере филологии, географии, археологии и палеографии. Его интересовали почти забытые к XVII в. представления, восходящие к проектам «школы старых писем» (*гу вэнь цзя* 古文家), занимавшейся версиями текстов, написанных до унификации древнекитайской иероглифики по образцам княжества Цинь, осуществленной министром-реформатором Ли Сы (280 до н.э. — 208 до н.э.).

Гу Яньу стал создателем «простого учения», которое заключалось в рациональном исследовании содержания конфуцианских текстов в противовес интуитивному истолкованию конфуцианского учения без опоры на первоисточники представителями неоконфуцианства. От «простого учения» произошла историко-филологическая традиция источниковедения, известная как «каноническое учение» (*цзин сюэ* 经学) или каноноведение. «Каноническое учение» апеллирует к конфуцианству эпохи Хань как к образцу, поэтому оно также называется «ханьское учение» (*хань сюэ* 汉学). Во многом благодаря усилиям Гу Яньу каноноведение осуществило ревизию неоконфуцианства, заменило собой возникшее при династии Сун (960—1279) и популярное при династии Мин (1368—1644) «учение о принципе» (*ли сюэ* 理学) и завоевало широкое признание как продолжение традиции изучения канонов эпохи Хань.

«Простое учение» Гу Яньу опиралось на скрупулезное изучение канонов, по этой причине оно также называлось «учением о проверке оснований» (*као цзюй сюэ* 考据学). В его рамках сформировался метод проверки ссылок на авторитетные источники, получивший широкое распространение при династии Цин. Иногда «простое учение» также называют «прилежное учение» (*цинь сюэ* 勤学), что указывает на усердное отношение к учебным занятиям. Гу Яньу считал, что изучение канонов должно быть предметно-практическим. Ученик должен осваивать

не каноны вообще, но конкретный текст, понимание которого и есть конфуцианское «мастерство» (*гун фу* 功夫). Знание канонического текста делает конфуцианского ученого не только знатоком канонов, но и знатоком человеческой природы.

В дальнейшем филологическая школа периода императорских правлений под девизами Цяньлун (1736—1796) и Цзяцин (1796—1820) (*цянь цзя сюэ пай* 乾嘉学派) внедряла метод Гу Янью. В отличие от предшественников Гу Янью сфокусировал внимание на социальном и теоретико-познавательном аспектах научного знания, с древности накапливаемого конфуцианством в канонах, хрониках и собраниях сочинений. Перспективы эволюции конфуцианской мысли были описаны Гу Янью в его философских произведениях. Это также наложило отпечаток на всю последующую традицию «канонического учения», представленную такими именами, как Цянь Дасинь 钱大昕 (1728—1804), Ван Миншэн 王鸣盛 (1722—1797), Чжао И 赵翼 (1727—1814), Ван Няньюнь 王念孙 (1744—1832) и Ван Инъчжи 王引之 (1766—1834).

**Н.Л. КВАРТАЛОВА**

## **СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПАДНЫЕ УЧЕНЫЕ О КИТАЙСКОЙ ЛОГИКЕ**

В статье рассматриваются взгляды современных европейских ученых, занимающихся проблемами китайской логики. В центре внимания вопрос статуса китайской логики в западной философии и возможности расширения ее предмета и метода с целью для обоснования наличия логики в китайской философии.

*Ключевые слова:* логика в Китае, структурализм

На Западе идея исследования китайской логики стала чрезвычайно популярной в нашем веке. Этому способствовал и интерес китайцев к европейской логике, и увеличение числа китайцев, стремящихся получить гуманитарное образование на Западе. Мы выделим два аспекта этого процесса: наиболее интересные западные школы и их представители, а также акценты, расставленные европейскими логиками в изучении логического и методологического наследия Китая.

Мы рассмотрим две школы: самую большую и плодотворную — Амстердамскую, — впрочем, включающую в себя и исследователей из Китая (Liu Fenrong), США и Новой Зеландии (Jeremy Seligman)<sup>1</sup>, и словенскую, представителем которой является Яна Роскер. Под Амстердамской школой мы будем понимать сообщество ученых во главе с Й. ван Бенхамом, впервые заявившее о себе в 2010 проведением семинара «История логики в Китае» (The History of Logic in China). Впоследствии

---

<sup>1</sup> См.: Liu Fenrong, Seligman J., Benthem J. van. Models of Reasoning in Ancient China. URL: <https://staff.fnwi.uva.nl/j.vanbenthem/moriac.pdf> (дата обращения: 15.08.2016).

такие семинары проводились и в Китае с целью сформировать рабочую группу для написания труда по истории логики в Китае.

Исследователи этой группы основным предметом своего анализа избрали моистские тексты. Кроме того, они прослеживают историческую эволюцию понятий, имеющих отношение к логике (имена *мин*, истина, тождество *тун*), а также обращаются к конфуцианским текстам. Ими была построена формализованная структура рассуждения, в которой за основные термины приняты «ответы», и «реакции в ситуации»:

Стандартная структура  $A$  состоит из домена  $D$  ситуаций/объектов и множества имен, со правилами  $фа X$  и отношением подобия *инь*  $X$  к  $D$  для каждого вида  $X$ . Теперь каждый объект вида  $X$  должен находиться в отношении *инь*  $X$  к случаю  $фа X^2$ .

При этом признается, что «ответ» — понятие весьма широкое и предполагает любую реакцию, необязательно вербальную. Исследуется соотношение основных понятий моистской философии, таких как: тождество *тун* 同 и различия *и* 異, законы (стандарты) *фа* 法 и причины (критерии) *инь* 因.

Хотя в концепции даны определения основных понятий, претендующие на формальность, даже сами авторы признают, что данная структура — не более чем попытка формализовать способы рассуждения, и она лишь в поле «логических игр». А теория аргументации является лишь логической методологией, и говорить о наличии логики только при нахождении методов теории аргументации в текстах нельзя.

Попытка с помощью современных методов логики исследовать древнюю аргументацию имеет изъян: эти методы были изобретены для применения к точным объектам, которые не имеют меняющихся свойств и чьи признаки поддаются описанию. Но авторы под современной логикой подразумевают некую «философскую» логику, то есть здесь мы снова видим попытку изменить понятие для того, чтобы оно встроилось в концепцию. Этому есть свои основания: в последнее время вопросу о предмете и методе логики уделяется повышенное внимание.

---

<sup>2</sup> Й. ван Бентем. Куда должна, и должна ли, двигаться логика? URL: <https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fvox-journal.org%2Fcontent%2Fvox9-vanBentem.doc&name=vox9-vanBentem.doc&lang=ru&c=578924e9090b> (дата обращения: 15.08.2016).

Знаковой статьёй, на наш взгляд, является статья того же Й. ван Бен-тама<sup>3</sup>, в которой он призывает пересмотреть предмет логики и в логической вывод включить такие действия, как задавание вопросов, наблюдение и коммуникацию. Переключение с формальной логики на такую расширенную версию логических рассуждений позволит логике, по мнению ван Бентама, получать новые актуальные знания. Кроме того, множественность современных формальных систем делают логику не единой наукой, а набором теорий с различными свойствами. Последний аргумент, действительно, сложно опровергнуть: в тот момент, как Ян Лукасевич построил свою первую многозначную логику в 1920 г., он тем самым открыл плотину, и неклассические логики с самыми разными свойствами заполнили все следующие десятилетия. Философские вопросы логики отошли на некоторое время на второй план. Но сейчас количество смоделированных логик стремится к бесконечности, и вопросы философского осмысления понятий логики снова вышли на первый план. И в концепцию расширения предмета и метода логики удачно вписались логические идеи Древнего Китая.

Но обратимся к другим западным коллегам, менее категоричным в определении логики Китая. Так, понимание статуса логики в Китае словенским синологом Яной Роскер более близко автору. «Если следовать узкому определению, в которое определяет или приравнивает логику к логическим понятиям, категориям и методам, которые были разработаны в той традиции, которую мы можем назвать Аристотелевской или стоической, мы можем сделать вывод, что как в традиционном, так и средневековом Китае не было никакой логики... Китайская логическая мысль никогда не была переработана в какую-либо явно системную и комплексную формулировку законов разума, равно как и не произвела целостную систему символизма абстрактных рассуждений»<sup>4</sup>. Однако отсутствие теории и сформулированных законов не говорит об отсутствии в китайской философии логических идей как таковых. К основным логическим школам и персоналиям Я. Роскер относит «спорщиков» (*бяньчжэ*), к которым восходит школа имен (*мин цзя*), парадоксы Хуй

---

<sup>3</sup> Johan van Benthem. 'Tell It Like It Is': Information Flow in Logic. URL: <http://www.ilic.uva.nl/Research/Publications/Reports/PP-2008-08.text.pdf> (дата обращения: 15.08.2016).

<sup>4</sup> Rosker Jana. Classical Chinese Logic. URL: [https://www.academia.edu/1180856/3/CHINESE\\_LOGIC](https://www.academia.edu/1180856/3/CHINESE_LOGIC) (дата обращения: 15.08.2016).

Ши, «белую лошадь» Гунсунь Луна и поздних моистов, которые разработали «теорию аргументации» (*бяньсюэ*). Кроме того, важными для логики считаются конфуцианские идеи об исправлении имен (*чжэнь мин*). Интересна адаптация понятия вывода для китайской логики как неформального рассуждения в модели, в которой, однако, можно выделить некоторую структуру<sup>5</sup>. Я. Роскер, хотя и рассуждает о логической традиции, в целом склоняется не к логике в Древнем Китае, а к существованию структур рассуждения, которые могут быть логическими.

Подводя итог этому краткому обзору, следует признать, что китайское текстовое наследие, которое можно связать с логикой, весьма скудно. И весь процесс анализа текстов вращается вокруг нескольких источников, которые дают лишь обрывочные намеки на существование логической проблематики в древности. Пока не создано логической теории, которая могла бы систематизировать логические идеи Китая, мы склонны считать, что логики в Китае не сложилось.

Интересно, что все исследователи, сравнивая Китай и Грецию в один и тот же период времени, всегда под логикой подразумевают аристотелевскую силлогистику и никогда не говорят о школе стоиков-мегариков, в которой, по сути, была разработана логика высказываний, то есть основания современной логики. Концепции, аналогичной логике стоиков, не сложилось больше нигде в мире, и именно аналогичная ей логика высказываний, открытая заново и с современным аппаратом, считается логикой, на которую и ориентируются все ученые.

Самое слабое место в позиции ученых западных школ — это попытка притянуть китайские реалии к европейским стандартам. На данном этапе развития западной логики имеется, хотя и постоянно корректируемое, но более-менее четкое определение логики как науки. И пока определение логики еще не расширено до таких объемов, чтобы туда попадали все способы рассуждения, мы можем говорить только лишь о «логических идеях» (можно было бы назвать это «протологикой»), но само это понятие в синологии дискредитировано А. Грэмом, так что теперь нужно его заново переопределять и оговариваться в каждом кон-

---

<sup>5</sup> Если смотреть глобально, структуру можно вычлениить в любом тексте в широком смысле этого слова. О наличии структуры китайских текстов весьма убедительно писал В.С. Спирин (*Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976*). И именно из анализа структуры можно извлечь правила построения текста. Но структурность не тождественна логичности. Любая логика – эта структура, но не наоборот.

кретном случае, иначе по умолчанию «протологика» будет понята как «недологика»). Говорить о логической теории в истории Китая сложно хотя бы потому, что уже по первым критериям – формальности и нормативности – отсеются все моистские, конфуцианские тексты и даже дошедшие до нас отрывки трудов «школы имен». И для поисков логики мы имеем только «И цзин», поскольку его формальность не вызывает сомнений. Но именно к этим источникам по каким-то причинам не обращаются на Западе.

**О.В. ПОЧАГИНА**

## **СЫНОВНЯЯ ПОЧТИТЕЛЬНОСТЬ В XXI ВЕКЕ**

В статье рассматриваются традиционное и современное понимание сыновней почтительности в китайском обществе. Автором проанализированы на основе «Лунь юя», «Сяо цзина» и «Эрсыши сяо», работ китайских исследователей, материалов СМИ тенденции трансформации, причины и следствия, современные формы проявления сыновней почтительности, сферы нарушения традиционных норм, политика государства в отношении сохранения традиции уважения пожилых людей и повышения их статуса в обществе.

***Ключевые слова:** Китай, ценности, традиции, сыновняя почтительность, пожилые люди*

Новое поколение всегда хуже предыдущего  
一代不如一代 *Идай бу жу идай*  
(китайская пословица)

Актуальность традиционных ценностей в современном Китае, активное использование их в идеологии обусловлены стремлением КПК, особенно после прихода к власти пятого поколения китайских руководителей (ноябрь 2012 г.), сохранить этнонациональную идентичность в условиях глобализации, противостоять вызовам вестернизации и модернизации. Именно Си Цзиньпин сделал акцент на роль ценностей традиционной культуры в современных условиях, определив их в каче-



стве «общего знаменателя» и опоры китайской нации<sup>1</sup>. Традиционные ценности расцениваются как основа стабильности, гармонии и процветания общества. Адаптация и обеспечение преемственности в области традиционной культуры является одним из стратегических направлений деятельности партии<sup>2</sup>.

В контексте значительных изменений в структуре и функциях института семьи, во взглядах на взаимоотношения полов и поколений, происшедших в последней четверти XX в., а также представлений начала XXI в. о современной китайской культуре как о «развивающей традиционную специфику и ориентированной на современность» особый интерес представляют тенденции трансформации и современные формы проявления учения Конфуция о сыновней почтительности *сяо* 孝.

Существует ли сыновняя почтительность в Китае XXI в.? В каких формах она проявляется? Что осталось от традиционного понимания *сяо*, что навсегда кануло в Лету? «Маленькие императоры» (*сяо хуанди*), единственные дети в китайских семьях, воспитанные в любви и осознании своей уникальности и ценности для родителей, родившиеся в 80-е гг. XX в., стали взрослыми. Как они воспринимают традиционные ценности уважения старших, почитания и заботы о своих родителях? Почему государство в настоящее время активно поддерживает сохранение именно этой культурной традиции?

