

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

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Исследования
и переводы
2019

Москва
ИДВ РАН
2019

УДК 008(5)

ББК 71(5)

Ч39

*Рекомендовано к публикации
Ученым советом ИДВ РАН*

Рецензенты:

А.Е. Лукьянов, В.Б. Виноградская

Составитель и ответственный редактор:

В.Б. Виноградская

Ч39 Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2019 / отв. ред.-сост. В.Б. Виноградская. — М. : ИДВ РАН, 2019. — 200 с.

ISBN 978-5-8381-0362-8

Сборник «Человек и культура Востока. Исследования переводы. 2019» посвящен различным аспектам культуры Китая с глубокой древности и 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: конфуцианство, даосизм, манихейство, наказания, экспедиция, перевод, проза, поэзия, цы, диалекты, классический текст, дунхуанские рукописи, интернет, медиа, ток шоу, Яо дьянь, Кун-цзы цзя юй, Сяо цзин, Конфуций, Лев Толстой, Шао Чжэн-мао, Пу Сунлин, Маннергейм, Чэнь Даньцин, Доу Вэньтао, Гао Сяосун, Ло Чжэньюй, Лян Вэньдао.

The papers, reviews and translations of *Peoples and Cultures of the Orient. Researches and Translations. 2019* 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 reviews. The project aims at Asian studies' specialists, students and a non-academic audience concerned with modern and traditional East Asian cultures.

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

Keywords: Confucianism, Daoism, Manichaeism, panishment, expedition, translation, prose, poetry, ci, dialects, classical text, Dunhuang manuscripts, Internet, media, talk show, Yao Dian, Kong-zi jia yu, Xiao jing, Confucius, Leo Tolstoy, Shao Zhengmao, Pu Songling, Man-nerheim, Chen Danqing, Dou Wentao, Gao Xiaosong, Luo Zhenyu, Liang Wendao

УДК 008(5)

ББК 71(5)

ISBN 978-5-8381-0362-8

© Коллектив авторов, 2019

© ИДВ РАН, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I

ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

<i>Лю Ядин.</i> Трансформации образа Конфуция в России	5
<i>Майоров В.М., Стеженская Л.В.</i> Конфуцианство и жанровая эволюция творчества Льва Толстого	27
<i>Пэн Банбэнь.</i> О времени создания и смысле классического текста «Яо дянь»	35
<i>Блажкина А.Ю.</i> Роль наказаний в конфуцианской философии (на примере трактата «Кун-цзы цзя юй»)	49
<i>Ионов А.Ю., Дзодзяк (Ким) Ю.Х.</i> Конфуцианская практичность и её традиционное понимание	66
<i>Алексяня А.Г.</i> Некоторые фонетические особенности среднекитайских текстов из Дуньхуана (на примере манихейских и христианских текстов)	80
<i>Ван Ицюнь.</i> Современный взгляд на сущность китайских классических произведений — к вопросу о методах искусствоведения в лекциях Чэнь Дяньцина «Фрагменты»	89

Часть II

ПЕРЕВОДЫ И ОБЗОРЫ

<i>Абраменко В.П.</i> «Нет лучшего — учить посредством сяо»	99
Избранные главы из канона «Сяо цзин» в поэтическом переводе	112
<i>Самошин В.В.</i> Золотое правило механики, или о русских переводах китайских <i>цы</i>	120
<i>Крисской А.Н.</i> Твиты из Кабинета Неудачника	144
Предисловие переводчика	144
<i>Пу Сунлин.</i> Избранные рассказы	146

<i>Ван Пэнхуэй. Китайская экспедиция начала XX века российского подданного финского происхождения</i>	
Ма Даханя (К.Г. Маннергейма)	164
<i>Виноградская В.Б. Ляо тянь в китайских медиа — Update 2019</i>	179
Сведения об авторах	192
Contributors	194
Abstracts	196

Часть I. ИССЛЕДОВАНИЯ И ОЧЕРКИ

ЛЮ ЯДИН

ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРАЗА КОНФУЦИЯ В РОССИИ¹

Формирование образа Конфуция в России происходило на основе переводов конфуцианского «Четырехкнижия» и связанных с этими переводами трудами о жизни и философии Конфуция. В статье анализируется обращение к образу Конфуция в переводах, комментариях и исследованиях российских китаеведов и писателей на протяжении трех временных периодов: конец XVIII в., весь XIX в. — 70-е гг. XX в., 80-е гг. XX в. — наши дни. Процесс формирования образа Конфуция рассматривается также в связи с главными сдвигами в духовной жизни России в эти периоды времени. Семиотика истории позволяет взглянуть на книги Конфуция и о нем как на жанровую систему, которая, в социолингвистическом контексте России за счет механизмов прагматики порождает разнообразные расширенные значения.

Ключевые слова: Конфуций, переводы.

1. Конец XVIII в.

Из доступных мне материалов², самый ранний перевод произведений Конфуция вышел в России в 1780 г. Когда в 2006—2007 гг. я работал в Институте Восточных рукописей РАН (Петербургский филиал

¹ Пер. с кит. и древнекит. В.Б. Виноградской по: *Лю Ядин*. Кун-цзы синсян цзай Элосы вэньхуа чжун дэ любянь [刘亚丁: 孔子形象在俄罗斯文化中的流变] // Дунбэй я вайюй яньцзю. 2013. № 2.

² В данной редакции статьи не рассматривается перевод «Да сюэ» (1779) Д.И. Фонвизина (1743/1745—1792) с французского языка. Подробнее см: *Кобзев А.И.* Судьба «Да-сюэ» на Западе и в России. URL: http://www.synologia.ru/a/Судьба_а_«Да-сюэ»_на_Западе_и_в_России (дата обращения: 22.07.2019).

института Востоковедения), мне посчастливилось найти эту первую книгу, имеющую отношение к Конфуцию: изданное в 1780 г. «Четырехкнижие» в переводе китаевода А.Л. Леонтьева с подзаголовком «Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса». На титульном листе указано, что перевод осуществлялся с китайского и маньчжурского языков, за предисловием к изданию 6-го года правления Кан-Си (1669) следует «Предуведомление» переводчика к «Учению великому»:

Глава учения великаго содержит древнейших царей и владык земли предания; какая они для людей возстановили учения и законы, сколь въ ней обстоятельственно и ясно разложены оныя по степенямъ и порядкамъ отъ Кундзья; и какъ въ ней разделены оныя на десять частей Дзэндзыемъ.

Здесь для понятия учений и законов такихъ представлены начинания оныхъ и окончания ясно; название же сие: УЧЕНИЕ ВЕЛИКОЕ, по тому книге сей дано, что она ради вступающаго предстоитъ дверью во благое, с тем, что без совершеннаго приобретения написаннаго въ ней, ни святъ мужъ, ни достойный владыка земли быть не могутъ³.

В своем предуведомлении А.Л. Леонтьев вполне точно обобщил основной смысл «Великого учения». И в переводе он также точно раскрывает суть оригинала:

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

Законъ учения великаго состоитъ въ просвещении разумной души нашей, во обновлении и просвещении простыхъ людей, и въ постановлении себя и другихъ на благе истинномъ⁴.

Кун Инда 孔颖达 (574—648) в своем комментарии к «Великому учению» (*Ли цзи чжэн и 礼记正义* «Правильные значения «Ли цзи»») пишет: «В *цзай цинь минь* говорится, что Дао великого учения состоит в родственной любви с народом»⁵. Согласно этому толкованию на рус-

³ Леонтьев А.Л. Сы шу гы, т.е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса. СПб.: Императорская Академия наук, 1780. С. 9—10.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Ши сань цзин чжушу [13 канонов с комментариями]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. Т. 2. С. 445. ‘在亲民’者，言大学之道，在亲爱与民。

ский следовало бы перевести как «в породнении с народом», но А.Л. Леонтьев переводит как «во обновлении и просвещении простых народов», очевидно опираясь на более позднее толкование сунских конфуцианцев братьев Чэн, Чэн Хао 程顥 (1032—1085) и Чэн И 程颐 (1033—1107), и Чжу Си 朱熹 (1130—1200). Чжу Си в «Сы шу чжан-цзюй цзи чжу» 四书章句集注 («Четырехкнижие с параллельными сводными комментариями») пишет о том же выражении: «Чэн-цзы говорит: *цин* 亲 должно быть *син* 新, обновление, что определяется как смена своего старого. То есть, самому прояснив свое ясное *дэ*, следует еще распространить это на других, чтобы и они устраняли свои старые загрязнения»⁶.

Из комментария А.Л. Леонтьева ясно, что при переводе «Великого учения» (*Да сюэ* 大学) он использовал толкование Чжу Си. По поводу этого выражения он писал:

Так Кундзыевыми словами преподает нам Дзэндзы, и се есть нужнейший для насъ законъ къ спасению себя и ко исправлению другихъ людей, на немъ основано учение великое, и онъ единый по слову Кундзевому можетъ служить, какъ для целаго государства, такъ и для всехъ концевъ земли, будучи для великихъ людей, преданиемъ трехъ сихъ речений⁷.

Это соответствует учению о «трех устоях» *сань ганлин* 三纲领⁸ Чжу Си, который в своих комментариях однозначно высказывается: «Эти три — ведущие устои «Великого учения»»⁹. Далее А.Л. Леонтьев, комментируя отрывок из первого чжана «Да Хио, то есть учения Великаго» о том, как в древности осуществляли «просвещение разумной души», говорит о семи «степенях» и о «порядке»¹⁰. Это также довольно близко

⁶ Чжу Си. Сы шу чжан-цзюй цзичжу [«Четырехкнижие с параллельными сводными комментариями». Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. С. 3. 程子曰: ‘亲, 当作新’ 新者, 革其旧之谓也, 言自明其明德, 又当推以及人, 使之亦有以去其旧染之污也.

⁷ Леонтьев А.Л. Указ. соч. С. 10—11.

⁸ «Высветление светлой благодати» (*мин мин дэ*), «породнение с народом» (*цин мин*); в интерпретации Чжу Си — «обновление народа» — *син мин*) и «остановка на совершенном добре» (*чжи юй чжи шань*). Пер. А.И. Кобзева. URL: http://www.synologia.ru/a/Да_сюэ (дата обращения: 22.07.2019).

⁹ Чжу Си. Сы шу чжан-цзюй цзичжу... С. 3. 此三者, 大学之纲领也.

¹⁰ См.: Леонтьев А.Л. Указ. соч. С. 18—21.

учению о «восьми положениях» *ба му* 八目¹¹ Чжу Си, и очевидно, что данный перевод «Да сюэ» исходит из интерпретации сунских конфуцианцев. За «Великим учением» следует комментированный перевод трактата «Джун юн, то есть Закон непреложный» (*Чжун-юн* 中庸), но в издании, с которым довелось работать мне, этот перевод был неполным и обрывался на 20-м чжане из 33-х. Хотя А.Л. Леонтьев не переводил «Беседы и суждения» и «Мэн-цзы» из Четырехкнижия, а перевел и прокомментировал лишь «Да сюэ» и «Чжун-юн», написав также небольшое предисловие, судя по отразившемуся в этой работе преклонению перед Конфуцием, Конфуций, наставляющий правителей и народ — это для А.Л. Леонтьева философ, преисполненный мудрости.

В конце XVIII в. в России вышло еще две книги о Конфуции: 1) «Житие Кунг-Тсеэа»¹² (1790) в изложении миссионера, живущего в Пекине, Михаила Ивановича Вережкина (1732—1795), в котором Конфуций представлен как наиболее выдающийся философ древности, возродивший давнюю ученость¹³; 2) «Опыт древней китайцев философии»¹⁴ в переводе с латыни А.Л. Леонтьева, в котором проводится сравнение конфуцианства с другими философскими учениями — кинизмом, стоицизмом, философией Аристиппа¹⁵. Так впервые в России вырисовывается «абрис» Конфуция как мыслителя и педагога, а поскольку Леонтьев полагается на комментарии Чжу Си, то в этом образе выражено влияние сунского конфуцианства.

¹¹ «Восемь основоположений» — «выверение (классификация, познание) вещей» (*гэ у*), «доведение знания до конца (до реализации)» (*чжи чжи*), «обретение искренности помыслов (мысли и воли)», «исправление сердца [как средоточия всех психич. функций]» (*чжэн синь*), «усовершенствование [собственной] личности» (*сю шэнь*), «выравнивание семьи» (*ци цзя*), «приведение в порядок государства» (*чжи го*), «уравновешивание Поднебесной» (*тин тянь ся*).). Пер. А.И. Кобзева. URL: [http://www.synologia.ru/a/Да сюэ \(дата обращения: 22.07.2019\)](http://www.synologia.ru/a/Да сюэ (дата обращения: 22.07.2019)).

¹² Житіе Кунг-Тсеэа или Конфуціуса. Изъ записокъ, надлежащихъ до исторіи, наукъ, художества, правовъ, обычаевъ и прочая, китайцевъ; сочиненныхъ проповѣдниками въры христїанской въ пекинѣ. На російскій языкъ переложенное. СПб.: Типография горного училища, 1790.

¹³ Скачков П.С. Библиография Китая. М.: Издательство Восточной литературы, 1960. С. 42.

¹⁴ Леонтьев А. Л. Опыт древней китайцев философии о их нравоучении и правлении, с приложением проповеди. СПб., 1794.

¹⁵ Скачков П.С. Указ. соч. С. 43.

2. XIX в. — 70 гг. XX в.

Одним из главных создателей образа Конфуция в XIX в. был Лев Николаевич Толстой (1828—1910). Этой темой много занимались А.И. Шифман, Гэ Баоцюань 戈宝权, У Цзэлинь 吴泽霖. Древними китайскими мудрецами Лев Толстой глубоко заинтересовался в период серьезного пересмотра своего мировоззрения в 80-е гг. XIX в. В конце февраля 1884 г. он, уже приступив к изучению Конфуция, писал другу:

Я сижу дома в жару в сильнейшем насморком и читаю Конфуция второй день. Трудно представить себе, что это за необычайная нравственная высота¹⁶.

Затем Лев Толстой пишет несколько статей, посвященных китайской мудрости, в том числе, «Книги Конфуцы», в которой говорится:

Вот ихъ вера: Они говорятъ (это говорить ихъ учитель Чу-хи):

Люди все произошли отъ Отца Небеснаго, и потому нетъ ни одного человека, чтобы въ сердце ему не было заложено любви, добродетели, правды, обходительности и мудрости. Но хоть и во всехъ людяхъ есть отъ рожденія природное добро, только редкіе изо всехъ могутъ это добро въ себе воспитать и возрастить до конца. Отъ этого то и бываетъ, что не все люди знаютъ, могутъ знать то добро, которое есть въ нихъ, и не могутъ его въ себе возрастить. Но за то люди съ большимъ смысломъ, умомъ и мудростью природной могутъ возрастить въ себе свое душевное добро, и эти то отличаются отъ толпы другихъ людей. Вотъ этимъ то людямъ Отецъ Небесный и далъ приказъ быть вожаками, учителями людей, изъ рода въ родъ приказалъ имъ управлять ими и научать ихъ, съ темъ чтобы и все вернулись къ своей природной чистоте¹⁷.

У Чжу Си (Чу-хи) этот же отрывок из предисловия к «Да сюэ чжан-цзюй» звучит так:

Ведь Небо, породив людей, не может не давать им природы — человечности, должного, ритуала, мудрости (*жэнь, и, ли, чжи* 仁义礼智), но врожденные данные в их характерах не могут быть у каж-

¹⁶ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. М.: Государственное издательство, 1935. Т. 85. С. 30.

¹⁷ Толстой Л.Н. Книги Конфуцы. URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/chernoviki/kitajskaya-mudrost.htm> (дата обращения: 22.07.2019).

дого равны, поэтому и не могут они посредством имеющегося знания своей природы достичь полноты. И только появляется среди них тот, кто чуткостью-ясностью и прозорливостью-мудростью способен исчерпать свою природу, Небо обязательно велит ему стать государем-наставником мириад, чтобы он упорядочивал и обучал их, восстанавливая их природу¹⁸.

Очевидно, что перевод Л.Н. Толстого прошел через культурный фильтр, и конфуцианские понятия Чжу Си у Толстого пережили культурную «трансформацию», превратившись в православные «любовь, добродетель, правду, обходительность и мудрость»¹⁹. Для Льва Толстого Конфуций становится образцом совершенной добродетели. В 1900 г. Толстой в длинных дневниковых записях переводит многие чжаны из «Да сюэ» и «Чжун-юна», созвучные его собственным представлениям о самосовершенствовании. Также он редактирует «Суждения и беседы» в переводе Д.П. Кониси (1862—1940) для собственного издательства.

С высоты общечеловеческой культуры Лев Толстой рассматривает особое значение китайской культуры, воплощенное в ее ярких представителях — Конфуции и Лао-цзы. Но на восприятие чужой культуры всегда накладывают ограничения система ценностей и духовные запросы воспринимающего. И, понятно, что исходя из собственных религиозных и моральных представлений, Толстой «неверно понимал» «Дао дэ цзин». В статье 1909 г. «Учение Лао-Тзе» Толстой пишет:

И потому для того, чтобы жизнь человека была не горем, а благом, человеку надо научиться жить не для тела, а для духа. Этому-то и учит Лао-Тзе. Он учит тому, как переходить от жизни тела к жизни духа. Учение свое он называет Путем, потому что все учение указывает путь к этому переходу²⁰.

Здесь уместно привести цитату из написанного в 70-е гг. XIX в. романа «Анна Каренина», цитату, которая является своего рода духовным ключом этого произведения — слова мужика: «Фоканыч для души жи-

¹⁸ *Чжу Си*. Сы шу чжан-цзюй цзичжу ... С. 1. 盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣，然其气质之禀或不能齐，是以不能有以知其性之所有而全也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。

¹⁹ Толстой Л.Н. Полное ... С. 533.

²⁰ Дао дэ цзин. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 180.

вет, бога помнит»²¹, которые, погрузив Левина в переживание религиозного экстаза, производят в его душе духовный переворот. Поэтому восприятие Лао-цзы Львом Толстым имеет смысл рассматривать как ассимиляцию концепций Лао-цзы в уже сложившуюся структуру представлений российского писателя. Противопоставляя западную культуру восточной, Л.Н. Толстой полагает, что Запад отдает приоритет материальному, а Восток — духовному. Перед лицом разгула материализма на Западе, подчеркивает Толстой, восточная культура обладает особой ценностью, он возлагает свои надежды на «Дао» Лао-цзы и Конфуция, для которых прежде всего — дух. По мнению Толстого, это «Дао» может стать духовной силой, противостоящей разгулу материализма. В письме к Чжан Цинтуну 张庆桐 Толстой пишет:

Так как с давнего времени, довольно хорошо, хотя и, вероятно, очень не полно, как это свойственно европейцу, знал китайское религиозное учение и философию: не говоря о Конфуции, Менции, Лаотзе и комментариях на них²².

Помимо этого в «Письме китайцу» он пишет:

Мне думается, что назначение восточных народов Китая, Персии, Турции, Индии, России и, может быть, Японии (если она еще не совсем увязла в сетях разврата европейской цивилизации) состоит в том, чтобы указать народам тот истинный путь к свободе, для того выражения которой, как вы пишете в вашей книге, на китайском языке нет другого слова, кроме Тао, пути, то есть деятельности, сообразной с вечным основным законом жизни человеческой²³.

Для Льва Толстого идеи Конфуция и Лао-цзы лежат в одной плоскости с его собственным духовным поиском, начиная с 80-х гг. XIX в. — это разные пути к одной и той же цели, то есть восточная культура в виде китайских мыслителей Конфуция и Лао-цзы подтвердила его собственные духовные устремления и подарила ему надежду на искупление для человечества.

Начиная с 80-х гг. XIX в. образ Конфуция стал складываться под влиянием еще одного нового фактора — появление перевода текста

²¹ Толстой Л.Н. Анна Каренина. М.: Художественная литература, 1981. С. 758.

²² Толстой Л.Н. Полное ... собрание сочинений. Т. 33. 1937. С. 292.

²³ Там же. С. 116.

«Лунь юй» на русский язык. Начало новому этапу в восприятии Конфуция положили перевод и комментарии Василия Павловича Васильева (1818—1900) в 1884 г. В предисловии он указывает:

...Конфуций, въ уста котораго влагаются известныя изречения или мнения то никемъ не вызванныя, то последовавшія вследствие запроса со стороны учениковъ или постороннихъ лицъ (князей, вельможъ, другихъ философовъ и пр.), поэтому съ перваго взгляда, конечно, и можно принять эту книгу за изложение самыхъ существенныхъ мнений великаго восточнаго мыслителя²⁴.

Верстка этого издания выдержана в духе классических китайских изданий с параллельными комментариями: сначала приводится фраза из «Лунь юя» на русском языке, и непосредственно за ней следует комментарий. Так как В.П. Васильев предназначал свой перевод для изучающих китайский язык, такой формат был особенно удобен в процессе изучения. В его переводе также прослеживается влияние Чжу Си, и каким бы великим китаистом ни был В.П. Васильев, встречаются и спорные моменты. Например, его комментарий к иероглифу *цзы* 子: «(子) Цзы-сын, или夫子 *фу*, -*цзы* — сын мужа, как величали въ древнее время почетныхъ лицъ, а у насъ принято переводить словомъ философа»²⁵. Здесь неточным является толкование «сын мужа».

В.П. Васильев также частично перевел «Весны и Осени» (*Чунь цю* 春秋). В работе «Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм» он развернуто обсуждал Конфуция и конфуцианство. Чжао Чуньмэй 赵春梅 так подытожила понимание фигуры Конфуция у В.П. Васильева:

Конфуций — авантюрист, он обладает всеми признаками авантюриста, он пользуется, положенным авантюристу, поклонением своих сторонников; и, как положено авантюристу, он везде терпит фиаско, правители не желают воспринимать его идеи, в конце концов, от отчаяния, ему не остается ничего иного как обратиться к народу. В результате, первоначально намереваясь служить тем, кто у власти, он переходит на позицию, противоположную власти. И так Конфуций становится «первый в истории народным педагогом»²⁶.

²⁴ Васильев В.П. Китайская хрестоматия. СПб., 1884. С. 1.

²⁵ Там же. С. 1.

²⁶ Чжао Чуньмэй. Василиефу юй Чжунго [Васильев и Китай]. Пекин: Сююань чубаньшэ, 2007. С. 110—111.

Первый полный перевод «Лунь юя» на русский язык принадлежит Павлу Степановичу Попову (1842—1913). С точки зрения современной теории перевода, его главной стратегией была доместикация. Приведем небольшой пример:

子曰：“里仁为美，择不处仁，焉得知？”

Философ сказал: Прекрасна та деревня, в которой господствует любовь. Если при выборе места мы не будем селиться там, где царит любовь, то откуда можем набраться ума?²⁷

Здесь *цзы* 子 переводится не как позже у советских китаеведов «учитель», а как «философ»; *жэнь* 仁 не как «гуманность», а как «любовь»²⁸. Еще один пример:

子曰：“邦有道，危言危行。邦无道，危行言孙。”

Философ сказал: Когда в государстве царит порядок, то как речи, так и действия могут быть возвышенны и смелы; но когда в государстве царит беззаконие, то действия могут быть возвышенны, но слова — покорны²⁹.

Здесь П.С. Попов переводит *бан ю дао* 邦有道 как «в государстве царит порядок», передавая словом «порядок» понятие *дао* 道. В то время как Л.С. Переломов эту же фразу переводит «В государстве, где царит Дао-Путь»³⁰, используя оригинальный способ объединения транскрипции и перевода в одном термине.

Как и «Лунь юй» Васильева, Попов предназначал свой перевод для студентов, поэтому Каждый отрывок состоит из трех частей: 1) перевод, 2) комментарий, 3) словарное толкование. В комментариях также активно используются «Сводные параллельные комментарии «Четырехкнижия»» Чжу Си. Словарные толкования по большей части отличаются высокой точностью. Сначала приводится толкуемый иероглиф с его русской транскрипцией, затем следует толкование этого иероглифа на русском языке. Например: «谷, гу, хлеб — здесь значит 禄 лу, жалование, вероятно потому в древности оно выдавалось хлебом»³¹.

²⁷ Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. СПб., 1910. С. 20.

²⁸ Там же. С. 2.

²⁹ Там же. С. 81.

³⁰ Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. М.: Восточная литература, 1998. С. 400.

³¹ Попов П.С. Изречения... СПб., 1910. С. 45.

Помимо перевода он написал статью, посвященную жизни великого мыслителя — «Конфуций», в которой он раскрывает разносторонность дара Конфуция. Так, он с восхищением описывает его административный талант:

Вскоре Дин-гун назначил Конфуция правителем города Чжунду в округе Дун-пин. В течение своего годовичного управления он до такой степени упорядочил вверенный ему город, что все окрестные правители хотели подражать ему. Такого блестящая деятельность его как администратора доставила ему более высокий пост товарища министра работ Сы-куна, затем министра уголовных дел³².

П.С. Попов также довольно точно отразил работу Конфуция по упорядочиванию и редактированию древних канонических произведений:

Усталый и разочарованный, Конфуций не искал уже более службы, зная по долговому горькому опыту всю бесполезность этого стремления, и занялся учеными работами: составил предисловие к «Шу-цзину», привел в порядок, урезал древние стихотворения, оставил из трех тысяч всего триста пять и переложив все их на музыку, упорядочил самую музыку. На склоне лет он с особенной любовью занимался «И-цзином», «Книгой Перемен», на которую составил пояснения, кои, по-видимому, не вполне удовлетворяли его самого, о чем можно заключать из следующих слов его: «Если бы мне прибавили еще несколько лет жизни для окончательно изучения «И-цзина», тогда бы мог я обойтись без больших ошибок»³³.

Благодаря П.С. Попову, который, помимо академических штудий, занимал посты драгомана (переводчика) дипломатической миссии в Пекине и генерального консула России в Пекине, образ Конфуция в его переводе и жизнеописании заиграл новыми красками, наполнился кровью и плотью.

В XX в., при Советском Союзе, роль Конфуция часто принижалась, главным образом, из-за несоответствия воззрений мыслителя господствующему тогда материализму и повсеместно ведущейся борьбе с идеализмом. В 21-м томе второго издания Большой Советской Энциклопедии

³² Попов П.С. Конфуций. Суждения и беседы. СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 214—215.

³³ Там же. С. 216—217.

лопедии (1953) в статье «Китайская философия» говорится: «История развития китайской философии, как и история развития европейской философии, является историей борьбы материализма с идеализмом, отражением классовой борьбы в идеологии различных эпох китайской истории.»³⁴ Во «Всемирной истории», подготовленной Академией наук СССР (1956), также дается упрощенная и идеологизированная оценка конфуцианства и Конфуция, а само описание исчерпывается одним абзацем. Приведем полный текст из этого издания:

Конфуцианство возникло как этико-политическое учение на VI—V вв. до н. э. и в дальнейшем получило исключительное широкое распространение. Его основателем считается проповедник родом из царства Лу — Кун-цзы (Конфуций, традиционные даты жизни 551—479). Конфуцианцы являлись идеологами тех слоёв аристократии, которые были заинтересованы в сохранении патриархально-родовых пережитков и общинного землевладения. Они оправдывали классовое неравенство, но отрицательно относились к обогащению и возвышению людей незнатных. Согласно учению Конфуция, каждый человек в обществе должен был занимать строго определённое место. «Государь должен быть государем, поданный — поданным, отец — отцом, сын — сыном» — говорил Конфуций³⁵.

Советский китаевед, академик В.М. Алексеев переводил и комментировал Конфуция в контексте исследований конфуцианства, буддизма и даосизма. В 1920—21 гг. Он сделал перевод первых трех глав «Бесед и суждений» — *Сюэ эр* 学而, *Ли жэнь* 里仁 и *Ба и* 八佾 — вместе с соответствующими сводными комментариями Чжу Си и собственными пояснениями, при этом текст Чжу Си В.М. Алексеев не комментировал. Например, Чжу Си пишет: «Когда Кун-цзы стал служить в правительстве, он прежде всего занялся «выправлением» ритуала и музыки»³⁶. А В.М. Алексеев по поводу иероглифа *чжэнь* 正 пишет собственный комментарий:

³⁴ Большая советская энциклопедия. 2-ое издание. М.: «БСЭ», 1953. Т. 21. С. 269.

³⁵ *Жуков Е.М.* и друг. Всемирная история. Т. II. М.: «Политическая литература», 1956. С. 465.

³⁶ 孔子为政，先正礼乐。

Об этом «выправлении» уже была речь при объяснении идеологии «правительства». Основа проповеди Конфуция состоит, по видимому, в «выпрямлении» кривизны современной ему жизни на основании «правоты» его истинного «пути»³⁷.

В главе «Ба и» луский старший наставник говорил о музыке: «Музыка — ее можно знать! Когда начинают играть, то как бы слитно. Когда дают музыке свободу, то она как бы едина и проста, как бы светла, как бы тягуча. И таким порядком заканчивают».³⁸ В своем комментарии В.М. Алексеев пишет:

Здесь начинается особый отдел проповеди Конфуция о восстановлении древней музыки и о связи с древним благочинием учащегося древним речам через книги древней музыки и через интуицию искусства»³⁹.

Таким образом, в комментариях переводчика создается образ Конфуция, радеющего за восстановление древних ритуалов. Стоит отметить, что В.М. Алексеев предлагал перевод этих трех глав к изданию, но не получил одобрения и поэтому данный текст увидел свет только в 2002 г.

В сочинениях В.М. Алексеева Конфуций получает очень высокую оценку. Он называет конфуцианство «атеистическим и рационалистическим»⁴⁰ учением и указывает, что «в учении Конфуция нет ни познания, ни догмы божества, ни божьего вмешательства в человеческие дела, ни теории бессмертия души»⁴¹. Эта интерпретация Алексеева полностью соответствует подчеркнутому атеизму светской эпохи.

В 1920 г. в написанной для «Истории мировой литературы» статье «Китайская литература» В.М. Алексеев посвящает Конфуцию пространственный пассаж, в котором подчеркивает неполноту, отрывочность и неточность записей, составляющих «Лунь-юй»:

³⁷ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. Кн.1. М.: Восточная литература, 2002. С.209; Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1 / Сост. М.В. Баньковская. Отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: «Восточная литература», 2002. — 574 с.

³⁸ 乐其可知也；始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。

³⁹ Там же. С. 244.

⁴⁰ Цитируется по: Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. М.: Изд. МГУ, 1987. С. 14.

⁴¹ Цитируется по: Семенов И.И. Указ. соч. С. 14.

От этой историко-догматической иллюстрации переходим к самой догме Конфуция, изложенной в виде «Изречений» («Луньюй») как самого Конфуция, так и его школы. Перед читателем проходят лишь жалкие обрывки мыслей, приписываемых Учителю Десяти Тысяч (Всех) поколений (так называл Конфуция один из его последователей), личность которого была, очевидно, интереснее и значительнее его слов, к тому же скверно и скудно переданных в потомство. Однако при внимательном чтении и из этих лоскутков можно составить себе некоторое понятие об учении Конфуция, страстно полемизирующего с инертными людьми, которые при политической разрухе уклоняются от жизни, а вместе с тем от гуманной, полезной людям деятельности, давая древней культуре погибать от рук варваров, потерявших человеческий облик⁴².

Интересен комментарий следующего высказывания из «Лунь юя»: «Просветленный князь (Вэнь-ван—князь от вэни) исчез с земли, но его «просветленность» (*вэнь*, древняя правда) разве не здесь, на мне? Если бы небо пожелало эту *вэнь*-просветленность погубить, то я, идущий по следам умершего князя, никогда бы к ней не приобщился. Если небо не хочет ее губить, то что для меня эти куанские негодяи?»⁴³. В.М. Алексеев по этому поводу писал:

Это пророческое самоопределение Конфуция как носителя древней правды навсегда укрепило в его школе ученых (которая, как известно, вытеснила все прочие) понятие о литературе — книге-*вэнь* — как о выразительнице древней правды-*дао* и о служении литературе как о проповеди своего высшего просветления, постижения *дао*⁴⁴.

Не верящим в духов и божеств, ориентирующимся на человека, культуру, истину и *дао* — таким предстает Конфуций у Алексеева. Собственному кабинету академик Алексеев дал название — «Кабинет хмурающегося» (*бу юнь чжай* 不愠齋). Это аллюзия на самое начало «Лунь юя»: «Люди его не знают, а он не хмурится»⁴⁵. При этом самому Алексееву, в частной жизни, похоже казалось, что учение Конфуция

⁴² Там же. С. 79.

⁴³ 文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？

⁴⁴ Там же. С. 68.

⁴⁵ 人不知而不愠，不亦君子乎。

расходится с реальными мыслями Конфуция. В дневнике он писал: «В тысячный раз спрашиваю себя: что Конфуций разумел под *ай жэнь* (*ай жэнь* — «любовь к людям»)? Слово «человеколюбие» звучит комично. По всему видно, что он именно не любил людей, презирал их и его *жэнь* — суровый отбор некоторых». ⁴⁶ Здесь явно обнаруживается некоторое противоречие: явное расхождение между Конфуцием, описываемым в статьях ученого, и Конфуцием для самого себя.

По сравнению с последним десятилетием XVIII в., в период с XIX в. и до 70-х гг. XX в. издание переводов продолжается, доля исследований остается довольно низкой, но сам образ Конфуция обогащается все новыми гранями. Про сопоставлении образов Конфуция у Л.Н. Толстого и П.С. Попова, можно заметить, что для Льва Толстого Конфуций становится своего рода символом духа, духовным образом в традициях православия. Это воображаемый великим писателем и мыслителем «идеологизованный» образ, лишенный биографического наполнения. А у Китаиста П.С. Попова образ Конфуция обретает конкретность, обрывает плоть, становится осязаемым, благодаря глубокому пониманию ученым китайской культуры. Его перевод «Лунь юя» включает в себя разнообразную биографическую информацию, а по статье «Конфуций» можно заключить, что ученый также хорошо знаком с «Жизнеописанием Конфуция» (*Кун-цзы ши цзя 孔子世家*) в «Записках историка» Сыма Цяня (140—87 до н.э.). В трудах А.М. Алексеева образ Конфуция отличается еще больше сложностью.

3. 80 гг. XX в. — наши дни

Драматично, что как раз на последнем этапе Советско-китайского раскола ⁴⁷, в 80-х гг. XX в., в кругах советских Китаистов набирают силу научные исследования конфуцианства. В 1982 г. издается «Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики» ⁴⁸ Это первый в СССР научный сборник, посвященный разным аспектам конфуцианства, таким как «Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий» (А.М. Карапетянц), «Миссия слова в «Лунь юе»» (Е.В. Завадская), «Конфуцианская и легист-

⁴⁶ Цитируется по: *Эйдлин Л.З.* История китайской литературы в трудах академика В.М. Алексеева // В.М. Алексеев. Труды по китайской литературе. Кн.1. М.: Восточная литература, 2002. С. 13.

⁴⁷ Политический конфликт между КНР и СССР, длившийся с конца 1950-х до конца 1980-х гг.

⁴⁸ Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики / отв. ред. Л.П. Делюсин. М: Наука. Глав. ред. восточной лит-ры, 1982. — 262 с.

ская концепции человеческой природы в «Янь те луне»» (Ю.Л. Кроль), «Чжу Си и официальная идеология императорского Китая» (А.С. Мартынов), «Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин» (Л.А. Боровкова), «Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру»» (А.Г. Афанасьев) и т. д.

В 1987 г. выходит монография И.И. Семененко «Афоризмы Конфуция» с переводом избранных отрывков из «Лунь юя». У этого перевода есть две заслуживающих внимания особенности: Во-первых, он не пользовался излюбленными российскими и советскими переводчиками «Сы шу чжан-цзюй цзи чжу» 四书章句集注 Чжу Си, а опирался в своем переводе на «Лунь юя» с комментариями и переводом на современный китайский язык Ян Боцзюня 杨伯峻 (1909—1992) в серии «Полное собрание мудрецов» (Чжунцзы цзичэн 诸子集成) издательства «Чжунхуа шуцзюй»⁴⁹. Во-вторых, обращая внимание на ритмический характер текста «Лунь юя», он стремился передать эту ритмичность в стихотворной форме. В приложении И.И. Семененко пишет:

Одной из особенностей перевода является его стихотворная форма. Сохранить ее на протяжении всего текста представляется важным прежде всего для того, чтобы передать ту эмоционально насыщенную атмосферу пророческой жертвенности, которая пронизывает «Изречения»⁵⁰.

Приведем несколько примеров из этого перевода:

忘之，命也夫。
斯人也，
而有斯疾也。
斯人也，
而有斯疾也。
Умирает он, такова судьба.
Такие люди
Страдают такой болезнью.
Такие люди
Страдают такой болезнью⁵¹.

⁴⁹ Лунь юя и-чжу / пер. и ком. Ян Боцзюня [«Лунь юя» с переводом на *путунхуа* и комментариями]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980. — 324 с.

⁵⁰ Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М.: Изд. МГУ, 1987. С. 300.

⁵¹ Там же. С. 271.

众人好之，
必察焉。
众人恶之，
必察焉。
Что ненавидят все,
То требует проверки.
Что любят все,
То требует проверки⁵².

В первом примере разная длина строк и перекрестная рифма. Во втором — строки по количеству слогов почти одинаковы, а рифмы также перекрестные. Весь перевод отличает ритмичность. У И.И. Семененко немало переводов и в прозе, но на ритмичность он всегда обращает особое внимание.