## **Традиционные представления о сыновней почтительности**

Линь Юйтан, известный китайский писатель и ученый, считал, что в традиционном Китае «семейная система дает детям первые уроки обязательств перед другими людьми, убеждает их в необходимости взаимного согласия, самоконтроля, почтительности и благодарности к родителям и долга перед ними, а также ко всем старшим»<sup>3</sup>.

Для того чтобы понять глубину и тенденции изменений в межпоколенных отношениях современных китайцев (именно эти типы отноше-

---

<sup>1</sup> Ломанов А. Общий знаменатель нации. URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Obschii-znamenatel-nacii-17750> (дата обращения: 24.11.2015).

<sup>2</sup> Олихова Е.О. Традиционные ценности в социокультурной практике современного Китая // Вестник МГЛУ. 2010. № 11 (590). С. 72.

<sup>3</sup> Линь Юйтан. Моя страна и мой народ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2010. С. 169.

ний лежали в основе традиционной семейной системы в Китае и являлись ее краеугольным камнем), обратимся к трем основополагающим историческим источникам, наиболее полно освещающим важнейшую для китайского социума морально-этическую концепцию сыновней почитительности *сяо*. Это 1) философский труд «Лунь юй» («Беседы и суждения»), в котором собраны высказывания Конфуция, 2) конфуцианский канонический трактат эпохи Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) «Сяо цзин» («Канон сыновней почитительности») и 3) дидактический сборник XIII в. «Эрсыши сяо» («Двадцать четыре образца охотного и умелого служения старшим»).

Итак, каковы, согласно «Лунь юю»<sup>4</sup>, основы сыновней почитительности и основные формы ее проявления в семье<sup>5</sup>?

Сыновняя почитительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия (I, 2).

Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почитительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважительными к старшим... (I, 6).

...Если кто-то ...исчерпывает все свои силы, служа родителям, ... я непременно назову его образованным (I, 7).

Когда отец жив, наблюдай за стремлениями его сына; когда отец умер, наблюдай за поведением его сына. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почитительностью (I,11).

В последнем наставлении речь идет о поведении сына и послушании при жизни отца, о тщательном соблюдении траурных обрядов, предписаний и многочисленных ограничений. Далее, во второй главе Конфуций подробно разъясняет, в чем же состоит сыновняя почитительность:

При жизни родителей служи им согласно Правилам; когда умрут, похорони их согласно Правилам; совершай жертвоприношения им согласно Правилам (II, 5).

---

<sup>4</sup> Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй» / Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 295, 300—301, 303, 308—309, 317.

<sup>5</sup> Такое ограничение сделано авт. сознательно.

Тем не менее, отвечая на вопрос Линь Фана о сути Правил, Конфуций особо подчеркивает значение эмоциональной вовлеченности, искренности сына, понесшего невосполнимую утрату:

...При похоронных же обрядах лучше скорбеть, чем заботиться о тщательности исполнения обрядов (III, 4).

Отец и мать тревожатся только том, как бы их дети не заболели (III, 6).

Таким образом, и взрослые дети должны проявлять особую заботу о здоровье родителей.

Ныне некоторые называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем здесь разница? (II, 7).

Трудно все время выражать радость. Разве можно считать сыновней почтительностью, когда младшие берут на себя заботу о делах, а старшие имеют только вино и пищу? (II, 8).

Таким образом, очевидно, что и во времена Конфуция сыновняя почтительность имела разную степень проявления, что вполне естественно. В данном контексте представляет особый интерес вывод Л.С. Переломова относительно того, что только семейно-родственная группа, к которой относится человек, имеет право определять, обладает ли он сыновней почтительностью, судить о его морально-этических качествах<sup>6</sup>.

Конфуций обращает особое внимание на тот факт, что сыновняя почтительность состоит не в обеспечении родителей пищей и вином, но, в первую очередь, подразумевает внимание, терпение, ласку, душевную теплоту и искреннюю заботу. Именно эмоциональная окрашенность межпоколенных отношений наполняет высшим смыслом концепцию сыновней почтительности:

Учитель сказал: «Старые должны жить в покое... младшие должны проявлять заботу о старших» (V, 26)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Цит. по: *Переломов Л.С.* Указ. соч. С. 329.

<sup>7</sup> «Лунь юй» / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 151.

В «Сяо цзине» в переводе С.И. Кучеры<sup>8</sup> суть сыновней почтительности и основные положения учения излагаются следующим образом.

Учитель сказал: «Сыновняя почтительность — это основа всех принципов безупречного поведения; из нее вырастает воспитание. Туловище, конечности, волосы и кожу получаем от родителей, мы не должны их уничтожать или нарушать — это и есть начало сыновней почтительности. Обеспечить свою самость; решать дела, следуя правильным путем; обрести имя (*ян мин*) у последующих поколений, чтобы прославить своих родителей — это и есть завершение сыновней почтительности» (глава 1).

Учитель сказал: «Тот, кто любит своих родителей, не осмеливается ненавидеть родителей других людей... Любовь и уважение достигают своего предела (совершенства) в служении родителям...» (глава 2).

... Ибо любовь [к отцу и матери должна быть] одинаковой (глава 5).

...Быть требовательным к себе [и] экономным в затратах, чтобы прокормить отца и мать — в этом и проявляется сыновняя почтительность простого народа (глава 6).

Цзэн-цзы сказал: «Осмелюсь спросить: в высокой нравственности совершенномудрых нет ничего, что превосходило бы сыновнюю почтительность?»

ответил: реди] поступков/действий человека нет ничего больше сыновней почтительности; в сыновней почтительности нет ничего больше уважения к отцу; в уважении к отцу нет ничего больше сопричисления [его] к Небу»<sup>9</sup> (глава 9).

В дидактическом сборнике «Эршисы сяо», переведенном на русский язык А.Л. Мышинским, Чжу Юйфу «Двадцать четыре образца

---

<sup>8</sup> Кучера С.И. Конфуцианский трактат «Сяо цзин» («Каноническая книга о сыновней почтительности») Главы 1—6, 8,9 (предисловие, переводы, комментарий) // Кучера С.И. История, культура и право Древнего Китая: собрание трудов. М.: Наталис, 2012. С. 199, 204, 214, 216, 221, 222.

<sup>9</sup> Упоминание его имени отца при совершении жертвоприношений Небу — верховному божеству

охотного и умелого служения старшим»<sup>10</sup> представлены самые выдающиеся, с точки зрения традиции, примеры служения родителям и старшим, на которых воспитывались десятки поколений китайцев. Текст, приписываемый Го Цюйцзину (1279—1368), использовался в качестве учебника начальной школы и заучивался наизусть. Этот источник дает возможность попытаться понять мотивацию, тип отношений и очертить круг родственников, на которых распространялись нормы *сяо* в традиционном Китае, что очень важно для понимания межпоколенных отношений родителей и их детей в современном китайском обществе.

*Образец 1.* Сыновняя почтительность растрогала Небо

Шунь смиренно принимал несправедливость со стороны сурового отца, мачехи и любил своего сводного брата, пытавшегося его убить. (Пример свидетельствует о безусловной любви, относится к диаде отец—сын, мачеха—сын).

*Образец 2.* Император лично пробует лекарственный отвар, предназначенный для больной матери

Император династии Хань Вэньди заботился о матери, лично пробовал приготовленные для нее лекарства. (Забота о матери независимо от должности и занятости).

*Образец 3.* Мать кусает себя за палец, а сын чувствует боль в сердце

Обладая силой сыновней почтительности, Цзэн Цань на большом расстоянии почувствовал сердцем укус пальца матерью. Это бесспорное свидетельство глубокой привязанности между родителями и детьми. (Взаимосвязь и привязанность к матери).

*Образец 4.* За сто *ли* носить на спине мешки с рисом.

Чжун Ю заслужил похвалу Конфуция: «Ты хорошо служил родителям, так что можно высоко оценить твои усилия при жизни родителей и твою тоску по родителям после их кончины!». (Любовь и трепетное отношение к умершим родителям).

*Образец 5.* Ходить в одежде с подкладкой из тростникового пуха, и, тем не менее, оказывать почтение мачехе.

---

<sup>10</sup> Эршиси сяо. «Двадцать четыре образца охотного и умелого служения старшим» / пер. с кит. А.Л. Мышинского, Чжу Юйфу // Уральское востоковедение Екатеринбург. 2015. Вып. 6. С. 233—241. URL: [http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/35097/1/uv6\\_2015\\_23.pdf](http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/35097/1/uv6_2015_23.pdf) (дата обращения: 24.11.2015).

Мать Минь Суня рано умерла, отец женился на другой женщине, от которой родилось двое сыновей. Мачеха жестоко обращалась с Минем. Однако он уговорил отца не прогонять мачеху. Минь Сунь говорил, что если отец оставит мачеху в доме, холодно будет только ему одному. А если отец прогонит мачеху, холодно будет всем троим детям. Услышав это, отец был растроган и внял его мольбам. (Самопожертвование и терпение, взаимоотношения с отцом, мачехой).

*Образец 6.* С почтением подносить родителям оленье молоко

Чтобы добыть молоко, необходимое для лечения состарившихся родителей, Тань-цзы «набросил на себя оленью шкуру, ушел далеко в горы, прятался в стаде оленей и потихоньку доил самок. (Любовь, самопожертвование, взаимоотношения с родителями).

*Образец 7.* Радовать родителей наивными играми

Лао Лайцзы старался развлечь своих пожилых родителей, смешил их, они родители не думали о старости. (Любовь, эмоциональная связь, внимание к родителям).

*Образец 8.* Продать себя [в рабство, чтобы собрать деньги и] похоронить отца

Чтобы собрать деньги на похороны, Дун Юн продал себя в рабство одной богатой семье. (Жертвенность и выполнение долга, взаимоотношения сына и отца).

*Образец 9.* Вырезать деревянные изображения родителей и служить им

В детстве Дин Лань потерял обоих родителей. Он скучал по ним, помнил об их благодеяниях, помнил, как они кормили и воспитывали его. Поэтому он вырезал деревянные изображения родителей и прислуживал им как живым. Он советовался с ними по поводу каждого семейного дела. (Любовь, трепетное отношение к умершим родителям).

*Образец 10.* Стать батраком, [чтобы] прокормить мать

Цзян Гэ... в детстве лишился отца и прислуживал матери с чрезвычайной почтительностью. ... Стал работать батраком, чтобы иметь возможность ухаживать за матерью. Сам он жил в нищете, но мать была хорошо обеспечена. (Самопожертвование, забота о матери).

*Образец 11.* Прятать за пазухой мандарины для матери

Шестилетний Лу Цзи будучи в гостях взял мандарины с хозяйского стола. Когда его пристыдил хозяин, он сказал: «Моя мама

любит мандарины, и я хотел взять их домой, чтобы угостить маму». (Любовь, забота, желание порадовать мать).

*Образец 12.* Хоронить сына, [чтобы иметь возможность] ухаживать за матерью

Го Цзюй стал беспокоиться о том, что воспитание сына мешает содержать мать. Совещаясь с женой, он говорил, что сына можно родить еще одного, а вот если умрет мать, то ее уже не воскресишь. И стал уговаривать жену умертвить сына, зарыть его в землю, чтобы сэкономить хлеб для матери. Когда они стали рыть яму, то вдруг заметили на глубине в два чи золотой алтарь с надписью «Небо дарует это Го Цзюю, чиновникам — не трогать, у народа — не отнимать». Обнаружив золото, жена и муж вернулись домой и смогли заботиться и о матери, и о сыне. (Жертвенность, готовность пожертвовать своим ребенком ради матери).

*Образец 13.* [Летом] обмахивать веером изголовье постели, [на которой спит отец, а зимой] согревать [своим телом его] одеяло

В 9 лет он [Хуан Сян] потерял мать и ухаживал за отцом с особой почтительностью — создавал ему комфортные условия жизни — согревал теплом своего тела его постель. (Любовь, забота, жертвенность во взаимоотношениях с отцом).

*Образец 14.* Собирать ягоды тутовника и складывать их в две разные корзины

Цай Шунь, потерявший в юные годы отца, с матерью обращался особо почтительно (собирал плоды шелковицы в две разные корзины, отбирая для матери лучшие). ... Цай Шунь отвечал, что темные — для матери, а красные — для него самого. Участники восстания («краснобровые») посочувствовали ему и в знак признания его заслуг перед матерью подарили три доу (примерно 30 л) белого риса и корову, чтобы он мог кормить мать. (Жертвенность, забота о матери).

*Образец 15.* Из бурлящего источника карпы выпрыгивают

Цзян Ши «стал подозревать, что жена проявляет неучтивость к его матери, и выгнал жену из дому. Жена из семейства Пан остановилась по соседству, дни и ночи напролет пряла и ткала, накопила денег и поручила соседу передать их свекрови. Свекровь, узнав, что из-за нее сын выгнал жену, приказала ему вернуть жену домой. В тот день, когда жена вернулась, во дворе вдруг фонтаном забил источник. Вода в нем была такая же вкусная, как в Янцзы. Каждый

день из источника выпрыгивали по два карпа. С тех пор невестка стала кормить ими свекровь и перестала выходить на реку за водой и за рыбой. Источник был ниспослан Небом за то, что Цзян Ши и его супруга испытывали чувство глубокой почитительности к матери, свекрови, которая любила пить именно воду из Янцзы и предпочитала рыбу. (Уважение, забота невестки о свекрови).

*Образец 16.* Услышав гром, плача, бежит успокаивать мать, давно лежащую в могиле

Мать Ван Поу «при жизни очень боялась грома. Похоронена она была в горах, в лесу. Каждый раз в ветреную и дождливую погоду с грозой он бежал в лес, к могиле и, кланяясь в ноги, утешал мать: «Не надо бояться, Ваш сын здесь». Когда он читал во время уроков песню из «Ши цина» [«Скорбь по умершим родителям»] слезы ручьем бежали по его лицу, так скучал он по родителям». (Любовь, забота о родителях, с акцентом на мать).

*Образец 17.* Без устали кормить свекровь своим грудным молоком

Госпожа Чжан Сунь (у нее не было зубов) не принимала никакой другой пищи, кроме грудного молока невестки, и здоровье у нее было хорошее, как и в прежние годы. Заболев, госпожа Чжан Сунь позвала всех родственников и сказала: «Я уже никак не смогу отблагодарить невестку, но пусть жена внука ухаживает за нею так, как она ухаживала за мной». (Уважение, забота невестки о свекрови).