В характеристике самого Конфуция у Семененко выражена диалектичность:

Учение Конфуция было религией своеобразной. Главная его особенность — в соединении сверхъестественного с естественным, что придавало этому учению рационалистическую форму, приводило к стиранию четкой грани между светским и религиозным⁵³.

Это высказывание находится в противоречии с оценкой, данной В.М. Алексеевым мировоззрению Конфуция как атеистическому и рационалистическому. В то же время, здесь прослеживается влияние социологической парадигмы Дюркгейма и его представлений о религиозной жизни. И.И. Семененко также обсуждает оценки, которые давал Конфуций своим конкретным ученикам, полагая, что в них выражаются требования к сословию *ши* 士. В фигурах учеников он усматривал черты, сходные с российским феноменом юродства⁵⁴.

На следующем этапе изучение Конфуция — переводы его сочинений на русский и исследования — становится более основательным и многообразным. Начиная с этого периода времени, обычно в одном издании представлены перевод «Лунь юя», а также жизнеописание Конфуция или исследование его мировоззрения, это типичный формат создания образа Конфуция в России 80—90-хх г. XX века. Рассмотрим здесь лишь не-

⁵² Там же. С. 295.

⁵³ Там же. С. 253.

⁵⁴ Там же. С. 195.

сколько наиболее выразительных примеров: «Конфуций. Лунь юй» Л.С. Переломова (1928—2018), «Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао» А.Е. Лукьянова и «Конфуцианство. Лунь юй» А.С. Мартынова.

Своеобразие первого из вышеперечисленных изданий, «Конфуций. Лунь юй», в том, что трудные места Л.С. Переломов сопровождает сопоставлением различных переводов. Например, после фразы 民可使由之，不可使知之。 (VIII.9) «Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему», он приводит переводы на английский Джеймса Легга (James Legge), Артура Уэйли (Arthur Waley) и Дин Чек Лау (Din Cheuk Lau), на немецкий Ральфа Морица (Ralf Moritz), на русский И.И. Семенов и В.А. Кривцова (1921—1985), а также переводы корейских и японских ученых, помимо этого привлекая китайскую комментаторскую традицию с древности и до наших дней: Чжу Си, Ян Боцзюнь 杨伯峻, Мао Цзышуй 毛子水⁵⁵. И таким образом он осуществляет весь перевод «Лунь юя», поэтому издатель называет эту работу «первым научным переводом на русский язык». Первая часть этой книги — «Конфуций», посвящена биографии Конфуция и его представлениям о человеке, обществе и государстве, а также исторической судьбе учения Конфуция. Л.С. Переломов полагает:

В истории цивилизации имя Конфуция (551—479 гг. до н. э.) стоит в одном ряду с основателями мировых религий: Иисусом Христом, Буддой и Мухаммедом. Формально конфуцианство не являлось религией, ибо в нем никогда не было института церкви. Но по своей значимости, степени проникновения в душу и воспитания сознания народа, воздействию на формирование стереотипа поведения оно успешно выполняло роль религии. В Китае, Корее, Японии и Вьетнаме, именуемых «странами конфуцианского культурного региона», роль священников всегда исполняли старое поколение и мощный госаппарат. Есть еще одно коренное отличие конфуцианства от иудаизма, христианства или ислама. Пророки этих религий воспринимали свое Слово как Слово Божие — их устами говорил Всевышний. Конфуций же сам творил Слово — то было Слово земного человека. Слово Конфуция — это, прежде всего, «Лунь юй» — «Суждения и беседы»⁵⁶.

⁵⁵ Переломов Л.С. Конфуций Лунь юй. М.: Восточная литература, 1998. С. 356—360.

⁵⁶ Там же. С. 5.

Л.С. Переломов, рассматривая Конфуция с точки зрения влияния на широкие массы людей и модели поведения, создает образ выдающегося человека, в котором органично сочетаются черты совершенномудрых и обычных людей.

В книгу А.Е. Лукьянова входят полные переводы «Лунь юя» и «Дао дэ цзына», по сути это монография о Дао философии Конфуция и Лао-цзы. Дао является центральным понятием в этой работе Лукьянова:

По собственному заверению, Конфуций не создает нового Дао-Дэ. Он только реставрирует Дао совершенных правителей древности в социоприродном пространстве Поднебесной. Проблема для Конфуция заключается не в том, чтобы отыскать Дао — оно рядом, а в том чтобы философски помочь ему возродиться, или иначе говоря, соединить Дао Небо и человека и вывести его на поверхность нравственного самосознания человека. Теми последними совершенными людьми, кто передал небесное Дао человечеству Поднебесной, были Вэнь-ван и У-ван⁵⁷.

Через анализ «пяти постоянств» (у чан 五常) и «пяти переходов» (у син 五行) в «Хуайнань-цзы» 淮南子 и «Бай ху тун и» 白虎通义, А.Е. Лукьянов далее рассматривает «духовный архетип Дао» — добродетель (дэ 德), человеколюбие (жэнь 仁), долг (и 义), ритуал (ли 礼), доверие (синь 信)⁵⁸. Реставратор Дао, продвигающий совершенство человеческой природы — таким предстает Конфуций под пером А.Е. Лукьянова.

А.С. Мартынов также осуществил полный перевод «Лунь юя». В разделе, посвященном конфуцианству (жэсюэ 儒学), он замечает, что Конфуций — и основоположник жэнь 仁, и практик. Он понимает, что Конфуций — это философ, обремененный политикой, и подробно анализирует его представления о государстве и народе, а также отношения между ними. Прочитав Конфуция «Зачем ограничиваться человеколюбием! Не следует ли говорить здесь о совершенной мудрости?!» (何事于仁, 必也圣乎。). А.С. Мартынов пишет:

Это, конечно, голос философа-гуманиста. Но этот философ был и реальным политиком, который отлично понимал, что при любых

⁵⁷ Лукьянов А.Е. Лао-Цзы и Конфуций философия Дао. М.: Восточная литература, 2000. С. 244.

⁵⁸ Там же. С. 244—259.

воззрениях и при любых обстоятельствах главное слово в политике принадлежит народу⁵⁹.

Ученый также говорит о важности идей Конфуция в современном мире, стоящем на пороге неизбежных огромных перемен. Человечеству придется пересмотреть свои запросы и ожидания в условиях жесткой ограниченности ресурсов, и только общество, строго соблюдающее этические нормы, получит возможность справиться с грядущим кризисом. Здесь перед конфуцианством открываются широкие перспективы и, возможно, в будущем оно станет одной из ведущих мировых идеологий. Тенденция к этому прослеживаются уже сейчас⁶⁰. Преображение людей посредством гуманности *жэнь*, приоритет народа, полезность для современного человечества — это главные черты образа Конфуция у А.С. Мартынова.

4. Выводы

(1) В идейном плане восприятие Конфуция в России связано с основными тенденциями в духовной жизни России в целом. Образ Конфуция появляется в России в последнее двадцатилетие XVIII в., которое приходится на царствование Екатерины II, когда общество становится особенно восприимчивым к новым идейным веяниям. Под влиянием французского Просвещения в России начинаются аналогичные процессы. В.О. Ключевский (1841—1911) в связи с этим писал: «Второй момент можно назвать екатерининским. Он осложнился новым и очень важным образовательным элементом: к стремлению украшать жизнь присоединяется стремление украшать ум»⁶¹. Екатерины II проявляла огромный интерес к французскому Просвещению, и ее увлечение китайской культурой способствовал появлению произведений по этой теме⁶². Очевидно, что издание «Учения великого» и «Закона непреложного» А.Л. Леонтьева, да еще с предисловием императора Кан-Си (прав. 1661—1722), в полной мере отвечало запросу эпохи «украшать ум».

Вторая половина XIX в. — это период сильного интереса российского общества к китайской культуре, а также период переоценки на-

⁵⁹ Мартынов А.С. Конфуцианство. Лунь юй. Кн. I. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 85.

⁶⁰ См.: Маэрдинофу. Жэнь дэ гайнянь / пер. Лю Ядина [Мартынов А. Понятие *жэнь*] // Куавэньхуа дуйхуа. 2007. № 22. С. 94.

⁶¹ Ключевский В.О.: Курс русской истории. Лекция LXXXVI. URL: <http://www.spssl.nsc.ru/history/kluch/kluch81.htm> (дата обращения: 22.07.2019).

⁶² Янь Годун. Екацелиньна Эрши дэ чжунгогуань [Представления о Китае Екатерины II] // Элосы яньцзю. 2010. № 5. С. 9—21.

циональных ценностей. При Петре I Россия начала учиться Западу, а европейские революции 1848—1849 гг. привели к тому, что представители российской элиты стали критически относиться к Европе и обратились к переосмыслению собственной национальной традиции и ценностей⁶³. Так Лев Толстой апеллирует к заботе о духовном в человеке, воплощенной в фигурах Конфуция и Лао-цзы, в сочетании с особым духовным превосходством, присущим по его мнению России, противостояя разгулу западного материализма. При этом образ Китая в России того времени страдает расщепленностью. С точки зрения прагматически настроенных российских военных и интеллигенции, например, в глазах В.Ф. Одоевского и И.А. Гончарова, Китай — это дряхлая империя⁶⁴. Но для таких мыслителей с широкой душой, как Лев Толстой, Китай, представленный идеями Конфуция и Лао-цзы, и, вообще, Восток — это духовная надежда человечества.

После 80—90-х гг. XX в. России прошла через полную ликвидацию прежде господствующей системы ценностей и подверглась мощному давлению информационной революции и материализма с Запада. В это время российские синологи выдвигают концепцию «нового евразийства», исходя из того, что Россия географически и культурно принадлежит как Европе, так и Азии, и поэтому может впитывать в себя лучшее из культур этих регионов, формируя новое культурное пространство:

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. Генетическому коду Российской Евразии соответствует и определенный тип мировоззрения, концентрированно выражающийся в идее евразийства⁶⁵.

⁶³ Лю Ядин. Шицзю шицзи эго взньсюэ шиган [Очерк русской литературы XIX века]. Чэнду: Сычуань дасюэ чубаньшэ, 1989. С. 10—14.

⁶⁴ Лю Ядин. Элосы дэ Чжунго: Шэньцэн сянян цзегоу юй цзедуань чжуаньюй [Образ Китая в России: глубокая структура и периодическая метонимия] // Сямэнь дасюэ сюэбао. 2006. № 6. С. 56.

⁶⁵ Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М.: Восточная литература, 2006. С. 29.

Российское «новое евразийство» предлагается как важная альтернатива господствующей идеологии, которая помогает заполнить пустоты в системе ценностей и на равных противостоять Западу. В этом контексте идеи Конфуция получают новое звучание, вызывают еще больше интереса, а создание образа Конфуция в России переживает в настоящее время свой лучший период. Образ Конфуция становится носителем собственных чаяний части российской интеллигенции.

(2) В плане научного знания переводы и изучение сочинений Конфуция в России обнаруживают тенденцию к постепенному расширению и углублению понимания, за два века плоский, отвлеченный образ мудреца превратился в объемный и многогранный образ мыслителя. В конце XVIII в. и большую часть XIX в. в России появлялись немногочисленные и разрозненные переводы и исследования. С конца XVIII в. и в первой половине XIX в. образ Конфуция, главным образом, держался на переводах таких текстов как «Да сюэ» и «Чжун юн» и был скорее идейным символом. После выхода перевода «Лунь юя» П.С. Попова, а также его жизнеописания Конфуция, основанного на богатом материале, образ Конфуция обрел плоть и кровь. К 80-м гг. XX в. все больше ученых занимается этой темой, исследования приобретают все более специализированный и всесторонний характер. После 90-х гг. XX в. образ Конфуция в российском социолингвистическом контексте становится еще более многогранным.

(3) В рамках традиционной китайской науки сочинения Конфуция воспринимаются в контексте непрекращающейся герменевтики всех последующих эпох. А перевод сочинений Конфуция на русский язык и создание образа Конфуция зависит от конкретных изданий, используемых конкретными китаистами. В китайском академическом мире проводится четкое разграничение «ханьским учением» (*ханьсюэ* 汉学) и «сунским учением» (*сунсюэ* 宋学). В Западной синологии разница между ними также хорошо осознается: в англоязычной «Энциклопедии китайской философии» 2002 г. имеются отдельные статьи «Ханьское конфуцианство», «Танское конфуцианство», «Сунское конфуцианство», «Минское конфуцианство» и «Цинское конфуцианство»⁶⁶. Российские же ученые в целом не почти не учитывали комментарии ханьского конфуцианца Чжэн Сюаня 郑玄 (127—200) и танского конфуцианца Кун Инда 孔颖达 (574—

⁶⁶ Antonio S. Cua (editor). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York and London: Routledge, 2002. — 1020 p.

648). На раннем этапе при переводе опирались на «Да сюэ» и «Чжун-юн» в составе «Сводных параллельных комментариев на Четверокнижие» Чжу Си, транслирующих сунское неоконфуцианство. Даже в 20-х гг. XX в. академик Алексеев в своем частичном переводе «Лунь юя» также отталкивается от комментариев Чжу Си при переводе и в собственных комментариях. Таким образом, до 50-х гг. XX в. перевод и интерпретация Конфуция проходит, в основном, под влиянием сунского неоконфуцианства. После 50-х гг. XX в., советские исследователи постепенно начинают использовать «Лунь юй» Ян Боцзюня, выпущенный в издательстве Чжунхуа шуцзюй 中华书局, как например, Ян Хиншун (1904—1989). К 80-м гг. XX в. картина меняется, разнообразных изданий «Лунь юя», «Да сюэ» и «Чжун юна» становится так много, что уже сложно определить на какие китайские издания конкретно они опираются.

В заключении, позволю использовать несколько понятий из «Исторической семиотики» Ли Ючжэна 李幼蒸, чтобы рельефнее прояснить своеобразие образа Конфуция в российской культуре. В исторической семиотике считается, что, помимо собственной текстовой системы в непосредственном историческом контексте, текст одновременно обладает системой значений в плане прагматики. Таким образом можно выделить прямое значение текстов Конфуция и Мэн-цзы — денотацию (D) и его расширенное значение в социолингвистическом контексте — коннотацию (C)⁶⁷ Далее можно считать, что Конфуций ханьского конфуцианства — это С1, Конфуций танского конфуцианства — это С2, а Конфуций сунского конфуцианства — это С3, и это можно рассматривать как деривативные значения Конфуция в Китае. На следующем шаге, этот же принцип исторической семиотики используется для понимания трансляции конфуцианства за рубежом. Когда российские синологи пересоздают Конфуция в собственном социолингвистическом контексте, можно определить этот образ как CR, тогда Конфуций конца XVIII в. — это CR1, в XIX в. и после — это уже CR2, а после 80-х гг. XX в. — CR3. Охватив это величественное зрелище одним взглядом, мы увидим, как Конфуций из далекого доимперского периода в реке истории Китая и в истории мировой цивилизации непрерывно порождает новые значения, непрерывно несет милость равно китайцам и иностранцам, и можно сказать, что «нет блага превыше этого»⁶⁸.

⁶⁷ Ли Ючжэн. Лиши фухаосюэ [Историческая семиотика]. Гуйлинь: Гуанси Шифань дасюэ чубаньшэ, 2003. С. 207—209.

⁶⁸ Аллюзия на «Цзо чжуань».

В.М. МАЙОРОВ, Л.В. СТЕЖЕНСКАЯ

КОНФУЦИАНСТВО И ЖАНРОВАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ТВОРЧЕСТВА Л.Н. ТОЛСТОГО

В статье выделяется три периода отношений Льва Толстого с конфуцианством — от поверхностного знакомства с Китаем, через «усвоение» отдельных канонических текстов, в том числе, посредством собственных переводов китайской классики и, наконец, к использованию идей Конфуция и жанровых подходов китайской традиционной культуры в контексте своего религиозного мировоззрения.

Ключевые слова: конфуцианство, Лев Толстой, перевод, лэйшу.

Отношение Толстого к конфуцианству, как правило, не выделяется в особую тему при обсуждении вопросов его восприятия китайской культуры, китайской цивилизации или философии. Это вполне оправдано, потому что Китай того времени и описывался, и считался, и являлся, главным образом, конфуцианской страной. Отдельные положения учения Конфуция, возможно, стали известны Толстому достаточно рано, но в целом конфуцианские темы и мотивы начинают присутствовать у Толстого уже в зрелом возрасте. Этот бесспорный факт, тем не менее, не умаляет сложности взаимодействия толстовской мысли с конфуцианскими идеями. В советской и российской традиции изучения Толстого давно уже утвердилось объяснение Николая Каллиниковича Гудзия (1887—1965) причины увлечения Толстого конфуцианством:

Интерес Толстого к Конфуцию ...объясняется, видимо, главным образом тем, что учение китайского мыслителя было чуждо всего не-

ясного, трансцендентного, чудесного. Его не интересовали абстрактные проблемы, вопросы религиозной метафизики, и он сосредоточился исключительно на уяснении вопросов практической морали и основ человеческого общежития. Высокая гуманность и проповедь самоотвержения и любви к людям, отличающие учение Конфуция, очень сходились с мыслями по этому поводу самого Толстого¹.

При всей его верности за рамками данного объяснения остается художественное мировосприятие Л. Н. Толстого. В литературе о Толстом общим местом стало противопоставление его как мыслителя и как художника. Предполагаемый конфликт этих двух сторон личности Толстого используется для объяснения чуть ли не всех противоречий как в творческой манере Толстого-художника, так и в образе мышления Толстого-мыслителя. С точки зрения здравого смысла фактическое отрицание коренного единства личности не только Толстого, но и любого другого человека вызывает сомнение. В то же время, противоречие и конфликт — это источник движения и развития. По-видимому, творческая личность должна определяться не столько конфликтами в какие-то моменты времени, сколько направлением, общим вектором своего движения и развития. Хотя Толстой в первую очередь воспринимается как автор больших романов, за свою полувековую творческую жизнь он испытал себя во множестве прозаических жанров. История идейных исканий писателя демонстрирует некоторую согласованность с его предпочтением определенных жанров произведений. Увлечение традиционной китайской мыслью, как мы предполагаем, также сказалось на жанровой эволюции творчества Толстого.

Толстой обращался к Китаю и конфуцианству в разное время своей жизни. Сам процесс его познания конфуцианства можно разделить на три периода. Начало первого, наверно, надо отнести к 1856 г., когда в его литературных текстах мы находим осуждение захватнической политики Англии и других держав в отношении Китая. Так называемые педагогические статьи Толстого 1860-х годов тоже принадлежат к этому

¹ *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений = Oeuvres complètes: [юбилейн. изд. (1828—1928)] / общ. ред. В.Г. Черткова; при участии ред. ком. в составе: А.Е. Грузинского, [и др.]; изд. осуществляется под наблюдением Гос. ред. комис. в составе: В.Д. Бонч-Бруевича, И.К. Луппола и М.А. Савельева. [Доп. и испр. изд.]. М.: Худож. лит., 1928—1958. Т. 25. С. 883—884. Далее ссылки даются в сокращенном виде: ПСС 25: 883—884.

периоду. Собственно конфуцианство здесь не выделяется в отдельную тему. Лишь один раз Толстой говорит о «китайском мандарине, не выезжавшем из Пекина», которому «можно заставлять заучивать изречения Конфуция и палками вбивать в детей эти изречения»². Нет сомнения, что «палочную систему» китайских школ Толстой осуждал.

Второй период начался, по-видимому, во время работы над романом «Анна Каренина». В 8-й части, первоначально опубликованной в 1877 г.³, имеется внутренний монолог Левина, в котором отдельно говорится об учении конфуцианства. Левин перечисляет евреев, магометан, конфуцианцев и буддистов⁴. Готовый текст 1877 г. предполагает, что осмысление проблемы нехристианских учений состоялось еще раньше, и этому есть подтверждение во второй части романа, которую Толстой сдал в печать еще в 1874 г. В окончательном варианте Каренин по просьбе Лидии Александровны читает брошюру «знаменитого путешественника в Китае»⁵. В первоначальном журнальном варианте путешественник был назван миссионером⁶.

На втором этапе Толстой узнает содержание конфуцианской доктрины. К этому периоду принадлежат его переводы «Великого учения» («Да сюэ») и части «Книги пути и истины» («Дао дэ цзин»).⁷ Определенно можно сказать, что к 1883 г. Толстой знал (в пересказе или в оригинале) содержание «Да сюэ». Об этом свидетельствуют его рассуждения о родстве главной мысли всех религий и примечание об «основе учения Конфуция» в трактате «В чем моя вера?»⁸. Выполнение собственных переводов, если оно не состоялось еще в ходе чтения конфуцианских сочинений на иностранных языках, а произошло сразу после прочтения, должно быть отнесено к началу 1884 г.⁹

Второй период увлечения Толстого конфуцианством для нас определяется стремлением обучиться конфуцианству, прочитать конфуцианские тексты, а некоторые и перевести. Толстому нужно было уяснить конфуцианскую идею именно в том виде, в каком она представлялась

² ПСС 8: 6, 524, 527.

³ ПСС 18: VII.

⁴ ПСС 19: 398.

⁵ ПСС 18: 213, 215.

⁶ ПСС 18: 503.

⁷ ПСС 25: 533—535.

⁸ ПСС 23: 381.

⁹ ПСС 25: 882—883.

китаеведами. Указанный период по этим признакам может быть продлен до 1903 г., когда вышла книга Павла Александровича Буланже (1865—1925) «Жизнь и учение Конфуция». Она, возможно, готовилась при участии Толстого и содержала переводы Буланже «Да сюэ», «Чжун юна» и отдельных отрывков из «Лунь юя» и «Мэн-цзы».

Особенность работы Толстого с конфуцианскими текстами в этот период состоит в том, что мерилom конфуцианской мудрости у него выступает христианское учение и христианские тексты. Так, если в «Да сюэ» говорится о «светлой добродетели», то Толстой приводит сходные изречения из новозаветных евангелий.¹⁰ Он находит, что «мысль беседы [Христа] с Никод[имом] ...у Конфуция ясно выражена».¹¹ В другом месте причисляет Конфуция к «добрым и мудрым» людям, учение которых, как и учение христианских апостолов, «можно принимать», «но нельзя словами апостолов» и, следовательно, словами Конфуция, «опровергать слова Христа»¹².

В работе Буланже можно видеть и начало третьего периода отношений Толстого с конфуцианством. В эту книгу включено «Изложение китайского учения Конфуция Львом Николаевичем Толстым»¹³. Изложение включает в себя «Великую науку» и «Учение середины» — пересказы «Да сюэ» и «Чжун юн», в которых тексты оригиналов значительно переработаны. Суть этого периода лучше всего демонстрирует видоизменение первоначального дословного перевода «Великой науки» 1884 г. в изложение 1903 г. (на самом деле первый вариант имеется в дневнике за 1900 год¹⁴).

Тексты заметно отличаются. Это говорит о том, что к 1903 г. Толстой усвоил конфуцианские тексты и стал их использовать как материал для своего нового религиозного учения. А усвоил он их весьма своеобразно. Толстой обращался на этом этапе к конфуцианству весьма разборчиво. То, что не соответствовало его учению, он опускал. То, что было близко по мысли или даже просто по выражению, он оставлял.

После 1903 г. у Толстого уже не встречаются продолжительные периоды конфуцианских текстов. Это всегда небольшие цитаты в его из-

¹⁰ ПСС 23: 381.

¹¹ ПСС 63: 98; ПСС 25: 882.

¹² ПСС 67: 85.

¹³ Буланже П.А. Будда. Конфуций. Жизнь и учение / сост. С.В. Игошина. М.: Искусство, 1995. С. 119—123.

¹⁴ ПСС 54: 55—62, 70.

вестных сборниках типа первоначального «Мысли мудрых людей на каждый день» (1903). Причем цитаты берутся не в том порядке или окружении, как они встречаются в источнике, а служат всецело иллюстрацией собственной мысли Толстого.

На этом третьем этапе мы видим, как вмешательство Толстого в исходные тексты и контексты становится все более значительным. Уже в сборнике «Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым, мысли многих писателей об истине, жизни и поведении», основная работа над которым закончилась в декабре 1904 г., тексты оригиналов были несколько изменены. В «Предисловии» ко второму изданию 1908 г. Толстой так объяснял свое редакторское вмешательство:

Часто я переводил мысли авторов не с подлинников, а с переводов на другие языки, и потому переводы мои могут оказаться не вполне верны подлинникам. Другая причина, по которой мысли эти могут не вполне соответствовать подлинникам, в том, что, выбирая часто отдельные мысли из длинного рассуждения, я должен был, для ясности и цельности впечатления, выпускать некоторые слова и предложения и иногда не только заменять одни слова другими, но и выражать мысль вполне своими словами, так как **цель моей книги состоит** не в том, чтобы дать точные словесные переводы писателей, а **в том, чтобы, воспользовавшись великими, плодотворными мыслями разных писателей, дать большому числу читателей доступный им ежедневный круг чтения, возбуждающего лучшие мысли и чувства**¹⁵.

Сокращению подвергались не только иноязычные тексты. В равной мере это относилось и к произведениям Тургенева, Герцена, Достоевского, Чехова, Лескова¹⁶.

Точно так же Толстой поступал и при составлении следующего сборника «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях». В черновом предисловии он вновь говорит:

Под мыслями, которые я заимствовал у других мыслителей, я обозначаю их имена. Но многие из таких мыслей были мною сокращены и изменены, согласно моему разумению¹⁷.

¹⁵ ПСС 41: 9.

¹⁶ ПСС 42: 559.

Авторское творчество Толстого в этом сборнике было представлено значительно шире, его мысли даже количественно превосходили мысли всех остальных авторов. Часть мыслей была сформулирована специально для данного сборника. Другие были позаимствованы из собственных сочинений, но и они прошли авторскую переработку¹⁸.

С конца января до середины октября 1910 г. Толстой составлял новый сборник изречений, который получил название «Путь жизни». Материалом для него послужили цитаты и собственные изречения из перерабатываемого тогда для второго издания сборника «На каждый день» и немного изречений из «Круга чтения»¹⁹. В «Предисловии» к отдельным изданиям книжечек этого сборника Толстой писал:

Мысли, собранные здесь, принадлежат самым разнообразным авторам, начиная с браминской, конфуцианской, буддийской письменности, и до евангелия, посланий и многих, многих как древних, так и новых мыслителей. Большинство этих мыслей, как при переводах, так и при переделке, подверглись такому изменению, что я нахожу неудобным подписывать их именами их авторов. Лучшие из этих неподписанных мыслей принадлежат не мне, а величайшим мудрецам мира²⁰.

Таким образом, в этом последнем сборнике степень «усвоения» чужого текста оказалась наиболее высокой. Собственная идея Толстого просвечивала или, лучше сказать, складывалась из мозаики специально переработанных текстов цитат, которые сохраняли за собой авторитет их авторов и в то же время работали на создание нужного Толстому впечатления или вывода.

Наличие или отсутствие конфуцианских текстов в русском переводе для Толстого, по-видимому, не было столь уж существенным в свете его задач. Однако наличие русского перевода давало в распоряжение Толстого важную возможность показать, но уже в своих несколько препарированных цитатах, как за малопонятной или скучной, или незначительной видимостью иноязычного текста может скрываться увиденный самим Толстым проблеск данного ему вневременного абсолютного откровения.

¹⁷ ПСС 43: VIII.

¹⁸ ПСС 43: VII, VIII.

¹⁹ ПСС 45: 544, 545.

²⁰ ПСС 45: 17.

Надо сказать, что Толстой применял подобие скрытого спора мысли и слова не только к чужим переводам и цитатам, но также и к своим собственным цитируемым текстам. Повторение одного и того же месячного «мировоззрения» из 31 мысли применялось в его «Пути жизни» 12 раз (по числу месяцев в году). Дело толстоведов выяснять, как преобразовывалась или каким образом оставалась одинаковой одна и та же мысль, выражаемая в различных циклах. Сам же по себе такой метод очень напоминает многоголосие (полифонию) Достоевского, хотя, как мы знаем, в литературоведении принято противопоставлять художественные методы двух великих русских писателей — диалогизм у Достоевского и монологизм у Толстого.

Сравнивая цитировавшиеся Толстым конфуцианские мысли, проходя по их временной траектории, мы не заметим какой-то эволюции ранней толстовской идеи о врожденности некоторых свойств человека, его так называемой природы. Возможно, этому способствует и сама манера, — вполне допустимо назвать ее художественной или романической, потому что она использовалась и в толстовских романах, — манера изложения или подачи материала. Дается некий набор деталей, иногда достаточно мелких, и из этого, минуя всякие возможные промежуточные шаги или ходы мысли, делается вывод общего характера. Даже в жанре проповеди слушатель или читатель следит за мыслью проповедника, следуя какой-то логике повествования, соотнося это со своим жизненным опытом. В жанре изречения этого не требуется, достаточно только представить в нем логическое противоречие, броское сравнение. Изречение всегда читается как некая генерализация, как не само явление или происшествие, а лишь его схема.

Такая манера была характерна для Толстого-литератора, который всегда очень объемно выписывал событие (а в литературном смысле, чаще даже и не-событие или антисобытие), не только приводя речь его участников, но и жесты и позы, произвольные движения тела и т. д. Жанр изречения стал для него находкой начала 1900-х годов. Насколько на его писательскую манеру повлияло знакомство с китайской классикой, сказать трудно, но то, что это влияние было, остается вне всякого сомнения. Прямое подражание «Лунь юю» даже осталось зафиксированным — это короткий рассказ «Течение воды»²¹.

²¹ ПСС 26: 119.

Идея врожденности человеческой природы всегда оставалась у Толстого. Подтверждение этой своей мысли, — неважно, как, разделяя ли саму систему мышления (что маловероятно) конфуцианских патриархов или просто найдя подходяще оформленный словесный материал, саму форму выражения (что более вероятно), — Толстой получил именно из китайских конфуцианских и даосских сочинений.

Использование же иноязычных переводов, когда трактовки переводчиков в чем-то сходились, но в мелочах, в которых для Толстого и была сама жизнь, сталкивались, противоречили друг другу и отрицали друг друга, давало Толстому приблизительную аналогию реальной жизни, события которой, а в данном случае — мысли, и предстояло объяснить и дешифровать.

Конфуцианство влияло на Толстого. Причем формально, т. е. через форму влияло настолько, что Толстой независимо изобрел и представил в русской литературе новый жанр, воплотившийся в его «Пути жизни». По своему виду это была типичная средневековая китайская *лэй шу* 類書. Сборники такого типа у нас в китаеведческой литературе принято называть **энциклопедиями**. Но это были своего рода **систематические** или **тематические книги**. *Лэй* — это некая рубрика, представленная термином или поясняемым словом, под которой давалась подборка отрывков из разных известных сочинений, в которых так или иначе объяснялось, а чаще просто использовалось в известном контексте это слово или термин. В Китае *лэйшу* появились относительно рано, но получили широкое распространение с развитием экзаменационной системы отбора чиновников.

Сборники для чтения — это новый для русской публицистики жанр, который был «изобретен», очевидно, под влиянием конфуцианской литературы Толстым. Авторитет великого писателя и мыслителя, однако, не гарантировал этому жанру заметного места в светской русской литературе XX века.

ПЭН БАНБЭНЬ

О ВРЕМЕНИ СОЗДАНИЯ И СМЫСЛЕ КЛАССИЧЕСКОГО ТЕКСТА «ЯО ДЯНЬ»¹

Письменное наследие «Шан шу», глава Яо дянь» — это и есть первая классическая книга, которая дошла до нас с древности. Начиная с доциньской эпохи, а также во время эпох Цинь и Хань, влияние «Яо дянь» на политическую, культурную и научную жизнь древнекитайского общества было чрезвычайно глубоко. В данной статье, на основании результатов новейших археологических раскопок, освещен научный спор относительно легенды о *шань жан* 禅让, изложенной в тексте «Яо дянь», а также проведено новое исследование, посвящённое времени создания, историческому фону, смыслу классического текста «Яо дянь».

Ключевые слова: Яо дянь, легенда о шань жан, время создания, исторический фон, смысл классического текста.

Среди богатейшего собрания китайских древних письменных памятников, корпус «Пятиканония», бесспорно, занимает священное место. В свою очередь, самыми ранними произведениями, входящими в его состав, считаются трактаты «Шан шу» и «И цзин». Известный ныне вариант «Шан шу» создавался во времена династий Ся (2070—1600 до н. э.), Шан (1600—1046 до н. э.) и Чжоу (1046—771 до н. э.), и делится соответственно на «Юй Ся шу», «Шан шу» и «Чжоу шу». «Юй Ся шу» начинается с главы «Яо дянь» — это и есть первая классическая

¹ Пер. с кит. и древнекит. Блажкиной А.Ю. по: *Пэн Банбэнь Яо дянь дэ чэншу няньдай хэ цзиндянь ии люэлунь* [彭邦本 《尧典》的成书年代和经典意义略论] (в рукописи).

книга, которая дошла до нас с древности. Начиная с доциньской эпохи, это произведение действительно несло в себе ценные смыслы и имело вес. Для времени же эпох Цинь (246—207 гг. до н. э.) и Хань (206 до н.э. — 220 н.э.) влияние «Яо дянь» на политическую, культурную и научную жизнь древнекитайского общества чрезвычайно глубоко. Однако в китайской исторической науке в ходе борьбы «древних писем» и «современных писем» не только «Яо дянь», но и весь текст «Шан шу» вызывал огромное количество споров. Более того, касательно иероглифики, структуры и времени создания главы «Яо дянь», по всем пунктам возникали вопросы. По мере бурного развития течения «сомнения в древности» (疑古 и 古), историческое свидетельство о передаче престола достойнейшему *шань жан* от Яо к Шуню, о котором написано в «Яо дянь», не только ставилось под вопрос, но и полностью отрицалось рядом ученых. В данной статье на основании полного текста «Яо дянь», а также на основании результатов археологических раскопок, я кратко изложу свои мысли относительно времени создания, исторического фона, а также относительно смысла классического текста «Яо дянь».

В истории канонизации как в школе «древних писем», так и в школе «современных писем», глава «Яо дянь» всегда оставалась первой частью «Шан шу». В дошедшем до нас варианте «Шан шу», главы «Яо дянь», «Гао Яо мо», «Юй гун» объединены названием «Юй Ся шу»². В рамках «древнеписьменной» редакции «Юй Ся шу» разделялась на «Юй шу» и «Ся шу». Таким образом, в «Юй шу» входили главы «Яо дянь», «Шунь дянь», «Да Юй мо», «Гао Яо мо», «И цзи»³, входящие в состав «Юй шу» первая и вторая главы назывались «Яо дянь»⁴ и «Шунь дянь»⁵. Во время династии Восточная Цзинь (317—420), вследствие представленной древнеписьменной фальсификации Мэй Цзэ, глава «Яо дянь» была разделена на две части. Фактически же глава «Шунь дянь» в доциньскую эпоху являлась частью «Яо дянь». Сунь Синянь пишет:

² Янь Жоцю. Шаншу цзиньгунь чжуншу [Комментарии и пояснения к комментариям «Шан шу» в древних и современных писемнах]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986.

³ Жуань Юань. Шисаньцзин чжуншу [Комментарии и пояснения к комментариям «Тринадцатиканония»] (ксиллографическое издание). Т. 1., Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

⁴ Там же. С. 117—124.

⁵ Там же. С. 125—133.

«Ныне текст «Чжэн и» («Правильное толкование»)⁶ начиная со слов «тщательно определять» (慎徽 *шэнь хуэй*) относят к главе «Шунь дянь», и с этого начинается фальсификация версии Кун Аньго («Вэй Кун чжунань» 伪孔传)⁷. В трактате «Мэн-цзы», глава «Вань Чжан» часть I, приведена цитата из «Яо дянь»: «Через 28 лет [государь] Фан Сюнь (Яо) скончался. Народ скорбел о нем точно о своих родителях, в течение трех лет в пределах четырех морей не было слышно звуков восьми видов музыкальных инструментов»⁸. Данная цитата из «Комментариев и пояснений к комментариям “Тринадцатиканония”» Жуань Юаня показывает, что текст главы «Шунь дянь» Мэн-цзы относит к главе «Яо дянь», из чего можно сделать вывод, что в доциньский период глава «Шунь дянь» была частью «Яо дянь».

Начиная с доциньской эпохи, древние люди воспринимали «Яо дянь» как историческое свидетельство деятельности государей Яо и Шуня. Согласно «Шу сюй» («Предисловие к Шан шу»), именно эта версия текста распространялась в то время⁹. Представителями течения «сомнения в древности» датировка данного текста ставилась под вопрос. Каждый из ученых отстаивал свою точку зрения, и эти точки зрения порой очень сильно расходились между собой. Такие специалисты как Ван Говэй, Фань Вэньлань полагали, что текст «Яо дянь» создавался в эпоху династии Чжоу, а точнее в эпоху Западной Чжоу (1027 до н. э. — 770 до н. э.)¹⁰. Однако господин Го Може датирует данный текст эпохой

⁶ Авторитетные комментарии танского каноноведа Кун Инда (574—648) на корпус конфуцианских канонов.

⁷ *Сунь Синянь*. Шаншу цзиньгувэнь чжуншу. [Комментарии и пояснения к комментариям «Шан шу» в современных письменных источниках] /ред Чэнь Кан, Шэн Дунлин. Пекин: Чжунхуа шучзюй, 1986. С. 588.

⁸ *Жуань Юань*. Шисаньцзин... Т. 2. С. 2735.

⁹ В предисловии к «Яо дянь» сказано: «В древние времена государь Яо был умным и добродетельным, озарял всю Поднебесную. Он решил передать престол Юйскому Шуню, об этом [текст] “Яо дянь”». Шан шу чжэн и. [Подлинный смысл «Шан шу»] // *Жуань Юань*. Шисаньцзин... Т. 1. С. 117.

¹⁰ Ван Говэй: «Иероглифы, которыми написаны входящие в состав “Юй ся шу” главы “Яо дянь”, “Гао Яо мо”, “Юй гун”, “Гань ши” и входящая в состав “Шан шу” “Тан ши”, простые и лаконичные, они относятся к более позднему периоду, и логично предположить, что эти тексты — продукт деятельности ученых начала династии Чжоу». *Ван Говэй*. Гуши синь чжэн. [Новые доказательства древней истории]. Пекин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 1994. С. 3. Фань Вэньлань: «“Яо дянь” и другие главы, были, скорее всего, собраны, отредактированы и записаны летописцами династии

Чжаньго (476/403—221 до н. э.)¹¹. Позднее, титульная фигура течения «Сомнения в древности» — Гу Цзэган высказывал мнение, что «однозначно это — фальсификация [конфуцианцев] периода от Чжаньго до эпох Цинь и Хань»¹². Он прямо указывает на то, что современный вариант «Яо дянь» был создан в эпоху Чжаньго и переписан ханьцами, а до «Ши цзи» современный вариант «Яо дянь» нигде не цитировался. Вплоть до того, что «Яо дянь» возникает после правления ханьского У-ди¹³. К настоящему моменту мало кто разделяет «теорию У-ди» (武帝说 *У-ди шю*), так, например, последователь Гу Цзэгана, Лю Циюй, придерживался точки зрения, что глава «Яо дянь» была создана в эпоху Чжаньго¹⁴. Еще один последователь Гу Цзэгана, Ли Минь, сделал шаг вперед в изучении данного вопроса. Ли Минь резонно полагает, что «Яо дянь», по всей видимости, можно датировать эпохой Чуньцю (770—476/403 до н. э.)¹⁵. С одной стороны, господин Ли считает, что «глава „Яо дянь“ была письменно зафиксирована в эпоху Чуньцю», с другой стороны, «в иероглифике и в содержании присутствуют более поздние, ханьские элементы, такие, как “во второй лунный месяц объехал восточные земли”¹⁶, “раз в пять лет объезжал”¹⁷ и др., а в особенности вы-

Чжоу. Легенда о *шань жан* в те времена, когда передача власти по наследству уже была прочно закреплена — вряд ли просто прихоть летописца, очевидно, что *шань жан* — историческое свидетельство древности, и, вероятно, этому свидетельству можно верить». *Фань Вэньлань*. Чжунго тун ши. [Общая история Китая]. Т. 1., ч. 1. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1978. С. 20.

¹¹ *Го Можо*. Ши пипянь шу. Гудай яньцзю цзыво пипянь. Го Можо цюаньци. [Самокритика изучения древности. Полное собрание сочинений Го Можо]. Т. 2. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1982. С. 4.

¹² *Гу Цзэган*. Лунь цзиньвэнь Шаншу чжужцо шидай шу [Дискуссия о датировке «Шан шу в современных письменах»]. // Гуши бянь [Споры о древней истории]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1982. Т. 1. С. 202.

¹³ *Гу Цзэган*. Чжужцо шидай као [Проверка датировки письменных памятников]. // Вэньши [Литература и история]. 1985. № 24.

¹⁴ Лю Циюй о главах «Яо дянь», «Гао Яо мо» из раздела «Юй шу», а также главе «Юй гун» из «Ся шу»: «Безусловно, эти тексты времен эпохи Чжаньго с добавлением более древних наслоений». *Ли Минь*. Шаншу юй гуши яньцзю [«Шан шу» и изучение древней истории]. Чжунчжоу: Чжунчжоу шухуа чубаньшэ, 1983.

¹⁵ Там же. С. 26.

¹⁶ 岁二月，东巡守

¹⁷ 五载一巡守

ражение “устанавливал систему мер и весов”¹⁸»¹⁹. Но, коль скоро, в текст добавлено столько ханьских элементов, довольно сложно утверждать, что он был записан во времена эпохи Чуньцю. В таком случае, логичнее вслед за Гу Цзганом относить время его создания к эпохе Хань. Не так давно было проведено сравнительное исследование в области сопоставления языка и синтаксиса «Яо дянь» и ряда текстов среднего периода династии Западная Чжоу (1027—770 до н. э.), таких как «Шан шу» глава «Люй син», «Ши цзин» раздел «Да я», а также инсрипции на бронзе «Ши цян пань» и «Суй гун сюй». В результате исследования автор приходит к выводу, что «Яо дянь» — письменный памятник среднего периода династии Западная Чжоу²⁰. Данное исследование представляется оригинальным и в тоже время четко аргументированным. Однако относительно датировки самой главы «Люй син» в научном мире нет единства точек зрения²¹, подлинность «Суй гун сюй» также вызывает сомнения. А потому нам следует, на основании четкой датировки других письменных памятников, исходя из содержания «Яо дянь», рассмотреть вопрос о периодизации данного текста.

Среди недавно обнаруженных годяньских рукописей (郭店楚简 *го дянь чу цзянь*) есть утерянный еще в древности текст «Тан Юй чжи дао»²². Если содержание «Яо дянь» сконцентрировано на описании легенды о ненаследственной передаче власти (*шань жан*) от Яо к Шуню, то текст «Тан Юй чжи дао» — редкий образец раннеконфуцианской философии, который дает разъяснения относительно самой сущности *шань жан*. Проведя сравнительный анализ содержания обоих текстов, становится возможным получить новые знания касательно датировки «Яо дянь». В определённый период времени археологические раскопки

¹⁸同律度量衡

¹⁹ Ли Минь. Шаншу... С. 27.

²⁰ Ли Шань. Яо дянь дэ сюэчжи няндай [Датировка «Яо дянь»]. // Вэньсюэ ичань [Литературное наследие]. 2014. № 4.

²¹ Так, например, Го Можо датирует «Люй син» эпохой Чуньцю. *Го Можо*. Ши пипянь шу... 1982. Т. 2. С. 4—5. Цянь Му относит текст главы «Люй син» к эпохе Чжаньго. *Цянь Му*. Чжоугуань чжуцзо шидай као [Рассуждения о периодизации «Чжоу гуань»]. // Яньцзин сюэбао. 1931. № 11.

²² Цзинмэнь боугуань. Годянь чуму чжуцзянь [Музей округа Цзинмэнь. Годяньские бамбуковые дощечки из захоронения [царства] Чу]. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1998. С. 157—160. Зд. и далее все цитаты из «Тан Юй чжи дао» приводятся по данному изданию.

в районе рек Янцзыцзян и Ханьшуй, в ореоле чуской культуры, уже принесли свои плоды. Исследования чуских захоронений упрочили фундамент научного знания. Археологи вели свои исследования на основании анализа структуры гробниц и специфических особенностей утвари, находящейся в ней. Таким образом, ученые установили, что годяньские тексты, в том числе и «Тан Юй чжи дао» из захоронения М 1 в Годянь, датируются приблизительно серединой VI — началом III вв. до н.э.²³. Исходя из здравого смысла, годяньские рукописи не могли быть созданы позднее, чем само захоронение, то есть не позднее начала VI в. до н.э. Пан Пяо полагает, что годяньские рукописи — письменный памятник конфуцианства периода от Кун-цзы до Мэн-цзы, эти тексты предшествовали трактату «Мэн-цзы» и принадлежали школе Цзы Сы²⁴. Такое умозаключение представляется вполне разумным. Мы уже отмечали тот факт, что текст «Тан Юй чжи дао» датируется началом эпохи Чжаньго, его автором, видимо, был либо один из последователей учеников Кун-цзы, либо же конфуцианец, живший в одно время с философом Цзы Сы²⁵. Текст «Тан Юй чжи дао» — прекрасный памятник начала

²³ Цзинмэнь боугауань. Цзинмэнь годянь му [Музей округа Цзинмэнь. Годяньское захоронение в Цзинмэнь]. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1997. № 7.

²⁴ Пан Пяо. Кун Мэн чжицзянь: годянь чуцзянь дэ сысян ши дивэй. [Между Кун-цзы и Мэн-цзы: место годяньских рукописей в истории китайской философии] // Чжунго шэхуй кэсюэ [Общественные науки Китая]. 1998. № 5.

²⁵ Пэн Банбэнь. Чуцзянь тан юй чжи дао чутань [Предварительное исследование чуского текста «Тан Юй чжи Дао»]. // Годянь чуцзянь гоцзи сюэшу яньгаохуй [Сборник статей международного научного семинара по годяньским рукописям]. Ухань: Хубэй жэньминь чубаньшэ, 2005. Согласно данному изданию, «Лянский историограф Шэн Юэ пишет: “Чжун юн”, “Бяо цзи”, “Фан цзи”, “Цзы и” — все эти тексты входят в состав «Цзы Сы цзы» («Суй шу»). В «Ши цзи» (глава «Кун-цзы ши цзя») также прямо сказано: “Цзы Сы создал «Чжун юн»”. Ряд современных исследователей высказывает мнение, что «Чжун юн» — более позднее произведение. Но годяньский текст «Цзы и» явно указывает на то, что это мнение не верно. Согласно «Ши цзи», Цзы Сы был внуком Кун-цзы, когда умер отец Цзы Сы — Кун Ли, Кун-цзы было 70 лет, после чего он прожил еще 5 лет. То есть Цзы Сы родился еще при жизни Кун-цзы (551—479 гг. до н.э.) и скончался в возрасте 62 лет, поэтому годы его жизни примерно 500—440 гг. до н.э. В библиографическом разделе «Хань шу» есть запись: “Трактат «Цзы Сы цзы» состоял из 23-х глав, «Чжун юн» был одной из этих глав”. При сравнении текстов «Чжун юн» и «Тан Юй чжи дао» становится ясно, что идеи, высказанные в обоих текстах близки по смыслу. Например, такие термины, как «любовь к родителям / родственная близость», «уважение к достойным» и т.д.

эпохи Чжаньго, поэтому идейное содержание данного текста раскрывает особенности данной исторической эпохи:

Дао Тана и Юя, в том, чтобы передать правление достойнейшему, а не в том, чтобы передать [наследнику]. Вань Яо и Шунь извлекали пользу для Поднебесной, но не желали выгоды [для себя]. Передать правление достойнейшему, а не передать [наследнику] — вот процветание совершенной мудрости. Извлекать пользу для Поднебесной, но не желать выгоды [для себя] — вот высшая мера человеколюбия. Поэтому в древности добродетельные, гуманные и совершенномудрые поступали таким образом... Сначала должно выправлять себя, а потом выправлять мир — это и есть Дао совершенномудрых.

Деяния Яо и Шуня в том, чтобы любить родных и уважать добродетельных. Так как любили родных, то обладали сыновней почтительностью, так как уважали добродетельных, то и передали правление достойнейшим... Сыновняя почтительность — это венец человеколюбия. Передача правления достойнейшему — это высшая мера долга. Шесть государей действовали в древности, в этом причина. Любить родных, но забывать добродетельных — в этом есть человеколюбие, но нет долга. Уважать добродетельных, но забывать родных — в этом есть долг, но нет человеколюбия.

Эти совершенномудрые вверху служили Небу, обучали народ уважению, внизу служили Земле, обучали народ родственной близости, ежечасно служили горам и рекам, обучали народ благоговению, сами вели дела в храме предков, обучали народ сыновней почтительности; в «Да сюэ» («Великое учение») Сын Неба сам научает народ уважению к старшим братьям.

Очевидно, что текст «Тан Юй чжи дао» чрезвычайно насыщен в смысловом плане, если сравнивать с «Яо дэнь», то язык последнего кажется простым и топорным:

Сказано, что в глубокой древности Яо... повелел [братьям] Си и [братьям] Хэ, благоговейно подчиняться воле Неба, наблюдать и

встречаются в обоих текстах, причем тексты близки не только терминологически, но и в смысловом плане. Таким образом, справедливо предположить, что «Тан Юй чжи дао» принадлежал школе Цзы Сы или же был написан другим конфуцианским автором в период начала эпохи Чжаньго.

вычислять движения небесных тел, дать знать народу о [смене] времен [года].

[Яо] повелел Си Чжуну, поселиться в Юйи, на восточной окраине, в долине восхода солнца. Он почтительно принимал восход солнца, устанавливал последовательность весенних полевых работ ...

Многие люди сказали государю:

— В низах живет одинокий человек по имени Юй Шунь.

Государь сказал:

— Юй? Расскажите, каков он.

Старшины ответили:

— Он — сын слепца. [Его] отец туп, мать сварлива, [брат] Сян высокомерен. Но [Шунь] смог ужиться с ними. Все с большей сыновней почтительностью, [Шунь] упорядочил [своих родственников], избежал зла.

Государь сказал:

— Я испытаю его! Я [женю] его на дочерях во благовремени и посмотрю, как он будет обращаться с моими двумя дочерьми.

[Яо] приказал отправить двух дочерей на север Гуи, быть жёнами в Юя.

Государь сказал:

— Такова монаршая воля!²⁶ [Шунь] благоговейно установил пять правил. Тогда смогли следовать пяти правилам. [Яо] возвел [Шуня] в должность главного управителя, вся сотня дел пришла в порядок. Принимал гостей у четырех ворот, [гости] у четырех ворот стали почтительны. [Яо] отправил его в обширный лес у подножия гор, [дул] штормовой ветер, [лил] грозовой дождь, но [Шунь] не сбился с пути.

Государь сказал:

— Подойди, Шунь! В течение трех лет твои планы были совершенны, а слова приводили к успеху. Ты [должен] вступить на трон ...

[Шунь] переселил главного инспектора казённых работ в Юйчжоу, сослал Хуань Доу на высокую гору, племя саньмяо убежало на горы Саньвэй, казнил Гуня на горе Юйшань. [Шунь] четырежды обрушил кару [на преступников], — и вся Поднебесная покорилась. Через 28 лет [государь] Фан Сюнь скончался. Народ скорбел о нем точно о своих родителях, в течение трех лет в пределах четырех мо-

²⁶ Жуань Юань. Шисаньцзин ... С. 117—124.

рей не было слышно звуков восьми видов музыкальных инструментов...

— Двенадцати пастырям [уделов] повелеваю: «Приносите жертвы согласно времени [года]! Будьте мягким с дальними и дружите с близкими, великодушных и добродетельных поставьте во главе, порочных отвергайте. И варвары покорятся вам»²⁷.

«Яо дянь» довольно конкретно и четко повествует о добродетели государя Яо, о назначении на должность братьев Си и Хэ, об установлении времен года и др. исторических свидетельствах, а в особенности о передаче престола от Яо к Шуню. Глава «Яо дянь» построена не как теоретическое рассуждение, а как фиксация исторических фактов. «Тан Юй чжи дао» же наоборот, представляет собой тематическую разработку, теоретический анализ таких понятий как «родственная близость», «ненаследственная передача власти» и т.д. В тексте «Тан Юй чжи дао» лишь вскользь говорится о том, что «в древности Шунь жил в тростниковой хижине и не печалился об этом», абстрактно сказано о том, как Шунь обладал сыновней почтительностью, братской любовью и преданностью по отношению к родителям, брату и государю Яо соответственно. Такое повествование было необходимо, чтобы продемонстрировать тот факт, что Шунь «знал судьбу» (知命 *чжи мин*). А последующее описание свидетельствует о том, что только «любящий родных и уважающий достойных» может занять престол. На основании древних легенд углубляется понимание концептуальных построений, сам по себе текст «Тан Юй чжи дао» с одной стороны, является отражением более раннего «Яо дянь», с другой стороны, контрастирует с древним, безыскусным и простым языком «Яо дянь».

В глубокой древности ненаследственный принцип передачи власти (禪让 *шань жан*) представлял собой сложный и многофункциональный процесс. Для того, чтобы пройти первый мистический и величественный обряд и стать государем, претендент на престол должен был не только обладать добродетелью, выделяться талантом, но и быть в некоторой степени совершенномудрым. В условиях древней теократии это было достаточным условием для удержания власти. В главе «Яо дянь» сделана запись о том, что Яо не только «возвел [Шуня] в должность главного управителя», вверил ему бразды правления государством, но и «отправил его в обширный лес у подножия гор,

²⁷ Там же. С. 125—133.

[дул] штормовой ветер, [лил] грозовой дождь, но [Шунь] не сбился с пути». В «Вэй Кун чжуань» дано следующее разъяснение: «повелел Шуню принять бразды правления, он гармонизировал инь и ян, упорядочил ветер и дождь, во всем соблюдал меру, не впадал в заблуждения, и стало ясно, что добродетель Шуня согласна с Небом». Таким образом, добродетель Шуня была связана с силами инь и ян, стихиями ветра и дождя, с волей Неба, в чем очевидна явная мистическая составляющая, в то время как в оригинальном тексте «Яо дянь» эта мистическая составляющая практически отсутствует. В фальсификации «Вэй Кун чжуань» предпринята попытка демонстрации идеологии раннего цивилизационного периода, в особенности это подтверждается обращением к позднейшей теории инь-ян и учению о пяти элементах. Для сравнения рассмотрим объяснение выдающегося историка Сыма Цяня, его выводы относительно «Яо дянь» кажутся правдоподобными:

Яо повелел Шуню отправиться в леса и горы, реки и болота, [дул] штормовой ветер, [лил] грозовой дождь, но [Шунь] не сбился с пути. Яо понял, что Шунь — совершенномудрый, он призвал его к себе и сказал: «В течение трех лет твои планы были совершенны, а слова приводили к успеху. Ты [должен] вступить на трон»²⁸.

Благодаря своим божественным свойствам, Шунь, в конце концов, проходит все испытания, «Яо понял, что Шунь — совершенномудрый» и потому «Шунь восходит на престол»²⁹. В «Тан Юй чжи дао» и других основополагающих текстах конфуцианства, в рамках раскрытия концепции *шань жан*, делается акцент на человеколюбие, чувство долга и добродетель. В трактате «Мэн-цзы», например, довольно конкретно и подробно даются примеры того, что Шунь обладал сыновней почтительностью, братской заботой, любовью и человеколюбием, о чем нет упоминаний в «Яо дянь». Поэтому справедливо предположить, что текст «Яо дянь» содержит больше фактов глубокой древности и сам по себе является более ранним. Еще одно свидетельство содержится в трактате «Цзо чжуань», глава «Вэнь-гун ши ба нянь», где советник луского Сюань-гуна, Цзи Вэнь-цзы произносит такую речь:

В древности у Гао Яна (Чжуань Сюя) было восемь талантливых сыновей... народ Поднебесной называл их «восемь радостей», у Гао

²⁸ «Ши цзи», глава «У ди бэнь цзи».

²⁹ «Шан шу», глава «Яо дянь».

Синя (Ди Ку) было восемь талантливых сыновей... народ Поднебесной называл их «восемь лучших». Эти шестнадцать родов наследовали высшую добродетель, чтобы слава их не померкла в веках. И так продолжалось вплоть до Яо, но Яо не смог выдвинуть [их потомков на должности], Шунь служил Яо, тогда Шунь выдвинул потомков восьми сыновней Гао Яо, повелел им заведовать почвой, управлять сотней дел, не нарушая последовательности, [и потому] земля была ухожена, и небо стало благосклонным. [Шунь] выдвинул потомков восьми сыновней Гао Синя, повелел им по всем сторонам света учить о пяти видах человеческих отношений: отец — справедлив, мать — милостива, старший брат — дружелюбен, младший брат — уважителен, сын — почтителен, [и потому] внутри было ровно, во вне было успешно ... Поэтому в «Юй шу» сказано, что у Шуня было множество заслуг, он «благочестиво установил пять правил. Тогда смогли следовать пяти правилам», и [никто] не нарушал [пять правил].

Эту речь произносил Цзисунь Синфу, министр середины периода Чуньцю, которому в течение долгого времени фактически принадлежала власть в царстве Лу. Он радостно повествует о том, что «Шунь совершил двадцать подвигов и стал Сыном Неба», внешне как бы принижая себя, говорит, что его заслуги «это лишь двадцатая часть от того, что сделал Шунь», на самом же деле, претендует на то, чтобы луский правитель уступил ему престол, в связи с чем и упоминает о Яо и Шуне. Очевидно, что сам стиль повествования не соответствует позднему периоду Чуньцю, а уж тем более эпохе Чжаньго, когда Яо почитался как совершенномуудрый и пользовался высочайшим авторитетом. Повидимому, вышеизложенный текст был создан не позднее середины Чуньцю. В тоже время, в данном тексте цитируется «Юй шу», а точнее «Яо дянь», где сказано о заслугах Шуня перед Яо, а не о том, как «Шунь отправился в леса и горы, реки и болота, [дул] штормовой ветер, [лил] грозовой дождь, но [Шунь] не сбился с пути». Очевидно, что этот текст представляет собой результат развития теоретической мысли, начиная с династии Чжоу. Поэтому мы предполагаем, что «Яо дянь» — источник весьма древний, отражающий ранний период формирования умозрительных концепций. Таким образом, текст «Яо дянь» датируется периодом династии Западная Чжоу (1027—770 до н. э.) и создан ранее эпохи Чуньцю. Хотя «Яо дянь» раскрывает свое содержание при помощи обы-

денного языка, но в тоже время несет в себе смысл канонического конфуцианского памятника. Не позднее династии Чжоу учреждению могущественного царствующего дома уже придавалось большое значение, и этот факт был письменно зафиксирован. Очевидно, что текст «Яо дянь» распространялся в то время повсеместно. В эпоху Чуньцю Кун-цзы использовал данную главу из «Шан шу» для обучения своих последователей, в эпоху Хань «Яо дянь» входит в состав корпуса канонической конфуцианской литературы, его влияние на последующие эпохи чрезвычайно глубоко.

Мы датируем «Яо дянь» периодом династии Западная Чжоу, а сам вопрос о сохранении царствующего дома стал основой для теоретических построений конфуцианских мыслителей более поздних эпох. В трактате «Ши цзи», глава «У ди бэнь цзи» сказано: «Ученые часто называют [имена] пяти государей, пусть так! Но “Шан шу” начинается [повествование] с Яо. Представители ста школ говорят о Хуан-ди, но их тексты не [достаточно] точны, поэтому придворным сановникам трудно объяснять это». В главе «Кун-цзы ши цзя» есть запись о том, что Кун-цзы «изучая ритуалы трех династий, привел в порядок разъяснения к «Шан [шу]», последовательно записал события, начиная от Тана и Юя и до циньского Му-[гуна]». Из чего видно, что лично Кун-цзы систематизировал «Шан шу», и, утвердив первой главой именно «Яо дянь», отбросил записи древних, но неправдоподобных легенд о Хуан-ди. Более того, Кун-цзы не только систематизировал «Шан шу», он сделал этот трактат своего рода учебным пособием и использовал его для наставления своих последователей. Поэтому конфуцианство зиждется на «Шан шу». Следовательно, именно из «Яо дянь» конфуцианские мыслители черпали материал для своих теоретических новшеств. Читаем в первом параграфе «Яо дянь»:

Сказано, что в глубокой древности государя Яо звали Фан Сюнь, он воплотил собой подвиг совершенной добродетели, внушал уважение и был спокоен. Был вежлив и учтив, покрыв [своей добродетелью] все четыре предела, постиг Небо и Землю. Проявил великую добродетель, чем сроднил девять поколений клана. Когда девять поколений клана стали дружными, навел порядок среди ста родов. Когда прославлены были сто родов, гармонизировал десять тысяч уделов. Для народа наступило время благоденствия.

В данном отрывке не только сообщается о том, что Яо был добрым, мягким, великодушным, терпимым, мудрым и скромным правителем, обладал всяческими талантами. Более того, дается объяснение, как при помощи великой добродетели, он привел в согласие девять поколений, умиротворил сто родов, гармонизировал десять тысяч уделов. В этом исток конфуцианского учения «внутри совершенномудрый, внешне ван» (内圣外王 *нэй шэн вай ван*)³⁰.

В вышеприведённых цитатах больше говорится о событиях, связанных с Шунем, в условиях тяжелой семейной ситуации, когда «отец туп, мать сварлива, [брат] Сян высокомерен... смог ужиться с ними. Все с большей сыновней почтительностью, [Шунь] упорядочил [своих родственников], избежал зла». К тому же, государь Яо решил «[женить] его на дочерях во благовремени и посмотреть, как он будет обращаться с моими двумя дочерьями». Это цитата — классический образец конфуцианской концепции «совершенствование начинается с собственного “я” и продолжается в семье» (修身齐家 *сюй шэнь ци цзя*). Опыт такого рода продолжается «в должности главного управителя», «приеме гостей у четырех ворот», в результате чего «вся сотня дел пришла в порядок», и даже, когда Яо «отправил его в обширный лес у подножия гор, [дул] штормовой ветер, [лил] грозовой дождь, но [Шунь] не сбился с пути». Более того, он объезжал с инспекционными целями земли по всей Поднебесной, «переселил главного инспектора казённых работ в Юйчжоу, сослал Хуань Доу на высокую гору, племя саньмяо убежало на горы Саньвэй, казнил Гуня на горе Юйшань», гармонизировал Поднебесную. Таким образом, для последующего поколения конфуцианских мыслителей образ Шуня не только олицетворение концепции «совершенствование начинается с собственного “я” и продолжается в семье», но и идеал совершенномудрого правителя. Вслед за Яо, он «покрыв [своей добродетелью] все четыре предела, постиг Небо и Землю».

Что же касается самой сердцевины главы «Яо дянь», ее смысла — легенды о *шань жан*, то она, бесспорно, оказала глубокое влияние на последующее развитие науки и политики. Легенда о *шань жан* нашла свое отражение в «Ши цзи», глава «У ди бэнь цзи», в «Ган Юй чжи дао», в «Мэн-цзы» и других книгах, обогатила и преобразила их содержание, сформировала богатую письменную традицию. Еще более весомая историческая функция *шань жан* заключается в том, что начиная с эпохи

³⁰ Ли Шань. Яо дянь...

Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), последовательная смена династий была своего рода демонстрацией *шань жан*. С эпохи Хань, когда комедия о том, как император Ай-ди «вновь принял мандат Неба» завершилась, а Ван Ман был призван ко двору; затем в последние годы Восточной Хань (25—220), когда царство Вэй пришло на смену Хань; в период Вэй-Цзинь (220—420), когда клан Сыма, основав династию Цзинь, сменил царство Вэй; вплоть до последовательной смены династий Восточная Цзинь (317—420), Южная Сун (420—479), династий Ци и Лян (479—556), династии Чэнь (557—589) и до династии Сун (960—1279), когда на Чжао Куаньбиня «надели желтый халат» (黃袍加身 *хуан пао цзя шэнь*), то есть провозгласили императором. Все без исключения смены династий произошли под флагом *шань жан*, и едва ли не все формулировки декретов о передаче власти вышли из недр «Яо дьянь»³¹.

³¹ Подробнее см. «Хань Шу», главы «Ай-ди цзи», «Ван Ман чуань»; «Сань го чжи», главы «Вэнь-ди цзи», «Шао-ди цзи»; «Нань ши», главы «Сун У-ди цзи», «Ци Гао-ди цзи», «Лян У-ди цзи», «Чэн У-ди цзи»; а также «Сун ши», глава «Тай-цзу цзи» и др.

А.Ю. БЛАЖКИНА

РОЛЬ НАКАЗАНИЙ В КОНФУЦИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА «КУН-ЦЗЫ ЦЗЯ ЮЙ»)

В данной статье освещается роль наказаний (刑 *син*) в конфуцианской философии на основании анализа трактата «Кун-цзы цзя юй». Настоящий текст недостаточно хорошо изучен в российской синологии, однако он представляет огромный интерес для историко-философской науки. Автором статьи предпринята попытка рассмотрения той роли, которую играли наказания в конфуцианской мысли. В «Кун-цзы цзя юй» наказания носят воспитательный, охранительный и гармонизирующий характер; при осуществлении идеального добродетельного правления карательных мер должно избегать. В свою очередь наказания выступают не только в качестве инструмента трансформации поведения индивида, но и совершенствования всей политической системы в обществе.

Ключевые слова: конфуцианская философия, наказания, Кун-цзы цзя юй, добродетельное правление, ритуал, Кун-цзы, Шао Чжэнмао, добродетель, этика.

В истории китайской философии как отечественными, так и зарубежными синологами написано немало статей, посвященных политическим воззрениям, отраженным в классических конфуцианских памятниках, входящих в состав Четверокнижия (四书 *сы шу*): «Лунь юе» 论语, «Чжун юне» 中庸, «Да сюэ» 大学, «Мэн-цзы» 孟子. Что же касается еще не переведенного на русский язык текста «Кун-цзы цзя юй» (孔子家语 «Речи школы Конфуция», сокр. «Цзя юй»), то в России научных работ,

посвящённых исследованию данного памятника пока сравнительно мало. А между тем, «Кун-цзы цзя юй» дает богатейший материал для понимания конфуцианской философии. В рамках данной статьи необходимо сказать несколько слов об этом тексте.

«Кун-цзы цзя юй» — философский, исторический и литературный памятник, до недавнего времени приписываемый ученому-конфуцианцу Ван Су 王肃 (195—256), жившему в царстве Вэй в эпоху Троецарствия (220—280). Первоначально книга «Кун-цзы цзя юй» состояла из 27 цзюаней (свитков), из которых до нас дошли только 10. В современном виде она разделена на 44 главы. Ряд китайских ученых полагает, что самое раннее упоминание о «Кун-цзы цзя юй» встречается в библиографическом разделе «Хань шу» 汉书, где сказано, что ученики Кун-цзы записали 27 свитков, и что данная книга была утрачена¹. Споры вокруг авторства и времени написания этого трактата не утихают до настоящего времени. Одни исследователи считают, что «Кун-цзя цзя юй» — это аутентичный письменный памятник, другие усматривают в нем сознательную фальсификацию. На данный момент в КНР большинство ученых подтверждают подлинность данного трактата². Начиная с династии Сун (960—1279) в научном сообществе книгу рассматривали как литературную фальсификацию. В то же время сам философ Чжу Си (1130—1200), и ряд исследователей времен династии Цин, например, Чэнь Шикэ 陈士珂 (1748—1796) («Комментарии к “Кун-цзы цзя юй”» 孔子家语疏证) придерживались диаметрально противоположного мнения³. В XX в. во время господства школы Гу Цзэгана 顾颉刚 (1893—1980) «Сомнения в древности» (疑古 и 古) «Цзя юй» безоговорочно был признан подделкой. Однако недавние археологические исследования пролили свет на эту запутанную историю. В 1973 г., в уезде Динсянь (пров. Хэбэй) при раскопках захоронения времён династии Западная Хань (206 до н.э. — 8 н.э.) были обнаружены бамбуковые планки, на которых начертан трактат «Жу цзя чжи янь» («Конфуцианские словеса» 儒家者言). Содержание данного трактата было близко современному варианту книги «Кун-цзы цзя юй». В 1977 г. в округе Фуян (пров. Аньхой) было рас-

¹ Бань Гу. Хань шу, И вэнь чжи. URL: https://www.gushiwen.org/gushiwen_48b00b5a15.aspx (дата обращения 08.01.2019). 孔子家语二十七卷...书已亡。

² Ван Шэньюань. Кун-цзы цзя юй тун цзе [Разъяснения «Кун-цзы цзя юй»]. Нанкин: Илин чубаньшэ, 2014. С. 1—2.

³ Подробнее см. Ван Госюань, Ван Сюэмэй. Кун-цзы цзя юй ши цзюань [Кун-цзы цзя юй в десяти свитках]. Пекин: Чжунхуа шущэюй, 2011.

копано парное захоронение времен династии Западная Хань, бамбуковые планки текста «Жу цзя чжи янь», содержание которого также во многом совпадает с «Цзя юй». Недавние археологические раскопки свидетельствуют о том, что «Цзя юй» не фальсификация, и тем более, маловероятно, что его автором является Ван Су. Возможно, что этот текст древнее «Мэн-цзы». По крайней мере, на это указывает крупный китайский историк и философ профессор Пан Пяо⁴. По-видимому, уже в эпоху Западной Хань, если не сам текст, то его прототип, имел широкое хождение. Однако вопрос о том, являлся ли Ван Су автором данного текста, вряд ли можно решить однозначно. Ясно лишь одно: как и в ситуации с другими классическими текстами: книга «Кун-цзы цзя юй» непрерывно переписывалась, компилировалась, изменялась и дополнялась. Данный текст, хотя, возможно, и принадлежит перу одного (или нескольких) последователей Кун-цзы, содержит более поздние добавления. Но вопрос о датировке «Цзя юй» — перспектива для дальнейшего более глубокого и детального исследования.

«Кун-цзы цзя юй» — это не только источник, по которому мы можем судить о конфуцианском учении, но и трактат, повествующий о жизни и деятельности первого Учителя Поднебесной, а также об историческом фоне его жизни. «Цзя юй» представляет собой записи разговоров Кун-цзы с учениками, а также с высшем чиновничеством того времени. Эти разговоры касаются, прежде всего, социально-политических аспектов гармонизации Поднебесной, они раскрывают содержание традиционных конфуцианских этических категорий и представляют большую ценность в их изучении.

В центре конфуцианского учения стоит социально-политическая концепция об управлении на основе добродетели (为政以德 *вэй чжэн и дэ*), которая сформулирована едва ли не в самом авторитетном письменном памятнике «Лунь юе», где сказано: «управлять страной на основании добродетели, подобно Полярной звезде, которая занимает свое место и другие звезды находятся в согласии с ней»⁵. Только руководя государством на базе нравственных норм, возможно добиться процветания страны. С давних времен в рамках политической философии ки-

⁴ Пан Пяо. Хуашо учжи санью [К вопросу о «Пяти пределах и трех небывалых [вещах]»] // Вэньшичже. 2004. № 1.

⁵ Кун-цзы. Лунь юй. URL: <https://ctext.org/analects/wei-zheng> (дата обращения 08.01.2019).

тайскими мыслителями затрагивается проблематика наказаний (刑 *син*) — как способа выправления нравов простолюдинов. Среди них особую роль играли так называемые «символические наказания» (象刑 *сян син*), которые представляли собой не уголовную или административную ответственность за совершенное преступление, а общественное поругание, публичное обличение и т. д. Как пишет российский синолог профессор С. Кучера:

Символические наказания, по-видимому, представляют собой первую и самую раннюю стадию становления правовой, пенитенциарной системы в древнем Китае. Затем они постепенно стали вытесняться более жестокими формами наказания, сосуществовали с ними в течение продолжительного времени...⁶

Осмысление и теоретическая разработка применения карательных мер была важным пунктом в философских построениях конфуцианцев и легистов. Основным вопросом как конфуцианцев, так и легистов был вопрос об эффективном управлении государством. Однако, в отличие от конфуцианцев, легисты полагали, что в политике нет места нравственности, а идеальное государство жизнеспособно только при должном функционировании системы наказаний и поощрений граждан.

В настоящей статье роль наказаний в конфуцианской философии, рассматривается главным образом на основе текста «Кун-цзы цзя юй», а также с привлечением ряда других письменных источников. Стоит упомянуть, что нам важна не датировка⁷, не периодизация системы наказаний в древнем Китае, а именно философская составляющая, та роль, которую играли карательные меры в системе философских взглядов Кун-цзы и его ближайших последователей. В связи с чем, данное исследование не претендует на всеобъемлющий характер, а представляет собой скорее предварительные замечания к тексту «Кун-цзы цзя юй». Где наказания выступают не только и не столько в качестве инструмента трансформации поведения отдельно взятого индивида, а скорее в качестве инструмента совершенствования всей политической системы в целом. В отличие от трактата «Лунь юй», в котором главным образом формулиру-

⁶ Кучера С. История, культура и право древнего Китая. Символические наказания в древнем Китае. URL: <http://www.synologia.ru/monograph-1331-27> (дата обращения 10.01.2019).

⁷ Подробнее о датировке системы наказаний в древнем Китае см. там же.

ются принципы человеколюбивого и добродетельного правления (仁政德治 *жэнь чжэнь дэ чжи*), в «Цзя юй» содержится немало материала, по которому можно судить о теоретической разработке использования карательных мер в истории конфуцианской философии.

Классический письменный памятник «Шан шу» относит возникновение системы карательных мер ко времени правления идеальных государей древности — Яо⁸ и Шуня⁹. В главе «Шунь дянъ» («Установления Шуня») сказано:

[Шунь] ввел нормы для определения наказаний. Ссылкой заменялись пять наказаний... За ненамеренные и случайные [преступления] освобождали от наказания. За умышленные преступления наказывали. Осторожно и [очень] осторожно [наказывали]! Наказывали обдуманно! ...Для пяти наказаний [должны] быть [соответст-

⁸ Яо 堯 (2377—2259) 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», «Хуайнаньцзы»). Имя Яо было Фансюнь (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, по имени Дань Чжу (丹珠), 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.