*Образец 18.* Лежа на льду, добывать карпа

[Мачеха Ван Сяна] по фамилии Чжу много раз ябедничала отцу на пасынка, и это лишило его отцовской любви. Когда заболевшая мачеха захотела свежей рыбы, как раз стоял сильные морозы. Ван Сян, раздевшись, лег на лед, чтобы поймать рыбу. В этот момент лед внезапно растаял, и из-под льда выпрыгнули два карпа. Поев рыбы, мачеха, конечно, поправилась. (Безусловное уважение мачехи, жертвенность в отношениях пасынка и мачехи).

*Образец 19.* Позволить комарам насыщаться кровью [терпеть укусы комаров, чтобы оградить от них отца]

[У Мэн] стал охотно и умело служить родителям уже в 8 лет. Семья была бедной, москитной сетки не было, и комары так кусали отца, что он не мог спать. Поэтому У Мэн летними ночами сидел голым возле постели отца, терпел укусы комаров и не прогонял их,



боясь, как бы они не покусали отца. (Самопожертвование, любовь сына к отцу).

*Образец 20.* Голыми руками душить тигра, чтобы спасти отца

[Четырнадцатилетняя Ян Сян], чтобы спасти отца, забыв обо всем, бросилась на тигра и изо всех сил схватил его за горло. В конце концов, тигр оставил отца и скрылся. (Самопожертвование, любовь дочери к отцу).

*Образец 21.* Плакать в зарослях бамбука, [чтобы] бамбук дал побеги

[Мэн Цзун в суровые морозы плакал в бамбуковой роще над стеблями бамбука, так как для лечения матери ему были необходимы только свежие побеги бамбука]. Неожиданно он услышал внизу, прямо под ногами, треск и заметил, что из-под земли показались нежные молодые побеги бамбука. (Жертвенность, забота сына о матери).

*Образец 22.* Вкусив кала, сокрушаться

[Цянь Лоу, попробовав на вкус по совету врача кал отца], так обеспокоился, что ночью пал ниц перед созвездием Большой Медведицы и умолял, чтобы он умер вместо отца. Но через несколько дней отец умер. Похоронив отца, он три года жил в трауре. (Жертвенность, эмоциональная связь сына и отца).

*Образец 23.* Оставить должность, чтобы отправиться на поиски матери

[Чжу Шоучан расстался с матерью в семилетнем возрасте]. 50 лет ни мать, ни сын не получали друг о друге ни одной весточки. ...Он решил отказаться от карьеры и поехал в Шэньси искать мать, поклявшись, что не вернется домой, пока не найдет ее. В конце концов, в Шэньчжоу он нашел мать и двух братьев. (Любовь сына к матери).

*Образец 24.* Мыть ночной горшок матери

Хуан Тинцзянь, известный поэт и каллиграф. Хотя он находился на высокой должности, все равно ухаживал за матерью, до конца исполняя свой сыновний долг, каждый день вечером собственноручно мыл ночной горшок матери, не забывая о непреложной сыновней почтительности никогда. Хуан Тинцзянь: «Почитание родителей является моим долгом, и не имеет никакого отношения к моему служебному положению. Так как же можно просить слуг взять на себя этот труд? К тому же, почитание родителей — это естест-

венное и искреннее чувство благодарности к ним. И как можно различать в этом высокое и низкое?»<sup>11</sup>. (Уход и забота сына о матери).

**Таблица 1. Структура 24-х примеров служения старшим по типу родственных связей**

Родственные связи	Примеры	Всего примеров
Взаимоотношения сына с матерью	2, 3, 10—12, 14, 16, 21, 23, 24	10
Взаимоотношения сына с отцом	1, 5, 8, 13, 19, 22	6
Взаимоотношения с родителями	4, 6, 7, 9, 16	5
Взаимоотношения пасынка с мачехой	1, 5, 15, 18	4
Взаимоотношения невестки свекрови	15, 17	2
Взаимоотношения дочери с отцом	20	1

Анализ типов родственных связей (табл. 1), свидетельствует о том, что перевод термина *сяо* как «сыновняя почтительность» весьма условный, так как взаимоотношения в 24 примерах описывают не только отношения в диаде отец — сын (6 примеров), 10 примеров посвящены взаимоотношениям с матерью, 5 — взаимоотношениям с обоими родителями, один пример посвящен дочерней почтительности, 4 — сложным отношениям пасынка с мачехой, 2 примера — не менее сложным отношениям невестки и свекрови. Вариант перевода термина *сяо* как «охотное и умелое служение старшим», предложенный академиком В.М. Алексеевым и используемый в переводе А. Л. Мышинского и Чжу Юйфу наиболее точно соответствует сути морально-нравственных норм в отношении старших. Таким образом, в «Двадцати четырех образцах охотного и умелого служения старшим» нашли отражения практически все основные типы внутрисемейных отношений. Более того, очевидно, сыновняя и, что важно, дочерняя почтительность распространяется на отца, мать, в полном соответствии с «Сяо Цзином» («Любовь к отцу и матери должна быть одинаковой»), а также супругу отца (мачеху) и на старших по возрасту родственников (6, глава 5).

<sup>11</sup> Хуан Тинцзянь чистит кадку с нечистотами. URL: [http://www.kitaichina.com/se/txt/2011-10/30/content\\_401551.htm](http://www.kitaichina.com/se/txt/2011-10/30/content_401551.htm) (дата обращения: 27.11.2015).

**Таблица 2. Структура 24 примеров сыновьей почтительности по типу отношений**

Тип отношений	Примеры	Всего примеров
Жертвенность	5, 6,8, 10, 12—14, 16, 18, 21, 22	11
Любовь, сильная эмоциональная связь	3, 4, 7, 9, 16, 18, 21, 22	8
Уход и забота	2, 11, 15—17, 21, 24	7
Самопожертвование (жертвование собой, своими личными интересами во имя родителей)	17,19, 20	3
Безусловное уважение	1, 18	2
Терпение	5	1

Обязательства младших перед старшими, эмоциональные проявления отношений, любовь, преданность подразумевают заботу в различных проявлениях, искренность, сострадание, послушание, служение, безропотную покорность и жертвенность (жертвовать чем-то) вплоть до самопожертвования (жертвовать собой). Акты жертвенности являются социально мотивированным действием, поскольку не только любовь к родителям и родственникам лежит в основе сыновьей почтительности и уважения старших, но и необходимость соответствовать социальным нормам и правилам. Жертвенность обусловлена включенностью индивида в семейно-родственную группу, его зависимостью от мнения ее членов, сельской общины, социума в целом. Жертвенность как проявление социального инстинкта в разумных пределах в традиционном обществе играет позитивную роль, поскольку тесным образом связана с формированием устойчивых родственных и социальных отношений, уважением, поддержкой в рамках семейно-родственных и общинных групп (табл. 2).

## **Сыновья почтительность в современном Китае**

Если в традиционном обществе «сыновья почтительность это совершенство долга»<sup>12</sup>, то в современном — обязательства перед родите-

<sup>12</sup> Лукьянов А.Е. «Дао Тана и Юя»: метафизика политики // Человек и культура Востока: Исследования и переводы — 2012 / сост. и отв. ред. В.Б. Виноградская. М.: ИДВ РАН, 2014. С. 14.

лями и старшими становятся все более формальными и номинальными. В динамичном и быстроменяющемся обществе XXI в. требования нахождения рядом с родителями и принесения себя в жертву интересам родителей в форме служения им вступают в резко выраженное противоречие с собственными интересами индивида. Значительно сузилась сфера применения *сяо*, снизился авторитет старших поколений, многие их знания и опыт неприменимы в современных условиях, изменилась ценность межпоколенных отношений, ушли в прошлое авторитарные отношения между родителями и детьми. Они становятся все более равноправными. Исключение составляют эмоциональные связи между представлениями разных поколений, лишь они по понятным естественным причинам не утратили свое значение. Однако в условиях территориальной разобщенности и они слабеют в силу редких контактов, когда родители и их взрослые дети зачастую встречаются лишь раз в год по случаю *Чуньцзе* (Праздник Весны, китайский Новый год).

Новая версия 24 примеров сыновней почитальности, «приведенная в соответствие с требованиями времени» была опубликована в китайской прессе в августе 2012 г.<sup>13</sup>:

1. Часто с женой и детьми навещать родителей.
2. Как можно чаще проводить праздники вместе с родителями.
3. Устраивать торжества по случаю дней рождения родителей.
4. Лично готовить пищу родителям.
5. Каждую неделю звонить родителям.
6. Материально обеспечивать родителей (обеспечение ежедневных расходов).
7. Сделать для родителей карточку, которую они должны всегда иметь при себе. В ней указать имя, фамилию, домашний адрес, имена членов семьи и контактные телефоны, группу крови, медицинскую историю, наличие аллергии и т.д.
8. Внимательно слушать воспоминания родителей.
9. Научить родителей пользоваться Интернетом.
10. Часто фотографировать родителей.
11. Говорить родителям, как вы их любите.

---

<sup>13</sup> Синь «эршисы сяо» бяочжунь цзюцзин шифоу кэсин? [Возможно ли новое содержание 24 примеров сыновней почитальности?] URL: [http://news.xinhuanet.com/comments/2012-08/15/c\\_112731597.htm](http://news.xinhuanet.com/comments/2012-08/15/c_112731597.htm) (дата обращения 11.09.2015).

12. Рассказывать родителям о своих заботах.
13. Поддерживать занятия (хобби) родителей.
14. Поддерживать одиноких родителей, вступающих в повторный брак.
15. Обеспечивать регулярный медицинский осмотр родителей.
16. Приобрести соответствующую страховку для родителей.
17. Чаще сердечно общаться с родителями.
18. Вместе с родителями посещать важные мероприятия.
19. Посетить с родителями свое рабочее место.
20. Путешествовать вместе с родителями или посетить те места, где они раньше бывали (памятные места).
21. Заниматься с родителями закаливанием (физкультурой).
22. Участвовать соответствующим образом в занятиях родителей.
23. Сопровождать своих родителей в гости к старому другу.
24. Сопровождать своих родителей на просмотр старого фильма<sup>14</sup>.

Анализ содержания современных 24 норм со всей очевидностью свидетельствует о кардинальном по сути различии современных и традиционных примеров уважения и служения родителям. Соблюдена лишь форма — 24 примера. Но строго говоря, это не примеры (действие для подражания или конкретный случай, как в тексте «Эрсыши ся»), не нормы, как «общепринятое и обязательное для членов того или иного сообщества правило», а предложения. Они носят не обязательный (нарушение подразумевает осуждение или наказание), а рекомендательный характер и по изложению, и по смыслу. Текст новых китайских норм сыновней почтительности демонстрирует, что «приставляют заплатки к ветхой одежде, отодрав от новой» и «вливают молодое вино в меха ветхие»<sup>15</sup>. Суть рекомендаций сводится к следующему — проявление внимания к родителям, забота об их здоровье, обеспечение их материально-благополучия и безопасности.

Полагаю, что аналогичное отношение к родителям культивируется во многих современных обществах в условиях старения населения мира и растущего отчуждения между поколениями. Ярким подтверждением тому служит российская и зарубежная социальная реклама, относящаяся к пожилым людям и родителям, в частности российские телевидеороли-

---

<sup>14</sup> Перевод Т.М. Турчак.

<sup>15</sup> Евангелие от Луки. 5:36—37.

ки: «Позвоните родителям», «Отцы и дети», «Помолимся за родителей», «Спасибо, МАМА!», «Уважайте родителей и помогайте им» и др. В них отражаются семейные ценности и нормы, зафиксированные еще в «Домострое», своде советов и правил, определявшем все стороны жизни русского человека XVI в., включая и внутрисемейный уклад.

В частности, отношениям с родителями посвящена 18 глава «Домостроя» «Как детям почитать и беречь отца и мать и повиноваться им и утешать их во всем» (*Како детям отца и матери любить и беречи и повиноватися им и покоити их во всем*):

Чада послушайте заповеди Господни, любите отца своего и мать свою и послушайте их, и повинуетесь им по Бозе во всем, и старость их чтите, и немощь их и скорбь всякую от всея душа понесите на своей выи, и благо вам будет и долголетны будете, и прославитесь от человек, и дом его будет благословен в веки, и насыледит сыны сынов твоих и досытignet старости маститы во всяком благоденстве дни своя препровожают аще ли кто злословить или оскорбляет родителя своя или кленет или лает сии пред Богом грешен от народа проклят аще кто биет отца и мать от церкви и от всякия святыни да отлучится, и лютою смертию и градскою казнью да умрет... .. аще ли оскудеют разумом в старости отец или мать не бесчестуйте их ни укаряйте да от своих чад почтени будете, не забывайте труда материя и отцова, яже о вас болезноваша и печални быша покоите старость их и о них болезнуйте якож они о вас не глаголи много сотворих им добра одеянием и пищею и всякими потребами но ни си свободи сим не можеш бо ею родити и тако ею болети, яко она о тебе тем же со страхом раболепно служити им да и сами от Бога мзду примете и жизнь вечную наследите яко свершители заповеди Его<sup>16</sup>.

С нашей точки зрения, очевидны как общность основных принципов «Сяо цзина» и «Домостроя» по отношению к родителям — любовь, послушание, почитание и служение, уважение, удовлетворение всех потребностей, так и близость тенденций трансформации в сторону уп-

---

<sup>16</sup> «Домострой». Полный текст. Сильвестровская редакция. URL: <http://www.bibliotekar.ru/rus/9.htm> (дата обращения: 06.12.2014).

рошения и доминирования эмоциональной составляющей этих ценностей в современном китайском и российском обществе.

Особого внимания заслуживает шкала сыновней почтительности в современном китайском обществе, разработанная группой гонконгских и сингапурских экспертов и апробированная в Гонконге. В исследовании участвовали 1080 чел., 49,1% мужчин и 50,9% женщин в возрасте от 18 до 97 лет. Шкала состоит из 3 разделов: утилитарные обязательства, уважение, непрерывность генеалогической линии. Она является инструментом, дающим возможность зафиксировать и понять изменения структуры сыновнего поведения с определенной степенью точности. Однако, по мнению авторов, требуются дополнительные исследования в крупных городах Китая, которые позволят исследователям более точно оценить, каким образом понимается и интерпретируется молодежью и пожилыми людьми сыновнее послушание в XXI в.<sup>17</sup> Результаты этого исследования близки, что важно, к нашим выводам.