⁹ Шунь 舜 (2258—2005), по имени Чунхуа 重华 («двойной орнамент»), второе имя — Дуцзюнь 都君 («правитель Ду»), династийное имя Шуня было Юй 虞, поэтому его еще называли Юйский Шунь (虞舜 *юй шунь*). Шунь — мифический правитель древнего Китая, последний из пяти великих государей древности (五帝 *у ди*). Согласно «Историческим запискам» император Яо передал бразды правления Шуню, а не своему родному сыну. Яо также выдал за Шуня своих двух дочерей Эхуан 娥皇 и Нюйин 女英. Шунь в свою очередь передал власть не своему родному сыну, который также, 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 Цзюйшань 九疑山 («гора Девяти Сомнений»).

вующие] обстоятельства... В ясном разборе добьешься должного определения [наказания]¹⁰.

Вряд ли можно воспринимать это упоминание, как хронологически точное историческое свидетельство¹¹. Но нам важно отметить, что уже в «Шан шу» упор делается на то, что пять видов наказаний (五刑 *у син*)¹² не должны применяться бездумно. И эта традиция, бесспорно, находит продолжение в учении Кун-цзы, политические воззрения которого основаны на управлении государством посредством добродетели (德 *дэ*) и через следование ритуалу (禮 *ли*). Кун-цзы полагал, что наказания необходимы для наставления и искоренения пороков, а предотвратить преступления можно только на основании добродетели. Злоупотребление наказаниями ввергает страну в хаос, получает резкий отпор и неприятие со стороны народа. Эта идея подтверждается и цитатой из «Шан шу», где в главе «Лю син» («Наказания по Лю») сказано:

Казнили и убивали невинных. Начали огульно применять отсечение носа, отрезание ушей, кастрацию, клеймение. Так что давали наказания безо всякого порядка, не делая различия между виноватыми [и невинными]. Люди принялись обманывать друг друга, и [все] пошло вкривь и вкось¹³.

В данном случае, уголовные наказания и штрафы рассматриваются в качестве орудия для перевоспитания народа. Добродетель — основной метод в стремлении к политическому идеалу, а использование наказаний оправдано лишь в крайних случаях. Концепция осторожности в наказаниях (慎罰 *шэнь фа*) также берет свое начало в трактате «Шан шу», со временем она стала традиционной для конфуцианской мысли: «Твой

¹⁰ Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. Майорова В.М.; послеслов. Майорова В.М. и Стеженской Л.В. М.: ИДВ РАН, 2014. С. 45—53.

¹¹ Российский синолог С. Кучера относит окончание формирования системы у *син* к эпохе Чжаньго. Подробнее см. Кучера С. История, культура и право древнего Китая. Символические наказания в древнем Китае. URL: <http://www.synologia.ru/mopograph-1331-27> (дата обращения 10.01.2019).

¹² Пять наказаний — клеймение, отрезание носа, отрубание пальцев (ступней) на ногах, кастрация, смертная казнь.

¹³ Чтимая книга... С. 518.

сиятельнейший покойный отец Вэнь-ван умел отличать добродетельных и быть осторожным в наказаниях»¹⁴.

Большинство исследователей полагает, что данная концепция появляется в начале династии Чжоу (1046—256). Но, по всей видимости, ко времени жизни Кун-цзы (551—479), она представляла собой лишь умо-зрительный идеал, не была принята властью предрержащими в качестве руководства к действию и не применялась повсеместно. И тогда наказания стали едва ли не единственным способом общественного контроля:

Ныне все не так, наставления беспорядочны, а наказания многочисленны, поэтому народ сбит с толку, его не только ложно обвиняют, но и [жестоко] подавляют. Потому наказания многочисленны, но преступников не становится меньше¹⁵.

Очевидно, что конфуцианская этика не была оторвана от политических и социальных реалий, поэтому и в «Лунь юе», и в «Кун-цзы цзя юй» магистральными являются политические принципы должного управления. Кун-цзы разработал систему, которая призвана была контролировать и сдерживать насилие путем следования добродетели, исходящей от Неба, культивируемой путем воспитания и обучения. Так, например, в трактате «Лунь юй», глава «Вэй чжэн» («Об управлении») сказано:

Если вести [народ] посредством указов, а выравнивать посредством наказаний, то народ будет остерегаться, но не будет испытывать стыда. Если вести [народ] посредством добродетели, а выравнивать посредством ритуала, то народ будет испытывать стыд, и к тому же не будет выходить за рамки¹⁶.

Таким образом, использование наказаний неэффективно для того, чтобы породить чувство стыда (耻 *чи*)¹⁷ в рядовых гражданах. По Кун-

¹⁴ Там же. С. 342.

¹⁵ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/shi-zhu> (дата обращения 10.01.2019).

¹⁶ Кун-цзы. Лунь юй. URL: <https://ctext.org/analects/wei-zheng> (дата обращения 10.01.2019).

¹⁷ Подробнее о чувстве стыда в раннем конфуцианстве см.: *Ryan Nichols. Civilizing Humans with Shame: How Early Confucians Altered Inherited Evolutionary Norms through Cultural Programming to Increase Social Harmony.* URL: <https://static1.squarespace.com/static/56b23f391bbee0832a71e819/t/56d4a0d3d51cd46806b9521e/1456775382091/civilizing-humans-with-shame.pdf> (дата обращения 29.01.2019).

цзы, сама угроза внешнего наказания подрывает возвращение внутреннего личного стыда. Иными словами, каждый индивид обязан поступать должным образом не из страха наказания, а потому что стремится придерживаться норм ритуала, которые сформулированы еще совершенно-мудрыми. В рамках конфуцианской идеальной модели общества, народ добровольно, без принуждения подчиняется монарху, подобно тому, как маленькие дети подчиняются воле отца не потому, что боятся наказания, а потому, что авторитет отца в их глазах настолько высок, что не приходит в голову поступить иначе. Вместе с тем, было бы нецелесообразно утверждать, что Кун-цзы категорически отрицал управление на основании закона (法 *фа*). Учитель лишь утверждал примат добродетели, которая стоит над законом и дополняется им, но не пренебрегал последним:

[Управлять] на основании добродетели и закона. Добродетель и закон — инструменты управления народом, точно так же, как удила и узда — инструменты управления лошастью¹⁸.

В этом отношении сами наказания необходимы только в том случае, если преступление идет в разрез с принципами добродетельного управления (德治 *дэ чжи*) и совершается низкими людьми (小人 *сяо жэнь*). В конфуцианстве благородный муж (君子 *цзюнь-цзы*) — это нравственный образец, который противопоставляется низкому человеку. Низкий человек — воплощение эгоистического начала, ему чужд альтруизм и жертвенность благородного мужа. Именно этическое, а не социальное различие между *сяо жэнь* и *цзюнь-цзы* является определяющим: *цзюнь-цзы* близок к Дао, а *сяо жэнь* далек от него. Преступление, которое совершает *сяо жэнь*, направлено против добродетели и против человеколюбия (仁 *жэнь*), а, следовательно, и против человечества в целом¹⁹. Такого рода действия караются вплоть до смертной казни. Подтверждение этому находим в II-ой главе «Кун-цзы цзя юй» — «Ши чжу» («Начать

¹⁸ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/zhi-pei> (дата обращения 10.01.2019).

¹⁹ «Человеколюбие — в этом и есть человек». Чжун юн. URL: http://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3067.aspx Русский перевод «Чжун юна» см. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: переводы и исследования / сост. Лукьянов А.Е. М.: Восточная литература, 2003. С. 56.

казнь»), где Кун-цзы²⁰ отвечает на вопрос своего ученика Цзя Гуна относительно целесообразности казни луского сановника Шао Чжэнмао²¹:

В Поднебесной есть пять видов зла, и воровство не входит в этот список. Первое — сердцем идти наперекор [Дао] и представлять опасность [для людей], второе — выделяться недолжным поведением и упорствовать в этом, третье — произносить фальшивые речи и искусно пользоваться этим, четвертое — записывать непристойные вещи и распространять их повсеместно, пятое — следовать недолжным речам и недолжному поведению и при том приукрашивать их. Если кто-то обладает хотя бы одним из пяти видов зла, то уже заслуживает казни, а Шао Чжэнмао обладал всеми из них²².

В историко-философской науке нет единого мнения относительно исторической достоверности вышеприведенного события. На данный момент, кроме «Цзя юй» повествование о казни Шао Чжэнмао, содержится в трактате «Сюнь-цзы»²³, а также упоминается в ряде других текстов («Ши цзи», «Шо юань» и др.). Строго говоря, действия, совершенные Шао Чжэнмао не носили уголовный характер, но представляли собой «недолжное (преступное) поведение» (行辟 *син би*), идущее вразрез с нормами конфуцианской морали. Казнь Шао Чжэнмао, по-видимому, имела еще воспитательный и устрашающий характер, именно поэтому «труп казнённого весел на башне у ворот дворца в течение трех дней»²⁴.

²⁰ В то время, Кун-цзы исполнял должность *сыкоу* (советник по судебным делам; начальник уголовного приказа) в царстве Лу.

²¹ Видный российский синолог Л.С. Переломов пишет: «В 500 г., когда Конфуцию исполнилось уже 52 года, он был назначен на одну из высших должностей в государстве Лу — главой судебного ведомства. Именно в этот период его деятельности в Лу был совершен беспрецедентный акт: по решению Конфуция был казнен аристократ Шао Чжэнмао за неподчинение верховной власти... В достоверности этого эпизода в жизни Конфуция, приверженного принципам гуманности и добродетели, сомневалось немало исследователей». Конфуцианское Четверокнижие Сы шу. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 16.

²² Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/shi-zhu> (дата обращения: 10.01.2019).

²³ Отрывок из «Сюнь-цзы» почти полностью совпадает с описанием из «Кун-цзы цзя юй». См.: Сюнь-цзы. URL: <https://ctext.org/xunzi/you-zuo> (дата обращения: 18.01.2019).

²⁴ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/shi-zhu> (дата обращения: 10.01.2019).

Автором «Цзя юй» постулируется необходимость казни, как крайней меры наказания, для тех, кто «вносит смуту в управление» (乱政 *луань чжэнь*) и «идет наперекор» (逆天 *ни*), дабы пресечь возможность объединения «в группы единомышленников» (成党 *чэн дан*)²⁵, искоренить малое зло, и тем самым избежать большого зла. В данном случае казнь — это не вопрос о наказании отдельно взятого индивидуума, нарушающего закон, а скорее вопрос о сохранении этической и социальной гармонии. Поэтому никакого противоречия в действиях Кун-цзы мы не находим, ведь даже «Вэнь-ван казнил Пань Чжэна»²⁶. Развивая теорию управления Поднебесной на основе добродетели, руководствуясь ритуалом, Кун-цзы вместе с тем предусматривал штрафы, наказания и даже смертную казнь. В «Цзя юй» Кун-цзы конкретно оговаривает те условия, при которых смертная казнь возможна:

Если верхи наставляют недолжным образом, в том нет вины народа. Тот, кто несвоевременно передает приказы и радеет о казнях — предатель. Тот, кто собирает налоги в неположенное время — злодей. Тот, кто вводит неопробованные [опытом] законы — деспот. Только если [в стране] исключены три вышеперечисленные ситуации, тогда можно казнить²⁷.

Казнь Шао Чжэнмао была удивительна и в то же время показательна с той точки зрения, что смертельный приговор был вынесен и приведен в исполнение в отношении высокопоставленного чиновника *дафу*. В связи с чем, ряд исследователей сомневается в подлинности этого события. Неудивительно, что в тексте «Кун-цзы цзя юй» приведены примеры казни и простолоудинов. Когда, будучи министром в царстве Лу, Кун-цзы повелел казнить придворных шутов циского правителя, так как во время встречи луского Дин-гуна с правителем царства Ци, цисцы нарушили ритуал (失礼 *ши ли*)²⁸:

Кун-цзы стремительно поднялся по ступенькам и сказал: «Когда простолодин вводит в заблуждение *чжухоу*, такое злодеяние должно

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Данный эпизод встречается и в трактате «Ши цзи». См.: Ши цзи, гл. «Кун-цзы ши цзя». URL: <https://ctext.org/shiji/kong-zi-shi-jia> (дата обращения: 10. 01. 2019).

наказывать казнью, прошу правого воеводу-сыма немедленно наказать злодеев». После чего карлики и шуты были казнены²⁹.

Понятно, что подобное наказание было стратегически необходимо Кун-цзы для того, чтобы продемонстрировать правителю царства Ци мощь Лу. Но в тоже время, необходимость наказания была продиктована попыткой соблюсти и закрепить равновесие, установить отношения двух равных («наши два правителя хорошо ладят между собой»³⁰), а также показать цискому правителю, что «забывать ритуал — дурная слава»³¹. Поскольку феномен ритуала призван не только поддерживать личную индивидуальную целостность, но и стабильность социальной стратификации, за нарушение ритуала полагается кара. Так наказание становится своего рода продолжением ритуала, где сторона, которая отказывается поддерживать гармоничное устройство Поднебесной, принуждается к этому. Это утверждение справедливо и в отношении Шао Чжэнмао. Кроме того, два данных эпизода относительно смертной казни (Шао Чжэнмао и циских шутов) характерны с той точки зрения, что согласно конфуцианским воззрениям, социальное положение индивида не может быть критерием его нравственности.

Однако было бы неправомерно представлять Кун-цзы кровожадным мучителем, который использовал собственное положение при дворе для осуществления личной мести или в целях поднятия своего авторитета в обществе. Хотя порой наказания неизбежны, но конфуцианство в первую очередь подчеркивает необходимость претворять в жизнь устои нравственного воспитания, наставлять и просвещать, побуждать к благу. Конфуцианская этика преуменьшает роль юридического принуждения как метода управления, и вместо этого делает акцент на моральном увещании и вдохновении поданных: «Если благородный муж говорит необдуманно, то народ совершает ошибки, если он ведет себя недолжным образом, то народ берет с него пример. Не делать ошибок в словах, не совершать промахов в делах, тогда простолюдины выражают уважение и следуют приказам»³². В условиях тирании (деспотичного правле-

²⁹ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/xiang-lu> (дата обращения: 10.01.2019).

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/da-hun-jie> (дата обращения: 10.01.2019).

ния) действует зеркальная ситуация, которая выражена в концепции, закреплённой в «Лунь юе»: «казнить без [предварительного] обучения» (不教而杀 *бу цзяо эр ша*)³³. Тогда наказания совершаются без наставлений, ими пользуются как единственным и достаточным инструментом для контроля в обществе, о чем сказано в «Цзя юй»:

Увы! Когда верхи теряют Дао, они начинают умертвлять низших. В этом нет истины! Не наставлять [народ] на основании сыновней почтительности, а закрывать в тюрьмы — это истребление невинных³⁴.

Идейный пафос конфуцианства заключается в том, что если осуществляется должное правление, то карательные меры становятся бессмысленны и бессосновательны. Конфуцианская традиция возлагает ответственность за наказания на правителя, объясняя их необходимость неудачами в сфере политики. Наказания приходится применять тогда, когда в управлении существуют перекосы, когда правители страны погрязли в разврате, когда утерян духовный центр (中 *чжун*), когда не придерживаются меры (度 *ду*):

Жань Ю спросил у Кун-цзы: «В древности три владыки и пять государей не использовали пять видов наказаний, не так ли?» Кун-цзы ответил: «Совершенномудрые охраняли [добродетель], ценили отсутствие преступлений. Не применяли правление на основании пяти видов наказаний, так как осуществляли идеальное правление. Пороки, воровство, беззаконие и безрассудные действия обычного человека проистекают из недостаточности. Недостаточность проистекает из-за отсутствия меры, нет меры — тогда низкий ворует, а вышестоящий расточает, и тот, и другой не знают правил.»³⁵

Таким образом, функция наказаний заключается в том, чтобы выявить эту недостаточность, маркировать отсутствие меры. В конфуцианской традиции способом изменить данное положение дел, является дальнейшее усилие в образовании и самосовершенствовании. Конфуци-

³³ «Не обучать, а казнить — жёсткость». *Кун-цзы*. Лунь юй. URL: <https://ctext.org/analects/yaoyue> (дата обращения 10. 01. 2019).

³⁴ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaoyu/shi-zhu> (дата обращения: 10.01.2019).

³⁵ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaoyu/wu-xing-jie> (дата обращения: 10.01.2019).

анская философия сформировала идеал должного индивидуального культивирования, где наказания могут прекратить существование, в случае, если Сын Неба человеколюбив и следует ритуалу.

Идеальное правление (至治 *чжи чжи*), которое осуществлялось в период легендарной древности, конфуцианской утопии, когда престол занимали совершенномудрые, характеризуется в частности отсутствием наказаний. Хотя сама пенитенциарная система и существовала, но не было необходимости пользоваться ей, так как «три владыки и пять государей» (三皇五帝 *сань хуан у ди*) в полной мере обладали добродетелью. Следовательно, отсутствовал и сам феномен правонарушений. Очевидно, что времена такого гармоничного устройства давно минули, и теперь перед конфуцианскими мыслителями стоит ряд насущных вопросов: каким образом стабилизировать положение в Поднебесной? Какая роль отводится наказаниям? В связи с чем, в «Цзя юй» отдельная глава («Наказания и управление» 刑政 *син чжэн*) посвящена проблеме использования карательных мер в политической системе:

Когда управляет и наставляет совершенномудрый, обязательно совмещается управление и наказания. Во времена Великой древности обучали народ с помощью добродетели, уравнивали с помощью ритуала, ныне же руководят народом с помощью указов, пресекают [преступления] с помощью наказаний, карают тех, кто не соблюдает закон³⁶.

По мысли автора «Кун-цзы цзя юй» правитель карает подчиненных не для того, чтобы отомстить, изувечить, причинить зло, он карает для того, чтобы в дальнейшем избежать наказаний. Конфуцианская традиция допускает наказания, но в отличие от легистской, не полагается на них всецело. В ряде случаев карательные меры представляют собой часть воспитания, но от них должно отказаться, если это возможно.

Как добиться искоренения наказаний? В «Цзя юй» устами Кун-цзы дается вполне конкретный ответ на этот вопрос: руководство «семью наставлениями» (七教 *ци цзяо*) снимает необходимость применения уголовных мер: «Если совершенствуют семь [наставлений], то в пределах четырех морей народ не подвергают наказаниям»³⁷. Таким образом,

³⁶ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/xing-zheng> (дата обращения: 10.01.2019).

³⁷ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiayu/wang-yan-jie> (дата обращения: 10.01.2019).

над силой принуждения стоит сила наставления, образования, просвещения. Ответственность за осуществление семи наставлений, прежде всего, возлагается на Сына Неба. В рамках конфуцианской традиции, подлинное знание (知 *чжи*) с необходимостью порождает должное действие (行 *син*), согласное с приобретенными знаниями. Для начала необходимо сказать несколько слов о том, что в тексте «Кун-цзы цзя юй» понимается под семью наставлениями:

Когда верхи уважают старших, то у низов процветает сыновняя почтительность; когда верхи почитают стариков, то у низов процветает братская любовь; когда верхи творят благие дела, то у низов процветает великодушие; когда верхи испытывают родственную близость по отношению к достойным, то низы разборчивы в выборе друзей; когда верхи любят добродетель, то низы покрывают ошибки; когда верхи презируют алчность, то низы стыдятся вести судебные тяжбы; когда верхи придерживаются ритуальной уступчивости, то низы стремятся быть умеренными. Вот что называется «семь наставлений». Семь наставлений — корень управления народом³⁸.

Таким образом, общественная стабильность, социальная гармония зиждется на конфуцианских этических постулатах, на моральной норме семи наставлений, без них любое политическое правление обречено на провал. Осуществление семи наставлений в рамках страны начинается с требования к государю стремиться к самосовершенствованию и нравственному воспитанию на уровне всех ступеней чиновничества. Образ подлинного конфуцианского бюрократа определяется через неукоснительное следование Дао, отсутствие персональной выгоды и уважение к закону. В трактате «Кун-цзы цзя юй» образ благородного мужа неразрывно сопрягается с добродетелью, даже в случае применения наказаний. Для иллюстрации вышесказанного приведем довольно объемный отрывок из текста, который помогает лучше понять воззрения автора «Цзя юй» относительно необходимости карательных мер:

Цзи Гао³⁹ был судебным инспектором в царстве Вэй, [он повелел] отрубить ступни одному человеку. Вскоре в Вэй некто Куи Куи

³⁸ Там же.

³⁹ Цзи Гао или Цзы Гао (子羔), или Гао Чай (род. 521 до н.э.) — древнекитайский философ, ученик Кун-цзы.

поднял мятеж⁴⁰, Цзи Гао обратился в бегство, когда он подошел к городским стенам, то [увидел] человека с отрубленными ступнями, тот сказал Цзи Гао: «Здесь [у стены] выщерблен кусок!» Цзи Гао ответил: «Благородный муж не перелезает [таким образом]». [Тот человек] еще раз сказал: «Здесь есть щель!» Цзи Гао ответил: «Благородный муж не лезет [в щели]». [Тот человек] еще раз сказал: «Здесь есть комната!» Цзи Гао зашел [в эту комнату]. Вскоре преследовавшие [Цзи Гао] скрылись, и когда [Цзи] Гао решил уходить, он спросил человека с отрубленными ступнями: «Я не мог нарушить закон государя, поэтому лично [приказал] отрубить тебе ступни. Ныне я в затруднении, но ты не роптал, а трижды предложил мне спастись, почему же?» Человек с отрубленными ступнями ответил: «Мне отрубили ступни потому, что я совершил преступление, тут уж ничего не поделаешь. Некогда господин усмирлял меня на основе законов и приказов, вначале [карал] других людей, затем меня, надеясь, что я спасусь, я все это знаю. Приговор определяет степень виновности, когда же объявлял приговор, Вы, мой господин, были печальны, взглянув на выражение Вашего лица, я все понял. Неужели благородный муж пойдет на поводу у личных симпатий! Небо породило благородного мужа, его Дао незыблемо, поэтому Ваш покорный слуга предложил [три пути спасения]». Кун-цзы услышав об этом, воскликнул: «[Цзи Гао] прекрасный чиновник! Он действует на основании закона. Если размышлять о человеколюбии и поступать таким образом, то добродетель будет процветать; если умножать жестокость, то это вызовет ненависть. Цзы Гао — тот, кто осуществляет это!»⁴¹

В данном отрывке ученик Кун-цзы, Цзи Гао предстает воплощением самой сути правосудия, которое основано, во-первых, на соблюдении закона (никакого негативного отношения к закону здесь мы не обнаруживаем) и стремлении к добродетели, а, во-вторых, на осмотрительном

⁴⁰ Данный эпизод описан в «Ши цзи», гл. 67 Чжун-ни ди-цзы ле чжуань (Жизнеописания учеников Конфуция). Русский перевод Р.В. Вяткина см. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syma_Tsjan/Tom_VII/frameset67.html (дата обращения 16. 01. 2019). Текст воспроизведен по изданию: Сыма Цянь. Исторические записки, Том VII. М. Восточная литература. 1996.

⁴¹ Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaoyu/guan-si> (дата обращения: 16.01.2019).

использовании наказаний. Только тот, кто бесстрастно придерживается закона, имеет великодушное сердце, сможет изменить нравы народа и защитить людей. Гарантом правосудия в таком случае выступает конфуцианский аристократ, он справедлив, так как «Небо породило благородного мужа, его Дао незыблемо» (天生君子，其道固然 *тянь шэн цзюнь-цзы ци дао гу жань*). В эпоху политической нестабильности, когда монаршая власть пришла в упадок, а власть *чжухоу* набирала силу, когда порой отсутствовал единый критерий определения виновности преступника, а карательные меры применялись беспорядочно, именно благородный муж возлагает на себя миссию умиротворения Поднебесной, искореняя социальные пороки века.

На основании предварительного анализа трактата «Кун-цзы цзя юй» относительно роли наказаний в конфуцианской философии можно сделать следующие выводы:

1. В рамках конфуцианской идеальной модели политического устройства, управление народом, в первую очередь, стоит на основании добродетели. Такое управление базируется на господстве конфуцианских этических постулатов и осуществляется не посредством принуждения и насилия, а посредством научения и просвещения. В рамках неидеального общественного порядка, применение наказаний необходимо, но должно стремиться к их минимизированию.

2. Наказания выступают не столько в качестве индивидуальной расправы, изменения поведения конкретного индивида, сколько в качестве попытки установления всеобщей гармонии, равновесия в рамках социально-политического космоса. В связи с чем, казнь луского аристократа Шао Чжэнмао, даже если являлась реальным историческим фактом, как свидетельствует «Цзя юй» и ряд других источников, не противоречит конфуцианской доктрине о должном управлении государством.

3. Хотя карательные меры (вплоть до смертной казни) могут применяться, но в то же время постулируется необходимость осмотрительного использования наказаний, налагается запрет на «казнь без [предварительного] обучения». В противном случае страна ввергается в хаос, а общественное неприятие власти возрастает. Таким образом, наказания применяются, только если увещания и наставления оказываются неэффективными. Но Сын Неба с необходимостью должен стремиться избегать карательных мер.

4. В трактате «Кун-цзы цзя юй» наказания носят воспитательный (являются часть воспитания), охранительный (охраняют целостность общества, в котором каждый занимает свое строго отведенное место) и гармонизирующий характер (являются способом гармонизировать Поднебесную). Конфуцианский благородный муж, являясь образцом человеколюбия, обеспечивает незыблемость закона, осуществляет правосудие, так как следует Дао и не руководствуется соображениями личной выгоды.

А.Ю. ИОНОВ, Ю.Х. ДЗОДЗЯК (КИМ)

КОНФУЦИАНСКАЯ ПРАКТИЧНОСТЬ И ЕЕ ТРАДИЦИОННОЕ ПОНИМАНИЕ

В статье рассматривается конфуцианская традиция с точки зрения ее эффективности в процессе формирования самобытной культуры народов Дальнего Востока. Отличительной чертой конфуцианского учения признается стратегия изменения нравственного состояния общества в соответствии с древними образцами. Практичность конфуцианства продолжает влиять на исторические судьбы Китая и Кореи, определяет развитие их национального самосознания в разных социокультурных условиях.

Ключевые слова: конфуцианство, практичность, китайская философия, даосизм, неоконфуцианство, корейская философия.

Китайская философия ассоциируется с изучением труднодоступной мудрости, скрытой в тысячелетних канонических текстах, польза которой становится очевидной в практической деятельности, когда она открывает себя в простых размышлениях об оптимальном пути достижения цели. Это касается и конфуцианской, и даосской традиции, различие между которыми не устраняет важность практического аспекта каждого учения. В данной статье термин «практичность» используется для того, чтобы избежать ассоциаций с термином «прагматизм», под которым обычно понимается важнейшее направление американской философии: «С социологической точки зрения, прагматизм рожден нацией, исполненной веры в будущее»¹.

¹ Антисери Д., Реале Дж., Мальцева С. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней (4). СПб: Пневма, 2005. С. 314.

Изначально конфуцианство рационально, главное в практичности учения Конфуция — разумное поведение, следование образцам, способное изменить нравы и обычаи людей. Поэтому наиболее ценное в конфуцианстве — учение о «ритуале» *ли* 禮, которое создает дистанцию между телом и идеальным образом. Конфуцианский ритуал предписывает постоянный контроль над телом, через гармонизацию эмоциональных состояний предполагает подчинение тела духовному началу, то есть принуждает биологическую природу в индивиде уступать социально значимым стандартам поведения.

Главное в даосизме — иррациональная воля к жизни, произрастающая из стремления организма поддерживать свою целостность. Даосизм требует отказаться от общепринятых ценностей и привычного образа мысли, преобразует не человеческие нравы, но отношение к ним. Поэтому главное внимание в даосских школах уделено «исправлению пути» *сю дао* 修道, что предполагает практику разнообразных методов «вскармливания жизни» *ян шэн* 養生, направленную на восстановление физических сил организма².

Конфуцианство напоминает «стрельбу из лука» *шэ цзянь* 射箭, которая тренирует точность и целесообразность действий. Стрельба из лука являлась одним из конфуцианских «шести искусств» *лю и* 六艺. Конфуцианская практическая наука предполагала умение выполнять ритуалы *ли* 禮, исполнять и понимать музыку *юэ* 樂, стрелять из лука *шэ* 射, управлять колесницей *юй* 御, читать и писать *шу* 書, владеть счетными навыками *шу* 數³.

Даосизм ближе к «фехтованию на мечах» *цзянь шу* 劍術, в котором человек интуитивно следует клинку. Фехтование на мечах вошло в китайское культурное пространство с правителем Юэ и одним из пяти гегмонов периода Чуньцю, легендарным Гоу Цзянем 勾踐 (496—465 до н.э.). Помимо «Весен и осеней У и Юэ», а также «Исторических записок» Сыма Цяня оно упоминается в главе «Отучил фехтовать» даосского трактата «Чжуан-цзы»⁴.

² Ионов А.Ю. Обзор методов совершенствования второй части «Канона великого спокойствия» // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2017—2018 / сост. и отв. редактор В.Б. Виногородская. М.: ИДВ РАН, 2018. С. 170.

³ Кунцзы вэньхуа дадянь [Большой словарь конфуцианской культуры]. Пекин: Чжунго шудянь, 1994. С. 201.

⁴ Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. СПб: «Петербург—XXI век», ТОО «Лань», 1994. С. 338.

Мастерство в стрельбе и фехтовании раскрываются в разных обстоятельствах и имеют разные принципы. Меч не вылетает из рук, как стрела, и не предполагает взаимодействия с противником на значительном расстоянии. Фехтовальщик как отчаянный рубака, удалец, — это вполне привычный образ не только в китайской культуре, но отчаянный стрелок — странное явление. Стрелок — олицетворение порядка, фехтовальщик — скорее олицетворение хаоса.

Конфуцианское учение напоминает искусство меткой стрельбы, поскольку ценит в человеке те качества, которые характеризуют душевную организацию опытного стрелка. Конфуцианская практичность — это умение попадать в цель, вера в объективную значимость культурного опыта, живительной силы конфуцианской традиции, приобщение к которой приводит человека к пониманию своего высшего предназначения и делает независимым от преходящих ценностей современной ему эпохи. Именно эти достоинства демонстрируют «пять конфуцианских мудрецов» *жу цзя у шэн* 儒家五圣. К ним относятся Конфуций, Янь Хуй, Цзэн-цзы, Цзы Сы и Мэн-цзы⁵. Все они прозорливо выделили главное в том, что передавали, — навык постоянного обучения себя и других с целью улучшить нравственные качества.

Учение Конфуция с древности рассматривалось как наиболее авторитетное среди аристократии, чиновников и претендентов на государственную должность. Постепенно в рамках конфуцианской традиции сформировались так называемые «восемь школ конфуцианства» *жу цзя ба пай* 儒家八派, самостоятельных в своей деятельности и так или иначе претендовавших на духовное наследие Конфуция. Об этом говорится в трактате «Хань Фэй-цзы» в главе «Учения, пользующиеся славой»: «После смерти Кун-цзы существуют конфуцианцы [школы] Цзы-чжана, конфуцианцы [школы] Цзы Сы, конфуцианцы [школы] Янь-ши, конфуцианцы [школы] Мэн-ши, конфуцианцы [школы] Цидяо-ши, конфуцианцы [школы] Чжунлян-ши, конфуцианцы [школы] Сунь-ши и конфуцианцы [школы] Юэ-чжэн-ши»⁶. Все восемь школ делали ставку на обучение «шести искусствам» и обосновывали пригодность преподаваемых ими знаний в делах государственного управления.

⁵ Жуцзя у шэн. URL: <https://baike.baidu.com/item/儒家五圣> (дата обращения: 07.09.2019).

⁶ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 275.

Практичность школы Цзы Чжана заключалась в популяризации конфуцианского учения. Цзы Чжан 子张 (ок. 503 г. до н. э. — ?), известный также по фамилии Чжуаньсунь 顓孙, был одним из учеников Конфуция, воспринявших его позднее понимание пути *дао* 道, которое предназначалось для широкого круга последователей. Цзы Чжан путешествовал вместе с Конфуцием, Цзы Ся, Цзы Ю и другими учениками. Он прилежно учился и часто вместе с Конфуцием беседовал на философские темы⁷.

Цзы Чжан был вспыльчивым и резким от природы, за что Конфуций неоднократно порицал его. Именно о Цзы Чжане (Ши) Конфуций сказал другому своему ученику Цзы-гуну: «Ши переходит середину, Шан не доходит»⁸. Однако Цзы Чжан выразил свое стремление к распространению конфуцианского учения в постулате всеобщей любви, направленной на улучшение жизни народа через школьное обучение. Он считал, что благородный муж должен не только ценить добродетель, но и облегчать жизнь других людей, стремиться быть великодушным и избегать высокомерия.

Практичность школы Цзы Сы во многом противоположна установкам школы Цзы Чжана. Цзы Сы 子思 (ок. 483—402 гг. до н. э.), внук Конфуция, был известен своими призывами к уходу от крайностей. Цзы Сы добивался «согласия в середине», благодаря чему «все вещи в природе найдут свое место и будут пребывать в спокойствии»⁹. Он считал, что «искренность» *чэн* 诚 может примирить и объединить правителей и подданных, поэтому Цзы Сы считается одним из «пяти конфуцианских мудрецов».

Тем не менее, психологизму школы Цзы Сы, а также ее теории политического управления в трактате «Сюнь-цзы» вместе с положительной дана и негативная оценка: «[Они] в общем подражают ванам-предкам, но не знают их принципов; тем не менее [они обладают] высокими талантами и большими устремлениями, их осведомленность обширна и разнообразна; ссылаясь на прошлое, [они] создают [свое] учение и называют его [учением] о пяти стихиях»¹⁰.

⁷ Кунцзы вэньхуа дадянь ... С. 65.

⁸ Лунь юй // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М.: Вост. литература, 2004. С. 197.

⁹ Кунцзы вэньхуа дадянь ... С. 388—389.

¹⁰ Феоктистов В. Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / сост. Е. В. Якимова. М.: Наталис, 2005. С. 216.

Сунские неоконфуцианцы считали, что именно школа Цзы Сы заложила основы учения о «срединном и неизменном» *чжун юн* 中庸, а также внесла большой вклад в конфуцианское учение о природе «сердца» *синь* 心.

Практичность сложно обнаружить в учении Янь Хуэя, но она есть, своего рода практичность от противного. Янь Хуэй 顏回 (521—481 гг. до н. э.) был одним из самых способных учеников Конфуция¹¹. К нему судьба была неблагосклонна, он всю жизнь был беден и умер в молодом возрасте. Конфуций говорил: «Был Янь Хуэй, вот он философ. К несчастью коротка [его] судьба, и он безвременно почил. Теперь уж нет таких!»¹².

Несмотря на раннюю смерть Янь Хуэй также считается одним из «пяти конфуцианских мудрецов». С Янь Хуэем в конфуцианской традиции связывают практические рекомендации ученикам о соблюдении постов и сидении в забытии. Янь Хуэй оправдал отказ образованного человека от служебной карьеры в пользу чистых помыслов и отрешенности от мирской суеты. Фигура Янь Хуэя сближает конфуцианство с даосизмом.

Важнейшей особенностью школы Яня было довольство бедностью и утешение в морали, посредством которой претворялись конфуцианские идеалы «гуманности и добродетели». В трактате «Чжуан-цзы» были упомянуты теория самосовершенствования Янь Хуэя и его приемы работы над собой: «Тело уходит, органы чувств отстают. Покинув тело и знания, [я] уподобляюсь всеохватывающему. Вот что означает «сизу и забываю [о себе самом]»»¹³. Примечательно, что именно на основе этого возник феномен конфуцианского *гунфу* 功夫 — «наработка мужества», аналогом которого у даосов является практика *яньшэн* 養生 — «вскармливания жизни».

Практичность школы Мэн-цзы заключается в утверждении гуманистических ценностей, что делает конфуцианство востребованным в разные исторические эпохи. Главным представителем этой школы, изучавшей человека как основную загадку мироздания, является философ

¹¹ Кунцзы вэньхуа дадянь ... С. 54.

¹² Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть III. Раздел 1. Философия конфуцианства — «Четверокнижие» («Сы шу»). М.: ИДВ РАН, 2017. С. 337.

¹³ Мудрецы Китая ... С. 167.

Мэн-цзы 孟子 (ок. 372—289 гг. до н. э.)¹⁴. Он не был современником Конфуция, но много сделал для распространения его идей.

Мэн-цзы считается одним из «пяти конфуцианских мудрецов» благодаря тому, что первым выдвинул философскую максиму, согласно которой «человеческая природа добра, и это присуще ей так же, как воде — свойство течь вниз»¹⁵.

По сведению выдающегося историка китайской древности Сыма Цяня (145—90 гг. до н. э.), Мэн-цзы получил образование и сформировался как самостоятельный мыслитель в школе Цзы Сы.

Практичность школы Цидяо Кая нашла продолжение в утверждении самодостаточности и автономности конфуцианской традиции. Цидяо Кай 漆雕开 (ок. 540 г. до н. э. — ?) был учеником Конфуция, которому Конфуций однажды велел стать чиновником. На это Цидяо Кай ответил, что ему не хватает уверенности в своих силах. Чистосердечное объяснение обрадовало Конфуция¹⁶.

Цидяо Кай обладал могучей жизненной силой и непоколебимой храбростью. В трактате «Хань Фэй-цзы» говорится: «Совет Цидяо Кая — не красней, не прячь взгляд, потому что это провоцирует непокорство подлого раба и вызывает гнев удельного князя. Нынешние правители принимают такое поведение за честность, но это всего лишь правила приличия»¹⁷.

Школа Цидяо Кая изучала общественные нравы и вместе с последователями Мо Ди 墨翟 дала начало традиции китайского «рыцарства» 武侠, или «странствующих рыцарей» 游侠. Иногда для противопоставления «рыцарям Мо» 墨侠, полагавшихся на военную силу, применительно к последователям Конфуция, полагавшихся на обучение, употребляется выражение «конфуцианские рыцари» 儒侠.

Практичность школы Чжунляна состояла в интересе ее последователей к хозяйственной деятельности. Из восьми школ учение Чжунляна 仲良 (?—?) наименее изучено, о нем неизвестно ничего. По предположению знаменитого китайского ученого Го Можо (1892—1978), школа Чжунляна — это школа Чэнь Ляна 陈良, упоминаемая в трактате «Мэн-

¹⁴ Кунцзы вэньхуа дадянь ... С. 391.

¹⁵ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. литература, 2002. С. 251.

¹⁶ Лунь юй / Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М.: Вост. литература, 2004. С. 172.

¹⁷ Кунцзы вэньхуа дадянь ... С. 1272.

цзы». Чэнь Лян родился в княжестве Чу, он «внял пути к истине, проложенному Чжоу-гуном и Чжун-ни (Конфуцием), оттого и направился на север учиться»¹⁸. Ученики Чэнь Ляна проявляли интерес к ремеслам и земледелию, за что были порицаемы Мэн-цзы. Практичность школы Чжунляна позволила ей объединить учения Цзы Ся и Цзэн-цзы, двух прославленных учеников Конфуция.

Практичность школы господина Суня 孙 заметна в ее влиянии на китайскую письменную традицию. Считают, что к этой школе принадлежит философ Сюнь-цзы 荀子 (ок. 313—238 гг. до н. э.), важнейший представитель раннего конфуцианства¹⁹. Сюнь-цзы — один из основоположников каноноведения. В своем политическом учении он развивает учение Конфуция об обрядах, считает, что правление с помощью обрядов и законов должно идти параллельно. Его ригоризм исходит из того, что «человек и Небо взаимно разделяются», нужно «контролировать, а не использовать небесное предназначение». Сюнь-цзы как философ известен своими взглядами на человеческую природу, согласно которым «природа человека изначально зла, добро в нем является фальшивым». Все доброе в человеке — от учения, сущностью учебы является укрепление «последующего Неба», то есть приобретенных качеств.

Из последователей Сюнь-цзы наиболее известны два его ученика — Хань Фэй (ок. 280—233 гг. до н. э.) и Ли Сы (ок. 284—208 гг. до н. э.), ставшие советниками первого объединителя Китая Цинь Шихуанди (259—210 гг. до н. э.). Однако они оба вышли за рамки конфуцианства, отбросили морально-этические принципы своего наставника и заняли место в лагере враждебного конфуцианству легизма — учения «законников».

Практичность школы Юэчжэна нашла выражение в изучении обрядовой деятельности. Школа Юэчжэна (ок. 300—200 гг. до н. э.) была создана учеником Цзэн-цзы 曾子²⁰, не только одного из «пяти конфуцианских мудрецов», но и носителя титула «главный мудрец» *цзун шэн* 宗聖, которого звали Юэчжэн Цзычунь 乐正子春²¹. Она отличалась очень строгим отношением к исполнению ритуала. Обрядовая практика в школе Юэчжэна фактически подчиняла своему контролю все сферы

¹⁸ Там же. С. 1272.

¹⁹ Там же. С. 394.

²⁰ Там же. С. 65.

²¹ Там же. С. 390.

жизни человека, что также сближало понимание ритуала с пониманием закона отдельными представителями легизма.

Восемь школ конфуцианства имели общую практическую основу, были наиболее ранними ответвлениями самой влиятельной духовной традиции в Китае. Несмотря на то, что их интерпретации учения Конфуция имели различия, все они претендовали на то, чтобы считаться его прямыми наследниками. В истории конфуцианской философии из восьми школ наиболее заметный след оставили учения, связанные с Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Восемь школ конфуцианства повлияли на то, что основным способом воспроизводства политической элиты стали государственные экзамены. Хотя конфуцианские «шесть искусств» вышли из употребления, с их помощью была создана единая практическая основа на тысячи лет вперед. Этой основой стало конфуцианское каноноведение, где «шесть искусств» стали неотъемлемым атрибутом навыков и умений «благородного мужа» *цзюнь цзы* 君子.

Со временем изучение конфуцианских канонов превратилось в самодостаточную практику с точки зрения усвоения всего ценного в «шести искусствах». Иероглиф «канон» *цзин* 经 состоит из ключа 糸 *ми* «шелковинка, некрученая нитка» (или 丝 *сы* «крученая нитка») и фонетика «русло» *цзин* 冫. Во времена Чуньцю и Чжаньго «канонами» (*цзин* 经) стали называть книги.

При ханьском У-ди после реабилитации «ста школ» и возобновления интереса к «конфуцианским искусствам» термин «каноны» стал специально указывать именно на практику исправления конфуцианских текстов.

С раздела «Описания искусств и текстов» (*и вэнь чжи* 艺文志) летописи «Хань шу» конфуцианские авторы начали специально выделять каноническую часть. Практическое изучение канонов началось в ханьскую эпоху и стало частью политической культуры в целом.

Изучение канонов с ханьских императоров Юань-ди и Чэн-ди и до императоров Восточной Хань переживало период расцвета. По этой причине с ханьского У-ди министров готовили из тех претендентов, которые не просто читали, но изучали и могли на практике применять конфуцианские книги. Также отбирались способные ученики для карьеры чиновника в сфере образования.

Поскольку польза для государственных учреждений от привлечения образованных людей была велика, количество должностей увеличива-

лось. К правлению Чэн-ди их количество выросло до трех тысяч человек, а к концу Восточной Хань достигло тридцати тысяч человек. После периода Хань практические способы подготовки интеллектуалов изменялись от эпохи к эпохе.

В эпоху Тан государственные экзамены претерпели серьезные изменения, влияние буддизма отразилось и на характере экзаменационных заданий. Ученое сообщество обратило внимание на стихи и оды, стали высоко цениться поэтические способности кандидата, позволяющие кратко выразить суть вопроса. Искусство истолкования, основанное на доскональном изучении конфуцианских канонов, постепенно оказалось забыто.

Династия Тан целенаправленно ограничивала изучение конфуцианских канонов задачами поддержки официальной доктрины «трех учений» (*сань цзяо* 三教): «Но доктрина была создана не для того, чтобы она существовала, а для того, чтобы она владела умами. Лучшим орудием для достижения этого было признано школьное преподавание. Изучение канона было положено в основу образования, получаемого в высшей школе империи — в столичном Чанъаньском университете. Так конфуцианство стало школьным просвещением — схоластикой»²².

При покровителе буддизма сунском императоре Шэнь-цзуне 神宗 (1067—1085) изменились методы подготовки к экзаменам, связанные с тем, что вместо умения восстанавливать контекст по короткой выдержке из текста, характерного для эпохи Тан, возникла практика давать письменные ответы на вопросы по каноническим книгам.

Постепенно ученые круги охватило стремление объединять разнородные фрагменты и источники. Эkleктика еще больше выдвинула на передний план эмоциональные образы и эстетические переживания, однако изучение канонов становилось все более поверхностным. Упрощенная версия каноноведения была предложена в неоконфуцианской доктрине, адаптировавшей значительный объем малопонятных текстов конфуцианской традиции к задаче постижения «принципов» *ли* 理 конфуцианского учения.

Неоконфуцианство, или «учение о сущности и принципе» *син ли сюэ* 性理学 (сокращенное употребление двух пар категорий «сущность и судьба» *син мин* 性命, «принцип и энергия» *ли ци* 理气), возникло в XI в. и к концу XVI века интегрировало в себя немало знаний из разных источ-

²² Конрад Н.И. Запад и Восток. М.: Наука, 1972. С. 177.

ников. Основоположниками неоконфуцианства считают «пятерых мудрецов эпохи Сун» (*сун дай у цзы*): Чжоу Дуньи (1017—1073), Шао Юна (1011—1077), Чжан Цзая (1020—1077), Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107). Их эклектичный подход к изучению «Канона перемен» повлиял на всю последующую традицию занятий наукой в Китае.

Наиболее яркий представитель неоконфуцианства Чжу Си (1130—1200) объединил конфуцианские идеи с понятиями даосизма, а его друг и оппонент Лу Сяншань (1139—1192) с конфуцианской терминологией связал буддийское содержание. От них ведут начало две наиболее влиятельные школы неоконфуцианства, «учение о принципе» *ли сюэ* 理学 и «учение о сердце» *синь сюэ* 心学. Сунское неоконфуцианство имело теоретический фундамент, поэтому оно обладало достаточной силой для того, чтобы создать собственную экзегезу.

Ученые периода Юань старались придерживаться книг неоконфуцианцев династии Сун, в которых комментарии и пояснения содержали больше, чем труды их собственной эпохи.

Система управления монгольской династии Юань принципиально отличалась от того, что было создано в Китае предшественниками. Монголы для государственной службы привлекали иноземцев из Западной и Средней Азии, которые использовали свои собственные методы управления, языки и алфавиты. Об этом в своих исследованиях пишет Т. Барфилд: «Для монголов Китай представлялся сказочным хранилищем богатств, но их совершенно не интересовало то, каким образом эти богатства появлялись на свет или как китайцы организовывали управление и налогообложение миллионов крестьян и ремесленников»²³.

По этой причине династия Юань стремилась разрушить систему государственных экзаменов, основанную на конфуцианской традиции изучения древних текстов. Указом Хубилая 忽必烈 (1271—1294) в 1269 г. было введено монгольское квадратное письмо, чтобы заменить любую другую письменность, в том числе и китайскую иероглифику. Оно было создано Пагба-ламой (1235—1280) на основе тибетского письма, восходящего к индийским письменным системам. Индийские

²³ Барфилд Т. Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. — 1757 г. н. э.) / пер. с англ. Д.В. Рухляева, В.Б. Кузнецова; науч. ред. и предисл. Д.В. Рухляева. СПб: Факультет филологии и искусств СПбГУ; Нестор-История, 2009. С. 313.

системы письма через арамейское письмо восходили к финикийскому алфавитному письму.

Однако конфуцианское сообщество не допустило гибели культурного наследия и приложило максимум усилий к тому, чтобы сохранить китайскую иероглифическую письменность²⁴. Китайская культура преодолела внутренние ограничения и незаметно перешла в наступление. Во многом этому способствовала достаточно гибкая неоконфуцианская парадигма.

В целом при династии Юань ценились прикладные науки, поскольку продвижение по службе определяли лояльность к монголам и некий китайское происхождение. Поэтому юаньские произведения передавали новым поколениям претендентам на государственные должности лишь элементарные знания. Даже минские ученые точно так же, как и их предшественники, долгое время придерживались исключительно юаньской литературы и избегали приобщения к сунским источникам.

В обстановке неопределенности конфуцианская традиция еще раз доказала свою жизнеспособность. Захват Кореи империей Юань открыл дорогу на Корейский полуостров неоконфуцианству. Когда-то воспринятые из империи Тан методы государственного строительства через подготовку образованных чиновников доказали свою эффективность: «После войны 670—676 гг. Силла заставило китайцев признать за собой территорию Пэкче и часть территории Когурё, и с этого времени объединенная Корея всегда поддерживала дружественные отношения с китайскими империями, признавая вассальную от них зависимость»²⁵.

Неоконфуцианство как официальная идеология было введено в Корею Ан Хяном 안향 (1243—1306) при династии Корё 고려, по-китайски 高麗 (918—1392), которая возникла еще до эпохи Сун, а доживала свой век под протекторатом монгольской династии Юань.

Ан Хян, по-китайски Ань Сян 安珦, родился на юго-востоке страны в Хынчжу (ныне провинция Кёнсан-Пукто), с детства много читал и ревностно соблюдал обряды. Он рано пристрастился к наукам и уже в 18 лет успешно сдал экзамены и поступил на государственную службу,

²⁴ *Ионов А.Ю.* Конфуцианский наставник Гу Янью. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт Дальнего Востока РАН, 2017. С. 222—223.

²⁵ *Волков С.В.* Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 8.

несколько лет провел на острове Канхвадо, куда переехал королевский двор, не желавший воевать с монгольской династией Юань.

В возрасте 36 лет Ан Хян стал преподавать в высшей школе Кукчагам, главном учебном заведении Корё. В 1289 г. он посетил столицу империи Юань в составе дипломатической миссии во главе с наследным принцем Чхунсоном, откуда привез собрание сочинений Чжу Си.

Для распространения конфуцианского учения в Корё Ан Хян также завез из Китая портреты Конфуция и его последователей, музыкальные инструменты, ритуальную посуду, каноны и историческую литературу.

Ан Хян считал необходимым организовать в Корё конфуцианское учебное заведение. С этой целью он передал государству свой дом, где разместился университет Пангун. Он также предложил королю создать специальный фонд образования за счет пожертвований чиновников. Благодаря усилиям Ан Хяна в 1304 г. в Кэсоне, столице Корё, была открыта просветительская школа Кукхак, ставшая центром распространения учения Конфуция в Корее.

После смерти Ан Хяна указом короля ему присвоили почетный титул, во всех конфуцианских школах по всей стране были устроены поминальные алтари в честь заслуженного ученого, указавшего путь к реформированию общества, которое было поражено многими пороками: коррупцией, злоупотреблениями чиновников, эксплуатацией простого народа.

Книги Чжу Си вдохновили корейских ученых и обратили к конфуцианской традиции широкие слои населения, разочарованные в буддизме. Старая аристократия также поддержала неоконфуцианство. Именно в этой среде стало набирать силу сопротивление монгольскому влиянию и марионеточному режиму династии Корё.

Во время правления в Корее династии Чосон 조선왕조 (1392—1910), по-китайски 朝鮮王国, неоконфуцианство изначально являлось государственной идеологией. После падения династии Корё в 1392 г. и прихода к власти Ли Сонге 이성계(1392—1398) 李成桂 его приближенные пришли к выводу, что буддизм ослабляет патриотические чувства корейского народа. Как и в империи Мин, ранее насаждаемый монголами буддизм был вытеснен из политики, дипломатии и наиболее важных сфер культурной жизни. Новый курс воплощал принцип «почитать конфуцианцев и притеснять буддизм» *чун жу и фо* 崇儒抑佛. Попытки нарушить введенные запреты преследовались новой династией.

Четвертый правитель Чосона король Седжон Великий 세종대왕, по-китайски 世宗大王 (1418—1450) в 1443 г. вместе с конфуцианскими

учеными создан корейскую азбуку *хангыль*. Принято считать, что в основу системы *хангыль* была положена упрощенная графика китайской иероглифики. Однако профессор Колумбийского университета Г. Ледьярд доказывает происхождение корейского алфавита *хангыль* от монгольского квадратного письма *мэн гу чжуань цзы* 蒙古篆字, созданного как раз для замены китайской иероглифики²⁶. В любом случае неоконфуцианство поспособствовало распространению грамотности среди широких слоев населения.

Поскольку неоконфуцианство поощряло образование, в стране было учреждено несколько школ. Самой известной стала *чурипха*, школа Ли Хвана 이황, по-китайски 李滉 (1501—1570), последователи которой начали создавать оригинальные корейские учения в рамках конфуцианской традиции. При этом они стремились в качестве духовного ориентира выбирать не современные им неоконфуцианские течения и концепции, а более древние и простые, восходящие к самому Конфуцию.

Таким образом, корейское конфуцианство унаследовало и воплотило в жизнь многое из опыта «восьми конфуцианских школ». Это и стремление к распространению письменной культуры среди широких слоев населения, и целенаправленное изучение теории политического управления, и утверждение гуманистических ценностей. Также это уход от дел, демонстрирующий превосходство моральных принципов над выгодным продвижением по службе, и традиция странствующих образованных советников или чиновников. Наконец, органичной частью корейского конфуцианства стали кропотливое изучение целей и задач хозяйственной деятельности, штудирование конфуцианских канонов и дошедшая до наших дней обрядовая деятельность.

Корейское конфуцианство изначально было строгим и догматичным, рассматривало комментарии Чжу Си к конфуцианским канонам как единственно верную интерпретацию учения Конфуция. Любые отступления от Чжу Си расценивались как опасная ересь, поэтому «учение о сердце» *синь сюэ* 心学 Ван Янмина (1472—1529), популярное в Китае при династии Мин, было однозначно отвергнуто корейскими учеными.

Кореевед Ионова Ю.В. отмечает: «В формировании обрядов выявляются общие тенденции национального культурного развития Кореи. В феодальной Корее культура развивалась как бы вокруг двух полюсов:

²⁶ *Gari Ledyard*. URL: https://howlingpixel.com/i-en/Gari_Ledyard (дата обращения: 07.09.2019).

ванского двора, где наблюдались широкие заимствования китайских элементов материальной и духовной культуры — придворной и чиновничьей одежды, религии, морально-этического учения — конфуцианства, государственных культов, обычаев, обрядов, и сельской общины, связанной с местными древними традициями»²⁷.

Неоконфуцианство в корейской редакции учило тому, чтобы жизнь семьи подчинялась этическим нормам, чтобы люди относились друг к другу с доверием и добросовестно выполняли свою работу. Корейские последователи Конфуция по сравнению с китайскими коллегами заняли более жесткую позицию в отношении того, что стоит считать нравственным и приемлемым поведением в обществе.

Решение проблемы адаптации китайских обрядов к корейским обычаям затрагивало практически все социальные сферы: «Известный исследователь Кореи Н.В. Кюннер писал, что феодальный сословно-бюрократический строй Кореи веками держался на жесткой регламентации всей политической, общественной, семейной и даже частной жизни человека. В жизни феодальной Кореи важную роль играли церемонии, разработанные до мельчайших подробностей и соблюдающиеся с шепетильной точностью»²⁸.

На протяжении веков жизнь многих корейцев строилась на основе принципов конфуцианского учения, главной целью которого было формирование гармоничной личности и управление государством на началах справедливости. В чем-то эту цель поддерживали даосские школы в Корее, сблизившиеся с местными шаманскими традициями, но изначально их установка была иной. Конфуцианство в иноязычной культурной среде пустило глубокие корни, что сохранило и поддержало тысячелетнюю традицию, основанную на понимании социальной практики как критерия истины, в целом.

²⁷ *Ионова Ю.В.* Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее: середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1982. С. 31.

²⁸ Там же. С. 31.

А.Г. АЛЕКСАНИЯ

НЕКОТОРЫЕ ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕКИТАЙСКИХ ТЕКСТОВ ИЗ ДУНЬХУАНА (на примере манихейских и христианских текстов)

В данной статье на примере дуньхуанских текстов христианского и манихейского содержания рассматриваются некоторые особенности т.н. «северо-западного диалекта» среднекитайского языка. Анализ передачи иностранных слов и имен собственных средствами китайской иероглифики позволяет выделить несколько важных особенностей этого диалекта: переход конечного -t в -t/l, явление преназализации, т.е. перехода начального п- в pd-, и ослабление или исчезновение конечного -ng. В статье исследуются имена собственные и некоторые религиозные термины сирийского и индоиранского происхождения.

Ключевые слова: диалекты Китая, среднекитайский язык, манихейство, христианство, дуньхуанские рукописи.

1. Введение: тексты, тип текстов, история изучения

В такой сравнительно молодой дисциплине как «дуньхуановедение» (*дуньхуансюэ 敦煌學*)¹ лингвистическое и текстологическое изучение т.н. дуньхуанских рукописей представляется особенно перспективной и многообещающей сферой исследования, позволяющей не только прочитать и правильно атрибутировать тот или иной текст (зачастую находящийся во фрагментарном состоянии), но и предложить возмож-

¹ Наиболее обстоятельное на данный момент введение в дисциплину см: *Rong Xinjiang, Eighteen Lectures on Dunhuang / transl. by Imre Galambos. Leiden: Brill, 2013. — 547 pp.*

ные варианты реконструкции той ступени китайского языка, которая в современной науке носит название северо-западного среднекитайского (или северо-западного диалекта среднекитайского языка).

Обнаружение в начале прошлого века среди дуньхуанских рукописей текстов христианского (*цзинцзяо* 景教, «лучезарное учение») и манихейского (*минцзяо* 明教, *моницзяо* 摩尼教) содержания по сути своей оказалось для лингвистов-синологов не только вызовом, но и своеобразным стимулом для более пристального и углубленного изучения этих уникальных памятников, потребовав от исследователей комплексного подхода в решении вопроса идентификации иноязычных слов в этих текстах и вопросы их фонетики.

Для правильного прочтения и анализа этих текстов проблему представляют не только сложности палеографического характера (т.е. «нестандартные» иероглифы *су цзы* 俗字, смысловые и визуальные ошибки переписчика, т.н. «табуированные» слова, *би хуй* 避讳) и фрагментарное состояние текстов, но и адекватная идентификация иноязычных слов (сирийских и/или иранских, преимущественно согдийских).

Из числа интересующих нас в данной статье текстов в настоящее время известно девять относительно фрагментарного характера текстов христианского содержания (世尊布施論第三 «О милосердии Почитаемого в мире, часть третья», 一天論第一 «О едином небе, часть первая», 喻第二 «Притчи, часть вторая», 大秦景教宣元本經 «Основная сутра дациньского лучезарного учения, изъясняющая начало», 序聽迷詩所經 «Сутра о слушании [учения] Мессии», 大秦景教三威蒙度讚 «Славословие дациньского лучезарного учения трем великим [т.е. Троице]», 尊經 «О почитаемых [лицах] и священных писаниях», 志玄安樂經 «Сутра о сокровенном покое», 大秦景教大聖通真歸法讚 «Славословие дациньского лучезарного учения полному возвращению Премудрого к Закону»²) и три текста манихейских: «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света» (*Мони гуанфо цзяофа илюэ* 摩尼光佛教法儀略); т.н. «Трактат Пелльо» (*Мони цзяо цань цзин* 摩尼教殘經); «Гимны» (*Сябу цзань* 下部讚).

Иноязычную лексику, встречающуюся в данных текстах, можно условно разделить на три типа: а) имена собственные (彌師訶 *Míshīhē* — *сир.* *Mšīhā*, ‘мессия, помазанник, Христос’, 末艷 *Mòyàn* — *сир.* *Maryam*,

² Подробнее: *Линь Ушу* 林悟殊. Тандай цзинцзяо цзай яньцзяо 唐代景教再研究 [Новые исследования по христианству эпохи Тан]. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2003.

‘Мария’ и т.п. — в опосредованном через согдийский сирийском варианте), б) термины религиозного х-ра: 師利海 *shīlīhǎi* — *сир.* *šlīhā*, ‘апостол’, в) названия священных текстов/книг: 阿思瞿利容經 *āsījù/qúliróngjīng* — *сир.* *ewangelīyōn*, ‘евангелие’ и т.п.

2. Северо-западные диалекты китайского языка: термин, особенности, история изучения

В современной синологии северо-западным диалектом среднекитайского языка (иногда называемого диалектом Шачжоу или Хэси) называют диалектный вариант (или группу диалектов), на которых говорило население т.н. коридора Хэси (пров. Ганьсу) в поздне-танский и последующие периоды. Будучи диалектом региона, соединяющего север т.н. Шелкового Пути с Дуньхуаном, северо-западный среднекитайский представляет особый интерес для исторической лингвистики в силу своих специфических фонетических черт, отразившихся, в частности, во многих текстах, обнаруженных в Дуньхуане и содержащих транскрипцию некитайских (по большей части, индо-иранских, тюркских и семитских) слов³.

Первыми исследователями, обратившими внимание на особенности языка дуньхуанских памятником, принято считать выдающегося французского сиолога Анри Масперо с его статьей о диалекте Чаньгани (так, по крайней мере, он считал) во времена династии Тан⁴ и китайского лингвиста Ло Чанпэя 羅常培, с его поистине пионерской работой, посвященной особенностям фонетики т.н. северно-западных диалектов китайского языка в период Тан и Пяти династий (907—960)⁵. Уже в своем издании т.н. «манихейского трактата» Эдуард Шаванн и Поль Пельо обратили внимание на ряд фонетических особенностей этого текста, содержащего транскрибированные иероглифами ираноязычные термины⁶, а японский синолог Ханэда Тору 羽田亨 опубликовал в 1923 г. ста-

³ Подробная периодизация северо-западного диалекта см.: *Coblin, W. South. Periodization in Northwest Chinese Dialect History // Journal of Chinese Linguistics 27.1, 1999, 104—119.*

⁴ *Maspero, Henri. Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. 20, 1920, 1—124.*

⁵ *Ло Чанпэй. Тан-Удай сибэй фаньинь 唐五代西北方音 [Северо-западный диалект в эпоху Тан — Пяти династий]. Шанхай, 1933.*

⁶ *Chavannes. Un traite manicheen retrouve en Chine / ed. Pelliot P. // Journal Asiatique. 1911. P. 499—617.*

тью, посвященную дуньхуанским фрагментам «Цянь цзы вэнь» 千字文⁷, в которой он попытался реконструировать особенности фонетики этого памятника. На протяжении XX в. появлялись отдельные статьи, посвященные отдельным вопросам фонетики текстов того времени⁸, однако наиболее полно и системно эти исследования были проведены американским синологом Саут Коблином и японским лингвистом Таката Токио 高田時雄 в ряде их монографических исследований⁹. Проблему применения сведений о фонетических особенностях т.н. северо-западных диалектов к исследованию дуньхуанских текстов манихейского и христианского содержания рассматривает в своих работах японский исследователь Хидэми Такахаси 高橋英海¹⁰.

Обобщая работы упомянутых исследователей, можно выделить три специфические черты, отличавшие северо-западные диалекты от прочих и интересующие нас в первую очередь в связи с передачей иноязычных слов в дуньхуанских текстах манихейского и христианского содержания. Эти особенности носят следующий фонетический характер:

1) изменение конечного *-t* в *-r/l* (иллюстрируемое примером имени Марйам: 未艷 ср.-кит. *muatjiam*);

⁷ Подробнее о произведении: Кобзев А.И. Цяньцзывэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М. : Вост. лит., Т. 5. 2009. С. 925—928.

⁸ *Yoshida Yutaka*. Manichaeism in the Chinese Hymnscroll // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 46.2, 1983. P. 326—331; *Haloun G., Henning W.B.*, The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light // Asia Major, N.S. 3 (1952). P. 184—212; *Csongor B.* A Note on Tang Dialects // Monumenta Serica. 26, 1967. P. 286—294; *Dow F.D.M.* Nasalization: A Traditional Characteristic in the Northwestern Dialects // Journal of Chinese Linguistics. 2.2, 1974. P. 180—185.

⁹ *Takata Tokio*. Тонко: сирё-ни ёру Тю:гокугоси но кэнкю: кю:дзю: сэйеки но касэй хо:гэн 敦煌資料による中國語史の研究——九・十世紀の河西方言 [Исследования по истории китайского языка на основе дуньхуанских материалов: диалект Хэси IX-X вв.]. Токио, 1988.

¹⁰ *Takahashi Hidemi* Transcribed Proper Names in Chinese Syriac Christian Documents // Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock (Gorgias Eastern Christian Studies). 3. Piscataway: Gorgias Press, 2008. P. 631—662; *id.* On Some Transcriptions of Syriac Names in Chinese-Language *Jingjiao* Documents // From the Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia. Berlin 2013. P. 13—24; *id.* Transcription of Syriac in Chinese and Chinese in Syriac Script in the Tang Period // Scripts Beyond Borders. A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World. Leuven 2014. P. 329—349.

2) явление т.н. «преназализации» (Барнабаш Чонгор, в свою очередь, говорит, скорее, о «деназализации» носовых¹¹): начальному п- в ср.кит., по мнению Ло Чанпя и пр., в сев.-зап. соответствовало ⁿd-, передававшее сир. d- (盧訶寧俱沙 lúhēníngjùshā, ср.кит. luэхanіajŋkuəʂa, сир. rūhā d-qudšā, «дух святой»);

3) ослабление или утрата конечного -ŋ.

3. Имена собственные в китайских текстах

Имена собственные, встречающиеся в указанных нами текстах, можно условно разделить на две группы: имена семитского (арамейско-го) происхождения и имена индоиранского (среднеиранск.) происхождения. Особенности фонетической передачи арамейских имен говорят о возможном языке-посреднике, вероятнее всего, одном из среднеиранских, возможно, согдийском. Имен семитского происхождения существенно больше, нежели собственно иранских. Это, в первую очередь, т.н. **новозаветные nomina sacra** (т.е. имена Иисуса Христа, богородицы, апостолов). Слова даются в следующем порядке: иероглифический текст, запись *пиньинь*, реконструированное среднекитайское произношение¹², сирийский аналог, перевод.

Иисус

移鼠 Yíshǔ, ср.кит. jǐʂiəʹ/ʂyəʹ — сир. Īšōʹ, ‘Иешуа, Иисус’; 客怒翳數 kè nù yìshù, ср.кит. kʰja:iknuəʹ ʔjiajʹʂuəʹ — сир. qadoš Īšōʹ, ‘святой Иисус’

Христос/Мессия/Машиах

迷詩所 míshīsuǒ, ср.кит. mjiajʂiʂəəʹ/ʂuəʹ; 弥施訶 Míshīhē, ср.кит. mjǐ ʂixā; 迷師訶 Míshīhē, ср.кит. mjǐʂixā; 弥師訶 Míshīhē, ср.кит. mjiajʂ ixā — сир. Mšīhā, ‘мессия, помазанник’ (греч. калька Χριστός, Христос)

Мария/Марйам

末艷 Mòyàn, ср.кит. muatjiamʹ — сир. Maryam, ‘Марйам, Мария’

Иоанн/Иуханан

谷昏 Yùhūn, ср.кит. juwɤxun; 瑜罕難 Yúhǎnnán, ср.кит. juǎxanʹnanʹ — сир. Yōhannān, ‘Иоанн’

¹¹ Csongor B. A Note on Tʹang Dialects // Monumenta Serica. 26, 1967, P. 289.

¹² Pulleyblank E.G. Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver, 1991.

Лука

盧伽 Lújiā, *срkit.* luəkja — *сир.* Lūqā, ‘Лука’

Марк

摩矩辞 Mājǔcí, *срkit.* muakyə́sfíz — *сир.* Marqōs, ‘Марк’

Матфей

明泰 Míngtài, *срkit.* miājǐt^haj — *сир.* Mattay, ‘Матфей’

Павел

寶路 Bǎolù, *срkit.* puaw’luə́ — *сир.* Pawlōs, ‘Павел’

Ветхозаветные имена (пророков, царей):**Адам**

阿談 Ātán, *срkit.* ʔatɦam — *сир.* Ādām, ‘Адам’

Иосиф

姚習 Yáoxí, *срkit.* jiawshíp — *сир.* Yawsep, ‘Иосиф’

Моисей

牟世 Móushì, *срkit.* məwʃiaj` — *сир.* Mōšē, ‘Моисей’

Давид

多惠 Duōhuì, *срkit.* taxɦjuaj` — *сир.* Dāwīd, ‘Давид’

Даниил

鄒寧逸 Zuóníngyì, *срkit.* naniajɦjit — *сир.* Dānī’el/Dānīyēl, ‘Даниил’

Анания

憲難耶 Xiànnányē; *срkit.* xian`nanjia — *сир.* Hannanyā, ‘Ханания, Анания’

Азария

賀薩耶 Hèsàyē; *срkit.* xɦa`satjia — *сир.* Azaryā, ‘Азария’

Михаил

彌沙曳 Míshāyè; *срkit.* mjɦsa:jiat — *сир.* Mīšā’el, ‘Михаил’

Сара

娑羅 Suōluó; *срkit.* sala — *сир.* Sarā, ‘Сара’

Илия

伊利耶 Yīlìyē; *срkit.* ʔjili`jia — *сир.* Eliyā, ‘Илия’.

Зафиксированы также имена христианских святых, мучеников, персонажей Нового Завета, имеющих сирийское либо греческо-римское происхождение (опосредовано через сирийский язык):

Захария

刪河律 Shānhélù; *срkit.* ʃa:nɦalyt — *сир.* Zkaryā, ‘Захария’

Пилат

毗羅都思 pílúódōusī; *срким.* p̄h̄jilatwəsz — *сир.* Pīlatōs, ‘Пилат’

Мар Саргис

摩薩吉思 mósàjísī, *срким.* Muasatkjitsz — *сир.* Mār Sargīs, ‘мар Саргис, св. Сергий’

Георгий

宜和吉思 yíhéjísī, *срким.* ɲix̄huakjitsz — *сир.* Gīwargīs, ‘Георгий’

Симон Петр

岑穩僧 cénwěnsēng, *срким.* t̄ʂhəmʔunˊsəəŋ — *созд.* Šēmˊōn Sang (*созд.* sang — ‘камень’)

Сила/Сильван/Савл

娑羅 Suōluó; *срким.* sala — *сир.* Silwanōs/ Šāwāl, ‘Сильван, Саул’

Ефрем

遏拂林 èfúlín, *срким.* ʔatfjyt/futlim — *сир.* Aprēm, ‘Апрем, Ефрем’

Кир

瞿盧 jù/qúlú, *срким.* kyəˊ/kh̄yəˊ-luə — *сир.* Kūreš/Qiyōrē, ‘Кир’

Юлий/Григорий

藝利月思 yìliyuèsi, *срким.* ɲiaj̄j̄l̄iˊɲyatsz — *сир.* Yūliyōs или Gṛīgōriyōs, ‘Юлий/Григорий’

Кроме того, в текстах встречаются различные **топонимы** (названия городов, оронимы, гидронимы и т.д.):

Иерусалим

烏梨師斂 wūlīshīliǎn, *срким.* ʔuəliʂrlīamˊ — *сир.* Ōrišlēm, ‘Иерусалим’

Иордан

述難 shùnnán, *срким.* ʂhytnan; 多難 duōnnán, *срким.* tanan — *сир.* Yōrdnān, ‘Иордан’

Голгофа

訖句 qǐjù, *срким.* kitkyəˊ — *сир.* Gāgultā, ‘Голгофа’

Иудея

伊大 yīdà, *срким.* ʔjithaˊ — *сир.* Yihūdā, ‘Иудея’

Назарет

那薩羅 nàsàluó, *срким.* naˊsatla — *сир.* Nāsrat, ‘Назарет’

4. Прочие слова: названия книг, религиозная номенклатура

Помимо имен собственных в данных текстах достаточно богато представлена иноязычная (сирийская) терминология религиозного характера: названия божеств или духовных существей, религиозные термины, названия священных книг, народов (иудеи).

бог

阿羅訶 āluóhē, *срким.* ʔalaxa — *сир.* Alāhā, ‘бог’

дух/дух святой/духовный

盧訶那 lúhēnà, *срким.* luəxana` — *сир.* rūhānā; 盧訶寧俱沙 lúhēníngjùshā, *срким.* luəxaniājñkyəʂa — *сир.* rūhā d-quḏšā, ‘святой дух’

воскресение (праздничный день)

耀森文 yàosēnwén, *срким.* jiaw` ʂəm v jyn/ v un — *срперс./парф.* ēwšambat, ‘шабат’

сатана

娑多那 suōduōnà, *срким.* satana` — *сир.* Sātānā; 叅怒 cānnù, *срким.* ts^hamnuə` — *соед.* šmnw [šemnu], ‘демон, сатана’

иудеи

石忽 shíhū, *срким.* ʂhaikxut — *срперс.* ʔahūd, ‘иудеи’

евангелие

阿思瞿利容經 āsījù/qúliróngjīng, *срким.* ʔaszkyə`/kfyə`li`jywnkjiajñ — *сир.* ewangeliyōn, ‘евангелие’

осанна

烏沙那 wūshānà, *срким.* ʔuəʂa:na` — *сир.* ḏša`nā, ‘осанна, слава’

апостол/ы

師利海 shīlǐhǎi, *срким.* ʂlǐ`xaj` — *сир.* šlīhā, ‘апостол, посланник’

завет

寧耶頰經 níngyētian, *срким.* Niajñjiathiajñ — *сир.* diyatīqī (из греч. διαθήκη), ‘завет’

христианин/богобоязненный

達婆 dásuō, *срким.* thatsa — *срперс./соед.* tarsāg/ tarsāk, ‘боящийся [бога]’

распятие/крест

慈利波 cílibō, *срким.* tsfzli`pua — *сир.* slībā, ‘крест’.

Кроме того, в тексте манихейских гимнов встречается целая фраза, передающая арамейский текст (в более-менее адекватном виде) китай-

скими иероглифами. Ниже приводится иероглифический текст (I), его современное фонетическое звучание в записи *пиньинь* (II), транскрипция Ютака Ёсида 吉田豊, основывающаяся на реконструкции северо-западного диалекта, выполненной Ло Чанпэем (III), и (IV) сирийский реконструированный текст.