Новый вариант «24 примеров сыновней почтительности», который является идеологической конструкцией, вызвал живой отклик населения и СМИ, бурно обсуждался в китайских социальных сетях. Реакция пользователей Интернета на инициативу властей варьировалась от одобрения до скептического отношения.

Издание Gbtimes приводит некоторые комментарии с сайта Weibo:

@Tang: Не думаю, что все, перечисленное в данном списке, осуществимо, поскольку многие из нас живут далеко от своих родителей. Да и работы столько, что зачастую просто нет свободного времени для выполнения всего предложенного.

@I\_Miss\_You: Даже самая мелочь может сделать родителей счастливыми! Я лично буду делать все, что предлагается в этом списке, и скажу моим родителям, что очень люблю их!

@Different\_1990: Чтобы выказать сыновнюю почтительность, много времени не требуется, если вы действительно и искренне хотите это сделать.

---

<sup>17</sup> Lum T.Y.S., Junfang Wang. Measuring Filial Piety in the 21st Century: Development, Factor Structure, and Reliability of the 10-Item Contemporary Filial Piety Scale. URL: [http://www.researchgate.net/publication/272075203\\_Measuring\\_Filial\\_Piety\\_in\\_the\\_21st\\_Century](http://www.researchgate.net/publication/272075203_Measuring_Filial_Piety_in_the_21st_Century) (дата обращения: 12.10.2015).

@Warm\_Superman: Прочитав эти «24 примера» я понял, как много не сделал для своих родителей и как мне исправить это в будущем. Я живу далеко и приезжаю в родительский дом один-два раза в год. Но сейчас мне захотелось вернуться туда и сказать родителям, что люблю их и никогда их больше не покину.

@Shasha: С одной стороны, приятно читать, как много людей воодушевились и готовы выполнять все, что записано в этом списке. Но с другой стороны, мне хотелось бы посмотреть, сколько из написавших действительно сделают то, что сейчас наобещали, а сколько ограничатся лишь пышными словоизлияниями»<sup>18</sup>.

В этой связи трудно не согласиться с заключением Смирнова И.С.: «Другое дело, что реальная жизнь всегда далека от идеала — и в традиционном Китае умирали нищие, всеми покинутые старики, и далеко не все сыновья являли собой пример образцовой почтительности, и в патриархальной семье не всегда царил лад. ...Об этом стоит помнить»<sup>19</sup>.

## **Заповеди *сяо*, которые не соблюдаются в современном обществе**

Статьи в китайских газетах и журналах, телевидение содержат как душераздирающие материалы о жестком отношении к старикам, так и многочисленные призывы уделять больше внимания родителям, пожилым членам семьи, заботиться о них, уважать. Материалы о неуважительном обращении с пожилыми родственниками, о брошенных на произвол судьбы стариках постоянно обсуждаются на микроблогах Sina Weibo.

Какие же нормы сыновней почтительности не выполняются современными китайцами и почему?

### *Сыновняя почтительность и бездетность*

Традиционная концепция сыновней почтительности предполагала обязательность и необходимость продолжения рода, в ином случае при прерывании генеалогической линии некому отправлять обряды культа

---

<sup>18</sup> Сыновняя почтительность в Китае 21 века: возьми родителей в караоке. URL: <http://ru.gbtimes.com/novosti/synovnyaya-pochtitelnost-v-kitae-21-veka-vozmi-roditeley-v-karaoke> (дата обращения: 14.09.2015).

<sup>19</sup> Смирнов И.С. О «китайских церемониях», культе предков и старости в Китае. URL: [http://magazines.russ.ru/oz/2005/3/2005\\_3\\_20-pr.html](http://magazines.russ.ru/oz/2005/3/2005_3_20-pr.html) (дата обращения: 21.03.2014).



предков. Отсутствие детей у супругов означало невыполнение их основной обязанности, считалось формой проявления непочтения к своим родителям. Мэн-цзы говорит: «Есть три [проявления] отсутствия сыновней почтительности, и не иметь потомства является самым большим [из них]»<sup>20</sup>.

Существует ряд факторов, которые обусловили отсутствие потомков мужского пола у значительного числа китайских семей в конце XX — начале XXI вв.

1. В КНР в результате проведения политики «одна семья — один ребенок» (09.1980 г. — 10.2015 г.) многие пары не имели возможности иметь наследника по мужской линии (именно он считается продолжателем семейной линии), в семье единственным ребенком стал потомок женского пола.

2. За последние 40 лет, особенно в пореформенные годы, произошли необратимые изменения в менталитете и ценностных ориентациях новых поколений китайцев. Сформирована иная посттрадиционная модель семьи и семейных отношений с установкой на поздний брак и одиозность. Значительное количество молодых семейных пар делает сознательный выбор в пользу бездетности. Такие семьи китайские социологи называют специальным термином «DINK» (Dual Income, No Kids) — «двойной доход без детей», что отражает жизненную позицию супругов. Мотивации такого выбора связаны как с нежеланием нести ответственность, эгоцентризмом и гедонистическими ценностями поколения «маленьких императоров» и «клубничного поколения», так и с экономическими соображениями.

3. В КНР насчитывается около 180 млн одиноких мужчин и женщин. Каждая пятая китайка в возрасте 25—29 лет не замужем и не планирует вступление в брак и рождение детей. ЛГБТ-сообщество (гей-сообщество) в КНР насчитывает около 30 млн гомосексуалистов. Распространение гей-культуры обусловлено половой диспропорцией в структуре населения в пользу мужчин.

4. Политика ограничения рождаемости способствовала культивированию традиционного приоритета потомка мужского пола, что сказалось на широком распространении практики избирательных аборт.

---

<sup>20</sup> Кучера С.И. Указ. соч.; Цзяо Сюнь. Мэн-цзы чжэн-и [«Трактат учителя Мэн» с толкованием истинного смысла] // Сер. «Чжу-цзы цзи-чэн» [Полное собрание всех философств]. Пекин—Шанхай, 1954. Т. 1. С. 225—226.

В 2012 г. соотношение между новорожденными мальчиками и девочками составляло 117,7:100, в 2013 г. — 117,6:100. У 20 млн мужчин брачного возраста нет возможности создать семью и иметь наследников из-за отсутствия женщин. По данным Китайской академии общественных наук, к 2020 г. в Китае будет уже около 40 млн «лишних» мужчин.

5. По разным данным от 10% до 15% китайцев репродуктивного возраста страдают бесплодием<sup>21</sup>, они не могут иметь детей по причине позднего вступления в брак, многократных аборт, злоупотребления лекарственными контрацептивными препаратами и неблагоприятных экологических условий, влияющих на качество половых клеток.

6. В структуре населения имеется значительная группа с ограниченными репродуктивными возможностями — в Китае ежегодно рождается около 900 тыс. детей с врожденными дефектами<sup>22</sup>.

#### *Нарушение тела, данного родителями*

Современные молодые люди часто обращаются к пластической хирургии, чтобы расстаться с жировыми отложениями, увеличить грудь, изменить форму ягодиц, носа, подбородка и убрать, так называемую монгольскую складку — эпикантус<sup>23</sup>. Юноши решаются и на более сложные операции по увеличению роста и длины ног, требующих длительной реабилитации. Значительную роль в формировании болезненного недовольства своей внешностью играют современные стандарты красоты, навязываемые поп-культурой и медиа. В 2013 г. в Китае было произведено в общей сложности 4,8 млн косметических процедур, к 2018 г. их число превысит 10 млн<sup>24</sup>.

#### *Кремация — нарушение сохранности тела после смерти*

Правительство КНР с конца 50-х гг. поощряет кремацию с целью более рационального использования земли. 27 апреля 1956 г. Мао Цзэдун написал статью под названием «Призыв к применению кремации», а так-

---

<sup>21</sup> Китай: 10—15 процентов супругов в репродуктивном возрасте не могут иметь детей из-за бесплодия. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/8558437.html> (дата обращения: 22.01.2014).

<sup>22</sup> В Китае ежегодно рождаются 900 тыс. детей с врожденными пороками. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/7947547.html> (дата обращения: 07.11.2015).

<sup>23</sup> China's youth among world's top plastic surgery markets, says CCTV. URL: <http://www.globaltimes.cn/content/803313.shtml> (дата обращения: 26.11.2015).

<sup>24</sup> Sub-anchor: China is now 3rd largest plastic surgery market globally. URL: <http://english.cntv.cn/2015/08/06/VIDE1438808043890950.shtml> (дата обращения: 26.11.2015).

же подписал соответствующее распоряжение<sup>25</sup>. В больших китайских городах кремация обязательна. В последнее десятилетие поощряются экологичные типы погребения — развеивание пепла усопших над водой, захоронение урны с прахом под деревьями в мемориальных парках. «Зеленые погребения», как ожидается, в 2020 г. составят 40 %, от общего числа, а показатель кремации до 2020 г. по всей стране должен увеличиваться ежегодно на 0,5—1%<sup>26</sup>. Согласно данным Министерства гражданской администрации КНР, из 9,77 млн китайцев, умерших в 2014 г., 4,46 млн или 45,6% были кремированы<sup>27</sup>. Основным препятствием для распространения кремации среди населения КНР являются (пока еще сохраняющиеся среди старших возрастных групп) традиционные представления китайцев. Они верят, что тело, полученное от родителей, в первоначальном виде необходимо для загробной жизни умершего.

#### *Упрощение погребальных обрядов и траурных ограничений*

В современном китайском обществе имеет место значительное упрощение по сравнению с традиционными погребальных обрядов и траурных предписаний по усопшим родителям, которые ранее считались одними из основных обязанностей почтительного сына<sup>28</sup>. «Трехлетний срок траура делился на три периода: первый год — глубокий траур, в течение которого нельзя было пить вина, есть мяса, плодов и овощей; во второй год (средний траур) разрешалось употребление плодов и овощей; третий год (легкий траур) допускались мясо и вино. В продолжение всех трех лет траура возобранялись всяческие развлечения, исключались музыка и удовольствия. Почтительные дети давали обет спать на рогоже, претерпевать холод, жару и другие невзгоды, как бы подчеркивая, что все это нипочем в сравнении с постигшим их несчастьем. Три года не справлялись семейные праздники, юбилеи и даже свадьбы. Рождение сына, получение ученой степени праздновали нарочито скромно, без каких-либо излишеств»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Тело Мао Цзэдуна призвали кремировать. URL: <http://ntdtv.ru/novosti-kitaya/ostanki-mao-tszeduna-prizvyvayut-kremirovat> (дата обращения: 01.12.2015).

<sup>26</sup> Fan Feifei. Bigger push expected for cremation. URL: [http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-03/27/content\\_17385053.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2014-03/27/content_17385053.htm) (дата обращения: 12.11.2014).

<sup>27</sup> Less than 50% of China's dead cremated in 2014. URL: [http://www.china.org.cn/china/2015-04/04/content\\_35243460.htm](http://www.china.org.cn/china/2015-04/04/content_35243460.htm) (дата обращения: 01.12.2015).

<sup>28</sup> Продолжительность траура, предписания и ограничения, связанные с ним детально изложены в «Ли цзи» («Книга установлений»).

<sup>29</sup> Ермаков М. Культ предков в Китае: прошлое — настоящее — будущее. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2007/5/er12.html> (дата обращения: 01.10.2014).

Церемония похорон в современном Китае отличается простотой. В день похорон, (третий, пятый или седьмой день после смерти) родственники надевают белый «пояс сыновней почтительности» *сяо дай*, в крематории сын усопшего повторяет за распорядителем церемонии следующие фразы: «открой рот», «открой глаза», «открой уши», затем родственники прощаются с ним, и тело кремируют. Родственники сжигают вещи усопшего в печах, стоящих во дворе крематория. Считается, что таким образом он получает возможность пользоваться любимыми вещами в ином мире. Родственники умершего совершают жертвоприношения на кладбище или в колумбарии на седьмой, двадцать первый, тридцать пятый и сорок девятый день. Поминальную трапезу устраивают в ресторане<sup>30</sup>.

Праздник Цинмин — это день поминовения умерших, традиционный праздник, когда китайцы отдают дань уважения к усопшим членам семьи, также приобрел современные черты, частично переместившись с родовых кладбищ и буддийских храмов (где поклонялись духам предков) в Интернет. В сети появились сетевые кладбища и музеи, представляющие возможность помянуть усопших родных, находясь в любом месте. На таких сайтах можно увидеть место захоронения, вспомнить об ушедшем и даже преподнести в качестве жертвоприношения виртуальные цветы, вино и фрукты. «Специалисты считают, что чтить память по усопшим на виртуальных кладбищах — это хороший способ поминовения. В последнее несколько лет такое новшество постепенно входит в сознание все большего количества китайцев... Сегодня с ускорением ритма жизни и работы, сетевые кладбища предоставляют не только удобства тем, кто, находясь далеко от дома, не в силах посетить могилы; но и дают возможность выразить свою скорбь тем, у кого не осталось даже праха от ушедших родных»<sup>31</sup>.

*Отъезд из родных мест, оставление родителей*

В результате динамичных урбанизационных и миграционных процессов представители молодых поколений покидают сельскую местность и пожилых родителей, устремляются в города на работу и учебу,

---

<sup>30</sup> Пан Т.А. Похоронный обряд у китайцев в современных городах Китая // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV: Центральная Азия и Дальний Восток, 2013. С. 228—230.

<sup>31</sup> Праздник Цинмин и погребальный обряд. URL:<http://russian.cri.cn/1143/2009/03/13/1s281856.htm> (дата обращения: 29.05.2014).

из городов в другие провинции и города, за границу. В КНР за последние 20 лет более 300 млн человек переселись в города, растет количество «пустых гнезд» (так называют семьи, в состав которых входят пожилые семейные пары или одинокие старики, чьи дети живут отдельно). В 2012 г. около 49,7% пожилых китайцев в городах жили отдельно от своих детей. Все больше крестьян покидают сельскую местность, мигрируют в города, доля «пустых гнезд» в сельских районах достигла 38,3% и имеет тенденцию быстрого роста, обгоняя города<sup>32</sup>.