I 伽路師羅亡伽路師立無羅伽路師阿嚙訶呬耶訖哩沙醫羅訶耨呼邏醫羅訶紇彌哆

II jiālùshī luówáng jiālùshī liwúluó Jiālùshī ālóuhē xiyé qilishā yīluóhēnòuhūluó yīluóhēhémíduō

III g'ialoši la ɱ bvoɣ g'ialoši li^əb ɱ bvyɫa g'ialoši ?aləuxa xijia ki.liša ?ilaxandəuxola ?ilaxaxo,mbita

IV q'dwš l'ab' q'dwš lbr' q'dwš rwh' hy' qdyš' 'yl'h' nwhr' 'yl'h' hmt'

qādōš l-abā qādōš la-brā qādōš rūhā hayyā qaddīšā alāhā nuhrā alāhā hekmtā

«Свят Отец, свят Сын, свят Дух, живой святой, бог свет, бог премудрость»

5. Заключение

Как видно из вышеприведенных примеров, фонетические особенности т.н. «северо-западного диалекта» среднекитайского языка представляют собой достаточно специфическое и интересное с точки зрения исторической фонетики и диалектологии китайского языка явление, позволяющее выделить его из ряда других диалектов.

Привлечение прочих иноязычных (а не только семитских) транскрипций и форм передачи слов языков других семей (в первую очередь — индоиранских (согдийский, среднеперсидский, парфянский, тохарский, хотано-сакский) и тюркских) позволяет более точно описать и реконструировать весьма специфическую фонетическую систему этого диалекта, а учет грамматических особенностей этого диалекта способствует более полной реконструкции крайне сложной и до конца еще не выясненной формы среднекитайского языка (особенно перспективными представляются исследования возможного влияния некитайских языков в грамматическом и лексикологическом аспектах).

ВАН ИЦЮНЬ

СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА СУЩНОСТЬ КИТАЙСКИХ КЛАССИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ — К ВОПРОСУ О МЕТОДАХ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ В ЛЕКЦИЯХ ЧЭНЬ ДАНЬЦИНА «ФРАГМЕНТЫ»¹

Современное искусствоведение зачастую рассматривает произведение искусства в качестве посредника для характеристики неких политических, идеологических, социальных проблем; или же укладывает произведение искусства на «операционный стол» с тем, чтобы подвергнуть его формальному анализу. Такого рода критика порождает немало ярких работ, но все же пренебрегает непосредственным опытом эстетического переживания,

¹ Чэнь Даньцин 陈丹青 (род. 1953) — живописец, теоретик и популяризатор искусства, широко известный в Китае и среди говорящих на китайском языке во всем мире. «Фрагменты» 局部 — авторская программа Чэнь Даньцина, посвященная изобразительному искусству и запущенная 16.06.2015 видеохостингом Тудоу (<https://www.tudou.com/>) совместно с издательской группой «Лисянго» (理想国 Imaginist). В первом сезоне вышло 16 выпусков, транскрипты которых послужили основой сборника «Незнакомый опыт: конспекты лекций об искусстве Чэнь Даньцина», изданного Педагогическим университетом Гуанси: *Чэнь Даньцин. Мошэн дэ цзинянь: Чэньданьцин ишу цзянгао* [Незнакомый опыт: лекции об искусстве Чэнь Даньцина]. Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2015.

Перевод статьи Блажкиной А.Ю. по изданию: Ишу шоуцэ: чуанцзо юй пинлунь дэ дандай худун / ред. Хуан Цзису и Чжу Дунли [Справочник по искусству: современное взаимодействие творчества и критики]. Пекин: Вэньхуа ишу чубаньшэ, 2017.

который испытывает субъект по отношению к воспринимаемому произведению искусства. Критику стоит точно описывать непосредственное восприятие и следующее за ним эстетическое чувство — это своего рода номинативная способность. Именно в китайских классических произведениях повсеместно делается акцент на поэтическом обобщении опыта эстетического восприятия; поэтому колоссальная система именовании, разработанная в этих произведениях, соответствует чудесному эмоциональному миру, в котором жили древние китайцы. Современное искусствоведение должно придавать большое значение тем критическим методам, которые берут начало в китайских классических произведениях, что приведет к новому развитию искусства, а также делать эти методы пригодными для осмысления эстетического опыта современных людей. В этом смысле искусствоведение Чэнь Даньцина является продолжением классических эталонов древней китайской эстетической традиции, и играет важную роль в современном искусствоведении.

Ключевые слова: номинативная способность, границы, жизненный дух критики, Чэнь Даньцин.

В наш век критика искусства не лишена глубины, тонкости и скрупулёзности, но ей недостает искренности. Рассуждения Т. Дж. Кларка о картине Э. Мане «Бар в „Фоли-Бержер“», открывают «новый этап» в искусствоведении и их бесспорно можно называть обширными; подробный и тщательный анализ произведений Ф. Стеллы, проведенный М. Фридом, весьма скрупулёзный; сущностный разбор натюрмортов с яблоками в творчестве П. Сезанна, который выдвинул М. Шапиро, чрезвычайно глубокий; а Л. Штейнберг, объясняя дух кубизма П. Пикассо, делает тонкие наблюдения.

От этих объяснений разбегаются глаза, мы восхищаемся силой мысли, остротой зрения, техническими приемами критиков искусства, но восхищение постепенно сменяется недоумением: после прочтения мы чувствуем, что далеки от произведений искусства, в нас царит смутное и неизъяснимое чувство. Причина проста: подобного рода объяснения служат орудием определенной критической концепции и рассматривают произведение искусства как своего рода монолит, они словно на операционном столе препарируют произведение искусства, разделяя его на составные части. Без сомнения, такой подход характеризует основное течение современного искусствоведения. Большинство искусствоведов, вооружившись теорией и идеями, дополнив их специфической терми-

нологией, пишут труднопонидаемые, вычурные и сложные статьи, которые не раскрывают подлинного опыта восприятия искусства.

Вычурность и пышность — неперенные атрибуты облика современных статей по искусствоведению. Конечно, мы можем рассматривать произведение искусства как ключ для решения стоящих за ним социальных, политических проблем, или даже как средство реконструкции характера художника, его духовного мира. Мы можем сделать объяснение своего рода игрой, применять разного рода методы, выстраивая логическую цепочку умозаключений, мастерски выявляя скрытый смысл. Читатель, бесспорно, получит наслаждение от такой игры. Однако, столкнувшись лицом к лицу с картиной, скульптурой, инсталляцией, перед нами неизбежно встает ряд старых вопросов. Хорошо ли это произведение? Почему оно трогает меня? Почему отталкивает? Эти подлинные и простые вопросы накрепко соединяют нас с самим произведением искусства, в то время как любые попытки его интерпретации не в силах ослабить тревожное чувство. Такой феноменологический подход в отношении объяснения ценности художественного произведения был характерен, например, для М. Гайгера, который полагал, что ценность художественного произведения не может определяться психологическими, социальными и даже историческими фактами². В конечном счете, все эти вопросы сводятся к следующему: каким образом я должен описывать свое чувство? Этот непосредственный опыт, который мы получаем, воспринимая произведение искусства, опыт непременно смутный, даже хаотичный, сложный для описания и объяснения. Если взять сюжет, концепцию и моральную составляющую картины Г. Курбе «Дробильщики камней», то данную работу часто оценивают, как отражающую трагедию низших слоев общества, повествующую о повседневном труде рабочих. Такая точка зрения делает картину понятной, но огрубляет и нивелирует ее первоначальный характер. Кроме того, можно осмысливать кубизм П. Пикассо исходя из неокантианской традиции, рассматривать геометризм как визуальную типизацию априорного (Sehkatogorien)³. Такой подход кажется глубинным, но не отражает раз-

² Гайгээр. Ишу дэ ивэй / пер. Ай Янь [М. Гайгер. Феноменология эстетического наслаждения]. Нанкин: Илнч чубаньшэ, 2012. С. 35.

³ Бимэйэр. Дандай ишу дэ чжэсюэ фэньси / пер. Сунь Чжоусин, Ли Юань [В. Бимель. Философский анализ современного искусства]. Пекин: Шаньу иньшугуань. С. 287—288.

личия между П. Пикассо и Ж. Браком, не выявляет самобытности каждого художника.

Критику стоит точно описывать непосредственное восприятие и следующее за ним эстетическое чувство — это своего рода номинативная способность. Номинативный — то есть дающий именование предмету. Столкнувшись со сложным эстетическим чувством, критику необходимо переосмыслить, созерцая умом и эмоциями само произведение искусства, необходимо найти адекватную терминологию, разработать тщательное описание, подобно полной луне осветить землю. Перед лицом такого критического анализа и наше эстетическое чувство станет чистым и понятным.

Классический образец такого критического подхода мы находим в древних китайских произведениях, включая трактаты по живописи и литературе. Будь то тщательно продуманный стиль изложения, построение композиции, скрупулёзный разбор характера произведения, или же выявление различий в художественных стилях, квалификация границ понимания — все эти описания тонки по смыслу, поэтичны и не лишены логичности изложения. Изысканный, лазурный, влажный, мастерский, выдержанный, правдивый, мелодичный, негнибаемый, морозный, непостижимый, прозрачный — вот бесконечная детализация, беспредельная номинативная система, соответствующая красочному и необъятному чувственному миру древнего человека. Так, например, танский поэт Чэнь Цзыан, в своей рецензии на стихотворение Дун Фанцюя «Напев цитры» использует шестнадцать иероглифов. Чэнь Цзыан открыто говорит о своем эстетическом опыте, побуждая читателя бесконечно наслаждаться и восторгаться стихами: «Сильный духом, прямой и величественный, звучание его чувств резко меняет ход. Блестящий и талантливый, он умен, [стихи его] лаконичны, а язык [его поэзии] прекрасен!»⁴

На мой взгляд, Чэнь Даныцин выводит на поверхность традицию, которая фактически пала под ударами европейской науки. Хотя он редко пользуется традиционным литературным языком, исходит из опыта современного человека, разрабатывает собственные методы описания, однако в том, что касается эстетической терминологии, он не только стоит на одной линии с древними произведениями, но порой даже пре-

⁴ Чжунго лидай вэньлунь сюань / ред. Го Шаоюй [Избранные произведения древней китайской литературы]. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001. С. 119.

восходит их. «Фрагменты» состоят из шестнадцати лекций, начиная от Ван Симэна, заканчивая М. Дюшаном, в ходе этих лекций точные наименования возникают одно за другим. Рассказывая о китайской художнице Цю Ди, Чэнь Даньцин называет ее живопись «уравновешенной», «искренней», «раскрывающую суть вещей», ее пейзажи «действительно свежи, словно раннее утро». Картину И. Е. Репина «Бурлаки на Волге» Чэнь Даньцин характеризует как «сентиментальную идеологию», а творчество В. А. Сурикова называет «угловатым, выразительным, сосредоточенным и прекрасным», в нем «цвет есть рефлекс света на снегу, он создает яркость холода». Когда Ф. Базиль, наделенный способностями и к науке, и к поэзии в широком смысле, охватывает взором обнаженное мужское тело, в котором «нет места подавленности, оно изображено смело, живо и умеренно, не приукрашено, но и не вульгарно, словно освещено солнечным светом и немного выходя за границы дружбы». Такое описание помогает раскрыть глаза на искусство. В особенности, когда Чэнь Даньцин говорит о Ван Гоге, называя его «простаком»: «Ван Гог, возможно, самый наивный простак за всю историю живописи, когда простак начинает рисовать, он становится еще более наивным. Можно написать десять тысяч статей, пытаясь проанализировать его стиль, но для меня, как для поклонника Ван Гога, его стиль можно выразить одним словом — “наивный”»⁵.

Одно это слово «наивный», которое встречается в данном отрывке, озаряет сиянием весь текст «Фрагментов», озаряет все творчество Ван Гога, и мы начинаем понимать, каким изначально был Ван Гог! К этому одному слову «наивный» и добавить больше нечего. Точные названия вносят ясность и обновляют наши ощущения, открывают перед нами новый космос, и мы как будто вновь открываем для себя произведение искусства. Такие названия постепенно выходят за рамки наших собственных чувств. Вне прочтения «Фрагментов», в нашем ограниченном опыте созерцания живописи не найти «рефлекса света на снегу» у В.А. Сурикова; не найти длинного свитка Сюй Яна, свитка, таящего в себе всю Поднебесную, выражающего «разлитую по всей картине радость». Без обращения к «Фрагментам» нам не обнаружить, что натюрморты С. Валадон «лишь только остатки чувств, лишь только крупичицы

⁵ Чэнь Даньцин. Мошэн дэ цзинянь: Чэньданьцин ишу цзянгао [Незнакомый опыт: лекции об искусстве Чэнь Даньцина]. Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2015. С. 67.

сердца»; нам не понять, что В. Карпаччо «проникает в отдаленные уголки человеческой души, и еще более любит мелкие детали», не говоря уже о неслыханных ранее «Портретах бродяг», «Битве великанов»...

Причина кроется в том, что мощная номинативная способность усиливает восприятие человека. Впоследствии я непрестанно обращаюсь к книге «Незнакомый опыт». Во «Фрагментах» такого рода незнакомый опыт обращен не только к нам, но и внезапно возникает перед самим Чэнь Даньцином. Так откуда проистекает эстетическое восприятие Чэнь Даньцина? Начало незнакомого опыта таится не во взгляде, а в методе познания вещей. Чэнь Даньцин познает произведение искусства посредством постоянного обращения к фрагментам, они являются продолжением незнакомого опыта.

«Фрагменты»: незнакомый опыт — где связь объекта и субъекта? Жизненный опыт, включая эстетический опыт, всегда смутный, нам не под силу познать его полностью, но лишь только частично. Это означает также, что произведения искусства обладают по отношению к нам таинственной, незнакомой сущностью. И это не просто слова, ведь сам язык становится линией, цветом и отзвуком, язык, являясь посредником между нами и произведением искусства, в то же время задает границу познания. Отчетливое и смутное точно братья-близнецы, в процессе нашего восприятия всегда идут рука об руку. Каждый раз, когда мы приближаем к себе, познаем вещь, мы освещаем ее, тогда непременно рождается новое смутное ощущение. Смутное берет начало в потоке восприятия, существует в непрерывных изменениях «Фрагментов». Пользуясь феноменологической формулировкой, фрагментарность указывает на «границу» движения нашей перцепции: побуждает вещи проявиться в сфере истинного существования. Э. Гуссерль полагал, что «наше восприятие всегда длится во времени», «оно непременно ограничено всеобъемлющим, безграничным, содержательным временем», «бытие» — это не только существование, но также и наш взгляд в будущее, и наш взор, обращенный в прошлое. Забегая вперед, необходимо сказать, что именно по причине взаимного проникновения границ этого трехуровневого восприятия, и существует непрерывность восприятия. Таким образом, каждый миг нашего опыта влияет на бесконечный внешний мир. М. Мерло-Понти расширяет и углубляет данную концепцию. Он полагал, что ощущения не возникают как реакция на вещи внешнего мира, мы обладаем неким «перцептивным полем», которое «постоянно опутывает и окружает субъективность, подобно тому, как морская волна окружает обломки корабля, выброшенного на

отмель». Воспользовавшись примером Мерло-Понти, мы воспринимаем пятно на однотонном фоне, потому что цвет пятна и цвет фона обладают между собой глубинным различием. И если в таких отношениях произойдут изменения, то белое пятно необязательно окажется белым. Поэтому никакого чистого восприятия самого по себе не существует, и в абсолютно однородной плоскости мы не в состоянии воспринять никакую вещь. Мы можем воспринимать вещи по причине того, что мы взаимосвязаны с ними. Схожим образом, разнообразные предметы, изображенные на холсте, образуют определенный порядок, если мы хотим внимательно рассмотреть один объект, то его необходимо отделить от объектов его окружающих. Хотя они сокрыты и образуют тайную границу восприятия, но все же это не означает, что эти объекты не существуют. «При зрительном восприятии, когда мы переносим взгляд на фрагмент целого, этот фрагмент становится живым и проявляет себя вовне, остальные же фрагменты целого уходят на периферию, как бы повисают в воздухе, несмотря на то, что они все же остаются на прежних местах»⁶. В этом смысле, всякое проявление есть вместе с тем и сокрытие чего-либо. Такое сокрытие дарует нам новый, незнакомый опыт. Восприятие «всегда направлено на проявление ощущений по отношению к вещам внешнего мира». При каждом конкретном восприятии мы можем подходить вплотную к этой «границе», но она всегда «непрерывно расширяет линию горизонта». Мы не можем до конца ясно представить себе какой-либо предмет, и этот факт нам приходится принять со всей неизбежностью.

Таким образом, становится очевидно, почему Чэнь Даньцин придает такое значение точному именованию в сфере восприятия искусства, хотя в то же время, он постоянно допускает недомолвки. Когда он говорит о китайской древней литературе, или же называя Ван Гога «наивным». Что значит слово «наивный»? Искренний? Простой? Глупый? Похоже, что все не совсем так. Говоря о том, что Ф. Базиль, изображая обнаженное мужское тело «немного выходит за границы дружбы», немного — это сколько? Остается не ясно. Такого рода неясности постоянно возникают в описаниях Чэнь Даньцина. Для примера приведем типичную метафору: «Живопись Ф.Б. Анджелико простая и твердая, ровность его фресок подобна его характеру...», «русская живопись грубая и неуклюжая, словно бурый медведь, но если такой медведь по-

⁶ *Молисы Мэйло Панди. Чжицзюэ сяньсянсюэ / пер. Цзян Чжихуэй [М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия]. Пекин: Шанью иньшугуань, 2001. С. 100.*

встречается с американским художником, то он непременно уложит его одной левой».

На самом деле, такое прямое именование «тусклый и неясный», «быть недостаточно сильным» побуждает к более точному и правильному определению. Глубина этой точности не абсолютна, но если необходима «абсолютная точность», то нужно постоянно говорить о «границах» незнакомого опыта, и коль скоро эти границы неизменно налагаются на весь опыт, то они уже перестают быть границами. Неясность речи порождает «эластичное пространство»: оно обращено к объекту не напрямую, точно поток света, а смутно, точно ореол света, мягко освещающая и раскрывающая, отвечая на призыв, но не в состоянии полностью выявить то волшебство, которое получаешь при соприкосновении с искусством. Иными словами, такой метод описания обладает «незавершенностью», тем самым реагируя на эмоциональную «незавершенность». В этом смысле, любое великое именование — своего рода сожаление, досада. Чэнь Даньцин, разьяснения суть набросков Ван Гога, пользуется словами древних: «кисть свободна, именно там, где следует», «он исчерпывает до конца всю красоту», и сила Ван Гога именно в этом.

Строго говоря, Чэнь Даньцин говорит о «фрагментах» в двух плоскостях. Первая плоскость — это фрагменты истории искусств, например, «Портреты бродяг», набросок Ван Гога «Рыбак на берегу»... за этими картинами обычно следует обширный нарратив, в котором язык заслоняет собой, оттесняет само искусство. Вторая плоскость — это конкретные части художественного произведения, например, обсуждение отдельных частей картины Ван Симэна «Пейзаж в тысячу ли». Чэнь Даньцин с подлинным интересом рассказывает о «настольном фокусе» — «компьютерном монтаже», о том, как «длинный свиток погрузили в воду и разрезали на множество прекрасных частей, каждая из которых становилась великолепной литературной статьей». Или же когда Чэнь Даньцин рассказывает о «Боярыне Морозовой» В.А. Сурикова. Репродукцию этой картины он тщательно изучил еще в детстве, и только в 2010 г. ему, наконец, посчастливилось увидеть подлинник. Чэнь Даньцин смотрел на нее и все никак не мог насмотреться, так что на следующий день вновь пришел, чтобы посмотреть на «Боярыню Морозову»: «Я как будто увидел ее в первый раз, как будто бы и вчера не видел вообще: я заметил этот ватный халат. Точно мне дали пощечину: как же ты можешь так смотреть? Только когда человек сошел с ума, только когда он на миг забыл о самом себе, только тогда можно создать такой

шедевр! И этот чудесный фрагмент я только сейчас обнаружил на картине, которую досконально изучаю уже много десятков лет...⁷»

Очевидно, что Чэнь Даньцин замечал этот халат и раньше, но созерцая его ранее, эта деталь была прочно встроена в целостность картины и в границы других фрагментов картины. Но вот, наконец, взгляд упал на этот халат и настал счастливый момент подлинной встречи человека и вещи. Такого рода созерцание приводит к незавершенности, к бесконечности, когда восприятие становится открытым и свободным. Противоположное этому состояние — созерцание, изучающее стиль произведения, выявляющее его художественную ценность, внутреннее содержание и т.д. Когда мы начинаем размышлять об идее, сюжете, стиле и технике произведения, тогда все эти разнообразные методы полагают произведение абсолютно ясным и понятным. Само произведение искусства и наш взгляд на него абстрагируются, закрываются друг от друга. На самом деле, такое созерцание встречается наиболее часто, символизация искусства, попытка сделать его отражением социальной реальности, все эти вопросы в стиле «понял — не понял». Как писал М. Мерло-Понти «абсолютное полагание одного единственного предмета означает гибель сознания, так как оно сковывает всякий опыт, подобно тому, как кристалл, введенный в химический раствор, вызывает его мгновенную кристаллизацию⁸».

С другой стороны, такого рода мыслительный метод обычно предполагает, что за нашим восприятием существует еще один неявный глубинный пласт внутреннего содержания, и что наше восприятие еще неорганизованное и сублимированное, а такое восприятие само по себе не может быть достоверным. Мы сами строим препятствие на пути нашего восприятия, а произведение искусства превращается в застывшую вещь.

В обыденной жизни мы всегда символизируем и утилизируем вещи внешнего мира. Глядя на дом мы видим строительный материал, из которого он сооружен, а не тяжелые камни. В студеную зиму у подножия сливового дерева мы видим заледенелую «природу», а не замерзшие кисти цветов. Восприятие само по себе текучее и изменчивое, мало по малу оно входит в устойчивое русло, обрастает разного рода мусором, пока, наконец, не становится стоячей водой. Но искусство разбивает

⁷ Чэнь Даньцин. Мошэн дэ цзинянь... С. 272.

⁸ Молисы Мэйло Панди. Чжицзюэ сяньсянсюэ... С. 104—105.

логику обыденной жизни, и раскрепощает наши чувства. Так и подлинное искусствovedение освобождает наше восприятие, а не заковывает его в кандалы.

В искусствovedении Чэнь Даньцин делает ставку на правильное именованье эстетического восприятия, разъясняя суть границ восприятия, он пользуется примерами из китайских классических произведений. На фоне серийного производства заумных, бессодержательных критических статей такой подход кажется ценным и важным для современной эстетики. Чэнь Даньцин в определенной степени реанимирует классические китайские тексты, побуждая их вновь проявиться в новой языковой среде. Ведь в течение сравнительно долгого времени, под напором западной литературы китайские классические произведения были вытеснены за границы нашего сознания.

ЧАСТЬ II. ПЕРЕВОДЫ И ОБЗОРЫ

В.П. АБРАМЕНКО

«НЕТ ЛУЧШЕГО — УЧИТЬ ПОСРЕДСТВОМ СЯО»¹

В статье приведены поэтические переводы глав из древнекитайского трактата «Сяо цзин», не вошедшие в сборник «Человек и культура Востока. Исследования переводы. 2017—2018». Анализируется феномен «философской поэзии», являющейся частью культурного универсума древнекитайской мысли.

Ключевые слова: конфуцианство, канон, сыновняя почтительность, философская поэзия.

«Сяо цзин» (孝經 «Канон сыновней почтительности») — литературный памятник китайской философской мысли, одно из канонических произведений конфуцианства. Окончательно его текст мог быть оформлен в III в. до н.э. [1]. В «Шу цзине» (書經 «Канон [исторических, документальных] писаний») чжоуский князь Чжоу-гун использует понятие *сяо* в качестве определения одного из неперменных свойств человека. Трактат «Мо-цзы» интерпретирует *сяо* как доставление «пользы/выгоды» исключительно старшим родственникам. В даосском трактате «Тай пин цзин» (太平經 «Канон Великого Спокойствия») человек объявляется непочтительным сыном, если он отстраняется от служения природе и гармонии с ней.

Иероглиф *сяо* 孝 часто встречается в надписях на бронзовых сосудах эпохи Чжоу, где им мог обозначаться почётный титул предка. Культ предков уже начиная с династии Шан был важной составной частью

¹ Канон «Сяо цзин», чжан 12.

религиозных представлений китайцев. Ритуально его соблюдение состояло в служении на алтарях клана, что обеспечивало благосостояние живущих и покой мёртвых. Преемственность такого служения являлась символом безопасности клана. Считалось, что нарушение преемственности грозит большой бедой, поэтому символическое обслуживание алтарей покорённых кланов сохранялось их соперниками.

С развитием философии понятие *сяо* переросло в абстрактную категорию, некий моральный императив. Конфуций, как и его последователи, избегали обсуждения религиозной и метафизической составляющих культа предков, не рассуждали о загробной жизни. В каноне «Лунь юй» Учитель² поясняет:

Цзи Лу внимал Учителю — не слухам:
— Хочу понять, в чём суть служенья духам?
Учитель рёк: «Когда ещё прозреем?
Служить-то людям толком не умеем,
Как можем духов службой освящать?!».
Цзы Лу спросил Учителя опять:
— Что значит смерть, осмелюсь Вас спросить?
Сказал Учитель: «Тайну не раскрыть.
Что жизнь такое, не смогли понять
Откуда же о смерти можем знать?».

[2, с. 241]

Однако погребальная церемония для умерших родителей являлась неотъемлемой частью нормы *сяо*, и её выполнение рассматривалось прежде всего как наставление здравствующим. Предполагается, что Конфуций переформулировал понятие *сяо*, наполнив его новым содержанием на уровне личностных отношений в семье, и гармонизировал это понятие с государственной идеологией:

Учитель напоминал:
— Я молодёжь прошу не забывать:
Сыновнее почтенье соблюдать
В кругу семьи, а за стенами дома
Чтить старших — это аксиома;
Правдивыми, внимательными быть
И безгранично свой народ любить;

² Учитель — Конфуций, настоящее имя Кун-Цю 孔丘, второе имя Чжунни 仲尼.

Сближаться с теми, кто добру открыт,
Кто человеколюбие хранит;
Коль силы остаются, их отдать
На труд души — культуру изучать.

[2, с. 39]

Для конфуцианства символ *сяо* имеет глубокий практический смысл, заключающийся в максиме: служить родителям согласно установлениям ритуала (禮 *ли*)³, хоронить их согласно установлениям *ли* и подносить им по велениям ритуала жертвы после их смерти:

Учитель ответил: «Не так уж и мало,
Родители живы — не требуй похвал,
Служи им, чтоб радость их жизнь наполняла,
Умрут — схорони, как велит ритуал.
И жертвы носи им по правилам тоже,
Храни ритуал, соблюдай его строже».

[2, с. 51—52]

Тем самым культ предков имеет всеобъемлющее социальное значение: добродетельный сын — от простолюдина до императора — посвящает свою жизнь служению родителям при их жизни и после их смерти. Забота об отце и матери, почитание их — неотъемлемый атрибут сыновней почтительности:

Цзы Ю для того, чтоб развеять сомненье,
Спросил у Чжунни о сыновнем почтении.
— Об этом сегодня так могут сказать:
Умение мать и отца содержать.
Однако взять, скажем, овец, лошадей,
Их тоже содержат немало людей.
Но если не чтили бы мать и отца,
То чем бы от них отличалась овца? —
Ответил Чжунни.

[2, с. 53]

³ Ритуал — одна из ключевых категорий китайской философии, главным образом конфуцианства. *Ли* — это нормы поведения, без которых, по Конфуцию, нет благородного мужа — 君子 *цзюнь-цзы*, а значит и человеколюбия, учтивости, уравновешенности. По мнению Учителя, благородный муж, наделённый отвагой, но не действующий в соответствии с долгом, может стать мятежником.

Почтительный сын до конца своих дней обязан угождать родителям, прислуживать им, быть готовым на всё ради их блага и здоровья, чтить их при любых обстоятельствах. Даже если отец недобродетелен, почтительному сыну следует лишь увещевать родителя, просить его отказаться от неблагоприятных поступков. О таком положении вещей свидетельствует канон «Лунь юй»: прямота и честность состоит не в том, чтобы совершить предательство по отношению к отцу, а в том, чтобы прикрыть его, даже если он «украл барана»:

Шэ-гун в беседе с Конфуцием сказал:
— Правдивый парень в *дане*⁴ был моём,
Конфуз произошёл с его с отцом:
Отец украл барана, парень сам —
Не принуждал никто — донёс властям.
На то Конфуций рёк: «В моём же *дане*
Правдивые на ваших не похожи,
Они бы об украденном баране
Не думали, что он отца дороже.
Отец и сын друг друга прикрывают,
Взаимно от невзгод оберегают.
Так в *дане* понимают справедливость,
И в этом заключается правдивость».

[2, с. 295]

Вместе с тем следует учитывать, что *сяо* не подразумевает слепого подчинения старшим и механического выполнения всех их прихотей. Текст «Сяо цзин» допускает, что сыновняя критика, направленная на выявление и устранение отцовских недостатков, составляет норму *сяо*, также как и чиновничий протест, представленный правителю во благо страны (см. в данном сборнике гл. XV «Увещевать и...»):

А если вырастил отец такого сына,
Который держится в поступках середины
И говорит отцу в лицо, губ не слонявя,
О недоглядах, ничего не поубавя,
Тогда отцу и слово сына — добрый знак:
Не отступает он от долга ни на шаг.
Вот почему, когда поступки с долгом в ссоре,

⁴ *Дан* — одна из форм древнекитайской общины.

Обязан сын не устыдиться в разговоре
Упомянуть отцу о промахах отцовых;
Чиновник должен замечать в делах царёвых
Все упущения, не затенять их хмарью
Да сообщать об оных быстро государю.

Ранее в предисловии книги [2], где опубликован поэтический перевод канона «Лунь юй», отмечалось, что конфуцианство рождалось из модифицированных форм родовой мифологии, обладающей поэтическим стилем изначально. Видоизменение мифопоэтического стиля в философско-поэтический является закономерностью для всей первой философии. Определяющей характеристикой последнего было его композиционное совершенство — узорчатость. Именно изящные (узорчатые) письменные тексты обозначались в Китае приблизительно с первого века н.э. иероглифом 文 *вэнь*. В понятие *вэнь* была изначально заложена идея космоса, как упорядоченного гармонического целого. Словесный узор является отражением вселенских узоров — картины звёздного неба. Это понимание изобретения первых письменных знаков существует в легенде о триграммах, представляющих собой комбинации из трёх черт (прерывистых и непрерывных), через которые их создатель — божество Фу Си⁵ — хотел передать координаты мира и природные сущности в их взаимодействии. Триграммы широко использовались в процессах гадательных практик. В своё время автор данной статьи комбинациям черт посвятил стихотворение [3, с. 43—44]:

Мысль в изречённом слове ложна,
Кто знает, тот не говорит,
Безмолвный символ непреложно
Клубок вселенских тайн хранит.

Язык простейшего узора
Неисчерпаемо богат,
Не скрыть от пристального взора
Бинарной азбуки набат.

⁵ 伏羲 Фу Си — мифический персонаж, считается первым правителем Поднебесной и изобретателем восьми триграмм, музыки, шелководства, рыболовства, рецептов приготовления пищи.

Сонм слов расплывчат, очень зыбок,
И первопредок себя сам,
Чтоб уберечься от ошибок,
Обвил спиралями триграмм.

Словесной проповеди места
В исходной матрице триграмм
Не отыскать: штрихом маэстро
Здесь возведён духовный Храм.

Черта, ещё одна с разрывом
Вершат узоры *цянь*, *кунь*, *ли*⁶,
Вплетаясь строчечным извивом
В круг Неба и квадрат Земли.

Попарно сходятся триграммы,
Делясь энергией полей,
И порождают гексаграммы,
Удваивая мир вещей.

Графическая форма Дао,
Усилий разума метель,
Внутри «квадратного овала»
Двоичных чисел карусель.

Без афоризмов, наслоений
Она по-мудрому проста:
«Нить перемен», вязь просветлений,
Узор на полотне холста.

Тропинка к первородной сути,
К первоистокам бытия,
Спрессованный в одной минуте
Столетий бег — в стежках шитья.

⁶ *Цянь* — триграмма, представляющая собой три сплошные линии, символизирует Небо, власть, энергию *ян*, мужское начало; *кунь* — триграмма, состоящая из трёх прерывистых линий, символизирует Землю, связана с тёмной энергией *инь* — женским началом; *ли* — триграмма, образована одной прерывистой линией *инь* — двумя сплошными линиями *ян* сверху и снизу, символизирует огонь.

Вот прагматическая книга
И для вельможи и раба:
Вопрос — ответ, мертвая интрига,
И предначертана судьба.

Древний трактат вещает: «Если слова не будут располагаться в узоре, то они не смогут распространяться» [4]. А поскольку стихотворный текст является одним из самых организованных, внешне упорядоченных видов «словесного узора», то поэтический стиль с неизбежностью стал доминирующим на шкале изящной словесности.

Поэтический перевод канона «Сяо цзин», включающего в себя строки из стихов «Ши цзина» [5], проникает в сферу поэзии по тому же самому пути, что и поэтические переводы «Лунь юя», «Чжун юна» и «Сань цзы цзина» [6, 7]. Все эти каноны говорят языком просветлённой культуры, впитывая в себя и музыку, и ритуал, и стихи, т.е. поэзию. Такую поэзию можно назвать философской, хотя термин «философская поэзия» несёт в себе некоторую долю условности, поскольку, в нём отсутствует раз и навсегда заданная определённость.

Если обратиться к истории термина «философская поэзия», то его ввели в русскую общественную мысль (начало 20-х гг. XIX в.) приверженцы немецкой идеалистической философии «любомудры» (И.В. Киреевский, Д.В. Веневитинов и др.) в ходе своих философско-эстетических исканий [8]. Следуя за немецким романтизмом, «любомудры» предприняли попытку теоретически обосновать необходимость объединения философии с поэзией, которое они называли «созвучием ума и сердца», «музыкой мыслей и чувств». Для «любомудров» поэзия была формой выражения их философских воззрений, позволяющая не упускать из духовного багажа богатства феноменального мира явлений. Как писал С.Л. Франк [9], поэзия связана с философией «глубоко и интимно».

Освящённая традицией для литературы тема «человек и природа» видоизменяется в философской поэзии в более объёмистую: «человек и космос». Интерес к месту человека во Вселенной связан с его неудовлетворённостью обыденным, земным существованием, с извечным стремлением постигнуть тайное неразрывное единство человечества с космосом:

Я человек, я посредине мира,
За мною — мириады инфузорий,
Передо мною мириады звёзд.
Я между ними лёг во весь свой рост —

Два берега связующие море,
Два космоса соединивший мост.

А. Тарковский «Посредине мира»

В категориях космического порядка воспринимается природа большим художником-мыслителем Ф. Тютчевым. Космос — Человек — Земля — одно целое, проникнутое божественным духом, ощущением родственной безграничности души и Неба:

Небесный свод, горящий славой звёздной,
Таинственно глядит из глубины, —
И мы плывём, пылающе бездной
Со всех сторон окружены.

Ф. Тютчев «Как океан объёмлет шар земной»

И стихи позднего А. Фета («Как нежишь ты, серебряная ночь...»), одного из русских родоначальников вселенского мирозерцания, притягивают космос к человеку:

Какая ночь! Алмазная роса
Живым огнём с огнями неба в споре,
Как океан, разверзлись небеса,
И спит земля — и теплится, как море.

Мой дух, о ночь, как падший серафим,
Признал родство с нетленной жизнью звездной
И окрылён дыханием твоим,
Готов лететь над этой тайной бездной.

Если коснуться гносеологического смысла философской поэзии, то его можно было бы определить, как способ взаимодействия с миром на художественном уровне, что нередко связано с присутствием метафизического переживания в контексте произведения. Возвращаясь к древней китайской поэзии, мы обнаруживаем в известном даоском каноне «Дао дэ цзин» образное мировидение людей далёких эпох:

Бессмертен, вечен дольний дух нетленный,
И он зовётся Самкой Сокровенной.
Там за её вратами животворен
Земли и Неба глубочайший корень.
Его без усталости спиральное вращенье

Предвосхищает сущего творенье —
Диковинных узоров изобилия,
Он совершает действие без усилия.

[5, с.21]

Сакральным созвучием неделимой триады «Небо — Человек — Земля» отмечено поэтическое наследие китайского мастера пейзажной лирики Ли Бо:

К Синему Лотосу в мыслях тропу одолел,
Город покинул один без прощальных речей.
В сумраке колокол, тронутый инеем, бел,
Чашу луны омывает Тигровый ручей.

Здесь ароматы густые живут пустоту,
Льётся небесная музыка — вечности зов,
Тихо сажусь, замираю и всю красоту
Сердцем вбираю я — звёздную россыпь миров.

Невозмутимость в душе моей не исчерпать,
Нить появлений-уходов сумел я прервать.
Ли Бо «Ночные раздумья в Дунлиньском
монастыре на горе Лушань»⁷

В приведённом стихотворении предпочтение отдаётся не отвлечённой философской схеме, а живому поэтическому образу с его афористичным соединением природы (自然 *цзыжань*) и человека. При этом ритмизованная конструкция стихотворения и рифма удерживают ускользающие семантически нейтральные в обычном языковом исполнении грани слов, которые подчиняясь движущей силе ритма, наполняются новыми смыслообразующими признаками и воспринимаются как некое откровение. Нередко именно звуковая гармония рождает эмоцию, а за ней следует поток живых земных образов, придающий будничному смыслу, некое особое, возвышенное значение:

Как нежный побег, что проклонулся к свету, рука,
Как жира застывшего отсветы кожи белы,
И шея гладка, и гибка как личинка жука,

⁷ Пер. Абраменко В.П.