#### *Насилие, жестокое обращение*

Плохое обращение со стариками фиксируется медицинскими, социальными службами, средствами массовой информации. Народные суды все чаще рассматривают иски престарелых граждан к своим взрослым детям, отказывающим им в помощи и уходе. Безразличие, невнимание и даже жестокость по отношению к пожилым людям проявляются в различных формах (физическое, психологическое и материальное унижение). Так, например, в Тяньцзине социологическое исследование выявило, что наиболее часто конфликтные ситуации с элементами насилия связаны с жилищными проблемами, выполнением сыновних и дочерних обязательств и повторными браками пожилых родителей<sup>33</sup>. Даже в сельских районах Китая фиксируется высокий уровень жестокого обращения с пожилыми людьми (36,2% участвовавших в исследовании пожилых людей сообщили о невнимании, физическом насилии — 4,9%, психологическом насилии — 27,3%, невнимании и безнадзорности — 15,8%, финансовом насилии — 2,0%<sup>34</sup>).

---

<sup>32</sup> China sees growing elderly «empty-nesters». URL: [http://www.chinadaily.com.cn/business/2012-09/22/content\\_15947771.htm](http://www.chinadaily.com.cn/business/2012-09/22/content_15947771.htm) (дата обращения: 18.12.2014); Looking After China's Senior Empty Nesters. URL: [http://www.bjreview.com.cn/print/txt/2014-11/15/content\\_653107\\_2.htm](http://www.bjreview.com.cn/print/txt/2014-11/15/content_653107_2.htm) (дата обращения: 18.12.2014).

<sup>33</sup> Wang Laihua, Bai Hongguang. Safeguarding the lives of the elderly and their dependence on the community // Social Sciences in China. Beijing, 2000. No 1(Spring). P. 123.

<sup>34</sup> Li Wu, Hui Chen et.al. Prevalence and Associated Factors of Elder Mistreatment in a Rural Community in People's Republic of China: A Cross-Sectional Study. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0033857> (дата обращения: 03.12.2015).

## **Политика государства, направленная на улучшение положения пожилых людей**

Сыновняя почтительность в современном китайском обществе постепенно утрачивает свою позицию «доминанты китайской этики и этнопсихологии»<sup>35</sup>. Такая ситуация не может не беспокоить китайских экспертов, журналистов и руководство страны в связи с быстрым старением населения Китая в условиях интенсивной урбанизации, обострении ряда социальных проблем, связанных с пожилыми людьми. Решение этих проблем становится нетерпящей отлагательств задачей для властей разных уровней.

По данным Государственного статистического управления КНР, на конец 2014 г. число граждан старше 60 лет превысило 212,42 млн, что составляет 15,5%, а старше 65 лет — 137,55 млн, 10,1% от общей численности населения Китая<sup>36</sup>. При этом количество одиноких престарелых людей составляет не менее 62 млн. Количество пожилых людей, живущих на полном обеспечении членов своей семьи, в целом по стране составляет 40,7%<sup>37</sup>.

Как правило, значительная часть материалов по проблемам старения общества в Китае сосредоточена на материальных проблемах, с которыми сталкиваются пожилые люди — уровень пенсий, доступность и стоимость медицинских и патронажных услуг, финансовая поддержка, которая должна быть предоставлена им государством и взрослыми детьми. В значительно меньшей степени обсуждаются невысокое качество жизни представителей старших возрастных групп, а также чрезвычайно актуальные проблемы эмоциональной и социальной помощи пожилым людям. Дело в том, что структура и функции семьи кардинальным образом изменились в течение жизни двух поколений, слабеет и трансформируется традиция уважения пожилых людей, сокращается

---

<sup>35</sup> *Ермаков М.* Культ предков в Китае: прошлое — настоящее — будущее. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2007/5/er12.html> (дата обращения: 30.10.2015).

<sup>36</sup> Statistical Communiqué of the People's Republic of China on the 2014 National Economic and Social Development. URL: [http://www.stats.gov.cn/english/PressRelease/201502/t20150228\\_687439.html](http://www.stats.gov.cn/english/PressRelease/201502/t20150228_687439.html) (дата обращения: 03.05.2015).

<sup>37</sup> В Китае опубликован доклад о положении пожилых людей. URL: <http://ru.gbtimes.com/zhizn/v-kitae-opublikovan-doklad-o-polozhenii-pozhilyh-lyudey> (дата обращения: 28.06.2015).

общение, ежегодно растет количество так называемых «пустых гнезд» (*кун во*). Согласно результатам исследования, которое велось в 2000—2010 гг., доля одиноких стариков, живущих в семьях типа «пустое гнездо» (парой или в одиночестве) в городах выросла с 42% до 54%, а в сельских районах с 37,9% до 45,6%<sup>38</sup>.

В течение жизни двух поколений почетное и уважительное отношение к старшему поколению в расширенных семьях сменилось на одиночество и беспомощность пожилых людей, живущих в «пустых гнездах». По расчетам Государственного комитета по делам пожилых людей к концу 12 пятилетки в 2015 г. численность пожилых в «пустых гнездах» превысит 51 млн человек, что в значительной степени осложнит ситуацию и создаст дополнительный спрос на услуги по уходу за лицами пожилого возраста<sup>39</sup>. По состоянию на конец 2014 г. в КНР насчитывалось 24 млн человек в возрасте старше 80 лет и около 40 млн пожилых людей, частично или полностью потерявших способность заботиться о себе<sup>40</sup>.

Государство в условиях неэффективного функционирования традиционной системы семейного ухода за пожилыми предпринимает упреждающие и регулирующие меры. Так, в июле 2013 г. вступили в силу поправки в закон КНР «О защите прав и интересов пожилых людей», обязывающие взрослых детей, живущих отдельно, заботиться о духовных нуждах своих родителей, регулярно посещать их и заботиться о них, а также поддерживать материально. Более того, работодатели теперь обязаны предоставлять своим работникам в случае необходимости отпуск по уходу за пожилыми родственниками.

В нынешних условиях каждый единственный ребенок в Китае вынужден поддерживать своих родителей и две пары бабушек и дедушек по отцовской и материнской линиям, что объективно является непомерным бременем для индивида, выстраивающего собственные жизненную и брачную стратегии в непростых экономических условиях. Законодательное закрепление обязательств взрослых детей перед ро-

---

<sup>38</sup> Aging China's Empty Nests. URL: <http://www.eeo.com.cn/ens/2013/0221/240187.shtml> (дата обращения: 25.11.2014).

<sup>39</sup> В будущие пять лет в Китае ожидается усугубление ситуации со старением населения. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/7301973.html> (дата обращения: 15.11.2015).

<sup>40</sup> В Китае насчитывается около 40 млн частично или полностью потерявших способность заботиться о себе стариков. URL: <http://russian.people.com.cn/n/2015/1207/c31516-8986470.html> (дата обращения: 13.12.2015).

дителями свидетельствует об актуальности проблем материального обеспечения и морально-психологической поддержки престарелых граждан.

Государство намерено обеспечить пожилым людям базовый прожиточный минимум за счет системы базового пенсионного страхования, а также корректировать уровень социального обеспечения, предоставляемого пожилым людям, исходя из уровня экономического развития, роста средней заработной платы рабочих и служащих и роста потребительских цен. К 2020 г. руководство КНР поставило задачу создать единую, справедливую и регулируемую пенсионно-страховую систему. В начале 2014 г. Госсовет КНР одобрил решение об интеграции сельских и городских пенсий с целью унификации различных вариантов пенсионных систем в стране.

Особое внимание уделяется пожилым семьям, соблюдавшим правила планирования рождаемости, а также семьям, потерявшим своего единственного ребенка. В недалеком будущем в КНР будет насчитываться около 10 млн семей, потерявших единственных детей, сейчас их более миллиона<sup>41</sup>.

Китайское правительство разрабатывает долгосрочную программу по обеспечению пожилых людей патронажным уходом, стимулирует жилищное строительство с учетом их потребностей в целях создания безопасных и удобных условий для жизни. В КНР в 2012 г. насчитывалось 12 тыс. квартальных центров по комплексному обслуживанию пожилых людей, 44 тыс. учреждений по уходу за пожилыми с 4,17 млн койко-местами. В 2013—2015 гг. количество койко-мест в китайских домах престарелых должно увеличиться еще на 3,4 млн<sup>42</sup>. Планируется формирование системы долгосрочного страхования по уходу за стариками, создание экспериментальных участков для внедрения такой системы, объединение медицинских услуг и услуг по уходу за престарелыми. Для реализации этих планов социальные организации могут получить дополнительные налоговые льготы и государственные субсидии, а

---

<sup>41</sup> Мнение демографа: в Китае будет насчитываться около 10 млн семей, потерявших единственных детей. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/8427399.html> (дата обращения: 26.03.2014).

<sup>42</sup> В Китае работают 44 тыс. учреждений по уходу за пожилыми с 4,17 млн койко-местами. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/8311072.html> (дата обращения: 02.03.2014).



иностранные инвесторы — благоприятные условия инвестирования, что очень важно<sup>43</sup>.

\* \* \*

В современном Китае традиция уважения и ухода за пожилыми теряет свою культурную основу. Процессы размывания семейной солидарности, взаимных обязательств членов семьи в рамках традиционной морально-нравственной системы на основе *сяо*, разобщения отдельных индивидов по отношению к семейно-родственной группе в условиях набирающей темпы урбанизации и интенсивных миграционных потоков полностью соответствуют аномии. Это понятие, предложенное Э. Дюркгеймом, подразумевает дезинтеграцию и утрату нормативных ценностей и норм, поддерживающих традиционный общественный порядок, а также несоответствие между потребностями и интересами части его членов с одной стороны и возможностями удовлетворения — с другой. Значительный суицидальный риск и количество суицидов среди старших возрастных групп (старше 60 лет) населения КНР является подтверждением этой гипотезы. Высоки показатели смертности от самоубийств среди возрастной группы старше 70 лет 51,5 на 100 тыс. (оба пола), 47,7 — среди женщин, и 55,8 — среди мужчин, в то время как общий показатель в КНР составляет всего 8,7 на 100 тыс.<sup>44</sup>

Почитание старших было не только поведенческой нормой в рамках семьи (которую можно соблюдать или игнорировать), но одной из важнейших социальных норм, подкрепленной идеологически и жестко контролируемой общиной и государством посредством законов. В настоящее время уважение старших превратилось из социальной нормы в поведенческий стереотип. Тем не менее, традиционные нравственные нормы конфуцианства пока еще в определенной мере сдерживают отчуждение детей от престарелых родителей. Государство активно прово-

---

<sup>43</sup> Последнее заседание ПК ВСНП в конце 2012 г. Закон КНР «О защите прав пожилых людей». URL: [http://cnlegal.ru/uncategorized/december\\_2012\\_law\\_amendments](http://cnlegal.ru/uncategorized/december_2012_law_amendments) (дата обращения: 13.12.2015); В Китае насчитывается около 40 млн частично или полностью потерявших способность заботиться о себе стариков. URL: <http://russian.people.com.cn/n/2015/1207/c31516-8986470.html> (дата обращения: 13.12.2015).

<sup>44</sup> Предотвращение самоубийств: глобальный императив. 2014. URL: [http://www.who.int/mental\\_health/suicide-prevention/world\\_report\\_2014/ru/](http://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/world_report_2014/ru/) (дата обращения: 02.12.2015).

дит политику реанимирования традиционной сыновней почтительности, законодательно регулирует, поддерживает и поощряет сыновнюю и дочернюю ответственность в обеспечении ухода за пожилыми родителями и родственниками в условиях формирующейся системы социального обеспечения. Тем не менее, надо признать, что семейная система ухода уже не в состоянии выполнять основную, как это было в традиционном обществе, функцию заботы и ухода за пожилыми членами общества в силу сложившихся в модернизированном китайском обществе социально-экономических условий, иных жизненных установок и ценностей. В современном социуме семейная система ухода может функционировать лишь в качестве дополнения к государственной системе социального обеспечения и медицинского страхования. В условиях снижения темпов экономического развития задача создания отвечающей запросам общества системы социального обеспечения отличается сложностью, требует значительного бюджетного финансирования и постоянного жесткого контроля со стороны государства.

В связи с постоянно растущим уровнем жизни и расходами на воспитание ребенка, занятостью, разнообразием интересов и жизненных стратегий многие молодые супружеские пары выбирают личную свободу, игнорируют давление со стороны родителей относительно обязательности продолжения семейной линии. Таким образом, выполнение обязательства продолжения рода, традиционно считавшееся одним из основных, в современную эпоху не является приоритетным.

Данные исследования свидетельствуют, что наметилась тенденция отхода от авторитаризма родителей и абсолютного повиновения детей. Представления о возврате родителям сыновнего долга не является в современном обществе важной мотивацией для обеспечения ухода за родителями, все большие группы населения прибегают к услугам медицинского персонала. На первый план в отношениях родителей и взрослых детей выходит свобода выбора, возможность обсуждения, достижения взаимного согласия по вопросам помощи по ведению домашнего хозяйства и ухода с учетом возможностей и финансовых ресурсов взрослых детей, прагматических компромиссов. И дети, и родители стали принимать совместные решения, касающиеся практического решения конкретных жизненных задач, обсуждают и согласовывают действия по уходу и различным видам помощи. Таким образом, очевидно, что произошел сдвиг от авторитарной ассиметричной модели взаимоотношений в диаде родители—дети (потомки удовлетворяют требования

и ожидания своих родителей на основе послушания) к сбалансированной эгалитарной модели (потомки руководствуются «благодарностью и готовностью отдать родителям долг за заботу»). Жертвенность утратила свои доминирующие позиции в поведении потомков, на ведущие позиции во межпоколенных взаимоотношениях выходит эмоциональная составляющая, прагматизм и утилитаризм. Эмоциональные компоненты, любовь, привязанность, гармония, благодарность, взаимное искреннее и открытое общение, сопереживание, понимание и сострадание в современном обществе считаются более важными, а взаимозависимые отношения и взаимная поддержка воспринимаются как новая норма — «уважительной взаимности и прагматической адаптации» учения о сыновней почтительности к реалиям современности<sup>45</sup>. Финансовая поддержка, а не фактическая помощь, забота уход, стали основным выражением сыновней почтительности<sup>46</sup>.