И зубы как семечки тыквы-горлянки ровны.
Твой лоб — от цикады, и бабочки-брови тонки,
В улыбке чарующей — тайная сладость мечты,
В глазах — удивительный свет и тепло доброты.

[5, с.189]

Одна из важных особенностей философской поэзии состоит в том, что она подпитывает идею всеобщей взаимосвязи вещей и явлений в мире. Всё в нём — великое и малое, живое и неживое, духовное и телесное — является предметом человеческих томлений и надежд. То есть философская поэзия вовлекает в своё художественное пространство не только природный пейзаж, но и гнев с радостью, горе со счастьем. Стоит лишь поэту с философским стилем мышления обратиться к лику бытия, стоит лишь полюбить то, что почти никому незаметно, так оно непредвиденно может стать внушительным и значимым, равным человеку творением. Показательно в этом смысле эссе «О любви к лотосу» (*Ai lyanь шо*) китайского философа Чжоу Дуньи — одного из основоположников неоконфуцианства [13]. Вот стихотворное переложение этого эссе, в котором Чжоу Дуньи, воспевая уникальную красоту цветов, очеловечивает их:

О, сколько искренности здесь проникновенной —
В поющем хоре удивительных цветов!
Но есть в нём голос сребротканый, несравненный —
Звук дивной цитры из неведомых миров.

Природы тайна, волшебство — цветы-тотемы,
Их красотой взор взыскательный пленён,
Так, Тао Юань-мин влюблён был в хризантемы,
В эпоху Тан мирянам нравился пион.

А мне же лотос из цветов всего милее! —
Дитя Изящного в прозрачной ряби вод —
Как нежен он и чист! Он белизны белее,
Хотя из слоя ила грязного растёт.

Я наслаждаюсь им, к нему не прикасаясь,
Его не вьющийся, упругий стебель пол,
Тугой бутон, с лучом рассветным раскрываясь,
Срывает с уст немых восторженный глагол.

Кто на какой цветок похож? На эту тему
Спор зародился в глубине седых времён:
Отшельник мне напоминает хризантему,
Вельможа — пышный полный гордости пион.

Прелестный лотос — колдовство благоуханья,
Души целитель, величавости исток!
О, целомудренное, чудное создание!
Свет к сердцу! Мужа благородного цветок!
Увы, не слышно после Тао Юань-мина,

Чтоб кто-то был так хризантемой восхищён.
Моя же к лотосу любовь неугасима,
Пусть многим нравится прекраснейший пион.

Цветок блаженства — белый лотос над водой,
В любви к нему сравниться может кто со мной?!
Чжоу Дуньи «О любви к лотосу»⁸

Философская поэзия способна проникнуть в сокровенный смысл подлинного, растягивая художественное пространство стиха, увеличивая в нём видимость незримого: расстояние и время в текстах расширяются до космических измерений и вечности:

Есть нечто с хаосом извечным односущее,
Ещё до Неба и допреж Земли живущее,
Не изменяется, пустынное, беззвучное,
В себе непрекращающе вращается
И Поднебесной Матерью считается.

[5, с. 43]

Или:

Вот и достиг предела пустоты,
В душе царят покой и чистота,
Здесь зрелище вселенской простоты:
Небытия и бытия врата.

[5, с. 33]

⁸ Пер. Абраменко В.П.

Древние китайские философы смотрели на мир глазами поэта, так как последний не столько понимает, сколько видит и чувствует живую основу мироздания. Не случайно Конфуций считал высшим родом знания поэтическое постижение мира («Начинай со "Стихов", утверждайся в ритуале, завершай музыкой», [2, с. 180]). Поэзия, выражая посредством звуковой гармонии внутреннюю связь между природой и человеком, между вселенной и человеческим «я», рождает наиболее сильную эмоцию (роль эмоции удивления в познавательной деятельности весьма велика [10], так как сколько бы раз неизвестное нам явление ни попадало в поле нашего зрения, мы совершенно не храним его в памяти, если только представление о нём не укрепилось в нашем сознании с помощью какой-нибудь эмоции):

В суть *ди*⁹ проникнуть некто возжелал,
Учителя спросил, тот отвечал:
— Не ухватил её, не обессудь,
А если бы сумел постигнуть суть,
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.

[2, с. 75]

В «Лунь юе», «Чжун юне», «Сяо цзине» древними мудрецами выработан свой образно-понятийный язык. Отражая законы человечности, эти каноны фокусируют основные постулаты цивилизации Поднебесной, задают моральные горизонты китайского духа и ориентируют людей на познание и самопознание. Сообщая решая просветительскую задачу нравственного самосовершенствования человека, каноны выдвигают в качестве его идеала благородного мужа (君子 *цзюнь-цзы*), придавая ему невиданную философскую масштабность:

Есть в Поднебесной человек: его призванье —
Быть совершенномудрым, тайнства хранящим,
Кто может ум такой иметь, такие знания,

⁹ *Ди* — жертвоприношение в Храме Предков, которое совершал верховный правитель.

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.
...

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, чащобы,
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!»

[6, с. 83—86]

Новых концепций философская поэзия не создаёт, в то же время образная ткань стихотворения зачастую выявляет нечто, что до этого оставалось скрытым, невидимым. Автор данной статьи придерживался в своей работе критериев смысловой и документальной адекватности перевода.

ИЗБРАННЫЕ ГЛАВЫ ИЗ КАНОНА «СЯО ЦЗИН» в поэтическом переводе

III. «Чжухоу¹»

Если наверх вознесённые вывели спесь за порог,
То и опасности сверзиться нет, пусть их пост и высок.
Если верхи умеряют расходы и нормы блюдут,
Значит, они бережливы, срединной дорогой идут.
Если верхам не грозит, что их власть покачнётся,
То и надолго они сохраняют благородство.
Если верхи растащить закрома не стремятся,
То и надолго они не утратят богатства.
Если достаток удержат верхи, благородство и сан,
Честь не растопчут, поставят заслоны разброду,
То и страну не накроет нежданной беды ураган,
И обеспечат верхи безнаветность народу.
Именно в том проявляется *сяо чжухоу*,
В своде «Стихов²» обратимся к точёному слову:
Будь сдержан, осторожность не вредит,
Как будто ты стоишь у края бездны,
Как будто под ногами лёд трещит.

X. «Записи о действиях, согласно сыновней почтительности»

Учитель сказал:

— Так должен сын служить родителям своим,
Когда всем сердцем беззаветно предан им:
Коль с ними он живёт в одной семье,
Им уваженье выражает без остатка,
Заботится, даёт отпор беде,
Дом полнит радостью, пусть на душе несладко;
Когда родители больны, печаль
Владеет им, утечи держит он в загоне;
Бескрайна скорбь его, как поля даль,

¹ *Чжухоу* 諸侯 — все вместе взятые удельные правители.

² «Стихи» — «Ши цзин», древнекитайский канон, см. [5, с. 382].

В тот час, когда своих родителей хоронит.
Когда он духам предков бьёт поклон,
Им выражает целиком благоговенье —
Вот пять замет, коль сын им подчинён —
Искусство *сяо* он постиг, как откровенье.
Кто верно служит матери с отцом,
Пусть пост его высок, тот гасит власть гордыни,
А если он и обделён постом,
То в бестолковщине не может быть повинен;
Среди таких же находясь, как он — среди равных,
Не сеет распри... Помни три завета главных:
Высокий пост и гордость ткнут урон —
Ведут к погибели с былых времён.
Кол низок пост, а вокруг тебя бардак,
Жди наказания — до него лишь шаг.
Среди равных распри — к веянию невзгод:
К войне — великой скорби — поворот.
Не забывай об этих трёх средь дел несчётных,
Иначе, пусть и будешь как должно —
День ото дня кормить трёх жертвенных животных³ —
Ты *сяо* не достигнешь всё равно.

XI. «Пять наказаний»⁴

Учитель сказал:

— Пять наказаний есть, три тысячи людей
Им подвергались со времён далёких дней,
Но не сравнится ни одно из них с таким,
Как непочтительность к родителям своим.
Стыдить правителя и силой принуждать
К тому, чтоб действовал — отвратности под стать;
Пренебреженье к совершенномудрым
Поступком называю безрассудным;
Забвенье *сяо* — редкостная низость,

³ Три вида жертвенных животных (三牲 *сань шэн*): бык, баран, кабан.

⁴ Пять наказаний (五刑 *у син*): клеймение, отрезание носа, отрубание пальцев на ногах, кастрация, смертная казнь.

Оно изводит родственную близость.
Три эти упущения по сути,
Рождая зло, ведут к великой смуте.

ХII. «Расширять основной принцип»

Учитель сказал:

— Уж если обучать любви народ
И почитанью предков, то сначала
Пусть он сыновнее почтение обретёт:
Нет лучшего — учить посредством *сяо*.
Уж если взяться обучать народ
И послушанию, и ритуалу —
Пусть прежде старшим выражать почёт
Научиться, потом — всему помалу.
Уж если нрав народа шлифовать,
То музыкой — вернее не бывало,
Смирять чинуш и людом управлять —
Нет лучше в этом деле ритуала.
Почтение — в нём весь и ритуал,
Отрада для сынов — к отцу почтение,
А кто по возрасту из братьев мал,
Им в радость к старшим братьям уважение.
Почтение к государю — щедрый дар
Чиновникам, их радость, утешение.
Отрада людям, для души нектар —
Являть к кому-то одному почтение.
Кто чтит немногих, дарит радость многим —
Вот главный принцип жизненной дороги.

ХIII. «Расширять наивысшую добродетель»

«Муж благородный — добродетели хранитель,
Посредством *сяо* наставляет, — рёк Учитель, —
Но, обучая, верный зову родовому,
Не ходит чинно он день изо дня
От одного домовладения к другому:
Посредством *сяо* учит, предков чтя.

Посредством *сяо* наставлять — привить уменье
Являть всем старшим в Поднебесной уваженье.
Учить по *сяо* — вразумлять, чтоб долг хранили,
Чтоб в Поднебесной всех правителей ценили.
Напоминает «Ши»⁵:

Государь полон милости, светел душой,
Благодетель народа, отец всем и мать.
Без добродетели, кто сможет без хлопот
Утихомиривать с величием народ?».

XIV. «Расширять известность»

Учитель сказал:

— Муж благородный — образец, носитель норм,
Посредством *сяо* служит матери с отцом.
И по тому же *сяо*, что закономерно,
Он государю служит истово и верно.
Признание старших братьев — это основанье
Являть пред старшими смиренье, послушанье.
Когда в семье налажен жизненный уклад —
И служба ладная, как музыкальный ряд.
В семье успешной благородный, без сомненья,
Известен будет и грядущим поколениям.

XV. «Увещевать и указывать [на ошибки]»

Цзэн-цзы сказал:

«О милости, любви, почтеньи, уваженьи,
О славе, родственников умиротвореньи —
Я наставления всецело обо всём
Уж получил, и потому вопрос мой в том:
Простое следование отцовской воле —
Могу я «сяо» называть? Чего здесь боле —
Лжи или правды?». Рёк Учитель: «Что за речи?
В те времена седые, что уже далече,
Держал на службе семь чиновников Сын Неба,

⁵ «Ши цзин» [5, с. 488].

И ни один из них подвергнут казни не был
За то, что смело государю говорили
О промахах его. И пусть он был не в силе
Порой законам добродетели внимать,
Зато сжимал надёжно власти рукоять.
И *чжоухоу* пять чиновников держал,
От них и вовремя свои просчёты знал,
Благодаря поддержке-помощи такой,
Он не терял бразды правления страной.
К себе приблизил трёх чиновников *дафу*⁶,
Об упущениях его они ему
Без промедленья говорили, и тем самым
Своё главенство не терял *дафу* над кланом.
У *ши*⁷ был друг, ценил тот правду, не остроты,
Он *ши* указывал впрямую на просчёты,
Не услаждал его беседою лукавой,
И потому *ши* был овеян громкой славой.
А если вырастил отец такого сына,
Который держится в поступках середины
И говорит отцу в лицо, губ не слюнявя,
О недоглядах, ничего не поубавя,
Тогда отцу и слово сына — добрый знак:
Не отступает он от долга ни на шаг.
Вот почему, когда поступки с долгом в ссоре,
Обязан сын не устыдиться в разговоре
Упомянуть отцу о промахах отцовых;
Чиновник должен замечать в делах царёвых
Все упущения, не затенять их хмарью
Да сообщать об оных быстро государю.
Когда нарушен долг — такое нетерпимо,
На то указывать всегда необходимо.
Так можно ль следование отцовой воле
Считать за *сяо* хоть в низах, хоть на престоле?».

⁶ *Дафу* 大夫 — ранг родового аристократа и высокопоставленного чиновника в древнем Китае.

⁷ *Ши* 士 — низшая прослойка древнекитайской аристократии и бюрократии.

XVI. «Взаимный отклик»

Учитель сказал:

— Служил отцу ван просветлённый в дни былые
Посредством *сяо*, чтит заветы родовые,
Тем волю Неба претворял; посредством *сяо*
Служил и матери, тем самым величаво
Нёс службу он проникновенности Земли;
Себя почтительно со старшими вели
И младшие — благоговейно и смиренно,
Вот потому правление было совершенно.
Коль Небо светлое и чистая Земля,
То открывают духи явственной себя.
И пусть ты даже Неба Сын, ни на мгновенье
Не выпускай из сердца правила почтенья.
Тот, кто почтителен, и молвят о таком:
Какой достойный сын, воспитанный отцом;
Векует век, о предках память не утратив, —
О нём толкуют, что он рос средь старших братьев.
Кто уваженье в Храме Предков проявляет —
Тот, значит, родственников чтит, не забывает.
Ум шлифовать, недрёмным быть и в деле скорым —
Бояться предков осрамить, покрыть позором.
Являть любовь и уваженье в Храме Предков —
И духи будут милосердными нередко.
Кто для почтительности отворён сыновней,
В любви к старшим дотянулся до предела —
Тот достигает просветлённости духовной,
Лучи которой озаряют мир всецело.
Свод «Ши» напоминает:
С восточной и до западной сторон⁸ —
Везде покорность люди проявляют.

XVII. «Служить государю»

Учитель сказал:

— Вышестоящим благородный служит строго,

⁸ «Ши цзин» [5, с. 472].

Аудиенция с верхами для такого
Удобный случай поразмыслить и о том,
Как государю верность выдержать во всём.
А покидая государевы покои,
Он думу думает — занятие вековое:
Как испалить просчёты царские долги,
Как благо пестовать в царе, спасти от зла.
Тогда верхи с низами, радость не тая,
Друг к другу тянутся, как близкая родня.
В «Стихах» сказано:
В себе упрячу я к нему любовь глубоко⁹,
И будет жить она во мне всегда... без срока.

XVIII. «Носить траур по родителям»

Учитель сказал:

«Когда родителей хоронит сын примерный,
Он не взывает, плачет горю соразмерно,
И внешний облик свой во время ритуала
Его заботит и волнует очень мало;
Одежд изяществом смущён он, а слова
Его не вычурны, мелодии тона
Не радуют; обильных яств роскошный вид
В примерном сыне не рождает аппетит —
Так он являет скорбь, родителей так чтит.
Должно пройти три дня с момента похорон,
Тогда лишь к пище прикоснуться может он.
Иной порядок ритуалом не дозволен,
Чтоб не губить свою природу сильным горем —
Вот принцип совершенномудрых. Длиться дольше
Трёх лет не должен траур — нет дней этих горше.
Сей срок отмерен для того, чтоб знал народ:
Конечен траур, и ему ведут свой счёт.
Готовы гроб и саркофаг, идёт прощанье:
Умерший — в должном по обряду одеяньи,
Для жита жертвенного виден короб тут,

⁹ «Ши цзин» [5, с. 348].

Для наполнения просом — жертвенный сосуд.
Скорбь проявляют бурно женщины — рыдают,
Мужчины, всхлипывая, слёзы утирают.
Гаданьем выбор останавливают свой
На месте том, где ждёт усопшего покой,
И опускают в темноту земли родной.
Приносят жертвы в Храме Предков — сердца труд,
Весной и осенью поклоны духам бьют,
И по умершим своевременно скорбя,
Живых родителей чтут, силы не щадя.
И после смерти служат им — вот вечный бег —
И в этом корень жизни всех, кто Человек».

ЛИТЕРАТУРА

1. Сыма Цянь. Ши цзи [Записи историка]. Т. 7. Пекин, 1982. — С. 2205.
2. Беседы и суждения: «Лунь юй» / науч. Пер. А.Е. Лукьянов; поэтич. пер. В.П. Абраменко; Учреждение Российской академии наук Институт Дальнего Востока РАН; Исследовательское общество «Тайцзи». — М.: ФОРУМ, 2011. — 464 с.
3. И цзин («Книга перемен») / пер. с кит. А.Е. Лукьянов, Ю.К. Шуцкий. — СПб.: Азбука-классика, 2007. — С. 43—44. ISBN 5-91181-139-1.
4. 左傳 «Цзо чжуань» («Комментарии Цзо», цз. 21, записи о 25-м годе правления князя Сян-гуна). URL: <https://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/zh>.
5. Абраменко В.П. Китайская философская классика в поэтических переводах / «Дао дэ цзин», «Ши цзин» (Канон поэзии): в 2 т. Т. 1. М.: Маска, 2017. — 628 с.
6. Абраменко В.П. «Чжун юн» («Следование середине») [Текст] / поэт. пер. В.П. Абраменко. М.: Маска, 2017. — 100 с.
7. «Троесловие» («Сань цзы цзин»): Переводы с китайского / отв. ред. М.Л. Титаренко; сост. В.П. Абраменко. — М., ИДВ РАН, 2013. — 156 с.
8. Русская «философия — поэзия» как форма историософского мирозерцания. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/russkaya-filosofiya-poeziya-kak-forma-istoriosofskogo-mirosozertsaniya>.
9. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. — 315 с.
10. Исследование влияния эмоций на познавательную деятельность. URL: https://revolution.allbest.ru/psychology/00547803_0.html.

В.В. САМОШИН

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО МЕХАНИКИ, ИЛИ О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ КИТАЙСКИХ ЦЫ

*Верные слова некрасивы, красивые слова неверны
信言不美，美言不信。
Лао-цзы¹*

В данной статье проводится критический анализ как известных, так и почти забытых переводов нескольких стихотворений в жанре *цы* на русский язык в сравнении с китайским оригиналом. Также представлены новые переводы некоторых из рассмотренных *цы*.

Ключевые слова: китайская поэзия, цы, переводы на русский язык.

Первые переводы китайских стихотворений в жанре *цы* появились в середине прошлого века, первоначально в виде небольших вкраплений в переводы классических китайских романов, таких как «Речные заводы»², автором которых считается Ши Най-ань и «Сон в красном тереме»³ Цао Сюэ-цин. В это же время переводы *цы* начинают вклю-

¹ Пер. В.В. Самошина. Цит. по: Чжунго гудай минцзюй цыдянь [Словарь древнекитайских крылатых фраз]. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1988. С. 642.

² *Ши Най-Ань. Речные заводы* / пер. А.П. Рогачева под ред. В.С. Колоколова. В 2-х т. Москва: Государственное изд-во художественной литературы, 1955.

³ *Цао Сюэ-цин. Сон в красном тереме*. Тт. 1—2. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958.

чать в сборники переводов китайской поэзии, в частности, в сборник «Китайская классическая поэзия. Эпоха Тан»⁴, в четырёхтомную «Антологию китайской поэзии»⁵, в сборник «Поэзия эпохи Сун»⁶. Кроме того, правда, уже в семидесятые годы прошлого века, выходит сборник переводов *цы* Ли Цин-чжао «Строфы из гранёной яшмы»⁷, выполненных Михаилом Басмановым. Единичные переводы *цы*, в те же семидесятые годы, были включены в том «Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии»⁸, вышедшем в серии «Библиотека всемирной литературы». Позднее, уже в восьмидесятые годы, выходили сборники переводов *цы*, в которые, по преимуществу, были собраны переводы, выполненные ранее. Однако, насколько известно, до сего времени не было предпринято ни одной попытки критического анализа этих переводов, тогда как необходимость такого анализа, по моему мнению, давно назрела.

В данной статье и предпринята такая попытка, и показано, что за красивой формой, которой обладают многие из рассмотренных переводов, зачастую скрываются ошибки и домыслы переводчиков.

I

Когда речь заходит о переводах китайской поэзии в жанре *цы*, то обычно вспоминают имя Михаила Басманова. Среди тех, кто переводил стихи этого жанра, Михаил Басманов — безоговорочный лидер по числу переведённых *цы*. Техника версификации также выше всяких похвал. Однако, сравнивая его переводы с оригиналами, возникает ощущение, что читаешь стихи переводчика Басманова, а не стихи поэта, которого тот переводит — так много в них откровенной отсебятины и домысливания.

⁴ Китайская классическая поэзия. Эпоха Тан. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

⁵ Антология китайской поэзии. Тт. 1—4. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1957—1958.

⁶ Поэзия эпохи Сун / пер. с кит. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1959.

⁷ Ли Цин-чжао. Строфы из гранёной яшмы / пер. с кит. М. Басманова. Москва: Художественная литература, 1970.

⁸ Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. Москва: Художественная литература, 1977.

В качестве примера приведем один из переводов *цы* Ли Цин-чжао 李清照 (1084—1155) в переводе Михаила Басманова:

《菩薩蠻·歸鴻聲斷殘雲碧》

歸鴻聲斷殘雲碧，背窗雪落爐煙直。
燭底鳳釵明，釵頭人勝輕。
角聲催曉漏，曙色回牛斗。
春意看花難，西風留舊寒。

Крик залетного гуся слышу,
Вижу яшмовой тучи следы.
Снова снег осыпает крыши,
Из курильницы тянется дым.

Птица-феникс — заколка резная,
И на ней отраженье свечи.
Отчего — я сама не знаю, —
Радость в сердце ко мне стучит.

Где-то звуки рожка на рассвете
Ускоряют утра приход.
Ковш с Тельцом в час урочный встретить
На востоке заря встает.

Ни цветочка нигде не видно,
Только знаю: весна в пути.
Ветер западный — так обидно! —
Холодам не дает уйти.

(пер. М. Басманова)⁹

Невозможно не заметить множество неточностей в переводе. Уже в первой строке говорится о том, что лирическая героиня слышит крик гуся, тогда как на самом деле она говорит о том, что крик гуся оборвался, т.е., затих, и она его уже не слышит. Вторая строка также переведена вольно, но особенное удивление вызывает перевод третьей и четвёртой строк. Создаётся впечатление, что переводчик, в угоду красоте пожертвовал смыслом. В оригинале говорится о том, что героиня стихотворения украсила свои волосы двумя разными видами шпилек: одной — в виде феникса, другой — в виде резной фигурки человека. И ни о чём

⁹ Ли Цин-чжао... С. 26.

больше! Каким образом четвёртая строка оригинала (釵頭人勝輕) превратилась в соответствующую строку перевода («отчего — я сама не знаю, — радость в сердце ко мне стучит»)? Очевидно, что стремление сделать перевод красивым привело не только к неправильному переводу строки, но и к искажению смысла всего стихотворения, поскольку никакой «факультативной точностью», и никакими «манипуляциями с текстом» невозможно объяснить перевод строки (釵頭人勝輕) словами «отчего — я сама не знаю, — радость в сердце ко мне стучит». Какая может быть «радость», если всё стихотворение пронизано грустью! Дикая гуси возвращаются в родные места, а она, Ли Цин-чжао, находясь вдали от родных мест, не может возвратиться — разве это не грустно! Весна, а снег всё идёт и идёт — разве это способно вызвать «радость»? Она украсила волосы шпильками и заколками, но любоваться ими некому — она одна в своей спальне! — разве это может вызвать «радость»? Сигнал рожка возвещает о том, что скоро уже рассвет, значит, она всю ночь не спала — тоже от радости?

Иными словами, красивый перевод **одной** строки искажает смысл стихотворения **в целом**. И ничем иным, кроме как желанием уложить строки китайского оригинала в прокрустово ложе русского стихотворного размера, нельзя объяснить перевод заключительных строк этого *цы*: в оригинале ни слова не говорится о том, что героиня «знает» о том, что «весна в пути». Кстати, это можно считать ещё одним недостатком переводов Михаила Басманова (которые, на мой взгляд, правильнее было бы называть **стихами** Михаила Басманова, написанными по мотивам китайского оригинала) — стремление автора представить свои домыслы за слова автора стихотворения. Кроме того, переводы *цы* выполнены Михаилом Басмановым в той же стилистике, что и переводы *ши*. Вот пример: перевод семисловного *ши* Лю Юй-си 劉禹錫 (772—842)

《石頭城》

山圍故國周遭在，潮打空城寂寞回。
淮水東邊舊時月，夜深還過女牆來。

КАМЕННЫЙ ГОРОД

Стеной высокой город окружен,
Кругом руины — память старины.

Сюда порой лишь набежит волна —
И скатится безмолвно от стены.

А на восточном берегу Вэйшуй
Луна, как встарь. выходит в свой дозор.¹⁰
И в лунном свете виден далеко
Зубцов и башен каменный узор.

(пер. М. Басманова)¹¹

Стиль перевода этого *ши* ничем не отличается от стиля перевода *цы*, но ритмико-мелодический рисунок стихов *ши* и *цы*, в большинстве случаев, существенно отличается один от другого. Соответственно, и переводы должны отличаться. Собственно говоря, у Михаила Басманова получился и не перевод, и даже не пересказ, а стихотворение по мотивам оригинала. Добавлю, что и в переводе *ши* Михаил Басманов так же вольно обращается с оригиналом, как и при переводе *цы*, а ведь оригинал для переводчика, я считаю, это своего рода «священная корова». Девизом для переводчика, на мой взгляд, должны, перефразируя известное изречение Конфуция¹², стать слова: «перевожу, а не сочиняю», поскольку только в этом случае он может оставаться честным по отношению к читателю.

Возвращаясь к переводу *цы* Ли Цин-чжао, отмечу, что в нём не сохранена схема рифм оригинала: в переводе — перекрёстная рифма, тогда как в оригинале — парные: вторая строка рифмуется с первой, четвёртая с третьей и т.д. Но выглядит красиво.

В связи с этим правомерным считаю задаться вопросом: допустимо ли переводчику, стремясь к тому, чтобы перевод выглядел привычно в глазах русского читателя, искажать смысл оригинала? Вопрос мог бы показаться риторическим, если бы эти переводы не принадлежали уважаемому Михаилу Басманову.

Позволю себе, дабы не выглядеть несправедливым по отношению к последнему, привести свой перевод вышеназванного *цы* Ли Цин-чжао. Он тоже несвободен от недостатков (в частности, во второй части сти-

¹⁰ Невольно вспоминаются (отвлекая от перевода) строки из поэмы Н.А. Некрасова «Мороз, красный нос»: «Мороз-воевода дозором обходит владенья свои».

¹¹ Китайская классическая поэзия... С. 255.

¹² Учитель сказал: «Я передаю, а не сочиняю. Я верю в древность и люблю ее». (Луньюй, 7, 1)

хотворения не удалось сохранить оригинальную схему рифм), но в целом передаёт смысл и образы оригинала точнее, чем в переводе известного переводчика.

НА МЕЛОДИЮ «ПУСАМАНЬ»

Клики гусей, летящих обратно,
В остатках туч лазурных, оборвались.
За окном на север, падает снег,
Дым курильниц поднимается прямо вверх,
В тусклом свете свечей шпилька-феникс сияет,
Резные фигурки в волосах легки и изящны.

Звуки рожка
Водяные часы к рассвету торопят,
В красках зари
Повернулись созвездья Быка и Ковша.
Даже в мыслях весенних,
Увидеть цветы непросто —
Западный ветер
Нé отпускает
Старые холодá...

(пер. В. Самошина)

Резные фигурки в волосах — вырезанные (цветные или из золотой фольги) фигурки. В седьмой день Нового года их носили в волосах.

Созвездье Быка — девятое из двадцати восьми китайских зодиакальных созвездий, второе из семи созвездий северного сектора неба, состоит из шести звёзд зодиакального созвездия Козерог.

Созвездье Ковша — восьмое из двадцати восьми созвездий и первое из семи созвездий северного сектора неба, состоит из шести звёзд зодиакального созвездия Стрельца.

II

Переводил *цзы*, хотя в значительно меньшем объёме, и Лев Меньшиков. Его переводы отличаются БОльшей точностью, но иногда и он допускал ошибки. Например, если в первом *цзы* Ли Юя 李煜 (937—978) на мелодию «Вспоминаю Цзяннань» ошибок нет, то во втором они налицо.

《憶江南•多少恨》

I

多少恨，昨夜夢魂中。
還似舊時游上苑，車如流水馬如龍。
花月正春風。

ВСПОМИНАЮ ЦЗЯННАНЬ

I

Какая тоска в моем сердце!
Вчерашнею ночью
душе моей грезились сны,
Как будто бы снова, как в старое время,
гуляю я в верхнем саду.
Потоком текут экипажи; драконы —
не лошади — в них впряжены.
Сияющий месяц,
и ветер прекрасной весны!

II

多少淚，沾袖復橫頤。
心事莫將和淚滴，鳳笙休向月明吹。
腸斷更無疑。

II

Как много я слез проливаю!
Сжимаю я зубы,
печаль на лице затая,
Мне слезы никак не дают рассказать
о думах тяжелых моих.
В слезах заиграл я, — высокою нотой
свирель не звучала моя.
Душевную муку
все явственней чувствую я!

(пер. Л. Меньшикова)¹³

Непонятно, почему простую строку (沾袖復橫頤) Лев Меньшиков переводит как «Сжимаю я зубы, печаль на лице затая», если дословно

¹³ Там же. С. 371—372.

она означает [слёзы] «намочили рукава, и снова текут по щекам»? Третья и четвёртая строки тоже переведены неверно. Третья строка буквально означает: «не следует мне, будучи в слезах, доверять им свои душевные переживания», а вовсе не то, что слёзы не дают лирическому герою рассказать о его тяжёлых думах, как это представлено в переводе Л. Миньшикова. Перевод четвёртой строки тоже ошибочен. Четвёртая строка поясняет третью: «поскольку я сейчас в слезах, то не стоит мне играть на свирели», а отнюдь не то, что лирический герой заиграл на ней, а свирель «не звучала». Чем вызваны эти ошибки, сказать трудно, но, думаю, что не в последнюю очередь тем, что переводчик стремился к «красивому» переводу.

III

Переводила *цзы* и Вера Маркова, более известная как переводчица поэзии Басё. Её переводы китайской поэзии грешат ошибками и неточностями. Например, в переводе *цзы* того же Ли Юя на мотив «Радость встречи», неправильно определён уже лирический герой: *цзы* написано от лица самого Ли Юя, а не некоей «красавицы», которая тоскует в разлуке с любимым. Кроме того, заключительная строка понята и переведена переводчицей неверно. В заключительной строке выражено сомнение: печаль разлуки или что-то другое таится в сердце? Тогда как в переводе категорически утверждается, что это именно «горе разлуки», что неверно. Неудачным представляется и использование слова «вершина» применительно к башне. С точки зрения стихотворной техники, перевод также нельзя признать удачным.

《相見歡•無言獨上西樓》

無言獨上西樓，月如鉤。
寂寞梧桐深院鎖清秋。剪不斷，理還亂，
是離愁，別是一番滋味在心頭。

НА МОТИВ «СЯНЫЦЗЯНЬХУАНЬ»

Я поднялась одна
На вершину западной башни.
Месяц — как тонкий крючок,
А в тайниках двора,
За стеною тихих удунов,
Спрятана ясная осень,

Горе этой разлуки
Ножницами не отрезать,
Сколько ни режь его,
Как ни распутывай нити,
Горе разлуки таится
В самых глубинах сердца.

(пер. В. Марковой)¹⁴

IV

Имя следующего переводчика — В. Адуевский — ныне забыто, впрочем, как и имена некоторых других переводчиков, переводы которых рассмотрены ниже. Мне не удалось разыскать о нём никаких сведений. Тем не менее, интересен его перевод *цзы* Лю Юна 柳永 (985—1053), который, выгодно отличается от перевода Веры Марковой своей стихотворной формой, но, так же, как и у рассмотренных выше переводчиков, в переводе В. Адуевского немало ошибок.

《晝夜樂•洞房記得初相遇》

洞房記得初相遇，便只合、長相聚。
何期小會幽歡，變作離情別緒。
況值闌珊春色暮，對滿目、亂花狂絮。
直恐好風光，盡隨伊歸去。
一場寂寞憑誰訴，算前言、總輕負。
早知恁地難拚，悔不當時留住。
其奈風流端正外，更別有、繫人心處。
一日不思量，也攢眉千度。

МИМОЛЕТНАЯ РАДОСТЬ

Нашей страсти помню первый день я:
Вечно вместе быть поклялись руки.
Знала ль я, что радость наслажденья
Сменят чувства боли и разлуки?

Эта боль пришла ко мне в апреле,
Все вокруг меня цвело бурливо,
Одного боюсь: природы прелесть
С ним умчится прочь, как пух от ивы.

¹⁴ Там же. С. 376.

Жаль, что я его не удержала,
Сердце с ним расстаться не сумеет.
Мысль о прошлом грудь невольно сжала,
Кто же одиночество развеет?

Он сердца людей пленять искусен,
Он и благороден и изящен.
И не вспоминать о нем стремлюсь я —
Только брови хмурятся все чаще.

(пер. В. Адуевского)¹⁵

Начнём с того, что героиня говорит не о первом дне их «страсти», а о первой встрече, первом свидании, да и «радость наслажденья», на мой взгляд, слишком откровенный для китайской поэзии (даже в жанре *цы*) перевод словосочетания радость тайной встречи (*ю хуань* 幽歡). Далее, боль разлуки, о которой говорит героиня *цы*, пришла к ней отнюдь не тогда, когда всё вокруг неё «цвело бурливо», а напротив, когда всё уже отцветало — ведь стоял уже конец весны — и всюду летал пух отцветшей ивы... Впрочем, дальнейший анализ перевода был бы слишком утомительным для читателей, поэтому приведу свой вариант, который, хотя и уступает рассматриваемому в красоте, зато превосходит его в точности.

НА МЕЛОДИЮ «ЧЖАОЕ ЛЭ»

Я помню, как счастливая случайность с тобою нас свела впервые,
И как сошлись мы быстро, как встречались...
Могла ли я подумать, что столь кратки окажутся те тайные свиданья,
И что они так скоро превратятся в печаль разлуки, горечь расставанья.
Ещё обидней то, что мы расстались, когда весна уже пошла на убыль,
Когда, куда ни взглянешь, всюду видны цветы увядшие, да пух отцветшей ивы.
Боюсь, и солнца свет, и тёплый ветер за ним умчались вслед, когда ушёл он.
В душе — лишь пустота, на сердце — скука, кому, доверившись, пожаловаться мне?
Наверное, обидела его я...
А знала ведь, как тяжела разлука!
Зачем же я его не удержала?!
Ещё и то досаду вызывает, что, кроме красоты и благородства,

¹⁵ Поэзия эпохи Сун... С. 52.

Есть и другое у него отличие: сердца людей он покорять умеет...
Но даже если день о нём не вспомню, то всё равно печально хмурю брови.
(пер. В. Самошина)

V

Переводы Игоря Голубева — такие красивые и поэтичные — также зачастую имеют весьма отдалённую связь с оригиналом. Ярким примером может послужить перевод *цзы* Чжан Сяня 張先 (990—1078) на мелодию «Пусамань».

《菩薩蠻·哀箏一弄湘江曲》

哀箏一弄湘江曲，聲聲寫盡湘波綠。
纖指十三弦，細將幽恨傳。
當筵秋水慢，玉柱斜飛雁。
彈到斷腸時，春山眉黛低。

Слагаю стихи о Сянцзяне
И чжэна касаюсь рукою,

И вот уже грустная песня
Плывет над зеленой рекою.

Тринадцать струн перезвоны
Слились в мелодии звучной,

Хочу сказать в этой песне,
Что мне и тревожно и скучно...

К беседке во время разлива
Рвались осенние волны,

И гусь пролетал торопливо
Над каменной колонной,

И снова мелодия эта
Напомнила прежнее горе,

И даже в осеннюю пору
Нахмурились темные горы...

(пер. И. Голубева)¹⁶

¹⁶ Там же. С. 58.

Перед нами стихи, донельзя искажившие смысл оригинального *цы*. Героиня *цы* не «слагает стихи о Сянцзяне», а играет мелодию, которая называется «Река Сян». «Тринадцати струн» касаются её «нежные руки», о чём в переводе не упомянуто. Пятая и шестая строки вообще поняты переводчиком не были и переведены, соответственно, ошибочно. Ни «осенних волн», которые «рвались» бы к «беседке во время разлива», ни гуся, который «пролетал торопливо над каменной колонной», в оригинале нет. В нём говорится о глазах красавицы, играющей на чжэне, которые поэт сравнивает с разливом осенних вод, и о колках самого чжэна, которые поэт сравнивает с клином летящих гусей. Заключительные строки также переведены ошибочно. В оригинале мелодия чжэна отнюдь не напомнила героине её «прежнее горе», и мелодия эта отнюдь не о том, что «в осеннюю пору нахмурились тёмные горы», а о том, что, доиграв мелодию до кульминационного момента, красавица опустит свои брови, которые поэт сравнивает с весенними горами. Таким образом, перевод этого *цы*, буквально с первой до последней строки — ошибочный. В моём, не столь красивом переводе это *цы* выглядит так:

НА МЕЛОДИЮ «ПУСАМАНЬ»

Мелодию «Река Сянцзян» играет на чжэне грустном,
Отчётливо слышишь плеск волн зелёных в каждом звуке.
Изящные пальчики по тринадцати струнам скользят —
Обиду скрытую нежно поведать хотят.