Эксперты по-разному оценивают статус сыновней почтительности, сложившийся в китайском обществе в начале XXI в., от «эрозии и упадка» до «минимального и условного изменения норм»<sup>47</sup>. Сравнительный анализ «Лунь юя», «Сяо цзина» и «Эрсыши сяо», современной интерпретации 24-х примеров сыновней почтительности, сфер нарушения традиционных норм *сяо*, политики, проводимой властями Китая свидетельствует о кардинальных изменениях во взаимоотношениях родителей и их потомков в современном Китае (табл. 4).

*Таблица 4. Традиционные и современные нормы сыновнего почтения*

<b>Традиционные нормы</b>	<b>Современные нормы и социальная практика</b>
Беспрекословное послушание (авторитарная модель)	Учет мнения родителей при принятии решений, с возможностью лоббировать собственное мнение, свобода выбора
Выполнение долга перед родителями любой ценой	Взаимная поддержка на основе обсуждения и компромиссов, с учетом интересов обеих

<sup>45</sup> Chan C. L. W., Ho A. H. Y., Leung P. P. Y. et. al. The blessings and the curses of filial piety on dignity at the end of life: Lived experience of Hong Kong Chinese adult children caregivers // Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work. 2012. No 2. P. 289.

<sup>46</sup> Cheung C. K., Kwan A. Y. H. The erosion of filial piety by modernization in Chinese cities // Ageing & Society, 2009. No 29. P. 189.

<sup>47</sup> Cheung C. K., Kwan A. Y. H. Op. cit.

	сторон; обязательства перед родителями и старшими становятся все более формальными и номинальными
Служение родителям, забота о них в различных проявлениях	Сведение заботы к финансовой поддержке родителей по мере возможностей
Запрет на отдельное проживание и смену места жительства без согласия родителей	Раздельное проживание родителей и взрослых детей, рост отчуждения, феномен семей «пустые гнезда»
Запрет на «нарушение и уничтожение» тела	Стремление изменить внешность путем пластической хирургии, распространение кремации
Жестко регламентированные похоронные обряды, траурные ограничения	Упрощенные траурные обряды
Уважение родителей и старших по возрасту	Уважение родителей и старших по возрасту (степень проявления в городских условиях падает), распространение насилия и жестокого обращения с родителями, оставление их без помощи по хозяйству и ухода
Искреннее чувство любви благодарности к родителям, внимание, терпение, душевная теплота	Искреннее чувство любви благодарности к родителям, внимание, терпение, душевная теплота

Согласно «Сяо цзину», «... не любить своих родителей, а любить других людей называется «нарушить принципы морали»; не почитать своих родителей, а почитать других людей называется «нарушить правила поведения»<sup>48</sup>. В этой связи стоит задуматься над современным китайским изречением:

明亡之后无华夏，满清之后无汉人，文革之后无信仰，改革之后无道德。

После гибели династии Мин не стало Хуася, после Цинов не стало ханьцев, после культурной революции не стало веры, политика реформ и открытости уничтожила мораль.

Тем не менее, хочется надеяться, что это не так. Просто мораль стала иной.

<sup>48</sup> Кучера С. И. Указ. соч. С. 222.

**В.Б. ВИНОГРАДСКАЯ**

## **НОВЫЕ ЖАНРЫ В КИТАЙСКИХ НОВЫХ МЕДИА — «МУЛЬТИПЛИКАЦИОННАЯ ВИДЕОЭНЦИКЛОПЕДИЯ»**

Быстрое развитие видеоканала «Фэй де шо» («Рассказы НЛО») иллюстрирует динамику процессов в современном интернете. Стартап, запущенный в конце 2012 г. силами трех молодых людей, уже к 2016 г. превратился в чрезвычайно успешную компанию с огромной аудиторией.

*Ключевые слова: интернет, анимация, современный Китай, новые медиа, юмор, энциклопедия*

В современном интернете все происходит очень быстро, стремительный взлет от забвения отделяет полтора шага, а отсчет эпох бывает ведется на месяцы.

В октябре 2012 г. на китайском аналоге Ютуба Юку<sup>1</sup> был зарегистрирован очередной новый канал — под названием «Фэй де шо» 飞碟说 (букв. «Летающее блюдце рассказывает» или «Рассказы НЛО», английское самоназвание UFO TALKS)<sup>2</sup>. Проект был запущен силами трех человек<sup>3</sup> по инициативе Тан Хуая (1985 г.р.), решившего, не откладывая в долгий ящик нынешнюю общекитайскую мечту, сменить статус наем-

---

<sup>1</sup> Юку 优酷 на первый взгляд похож на Ютуб, но у этих компаний совершенно разные бизнес-модели: Ютуб работает исключительно как платформа для контента, создаваемого пользователями, а Юку сама создает собственный контент, а чужой контент транслирует в дополнение к собственному. Другие популярные видеохостинги (Тудоу, Юци и др.) также функционируют прежде всего как видеоканалы.

<sup>2</sup> URL: <http://i.youku.com/u/UNTMxOTkwNjA0> (дата обращения: 19.06.2016). 17.06.2016 у канала было почти полтора млн подписчиков и более 900 млн просмотров.

<sup>3</sup> Тан Хуай 汤怀, Вэй Сюань 魏轩, Ли Гобинь 李国斌.

ного работника на статус предпринимателя и зарегистрировавшего компанию «Фэйде шицзе чуаньмэй кэцзи (Шанхай) юсянь гунсы». Что называется «на коленках», но с большим энтузиазмом, ребята ваяли 2—5-минутные мультипликационные ролики на горячие общественные темы, рассматривая их «просто, занимательно и с собственным подходом», чтобы «земляне могли приятно и весело расширять свои познания»<sup>4</sup>.

Сейчас на Юку у канала более полутора миллионов подписчиков. За 24 дня в октябре 2015 ролик «После родов — точная инструкция по использованию мужа» набрал более 1 млн кликов<sup>5</sup>. А пользующийся наибольшей популярностью на Юку лирический ролик о японских порнозвездах «Богини на жестких дисках»<sup>6</sup> набрал более 9 млн просмотров, начиная с 1 января 2013 г. (на 19.06.2016 — 9 033 335 просмотров), когда ФДШ открыл трансляцию в формате сезонов. Недавно был запущен собственный сайт (<http://www.feidieshuo.com/>) со свеженьким трендовым дизайном, но регулярная трансляция продолжается на всех популярных китайских видеосайтах и в социальных сетях. С апреля 2014 г. также велась трансляция на блокируемом в КНР Ютубе<sup>7</sup> (на 21.10.2015 общее количество просмотров превысило 6,5 млн, а число подписчиков составляло 35 тыс., и довольно быстро росло (с сентября по октябрь увеличилось на 1600). В сентябре 2015 г. на канале даже появились первые ролики с английскими субтитрами, то есть ФДШ рассчитывала расширить свою аудиторию за счет англоязычного сегмента. Но уже в октябре ФДШ уходит с Ютуба. На Фэйсбуке аккаунт действовал с сентября 2013 г. по июль 2014 г., и с тех пор, также как и на Твиттере, не обновляется. Скорее всего, компании пришлось выбирать между успехом на Родине и международной популярностью на запрещенных в КНР сайтах. Ролики тем не менее по-прежнему регулярно выкладываются,

---

<sup>4</sup> Одно из регулярно обновляемых самоописаний канала.

<sup>5</sup> Чаньхоу, лаогун дэ чжэнцзюэ шиюн шоминшу. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XMTM0NDMzMzOTMzMg==.html](http://v.youku.com/v_show/id_XMTM0NDMzMzOTMzMg==.html) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>6</sup> Инпань ли дэ ньюшэнь. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNDk1OTU5MDQ4.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNDk1OTU5MDQ4.html) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>7</sup> URL: <https://www.youtube.com/user/FeiDieShuoOfficial> (дата обращения: 19.10.2015). Зарегистрирован 24 апреля 2014 г. Описание канала: UFO Talks: this is an animated entertainment show, which is designed to make you smarter and amused at the same time. Each episode talks about one hot social topic (mostly China-related) with in-depth analysis, mind-blowing insights and witty humor. It's original, innovative and one of its kind. Subscribe, and enjoy becoming smarter.

но не на официальных каналах, а в порядке самостоятельности индивидуальными пользователями.

В 2015 г. предполагался запуск мобильных приложений, но к лету 2016 г. уже никаких упоминаний о мобильных приложениях нет: видимо, для развития вполне достаточно присутствия на сервисе микроблогов Вэйбо и мобильном Вэйсинь. Кроме того, по мере роста популярности ФДШ выходит за пределы собственно Интернета, и его присутствие начинает ощущаться в городском пространстве — на общественном транспорте, телестанциях, на экранах общего пользования на улицах города и на стенах домов. За эти годы компания прошла путь от первого «настоящего» клиента — тогда еще малоизвестной Сяоми, которая расплатилась десятью смартфонами собственного производства, до сотрудничества с Дюрексом, китайскими интернет-гигантами Тенсент и Алибаба и той же Сяоми, но уже превратившейся в серьезную силу на мировом рынке мобильных устройств.

Штат компании увеличился за прошедшее время до 80 человек (из которых 60% занято непосредственно производством контента), многие пришли на работу из фанатов и подписчиков, поэтому общая рабочая атмосфера до сих пор держится «非常 high» («на подъеме»). Работников своей компании Тан Хуай делит на две группы: крутые профессионалы и молодежь. Первые обеспечивают высокий уровень продукта, а вторые, обладающие «чувством сети» (*вангань*), поддерживают динамизм и попадание в тренды и тенденции.

К лету 2015 г. совокупное количество просмотров канала ФДШ на разных сайтах перевалило за 2,5 млрд<sup>8</sup> (что в сети так и окрестили «чудом 2,5 млрд»), а общее число выложенных на Юку роликов на 21 октября 2015 г. составляло 626 штук, а к 19 июня 2016 г. — 1 056 штук. Аудитория в основном 18—35 лет, но начинают подтягиваться и рожденные в XXI в. «Как-то я зашел в забегаловку поесть ланьчжоускую лапшу, а там хозяин вместе с сынишкой крутил «Фэйде шо» одно за другим, и тогда я понял, что мой продукт уже проник в массы»<sup>9</sup>, — рассказывает Тан Хуай.

Вообще в компании обычно говорят о продукте (*чаньпинь*), а не о производстве (*изопинь*), не о режиссере, а о продакт-менеджере и о

---

<sup>8</sup> Фэйде шо чуаншижэнь Тан Хуай: Кань дунхуа е нэн чжан цыши [Основатель «Фэйде шо» Тан Шуай: Смотря мультики тоже можно расширять кругозор]. URL: <http://chuansong.me/n/1470298> (дата публикации 19.06.2015).

<sup>9</sup> Там же.

пользователе (*юнху*), а не о зрителе (*гуаньчжун*). Каждый продакт-менеджер отвечает за контент своей тематической линейки продуктов и организацию производственного процесса. Ему предоставляется огромная свобода творчества, чтобы для любого клиента нашлась подходящая тема, ориентированная на потребности определенных пользователей. После определения темы или запроса, процесс работы от мозгового штурма до озвучки поставлен очень четко и занимает от двух дней до недели (иногда растягивается на пару недель) с тем, чтобы в каждой линейке раз в неделю выкладывался новый ролик и обновление канала происходило каждый рабочий день.

Продукт, который производится ФДШ, компания на момент конца 2015 г. определяла как **КОМЕДИЙНУЮ «МУЛЬТИПЛИКАЦИОННУЮ ВИДЕОЭНЦИКЛОПЕДИЮ»**. Посмотрим, что стоит за каждым из этих слов, начиная с главного:

### **1. ... .. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ.**

ФДШ воспринимает себя как явление интернет-эпохи и связанной с ней экономики и психологии. Но в то время, как вокруг звучат рассуждения о платформах и мобильном интернете, Тан Хуай отдает приоритет содержанию, контенту (*нэйжун*). «Посмотрите, расцвет кино принес успех американскому Диснею; развитие телевидения принесло успех всему японскому аниме; сейчас с развитием интернета должны появиться короли контента»<sup>10</sup>. Поэтому «Летающее блюдо» стремится утвердиться в качестве «короля контента» (*нэйжун чжи ван*)<sup>11</sup> интернет-эпохи», и в конце 2015 г. позиционировала себя на рынке как «компания интернет контента» (*хуляньван дэ нэйжун гунсы*). Целый этаж в офисе ФДШ похож на конвейер по производству контента, кругом ключевые слова на белых досках. Каждый выпуск программы проходит стадии определения темы, мозгового штурма, планирования, производства. В целом процесс не отличается от аналогичного в традиционных СМИ, но во главу угла ставится выбор темы и ее компетентное освещение. Хотя Тан Хуай сам себя называет «лузером-недоучкой»<sup>12</sup> (*чосюэ дэ дяосы*). Бросивший политехнический ВУЗ любитель-аниматор никогда не

---

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Фэйде шо: Тан Хуай: цзо игэ ю чжиши дэ сингань чуанъечжэ [«Фэйде шо» Тан Хуай: статья основателем дела с сексуальностью знаний]. URL: <http://www.muwuya.com/31690.html> (дата публикации 28.07.2015).



мог похвастаться успехами в учебе и придерживается низкого мнения об официальном образовании, считая его противоречащим природе человека. Тем не менее, знание и распространение знаний глубоко волнуют этого «нетипичного сюэба» (*Фэйдяньсин дэ сюэба*).

«Раз уж наступила эпоха мобильного интернета, реконфигурации моделей распространения знаний требует само время»<sup>13</sup>. «Знания люди получают в основном через систему образования, а так ли вы любите учиться. Мне вот учиться осточертело. Знания вечны, но сейчас передача знаний нуждается в новой одежде. И этой одежде надо придать сексуальности»<sup>14</sup>. «Сексуальные знания должны быть простыми (доступные, опустить порог знаний), занимательными (противоположны сухости, мультимедийными по форме подачи, развлекательными по передаваемому контенту) и с особым подходом (с зарядом позитивной энергии)»<sup>15</sup>. По сути, он ратует за то, чтобы вернуть привлекательность знаниям, которые в жесткой системе китайского образования провоцируют на отвращение далеко не одного Тан Хуая.

Идея и формат будущего канала у Тан Хуая окончательно оформились в связи с событиями вокруг острова Дяюйдао в 2012 г. Пока другие митинговали, Тан Хуай задумался, а как дело дошло до этого, и, спрашивая окружающих, понял, что почти никто не представляет себе историю вопроса. Копаясь в материалах по теме, он понял, насколько трудозатратно для обычного человека получение точной информации. И сделал с друзьями «Прежние воплощения нынешнего Дяюйдао»<sup>16</sup> — анимированный трехминутный ролик с кратким рассказом о территориальных спорах вокруг этого острова между Китаем и Японией. Среди первых выпусков был также ролик о разных «концах света»<sup>17</sup>, уже упоминавшиеся порнозвезды, забавные рассказы о компаниях и продуктах, например, об Apple и Стиве Джобсе или «Эволюция китайских телевизоров»<sup>18</sup> по

---

<sup>13</sup> Фэйде шо чуаншижэнь Тан Хуай ...

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Дяюйдао дэ цянъши цзиньшэн. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNDk4NPIzMDY0.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNDk4NPIzMDY0.html) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>17</sup> Можы цитань. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNDg5NDA0Mzi0.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNDg5NDA0Mzi0.html) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>18</sup> Пинго, ни ши во дэ шэнь. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNzc3MjIyMjQw.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNzc3MjIyMjQw.html) (дата обращения: 19.06.2016). Чжунго дянъшици циньхуа ши. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNjM3NDkzMjI0.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNjM3NDkzMjI0.html) (дата обращения: 19.06.2016).

заказу компании Сяоми<sup>19</sup>. С самого начала особое место отводится сексуальному просвещению и психологии отношений, Также развивается познавательное направление («Что нужно знать о китайском флаге»<sup>20</sup>) и злободневные темы («Как уберечь детей от похищения»)<sup>21</sup>.

Критериями при выборе тем служат, по определению Тан Хуая, «горячие топики, болевые точки, high точки, точки G» (热点、痛点、嗨点、G点)<sup>22</sup>. С одной стороны, чем выше ожидаемая готовность зрителей поставить ролик на просмотр, тем выше шансы у темы попасть в эфир, с другой стороны, компания стремится проявлять социальную ответственность и не боится тратить силы на то, что считает важным, даже если это не обещает многих лайков и эфемерной интернет-славы. После Яньского землетрясения<sup>23</sup> (уезд Лушань, пров. Сычуань ) 4 апреля 2013 г. ФДШ оперативно выпустили сборник из пяти роликов, начиная «Печальной историей борьбы с землетрясениями в Сычуаньской впадине» и заканчивая «Когда ты собираешься забыть об Яне», вместе с более общими роликами: «Чем занимается Китайское сейсмобюро» и «А ваш дом может противостоять землетрясению?»<sup>24</sup>.

Примечательно и симптоматично для современного интернета, что темы не делятся на «высокие» и «низкие», «приличные» и «вульгарные»: «Доклад о давлении на поколение 80-х»<sup>25</sup> и «Доклад о времени мужчин во всем мире»<sup>26</sup>, а именно, о средней длительности полового акта в раз-

---

<sup>19</sup> Xiaomi Tech — стремительно развивающаяся компания, производящая портативные электронные устройства и «разумную» бытовую технику. В данный момент Xiaomi является третьим в мире производителем смартфонов.

<sup>20</sup> Кань шэн ци бисюй чжидо дэ чжиши. URL: <http://www.feidieshuo.com/media/play/3881> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>21</sup> Эртун фангуай сюй чжи. URL: <http://www.feidieshuo.com/media/play/3191> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>22</sup> Дуйхуа Фэйде шо Тан Хуай: жухэ баочи чуанцаоли [Диалог с Тан Хуаем: как сохранить творческий потенциал]. URL: <http://m.mydrivers.com/newsview/402186.htm?ref=> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>23</sup> Фоторепортаж см.: Землетрясение на юго-западе Китая. URL: <http://fototelegraf.ru/172368-zemletryasenie-na-yugo-zapade-kitaya.html> (дата обращения 19.06.2016).

<sup>24</sup> Янь тэци. URL: [http://www.youku.com/show\\_page/id\\_z94c77b34ab3c11e296da.html](http://www.youku.com/show_page/id_z94c77b34ab3c11e296da.html) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>25</sup> Баши хоу яли баогао. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XODUxMjA3MTY4.html?from=s1.8-1-1.2](http://v.youku.com/v_show/id_XODUxMjA3MTY4.html?from=s1.8-1-1.2) (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>26</sup> Цюанью наньжэнь шицзянь баогао. URL: [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNjcyODEwMDcy.html?from=s1.8-1-1.2](http://v.youku.com/v_show/id_XNjcyODEwMDcy.html?from=s1.8-1-1.2) (дата обращения: 19.06.2016).

ных странах, не только называются похоже, но и сделаны в одинаковом формате. Поэтому команда «Фэйде шо», с одной стороны, славится как «беспредельщики» (*y dixianь*), готовые разглагольствовать о чем угодно, не считаясь с приличиями, не церемонясь с неженками и всегда отдавая предпочтение пусть вульгарному, но популярному словцу, а не изысканным или хотя бы нейтральным выражениям. С другой стороны, Тан Хуай настаивает на том, что придерживается твердых моральных принципов и имеет четкие моральные стандарты.

При выборе тем для производства используются два главных принципа: ценность для пользователя (*юньху*) и ценность для клиента (*кэху*). Тан Хуай объясняет: «если их можно совместить, мы беремся за дело сразу же, если только ценность для пользователя, а клиентов не предвидится (например, тема предотвращения похищения детей), мы тоже будем это делать. Но если это только ценность для клиента (чисто рекламное видео, мы не будем этого делать». На волне нынешней популярности к ним обращаются порядка тридцати компаний в месяц с заказами на рекламу, но ФДШ берет только один-два заказа.

Естественное следствие этого подхода к отбору материала — чрезвычайная тематическая разношерстность, которой некоторую упорядоченность придает использование разноформатных линеек, от 20 секундного «Крутого словаря» (*Цы ку*)<sup>27</sup> до почти 5-минутного «НЛЮ рассказывает» (*Фэйде шо*)<sup>28</sup>. На Юку в 2016 г. регулярно обновлялось 10 плейлистов, а на официальном сайте представлено 14 линеек. Для настоящей энциклопедии информация, конечно, недостаточно систематизирована, но зато обеспечивается широта охвата, быстрота реагирования и подчеркивается достоверность и точность предоставленного контента.

Итак, если есть запрос от пользователя, вы получите максимально информативный, максимально занимательный, максимально доступный и максимально сжатый рассказ.

## **2. ... МУЛЬТИПЛИКАЦИОННАЯ ВИДЕО-...**

Основой формата ФДШ является мультипликация — точнее, компьютерная плоскостная флеш анимация, требующая минимальных затрат и при производстве и при восприятии контента, так как в совре-

---

<sup>27</sup> В слове Цыку 词酷 обыгрывается омонимичность второго слога — ку «хранилище» и ку «cool», «крутой». URL: <http://www.feidieshuo.com/channel/8> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>28</sup> URL: <http://www.feidieshuo.com/channel/1> (дата обращения: 19.06.2016).

менном интернете она уже превратилась в довольно устойчивую знаковую систему.

В термине «видео», точнее «видеоролик» (*шитинь*) задано сразу два параметра. Во первых, упор на разнообразие характера подачи информации: начитываемый диктором текст сочетается с видеорядом из художественных образов, текстовых вставок и диаграмм-таблиц-графиков. Во-вторых, продолжительность ролика.

Последнее связано с избытком информации и фрагментацией внимания у современных активных интернет-пользователей. Эта видеопродукция часто смотрится урывками или в фоновом режиме. Для роста популярности важно, чтобы *шитинь* было удобно посмотреть или послушать где угодно и когда угодно, скажем, во время чистки зубов, на автобусной остановке, на переменке между парами. Поэтому ролики обычно четко ограничены по продолжительности. Самый короткий из форматов «Крутой словарь» длится 20 секунд — заставка (с двумя фразами) укладывается в 3 секунды, еще 1 секунда на вступительный кадр и секунда на заголовок. На 6-й секунде уже начинается повествование. Один из самых длинных (*Фэйде шо*) длится около пяти минут, но, чтобы пользователь не заскучал и не переключился на что-нибудь другое, в нем используются песни «гоблиновского» типа, когда на популярную мелодию пишутся слова по теме ролика. А один из форматов практических советов для разнообразных ситуаций на примере забавных зверушек так и называется: «Летающее блюдце за одну минуту» (*Фэйде ифэньчжун*)<sup>29</sup>.

Главная задача — давая информацию удерживать внимание пользователя. Этим целям служат сжатость, броскость, поликодовость, стандартизация художественного языка и в немалой степени выраженная комедийная составляющая.

### 3. КОМЕДИЙНАЯ .....

Отстранение при помощи различных видов юмора — это зачастую нейтральный уровень многих видов коммуникации в интернете. От легкого беззлобного подшучивания и мягкой иронии и самоиронии до жесткого стеба и беспощадного сарказма. В китайском варианте нередко добавляется еще специфическая безбашенность в духе балаганного юмора, комедии слэпстик или в стендапе. Пресловутое отсутствие тормозов —

---

<sup>29</sup> Фэйде ифэньчжун. URL: <http://www.feidieshuo.com/channel/2> (дата обращения: 19.06.2016).

у *дисянь* букв. «без нижней линии» — характерно именно для этого типа юмора, скорее отвязного, чем злого или чернушного: «Они наполняют любовью чьи-то сны, а вы заполняете салфетками собственные урны» — это цитата из упоминавшегося ранее сверхпопулярного ностальгического ролика о японских порнозвездах «Богини на жестких дисках».

И конечно, используется весь арсенал современного сетевого юмора, характерного для интернет-мемов с использованием поликодовых текстов, обыгрыванием прецедентных текстов и языковой многозначности. В названии ролика, выложенного в сеть 9 сентября 2014 г. и посвященного компании Apple, «Яблоко — ты моя почка»,<sup>30</sup> обыгрывается сразу две аллюзии. Прежде всего, история с парнем, который продал на органы собственную почку ради покупки новой модели айфона. Кроме того, невозможно не вспомнить «Ты мое яблочко»<sup>31</sup>, безбашенный мегашлягер того же 2014 г. от «Братьев Палочек» (*Куайцзы сюнди*) родом из интернета, но быстро завоевавший все возможные для данного жанра информационные ниши вплоть до так называемых «тетушек на площадях»<sup>32</sup>. Ролик открывается музыкальной темой из «Звездных войн» и не менее узнаваемым уплывающим в галактическую даль текстом — справкой о компании. Визуальный юмор продолжается в нимбе над головой Стива Джобса, которого называть нет необходимости. Повествование продолжается в том же духе, с быстрой сменой образов и аллюзий и неожиданным завершением вопросом о соцпакете «А ЭТО ВАША КОМПАНИЯ МОЖЕТ СДЕЛАТЬ?» и на аудиодорожке, и крупными иероглифами на черном экране. Комический эффект поддерживается также слегка убыстренным темпом речи и чуть повышенным тембром голоса диктора.

В успехе своего проекта сам Тан Хуай выделяет три ключевых момента: оригинальное видео, острые социальные темы и юмор. Правильное сочетание этих факторов в рамках познавательного ресурса позволяет

---

<sup>30</sup> Пинго, ни ши во дэ шэнь. URL: <http://www.feidieshuo.com/media/play/3132> (дата обращения: 19.06.2016).

<sup>31</sup> Ни ши во де сяо пинго. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uDyo6IAnbVY> (дата обращения: 19.06.2016). Более 9 млн просмотров на «нецелевом» для КНР сайте.

<sup>32</sup> Группы женщин среднего и пожилого возраста, на общественных началах занимающихся совместно танцами или боевыми искусствами, различными видами цигуна в общественных местах — обычно площадях или парках. Ролик про них от ФДШ: Чжунго дама вэйхэ ай тяо гуанчан у. URL: <http://www.feidieshuo.com/media/play/3852> (дата обращения: 19.06.2016).

легко, быстро и приятно утолять вечный информационный голод вечно занятого современного человека с фрагментированным вниманием.

Ничего исключительного в роликах ФДШ нет, и ни одна из описанных составляющих стиля и формата сама по себе в отрыве от остальных не в состоянии обеспечить бешеной популярности. И до ФДШ в интернете использовалась познавательная мультипликация (например, ASAPscience), форматное разнообразие в рамках одного канала (скажем, BuzzFeed), стебовая энциклопедичность (русскоязычное Луркоморье<sup>33</sup>), эксплуатировались быстрый темп речи, юмор самого разного разлива, информационная насыщенность и драматичность в подаче информации. Но сочетание в конечном продукте и востребованность его аудиторией создали специфически китайский феномен.

Ло Вэй, один из основателей компании как-то сказал: «Иногда я сам сомневаюсь, кто мы вообще — интернет-компания, анимационная компания или же компания новых медиа». Неудивительно, что ФДШ раз за разом меняет формулировки в описании своего канала. Да это и не особо важно, сделать ли упор в определениях этого синкретического проекта на популяризацию знаний, видеоформат или ток-шоу, главное, успевать за своей аудиторией и быть на полшага впереди конкурентов.

В современном интернете идеи перенимаются очень быстро и с возрастающим ускорением. После запуска канала его клоны и аналоги распространились в Китае как «ростки бамбука после дождя». В конце 2015 г. на специализированном сайте «Гаосяо кэпу чжиши ван»<sup>34</sup> шаривалось уже более 5 подобных каналов. ФДШ удается уверенно держать пальму первенства не только благодаря своевременности запуска, но также и прежде всего благодаря таланту, правильному выбору стратегии и «неотчужденности» собственного продукта — разработчикам действительно лично интересен создаваемый ими контент. Сочетание творческого потенциала и энтузиазма продолжает творить чудеса, даже на стадии, когда компания уже вышла из состояния стартапа.

---

<sup>33</sup> Луркоморье (англ. Lurkmore) — неформальная, неформатная, фривольная и юмористическая интернет-энциклопедия на движке MediaWiki, позиционирующая себя как «энциклопедия современной культуры, фольклора и субкультур, а также всего остального». Статьи Луркоморья написаны на жаргоне, состоящем из интернет-мемов, и в основном описывают явления, события и личностей, связанных с современной популярной культурой.

<sup>34</sup> URL: <http://www.gaoxiaokepu.com/index.html> (дата обращения: 26.10.2015).

## Сведения об авторах

**АБРАМЕНКО, Владимир Петрович** — кандидат технических наук, ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
ma-wlad@yandex.ru

**АЛЕКСАНИН, Армен Гургенович** — кандидат философских наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
armengurgen@gmail.com

**БЛАЖКИНА, Анастасия Юрьевна** — кандидат философских наук, науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
myshashu@yandex.ru

**ВИНОГРАДСКАЯ, Вероника Брониславовна** — кандидат филологических наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
banbanpo@gmail.com

**ИСАЕВА, Людмила Ивановна** — ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
miladina@rambler.ru

**ИОНОВ, Алексей Юрьевич** — науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
fuhu@yandex.ru

**КВАРТАЛОВА, Наталия Леонидовна** — кандидат философских наук, ст. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
tuzinat@yahoo.com

**КРИССКОЙ, Альберт Николаевич** — Люблянский университет (Любляна)  
ank@kitai.info

**ЛУКЪЯНОВ, Анатолий Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, руководитель Центра изучения культуры Китая, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)  
lukyanov48@mail.ru

**ЛЮ Ядин** (刘亚丁) — доктор филологических наук, профессор, зам. руководителя Центра современных исследований России, Сычуаньский университет (Чэнду)

liuyading2007@163.com

**МЕРКУЛЬЕВА, Екатерина Александровна** — магистр славянской филологии, Вильнюсский университет (Литва)

jekaterinap@hotmail.com

**ПЕРЕЛОМОВ, Леонард Сергеевич** — доктор исторических наук, профессор, главный науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)

tuzinat@yahoo.com

**ПОЧАГИНА, Ольга Валерьевна** — кандидат исторических наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)

pochagina@ifes-ras.ru



## Contributors

**Vladimir ABRAMENKO** — Candidate of Sciences (Engineering), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

ma-wlad@yandex.ru

**Armen ALEXANYAN** — Candidate of Science (Philosophy), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

armengurgen@gmail.com

**Anastasia BLAZHKINA** — Candidate of Science (Philosophy), Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

myshashu@yandex.ru

**Veronika VINOGRODSKAYA** — Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

banbanpo@gmail.com

**Alexey IONOV** — Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

fuhu@yandex.ru

**Lyudmila ISAEVA** — Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

miladina@rambler.ru

**Albert KRISKOY** — University of Ljubljana (Ljubljana)

ank@kitai.info

**Nataliya KVARTALOVA** — Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

tuzinat@yahoo.com

**Anatoly LUKYANOV** — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Director of Centre for Culture Studies of China, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

lukyanov48@mail.ru

**LIU Yading** — Doctor of Sciences (Literature), Professor, Deputy Director of the Contemporary Russian Studies Center, Sichuan University (Chengdu)

liuyading2007@163.com

**Ekaterina MERKULYEVA** — Master's degree in Slavonic Philology, Vilnius university (Lithuania)

jekaterinap@hotmail.com

**Leonard PERELOMOV** — Doctor of Sciences (History), Professor, Principal Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

tuzinat@yahoo.com

**Olga POCHAGINA** — Candidate of Sciences (History), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

pochagina@ifes-ras.ru

**PEOPLES AND CULTURE THE ORIENT.  
RESEARCHES AND TRANSLATIONS. 2016**

**Abstracts**

**CREATIVE TRANSFORMATION OF TRADITIONAL CHINESE CULTURE:  
THE SIGNIFICANCE OF ENCYCLOPEDIA CHINESE SPIRITUAL  
CULTURE**

*Liu Yading*

This paper analyzes internal and external aspects of the six volumes of encyclopedia *Chinese Spiritual Culture* and their meaning for the Russian academic community. Firstly, speaking about global development of knowledge on China, *Encyclopedia* reflects the tendency to unite achievements of the sinologists with the achievements of the creative professionals of various branches, it gives the positive answer to the question “Does the Chinese culture fit modern conditions?”. It also is a great scientific achievement as an unique project that embraces all aspects of Chinese culture. Second, as regards to a complicated path of sinology studies in Russia, *Encyclopedia* is a positive response to the revival of Chinese culture. It inherited the Russian tradition of “harmonious combination” of spiritual culture studies and regional studies. Third, the paper summarizes the content of the *Encyclopedia*. As for its significance for the Chinese academic community, the *Encyclopedia* suggests the neoeuroasian approach to explore the main concepts of Chinese culture. At the same time it is a good example and incentive for further development of our studies. For Chinese society is important that it gives a positive evaluation of the Chinese model of development, analyzes transformations of traditional Chinese culture under new political conditions. Overall it helps to increase confidence in our chosen path.

**Keywords:** *Chinese Spiritual Culture — Encyclopedia, world sinology, Russian sinology, neoeuroasian approach, intercultural dialogue*

**LEV TOLSTOY ABOUT CONFUCIANISM AND CHINA'S FUTURE**

*Leonard Perelomov*

The paper discusses Tolstoy's understanding of the ideas of Confucianism and his controversy with Zhang Qingtong and Ku Hongming. Au Author explores the Confucian-Christian utopia created by Lev Tolstoy and contemporary's controversy with him.

**Keywords:** *Confucianism, Lev Tolstoy, liberty, religion*

## **TWO COSMOGONIES AS TWO TYPES OF CIVILIZATION: CONFUCIAN AND TAOIST**

*Anatoly Lukyanov*

The paper shows how Confucian and Daoist cosmogony give rise to the correspondent types of civilisation: socio-natural and nature-social.

**Keywords:** *Confucianism, Daoism, civilisation*

## **THE CATEGORY OF HEAVEN IN PHILOSOPHY OF THE GUODIAN MANUSCRIPTS**

*Anastasia Blazhkina*

The paper considers the philosophical term of Heaven-tian as it represented in the Guodian Chu bamboo manuscripts. According to preliminary analysis, the author suppose, that Heaven-tian in the Guodian texts can be categorized in three aspects: as natural law and cosmic order, moral principle and sociopolitical order, and as cause of synchronous experience.

**Keywords:** *Heaven-tian, coincidence-shi, Early Confucian philosophy, The Guodian Bamboo slips, Zhanguo's Confucian, ethic*

## **NON-FICTION IN CONTEMPORARY CHINESE LITERATURE (1980—1990-s)**

*Anastasia Korobova*

The paper examines the main trends in the Chinese non-fiction during 1980—1990-s. Non-fiction, mainly essays and memoirs of the “cultural revolution” was in the mainstream of Chinese literature since 1978, as it analyzed the psychology of human behavior in difficult situations, describing phenomena such as betrayal, cowardice, manipulation of some people by others, irreversible pathological changes in the minds of people who lived through the humiliation. Most of the works has been devoted to the restoration of a positive image of the intelligentsia and its rehabilitation in society. By the mid-1980s, the Chinese non-fiction diversifies its narrative strategy, in particular authors started as story-tellers about their private experience shifted to the status of neutral narrators fixing other people's stories, or answers to the interview, or sometimes commentators on interviews. In the late 1990s-early XXI century non-fiction authors are increasingly turning to different periods of Chinese history (not limited to the “cultural revolution”). However, in the 1980s-1990s there were two dominating trends, namely the reflection of the consequences of the “cultural revolution” and, in a broader sense, the fate of the Chinese intelligentsia.

**Keywords:** *non-fiction, contemporary Chinese literature, Ba Jin, Yang Jiang, Feng Jicai, He Jianming*

## ON THE HISTORY OF AN ARABIC LETTER

*Ekaterina Merkulyeva*

The modified Arabic letter *sad* with three dots was used in the written tradition of the Tatars in Poland, Lithuania and Belarus for the sound [ts] starting from the 17th century. It is interesting, that a similar letter is used to represent the sound [tsh] by the Chinese-speaking Muslims Hui in China, but the three-point letters for [ts] do not exist in other Arabic-based alphabets. In Sino-Islamic tradition, according to the available information, this letter had appeared before the Tatars started to use it in Eastern Europe.

**Keywords:** *Arabic alphabet, Tatar manuscripts, Belarusian language, Chinese language, Chinese Muslims, Xiaerjing*

## RUSSIAN TRANSLATIONS OF THE SHI JING

*Liu Yading*

The paper describes approaches to the translation of the *Shi Jing* into Russian in connection with the broader context of its interpretation in the Chinese commentary tradition.

**Keywords:** *translation strategies, poetry, Shi jing, Ancient China, commentary*

## MIDDLE WAY — THE MORAL HYMN OF CONFUCIANISM

*Vladimir Abramenko*

According to criterion of text documentation, the paper presents a poetic translation into Russian of several *zhang* of the ancient Chinese treatise *Zhong yong*. The treatise is a part of *The Four Books* of Confucianism (*Si Shu*). The poetic text of the publication is preceded by introduction that defines “philosophical poetry” as a certain genre in speculative landscapes of ancient Chinese thought.

**Keywords:** *Confucianism, the middle way, philosophical poetry, moral categories*

## THE HERMIT LIN HE-JING

*Lyudmila Isaeva*

The paper describes the life and works of Lin He-jing, a underrated Chinese poet who lived one thousand years ago in Zhejiang province. His poetry is still largely unknown in Russia and Europe. However, Lin He-jing is one of the most fascinating poets of that period who was best known for his admiration of plum blossom. It is the first attempt in the Russian sinology to present the masterpieces of the poet, to analyze his cultural heritage and some translations of his poems.

**Keywords:** *Chinese poetry, Lin He-jing, Song poetry, Xihu lake, civil servants, symbolism, poetry writing, Qingming holiday*

## SO-CALLED 'TRAITÉ' AS A SOURCE ON MANICHAEAN COSMOLOGY AND SOTERIOLOGY

*Armen Alexanyan*

So-called 'Traité' (*Bosi jiao canjing*) is one of the important Chinese sources which deals with Manichaean mythology and cosmology. It was composed about 10 CE and is some sort of 'paraphrase' of unknown Iranian original. Although fragmentary, it consists of 39 paragraphs in dialogical form of question-answer type (between Mani and one of his disciple Mar Adda). Mani explains basic cosmological myths (division of Primary Light and Darkness, beginning of war between them, creation of Man, attempts of his salvation), gives didactic commandments (which in some part correlate with Buddhist ones), tells parables. The fragment ends with eulogical prayers to Mani and Manichaean deities. This article focuses on analysis of terminological and compositional features of the text. The article is followed by translation of the treatise with philological commentaries.

**Keywords:** *Manichaeism, Traité, cosmology, soteriology, Chinese traditional literature and culture*

## VARIOUS STORIES ABOUT AI-ZI

*Albert Krisskoy*

It is the first Russian commentered translation of fables by Su Shi (1037—1101), a famous writer, poet, essayist, calligrapher and politician of the Song Dynasty (960—1279).

**Keywords:** *Su Shi, Su Dongpo, Ai-zi, , Chinese short prose, humor, fables*

## THE LIFE OF THE CHINESE SCHOLAR GU YANWU

*Alexey Ionov*

The paper presents a brief biography of Gu Yanwu (1613—1682), the founder of the textual-critical method of the Canon Studies (*jingxue*) of the Qing period. Gu Yanwu's patriotism determined his destiny and had a strong impact on the development of the Confucian tradition in subsequent centuries. The core idea in Gu Yanwu's teachings was not about reforming the Manchu state, but rather about transforming the moral state of Chinese society in accordance with role models that manifested in the antiquity. Thus Gu Yanwu revived interest in the thorough study of the ancient Chinese classical canon and commentary literature.

**Keywords:** *Confucianism, biography, Gu Yanwu, Chinese philosophy, the Qing dynasty, Canon Studies*

## **MODERN WESTERN SCHOLARS ON CHINESE LOGIC**

*Nataliya Kvartalova*

The paper discusses the views of modern European scholars engaged in the problems of the Chinese logic. The focus problem is the status of the Chinese logic in Western philosophy and the possibility of expanding its scope and method to justify the presence of logic in Chinese philosophy.

**Keywords:** *logic in China, structuralism*

## **FILIAL PIETY IN THE XXI CENTURY**

*Olga Pochagina*

The paper deals with the traditional and the modern understanding of filial piety in Chinese society. On the basis of «Lun Yu», «Xiao Jing», «Ershisi Xiao», studies of Chinese scholars, media materials the author analyzed trends of filial piety transformation, cause and effect, modern forms of filial piety, the scopes of the violation of traditional norms, government policy on the respect conservation of aged people and improvement of their social status.

**Keywords:** *China, values, traditions, filial piety, elderly*

## **NEW GENRES IN THE CHINESE NEW MEDIA — “ANIMATED VIDEO ENCYCLOPEDIA”**

*Veronika Vinogradskaya*

The rapid rise of a new media channel Feidie Shuo (UFO Talks) demonstrates the dynamics of processes in the modern Internet. The startup launched in late 2012 by three young people turned into a highly successful company with a huge audience in less than 4 years.

**Keywords:** *Internet, animation, modern China, new media, humor, encyclopedia*

*Научное издание*

**Человек и культура Востока.  
Исследования и переводы. 2016**

Редактор *Г.П. Манчха*  
Корректор *Г.П. Манчха*  
Компьютерная верстка *С.Ю. Тарасова*  
Обложка *Т.В. Иваншиной*

Подписано в печать 14.09.2017.  
Формат 6084/16. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».  
Печ. л. 18,0. Бумага офсетная.  
Тираж 500 экз. (1-й завод — 150 экз.).  
Заказ № 11

**Уважаемые читатели!**

Электронные версии книг, выпускаемых ИДВ РАН,  
размещаются в электронной библиотеке института  
со свободным доступом, находящейся  
на интернет-сайте ИДВ РАН  
[www.ifes-ras.ru](http://www.ifes-ras.ru)

**Контакты:**

по вопросам работы электронной библиотеки —  
Отдел наукометрии и информационных  
технологий ИДВ РАН,  
тел. : +7-499-124-0802 или e-mail: [it@ifes-ras.ru](mailto:it@ifes-ras.ru).

**Почтовый адрес ИДВ РАН:**

Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32.