Сидит на циновке, глаза — будто вод осенних разлив,
Колки из яшмы — словно гусей улетающих, клин.
Когда доиграет до места, что разрывает душу,
Брови — весенние горы — подкрашенные, опустит...

(пер. В. Самошина)

Чжэнь — струнный щипковый музыкальный инструмент, наподобие древнерусских гуслей. Бывает тринадцати- и шестнадцати-струнным.

VI

Еще один переводчик, Н. Павлович в угоду пресловутой «красоте перевода» искажает до предела текст *цы* Чжан Сяня 張先 (990—1078).

《天仙子•水調數聲持酒聽》

其一

時為嘉禾小倅、以病眠不赴府會

水調數聲持酒聽。午醉醒來愁未醒。
送春春去幾時回，臨晚鏡。
傷流景。往事後期空記省。
沙上並禽池上暝。雲破月來花弄影。
重重帘幕密遮燈，風不定。
人初靜。明日落紅應滿徑。

Песне «Шуйдя» внимаю с кубком вина в руке,
Отдых прошел полдневный, я ж и сейчас в тоске.

Я весну провожаю — вдаль уходит она,
Разве она вернется? Разве придет весна?

Жизни моей, я вижу, близок уже закат,
Помню свои надежды, боль и горечь утрат.

Прошлое так далеко, мы его не вернем,
Тщетны воспоминанья и сожаленья о нем.

Селезень с уткой у пруда. Сумерки. Тишина.
В облачные прорывы вдруг выплывает луна.

Свет заслоня лампы, падают складки шелков,
Полог зеленый опущен. Тень легла от цветов.

Только что люди уснули. Ветру покоя нет,
Завтра по всем тропинкам ляжет опавший цвет.

(пер. Н. Павлович)¹⁷

Первое, что бросается в глаза, когда сравниваешь оригинал с переводом, это то, что отсутствует перевод предисловия, которое Чжан Сянь предпослал своему *цы*. Далее короткая — всего три иероглифа — строка (臨晚鏡), означающая «под вечер смотрюсь в зеркало» превратилась в переводе в длинную фразу «жизни моей, я вижу, близок уже

¹⁷ Там же. С. 59.

закат». Пропущен перевод следующей строки (傷流景), в которой поэт, продолжая предыдущую, говорит о том, что его душу ранит быстротекущее время. Здесь, как и в переводе нескольких следующих строк, слова оригинала не переводятся, а переосмысливаются, что, на мой взгляд, является свидетельством того, что переводчик не справился с текстом переводимого им стихотворения. Ниже мой перевод того же *цы* Чжан Сяня:

НА МЕЛОДИЮ «ТЯНЬСЯНЬЦЗЫ»

I

КОГДА СЛУЖИЛ МЕЛКИМ ПОМОЩНИКОМ В СЮЧЖОУ,
ПО БОЛЕЗНИ, ЗАСНУЛ И НЕ ПОШЁЛ В ПРИСУТСТВИЕ
Услышал несколько тактов «Шуйдяо», чарку держа в руках —
Среди дня опьянел, потом протрезвел, а печаль ещё не прошла:
Провожал весну — весна ушла,
Когда возвратится она?

К вечеру ближе в зеркало посмотрелся —
Ранит мне душу быстротекущее время:
О том, что минуло, и о том, что будет,
Напрасно вспоминать и думать.

На отмели песчаной — уток пар, —
Над отмелью песчаной темнеет.
Сквозь туч разрывы луна показалась —
Цветы отбрасывают тени.

Плотная-плотная занавеска светильник заслоняет.
Ветер никак не утихнет,
А говор людской затихает.
Завтрашним утром
Опавшая а́лость, должно быть,
Все тропинки укроет...

(пер. В. Самошина)

Опавшая а́лость <— зд. иносказательно об опавших алых лепестках цветов.

VII

Не меньшей фантазией, чем Н. Павлович, отличается и Геннадий Ярославцев в переводе *цы* Оуян Сю 歐陽修 (1007—1072).

《臨江仙•柳外輕雷池上雨》其一

柳外輕雷池上雨，雨聲滴碎荷聲。
小樓西角斷虹明。
闌干倚處，待得月華生。
燕子飛來窺畫棟，玉鉤垂下帘旌。
涼波不動簾紋平。
水精雙枕，畔有墮釵橫。

Над ивами
Гремит весенний гром,

От капель дождевых
Вскипает пруд,

Высокий лотос
Никнет под дождем,

И шелест мокрых листьев
Слышен тут.

В беседку льется
Тонкий аромат,

Дождь перестал,
И туч на небе нет,

Но маленькая
Башенка-квадрат

От взора заслонила
Звездный свет.

Хорошо у перил,
Ночь темна. Тишина,

Дожидаюсь —
Скорее взошла бы луна.

Вот ласточка заблудшая
Кружит,

Уселась
На узорчатый карниз.

Нет ветра,
И циновка не дрожит.

Поднявшись, месяц
Долго смотрит вниз.

Под ним зеркальная
Застыла гладь

Притихшего,
Безмолвного пруда,

Ни шороха,
Ни всплеска не слышать,

Блестит
Кристалльно чистая вода.

А месяц похож
На изогнутый нож,

Блестит на подушке
Забытая брошь...

(пер. Г. Ярославцева)¹⁸

В этом переводе ошибки начинаются с первой строки: в оригинале говорится о том, что гром едва слышен (輕雷), а в переводе гром «гремит». В оригинале речь идёт о лете (упомянут цветущий лотос), а в переводе — весна. В оригинале после дождя в небе засияла радуга, видеть которую мешает угол терема, а переводчик пишет, что некая «башенка-квадрат» заслоняет «звёздный свет» (?!). Дальнейший перевод выдержан в том же стиле — с искажениями и добавлением целых строк. А самое главное, из перевода совершенно неясно, о чём, собственно говоря, идёт речь — настолько бессвязным оказывается текст. Для сравнения — мой перевод, некрасивый, но точный.

¹⁸ Там же. С. 92.

НА МЕЛОДИЮ «ЛИНЬЦЗЯНСЯНЬ»

I

Из-за ивовой рощи гром чуть слышен,
Дождь над прудом идёт.
Дождь шумит, каплет, бьёт —
Зашумели и лотосов листья...

Западный угол маленького терема
Сиянье радуги оборвал.
У перил, прислонившись, стою —
Жду, когда появится прекрасная луна.

Ласточки прилетели, заглядывают под узорные балки,
А я, на яшмовых крючках, занавеску опускаю.
Словно холодные волны, недвижна циновка,
Пара подушек, будто хрустальные,
А рядом — булавка, из причёски упавшая...

(пер. В. Самошина)

VIII

Перевод Д. Голубкова, в целом, очень красив, но также неточен, а перевод первой строки вызывает недоумение: «Осенними грибами пахнет лес». В то время, как в оригинале говорится о том, что аромат красных лотосов стал слабым, а героиня *цы*, и сидя на яшмовой циновке, чувствует, что наступила осень. О «грибах» и «лесе» ничего не говорится. К недостаткам перевода следует отнести и неточности, и последовательное домисливание. Например, во второй строке Ли Цин-чжао говорит китайскому читателю её стихов о том, что героиня *цы* слегка ослабила пояс на шёлковой юбке, а переводчик говорит русскому читателю, что героиня «снимает с плеч постылые шелка».

Далее, в оригинале говорится о том, что цветы **сами собою** роняют лепестки, водный поток **сам собою** течёт. В переводе же этот очень важный в китайском восприятии нюанс не передан, говорится лишь, что цветы, «как прежде, сбрасывают (очень неудачное слово в данном случае) лепестки» О водном потоке, который сам собою течёт, в переводе нет ни слова, зато добавлены «горы», которых в оригинале нет. Множество подобного рода неточностей сильно искажают оригинальный текст.

《一剪梅•紅藕香殘玉簫秋》

紅藕香殘玉簫秋。輕解羅裳，獨上蘭舟。
雲中誰寄錦書來？雁字回時，月滿西樓。
花自飄零水自流。一種相思，兩處閒愁。
此情無計可消除，才下眉頭，卻上心頭。

Осенними грибами
Пахнет лес,
Но нежный запах лотоса
Исчез.
Снимаю с плеч
Постылые шелка,
В челн орхидеевый
Одна сажусь.
Крылами
Рассекая облака,
Расшитое письмо —
Летящий гусь.
Куда
Он направляет свой полет?
Ответное письмо
Придет домой,
Когда
Сиянье лунное зальет
Тоскующий девичий
Терем мой...
Цветы,
К земле озябнувшей склонясь,
Как прежде,
Сбрасывают лепестки,
Как прежде,
Горы разделяют нас,
Мы снова
Друг от друга далеки.
Нет,
Эту боль вовек не побороть,
С чела прогонишь

И сотрешь с бровей —
Тотчас
Отравой наполнит плоть,
Ужалит сердце
Во сто крат больней.

(пер. Д. Голубкова)¹⁹

Более точный перевод:

НА МЕЛОДИЮ «ИЦЗЯНЬМЭЙ»

Красных лотосов остатки аромата —
И на яшмовой циновке чувствую осень.
Шёлковую юбку слегка развязала,
Одинок сию в магнолиевой лодке.
Там, в облаках, хоть кто-то отправит
Письмо мне в парчовом футляре?
Когда строчки гусей перелётных
Вернутся обратно,
Полная луна будет светить
Над западной башней...

Сами собой цветы опадают,
Сама по себе струится река.
Долгие думы друг о друге...
В двух разных местах мы,
И так велика печаль!
И нету средства,
Что могло б эти чувства развеять:
Лишь только с бровей уйдут —
Вновь возникают в сердце...

(пер. В. Самошина)

IX

Ещё одной жертвой борьбы за красоту, пало *цы* Чжу Шу-чжэня 朱淑真 (ок. 1135 — ок. 1180) в переводе М. Сизовой.

¹⁹ Там же. С. 177.

《減字木蘭花·春怨》

獨行獨坐，獨唱獨酬還獨臥。
佇立傷神，無奈輕寒著摸人。
此情誰見，淚洗殘妝無一半。
愁病相仍，剔盡寒燈夢不成。

Одна брожу... Как пуст мой дом!
Тоскливо мне одной.

Стою недвижно под окном
Наедине с луной.

Сегодня даже гостя нет,
Чтоб мне стихи читал,

Чтоб мне стихами дал ответ
На те, что услышал.

Стою недвижно. Холодок
Закрался в грудь ко мне,

И в лампе огонек продрог —
Он гаснет в тишине.

От слез увянет красота,
Кто мне ее вернет?

Потух светильник... Темнота!
А сон все не идет.

(пер. М. Сизовой)²⁰

Красивое стихотворение, но от оригинала в нем ничего не осталось.
Для сравнения мой, некрасивый, перевод:

НА МЕЛОДИЮ «ЦЗЯНЫЦЗЫ МУЛАНЬХУА»

ВЕСЕННЯЯ ОБИДА

Брожу одиноко, одиноко сижу,
Пою одиноко и одна подпеваю, и сплю одиноко.

²⁰ Там же. С. 307.

С израненной душою долго стою,
Что делать, коль щиплет меня лёгкий морозец.

О чувствах этих, разве узнает кто?
Смыли слёзы румяна с лица — не осталось и половины.
Друг за другом идут печали и боль,
А сон не идёт, хоть сняла я нагар со свечей, остывших...

(пер. В.Самошина)

Х

Рассмотрим ещё один перевод из Бай Цзюй-и 白居易 (772—846), принадлежащий выдающемуся переводчику китайской поэзии в жанре *ши* — Льву Эйдлину:

《花非花》

花非花，霧非霧，
夜半來，天明去。
來如春夢幾多時？
去似朝雲無覓處。

ЦВЕТЫ — НЕ ЦВЕТЫ

Как будто цветок.
Не цветок.
Как будто туман.
Не туман.

В глубокую полночь
придет.
Наутро с зарею
уйдет.

Приходит, подобно весеннему сну,
на несколько быстрых часов.
Уходит, как утренние облака,
и после нигде не сыскать.

(пер. Л. Эйдлина)²¹

²¹ Классическая китайская поэзия в переводах Л. Эйдлина. Москва: Художественная литература, 1984. С. 215.

Даже Лев Эйдлин, переводы которого отличает бережное отношение к тексту оригинала, допускает в этом переводе ненужные добавления. Вместо того, чтобы перевести первые две фразы оригинала так, как они написаны, т.е., «цветок — не цветок, туман — не туман», переводчик, зачем-то, добавляет «как будто». Вместо того, чтобы сказать в переводе «приходит на несколько часов», как это сказано в оригинале, добавляет слово «быстрых» [часов]. Зачем? Только для того, чтобы читателю было понятнее, что весенний сон краток? Но нужна ли читателю такая подсказка? Далее, словосочетание 朝雲 имеет в китайской поэзии устойчивый образ, связанный с легендой о фее с горы Ушань, описанной в оде Сун Юя 宋玉 (298—222), «Горы высокие Тан», и устоявшийся русский перевод — утренняя тучка. Тучка, а не облако (тем более, не облака, как в переводе Льва Эйдлина). Иными словами, даже Лев Эйдлин неправильно понял и перевёл это короткое стихотворение, в котором Бай Цзюй-и всего лишь поэтически пересказал известный эпизод из упомянутой оды Сун Юя, а именно, сон чуского правителя Сян-вана, когда к нему, во сне, пришла фея горы Ушань, и которая говорила ему, что «на рассвете она будет являться утренней тучкой, а вечером — проливаться дождём» (旦為朝雲，暮為行雨). В своём переводе я постарался сохранить все нюансы оригинала:

ЦВЕТОК — НЕ ЦВЕТОК

Цветок — не цветок, дымка — не дымка,
Ночью глубокой пришла, а на рассвете ушла.
Пришла, как сон весенний — на сколько часов?
Утренней тучкой ушла — нигде не сыщешь её.

(пер. В. Самошина)

Как видим, во многих из опубликованных переводов *цы*, несмотря на всю их стихотворную красоту, содержатся многочисленные неточности и ошибки, приводящие к искажению и формы, и смысла оригинала. «А если это так, то что́ есть красота, и почему её обожествляют люди? Сосуд она, в котором пустота или огонь, мерцающий в сосуде?» Эти строки из стихотворения Николая Заболоцкого «Некрасивая девочка», как нельзя лучше подходят для того, чтобы задать вопрос: каким должен быть перевод стихотворения — красивым или точным? Третьего, как правило, не дано — крайне редко удаётся совместить эти два качества в одном переводе. И что же, в самом деле, есть красота перевода?

И — шире — каковы критерии оценки красоты перевода? Это отнюдь не праздные вопросы, поскольку бывают случаи, когда исследователю необходимо сослаться на тот или иной перевод, процитировать его. И в том случае, если исследователь ограничится лишь цитированием, не сверив перевод с оригиналом, то он рискует попасть в своеобразную ловушку.

Так, например, Н.Т. Федоренко,²² цитируя то же *цы* Ли Цин-чжао, в переводе Михаила Басманова, о котором речь шла в начале статьи, пишет: «Пейзаж в этих строфах Ли Цинчжао, написанных на мелодию «Пусамань», наделен поэтической лирико-эмоциональной выразительностью и составляет композиционную основу произведения». (Речь идёт о строфах «Крик залетного гуся слышу, / Вижу яшмовой тучи следы. // Снова снег осыпает крыши, / Из курильницы тянется дым» и «Ни цветочка нигде не видно, // Только знаю: весна в пути. // Ветер западный — так обидно! — // Холодам не дает уйти»). Но в оригинале Ли Цин-чжао не выражает эмоции явно, её чувства скрыты от читателя, он может лишь догадываться о них — и именно по тому описанию пейзажа, о котором говорит Н.Т. Федоренко. Только догадываться! А в переводе Михаил Басманов собственное понимание строфы выдаёт за слова самой Ли Цин-чжао. А ведь ещё Василий Михайлович Алексеев говорил о том, что «нельзя допускать фальсификаты, отсебятину и псевдоживописные настроения в переводах китайских авторов... Все это — непоследовательная и, главное, ненужная экзотика».²³ Да и сам Лев Эйдлин²⁴ замечал, что перевод должен обладать «цитатоспособностью», которая позволяла бы историку китайской поэзии (добавлю от себя — и её читателю) быть уверенным в том, что в переводе верно передан и смысл, и образы оригинала.

В эту же ловушку попадает Е.А. Серебряков,²⁵ называя в своей книге о китайской поэзии в жанре ши и цы «адекватным» перевод Льва Меньшикова, о несоответствиях которого оригиналу шла речь выше.

²² Федоренко Н.Т. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. Проблемы исследования китайской литературы. Москва: Художественная литература, 1987. С. 261.

²³ Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. Москва: Наука, 1966. С. 65.

²⁴ Эйдлин Л. Тао Юань-мин и его стихотворения. Москва: Наука, 1967. С. 145.

²⁵ Серебряков Е.А. Китайская поэзия X—XI веков. Жанры ши и цы. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1979. С. 95.

Понятна причина, вследствие которой переводчик позволяет себе вольности при переводе. Об этом прекрасно сказал в своё время Николай Гнедич в своём предисловии к переводу «Илиады»:

Очень легко украсить, а лучше сказать — подкрасить стих Гомера краскою нашей палитры, и он покажется щеголеватее, пышнее, лучше для нашего вкуса; но несравненно труднее сохранить его гомерическим, как он есть, ни хуже, ни лучше. Вот обязанность переводчика, и труд, кто его испытал, не легкий. Квинтилиан²⁶ понимал его: *facilius est plus facere, quam idem: легче сделать более, нежели то же.*²⁷

Разобранные выше переводы именно таковы: щеголеватые, пышные, лучше отвечающие нашему вкусу. И при этом — неточные. По-видимому, и переводческая практика подчиняется своему «золотому правилу механики», которое, в нашем случае, можно сформулировать так: «выигрываешь в красоте — проигрываешь в точности».

²⁶ Квинтилиан, Марк Фабий (35—100) — римский ритор, автор «Наставлений оратору» (*Institutio oratoria*).

²⁷ URL: <http://gnedich.lit-info.ru/gnedich/perevody/iliada/predislovie.htm> (дата обращения: 10.03.2019).

А.Н. КРИССКОЙ

ТВИТЫ ИЗ КАБИНЕТА НЕУДАЧНИКА

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Ниже предлагается перевод пятидесяти трех ранее не опубликованных в СССР и России рассказов Пу Сун-лина из сборника «Ляо Чжай чжи и», отобранных, кроме этого, по критерию краткости — каждый из них меньше 140 иероглифов.

Ключевые слова: Пу Сун-лин, рассказы, китайская проза, Ляо Чжай чжи и, перевод.

Для русского читателя Пу Сун-лин (1640—1715) до сих пор является, пожалуй, самым известным китайским автором. Это случилось благодаря переводам В.М. Алексеева (1881—1951), которые выходили несколькими сборниками начиная с 20-х гг. XX в¹. Для своих переводов академик Алексеев отбирал самые интересные и показательные истории из самой знаменитой, практически единственной книги Пу Сун-лина, которая по-китайски называется «Ляо Чжай чжи и», буквально, «Записи о странном из Кабинета Ляо». В переводах опубликованных в СССР и России для придания названию большей художественности, использовались такие названия как «Рассказы о людях необычайных», «Лисьи чары. Странные истории», «Рассказы Ляо Чжая о необычайном», «Странные истории из кабинета неудачника»² и т.д.

¹ Начиная с: Ляо-Чжай. Лисьи чары / Пер. с кит. В.М. Алексеева. Петроград: Изд-во «Всемирная литература», 1922. — 160 с.

² Некоторые примеры в хронологическом порядке: Ляо-Чжай. Странные истории / пер. с кит. В.М. Алексеева. Л.: ОГИЗ, 1928; Ляо-Чжай. Рассказы о людях необычайных / пер. с кит. В.М. Алексеева. М.; Изд-во АН СССР, 1937. — 494 с; Пу

В оригинале «Ляо Чжай чжи и» состоит из 491 рассказа и разделено на 12 свитков, из которых на русском языке в переводе академика Алексеева в разное время было опубликовано 159 рассказов, еще 49 рассказов вышло в 1961 г. в переводе П.М. Устина и А.А. Файнгара³. В то время перевести и опубликовать весь сборник, судя по воспоминаниям людей, причастных к процессу, не представлялось возможным⁴. Главным критерием отбора конкретных рассказов для перевода и публикации было стремление познакомить читателя с основными темами сборника и показать мастерство автора как в длинных рассказах, так и в коротких формах. Поэтому переводчики избегали совсем непривычных для русского читателя тем и сюжетов, рассказов, построенных на игре слов, и повторяющихся мотивов. Некоторые рассказы не могли быть напечатаны по соображениям цензуры, поскольку в них слишком явно затрагивались щекотливые темы. Но все это не означает, что неперевоенные рассказы чем-либо хуже своих уже увидевших свет на русском языке собратьев.

Благодаря предыдущим публикациям читающая публика хорошо ознакомлена с творчеством Пу Сун-лина, и передо мной не стояло цели «открыть новые грани» известного автора или показать его творчество в «ином свете». Переводчик приступил к работе, зная, что читатель всегда будет рад увидеть новые переводы любимого автора, тем более, что по художественной силе, фабуле и занимательности они не уступают опубликованным историям. Помимо новизны для русскоязычного читателя, здесь в качестве основного формального критерия отбора выступил весьма субъективный и современный фактор — рассказы в оригинале должны были быть короче 140 иероглифов (без учета авторских «комментариев»), как если бы Пу Сун-лин писал для Твиттера. Всего таких рассказов набралось пятьдесят три.

Сун-лин. Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычайных / пер. с кит. акад. В.М. Алексеева. Под ред. Н.Ф. Федоренко. М.: ГИХЛ, 1957. — 564 с.; Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и) / пер. с кит. В.М. Алексеева. Сост. М.В. Баньковской. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2000. — 784 с. Последнее издание является наиболее полным и включает 158 новелл.

³ Пу Сун-лин. Новеллы / пер. с кит. П.М. Устина, А.А. Файнгара. Под ред. Л.Д. Позднеевой. М.: Художественная литература, 1961. — 384 с.

⁴ Баньковская М.В. Друзья и недруги Ляо Чжая. Попытка послесловия // Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и)... С. 726—770.

Как бы несерьезно ни выглядело это ограничение, благодаря ему можно в полной мере почувствовать выразительность классического китайского языка *вэньянь* и талант автора, который и в сотню с небольшим иероглифов мог вместить занимательный и часто поучительный сюжет, погружая читателя в мир, увиденный в кабинете Ляо Чжай.

ПУ СУН-ЛИН

ИЗБРАННЫЕ РАССКАЗЫ

1. Домашняя бесовщина 宅妖

Господин Ли из [уезда] Чаншань был племянником министра по судебным делам. В доме его происходило много бесовского и необычного. Однажды, он у себя в зале увидел длинную, тонко отделанную скамью красного, как плоть, цвета. Так как раньше у Ли не было этой вещи, он подошел и дотронулся — [скамья] выгнулась вслед за рукой, будто мягкая плоть. [Ли] испугался и отпрянул назад. Повернулся и увидел — [скамья], перебирая четырьмя ножками, постепенно влезла в стену.

В другой раз он увидел стоящий в простенке посох — блестящий и длинный. [Ли] подошел, взял его в руки, а тот обмяк и повалился на пол, а затем змеей вполз в стену. Все это произошло буквально за мгновение.

цзюань 1

2. Пристрастие к змеям 蛇癖

Люй Фэн-нин, слуга моего земляка Ван Пу-лина, обожал есть змей. Каждый раз, как поймает маленькую змейку, глотает её целиком так, как некоторые кушают лук. Если попадалась большая, — резал её ножом на кусочки, набирал пригоршню и ел, пережевывая со звонким хрустом и пачкая щеки кровью. У [Люя] был отличный нюх. Однажды через стену он учуял змеиный запах, быстро выбежал наружу и поймал змею длиной в полный аршин. Тогда при нем не было ножа и он принялся жевать змеиную голову, а хвост в это время все еще извивался у его рта.

цзюань 1

3. Девушка из Чжэньдина 真定女

В пределах [уезда] Чжэньдин жила девочка, потерявшая отца. Когда ей было шесть-семь лет, ее взяли на воспитание в семью [сосватанного]

мужа. Прожила она там один-два года, муж ее соблазнил и вступил в связь, отчего она забеременела. Живот у нее раздулся и вспух — [девочка] подумала, что это болезнь и рассказала матушке. Матушка спросила:

— Двигается ли?

— Двигается, — ответила [девочка].

Матушка удивилась еще больше. Но так как [девочка], как говорится, зубами еще была очень мала, [матушка] не осмелилась и подумать, [что та беременна].

Спустя недолгое время родился мальчик. Матушка, вздохнув, сказала:

— Вот уж не ждали! Мать сама с кулачок, а все же родила сына, хоть и с шило [ростом].

цзюань 1

4. Большая рыба в море 海大魚

На берегу [Восточного Моря] отродясь не было гор. Вдруг в один день перепуганные люди увидели, как горные пики поднялись один за другим, протянувшись непрерывно на несколько ли. На другой день горы также внезапно делись куда-то, совсем исчезнув. По преданиям, в море есть большая рыба и на праздник [поминовения ушедших] Цинмин, взяв с собой всю семью, она наносит визит родным могилам. Поэтому во время поста [на этот праздник] её можно часто видеть там⁵.

цзюань 2

5. Крокодил 豬婆龍

[Крокодил, которого мы называем] «свинодракон», водится в реке Сицзян — формой он похож на дракона, но только короче. Может резко двигаться, [будто] летая. Часто появляется у берега реки, где ловит гусей и уток для пропитания. Если какой охотник его изловит, то продает мясо Чэням или Кэ. Только эти две семьи, обе потомки Ю-ляна, из поколения в поколение едят мясо крокодила, — остальные же на это не решаются.

Один чужеземец, прибывший из областей по правую сторону реки, поймал крокодила, связал его и положил в лодку. В тот день, когда он остановил лодку у Цяньюна, веревки слегка ослабли и крокодил внезапно выпрыгнул в реку. Сразу же поднялись огромные волны и лодка этого торговца, перевернувшись, затонула.

цзюань 2

⁵ Горы являлись спиной и плавниками этой большой рыбы

6. Сановник Пять Баранов 五穀大夫

Чан Ти-юань из Хэцзиня, со вторым именем Жу-юй, когда был студентом, увидел сон, в котором люди его звали Сановник «Пять Баранов», и возрадовался, посчитав это добрым предзнаменованием. Как-то раз ему выпало натолкнуться на бродячих разбойников, которые содрали с него всю одежду и заперли на ночь в пустой комнате. Дело было в зимний месяц и стояли сильные холода. Ощупью в темноте Чан нашел несколько бараньих шкур, которыми прикрыл тело — только так и не [замерз] на-смерть. Когда рассвело, он увидел, что шкур было как раз пять. Чан громко рассмеялся над собой и над шуткой, которую с ним сыграли духи.

Позже, с [ученой степенью] «Познавшего Каноны», он стал начальником уезда Лонань.

Эту историю записал господин Би Цзай-цзи.

цзюань 3

7. Тысячник Ян 楊千總

Когда господин Би из Министерства финансов прибыл с семьей в Таоминь, чтобы готовить войска, воинский тысячник Ян Хуа-линь выехал ему навстречу. Когда [чиновники] в шапках и [знатные особы] в крытых [экипажах] были в пути, на обочине дороги они случайно увидели человека, справлявшего большую нужду. Ян натянул было лук и хотел выстрелить, но господин Би поспешно остановил его своим окриком.

Ян сказал: «У этого раба нет понятия о приличиях, поэтому следует его слегка напугать». Потом закричал издалека: «Эй, кто там испражняется! Вот тебе в подарок прутик из Гуйцзи, чтобы закалывать в узел волосы на голове!» И тут же выпустил стрелу, которая попала прямо в волосы. Тот человек бросился бежать, пачкая испражнениями землю.

цзюань 4

8. Странности бахчевых 瓜異

В шестой месяц двадцать шестого года правления под девизом Кан-си у одного крестьянина, жившего к западу от нашего города, в огороде из огурца проросла плеть, на которой родился арбуз размером с тарелку.

цзюань 4

9. Рожая дракона 產龍

В год с [циклическим номером] *жэнь-слюй*, в деревне Син, что возле нашего города, у женщины по фамилии Ли умер муж, оставив её с жи-

вотом. [Живот] то вздувался как бочка, то опадал, становясь с кулак. Когда подошел срок, она не могла родить целый день и целую ночь. Домашние стали смотреть и вдруг увидели голову дракона, которая тут же втянулась обратно. Все перепугались, а старуха по фамилии Ван зажгла благовония и стала ходить [вокруг роженицы] ковыляющей походкой Юя, крепко нажимая [на живот] и читая заклинания. Через некоторое время выпал послед, но в нем не было дракона, а только несколько чешуек размером с чашечку. Затем родилась девочка с плотью прозрачной, словно хрусталь, через которую можно было сосчитать все её внутренности.

цзюань 4

10. Дракон без глаз 龍無目

В уезде Ишуй, во время большого дождя, упал дракон без обоих глаз, который еле дышал. Местное начальство укрыло его восьмьюдесятью циновками, но так и не смогло покрыть все тело. Затем устроили жертвенный обряд, и [дракон] стал часто бить хвостом об землю, издавая громкий звук.

цзюань 4

11. Дракон набирает воду 龍取水

Сюй Дун-чи, путешествуя ночью в южной стороне, остановил лодку у берега. Он увидел, как зеленый дракон спустился с неба вниз и зачерпнул хвостом речную воду. Вздрыбились волны, которые стали подниматься вслед за телом дракона. Далеко было видно, как вода блестит и переливается, шире чем три аршина белого шелка. Через некоторое время дракон втянул хвост, и вода тоже успокоилась. Затем внезапно хлынул потоком сильный дождь, который заполнил вровень [с землей] все каналы.

цзюань 4

12. Голова катается 頭滾

Дед кандидата Су Чжэнь-ся почивал днем и увидел, как из-под земли выкатилась человеческая голова, размером с бочонок, и стала без остановки перекатываться под кроватью. От страха дед заболел и уже не смог подняться. Потом младший брат деда стал жить с гулящей женщиной и случилось несчастье — его убили. Уж не была ли [голова] предвестником всего этого?

цзюань 4

13. Богомол схватил змею 螳螂捕蛇

Человек по фамилии Чжан как-то шел по горной ложбине и услышал, что на скале раздаются весьма громкие звуки. Он нашел, как забраться туда, чтобы поглядеть, и увидел огромную змею, свернувшуюся в клубок и бьющую хвостом по зарослям. Когда хвост ударял по иве, у той ломались ветки. Но змея выглядела перекошенной набок, будто кто-то ее схватил и удерживал. Но как Чжан ни пытался получше разглядеть, ничего не было видно, что было очень подозрительно. Он постепенно приблизился, и точно — на змее сидел богомол, который своими лапами-мечами схватил ее за голову. Как она ни извивалась, не могла освободиться. Спустя долгое время змея, наконец, издохла. Чжан посмотрел, а вся кожа и мясо на носу у нее были изодраны в клочья.

цзюань 5

14. Цзинь Юн-нянь 金永年

Цзинь Юн-нянь из Лицзиня в свои восемьдесят два года не имел детей. Старухе его было семьдесят восемь лет, так что не было у них надежды на свое потомство. Однажды, во сне явился ему дух и сказал: «Изначально у Вас не должно было быть наследников, но зная, что Вы торговали честно, в награду Вам будет дарован сын». Цзинь проснулся и рассказал это своей старухе. Она сказала: «Вот уж воистину несбыточные мечты! Мы оба скоро уже оденемся в дерево, откуда тут рожать детей?» Через некоторое время старухин живот стал трястись, а через десять месяцев, и вправду, приняли они сына.

цзюань 5

15. Лев 獅子

Из Сиамы везли в качестве дани льва, и повсюду, где была остановка, [льва] окружала стеной толпа зевак. Своим видом лев разительно отличался от того, каким его из поколения в поколение рисовали и вышивали. Его шерсть была черно-желтого цвета, длинной в несколько пядей.

Кто-то бросил ему курицу. Лев сначала схватил ее в лапы и подул. Только он дунул, как все перья облетели, будто вырванные. Почему так произошло — тоже удивительно!

цзюань 5

16. Дух из Пояна 鄱陽神

Ди Чжан-чи, отправляясь заведовать Жаочжоу, проезжал мимо озера Поян. На озере стоял поминальный храм и Ди остановил крытую по-

возку, чтобы подплыть на лодке и оглядеть его. Внутри были статуи Дин Пу-лана и других невинно погибших чиновников, а статуя рода Ди стояла в самом низу. Ди сказал: «Почему это предок моей семьи находится в самом низу?» Взял и переставил его наверх.

Только сели в лодку, как налетел сильный ветер, порвал парус и накренил мачту так, что все домашние горестно закричали. Вдруг, разбивая волны, приплыла маленькая лодка. Человек в ней приблизился к чиновничьей лодке и быстро помог Ди и всей семье перейти в маленькую лодку. Ди внимательно разглядел его — человек ничем не отличался от статуи рода Ди в храме. Через некоторое время волны стихли. Стали искать [этого человека], но он бесследно исчез.

цзюань 5

17. Поток денег 錢流

Лю Цзун-юй из Ишюя рассказывал, что его слуга Ду Хэ, случайно оказавшись в саду, увидел деньги, которые текли, как поток воды глубиной и шириной более двух-трех аршинов. Ду изумился, обрадовался и стал хватать обеими руками полные пригоршни, да еще и лег на деньги сверху. Потом поднялся и смотрит, а все деньги исчезли и только те, что он держал в руках, остались.

цзюань 5

18. Драконье мясо 龍肉

Цзян Юй-сюань, бывший в должности [придворного летописца] тайши, говаривал:

«[В западной пустыне, в месте под названием] Драконья Куча, выкопана земля на несколько аршинов, и драконье мясо всю эту яму заполняет. Люди могут отрезать от него сколько вздумается, но нельзя произносить слово дракон. Если кто скажет, что это драконье мясо, то громыхнет гром и ударит молния, поразив его насмерть».

Тайши в свое время ел это мясо, так что в этом нет ошибки или преувеличения.

цзюань 5

19. Куйсин 魁星

Чжан Ци-юй из Юнчэна лег поживать, но еще не заснул, как вдруг увидел свет, наполнивший комнату. В испуге он всмотрелся и увидел беса, который стоял с кистью в руках, видом напоминая [божество литературы] Куйсин. Чжан поспешно поднялся и стал отвечать земные

поклоны. Свет вскоре померк. С этого момента Чжан стал весьма самоуверенным, полагая, что это было знамением того, что он станет первым на экзаменах. Но потом оказалось, что Чжан опустился, так ничего и не достигнув, семья его тоже пришла в упадок, родные один за другим умерли, и остался только он один. А этот Куйсин, разве не был он предзнаменованием несчастья, а не счастья?

цзюань 6

20. Дух горы 山神

Лу Хуэй-доу из Иду однажды путешествовал по горам и повстречал нескольких людей, которые пили, сидя на земле. Увидев, что Ли подошел, они с приветствиями вскочили и усадили его с собой, наперебой угощая вином. Ли посмотрел на яства, разложенные на блюдах — это были дары гор и морей. Тут же они стали весело выпивать, хотя вино имело слегка терпкий вкус.

Вдруг издалека появился человек с узким лицом, вытянутым на два-три аршина, и шапкой, которая своей высотой и узостью ему соответствовала. Все в испуге воскликнули: «Это прибыл Дух Горы!» И бросились врассыпную на четыре стороны. Ли тоже спрятался в канаве. Вскоре после этого он поднялся, чтобы поглядеть, — от яств и вина ничего не осталось, только лишь разбитые глиняные горшки, в которых скопились отправления по малой нужде и несколько черепков, наполненных ящерицами.

цзюань 6

21. Бог грома 雷公

Матушка Ван Цун-цзяня из Бочжоу сидела в комнате, когда потемнело и начался мелкий дождь. Она увидела Бога Грома с молотом, который влетел, трепеща крыльями. В большом испуге она выплеснула на него нечистоты, бывшие у нее в горшке. Для Бога Грома обливание грязью оказалось равносильно удару топором — он развернулся и в спешке стал убегать, изо всех сил пытаясь улететь, но свалился на окраине двора, воя, как бык. Тучи на небе постепенно спустились ниже, достигнув кровли. Отвечая Богу Грома, из туч донеслось ржание, подобное лошадиному. Через некоторое время дождь пошел сильнее и смыл всю грязь и нечистоты с его тела. После этого Бог Грома исчез среди раскатов грома.

цзюань 6

22. Яньло 閻羅

Суй Гун-син из Ичжоу говорил о себе, что ночью он становится Яньло-ваном — Владыкой Преисподней. В том же округе жил студент

Ма, который говорил тоже самое. Сюй про это узнал и нанес ему визит, спрашивая о том, какими делами Ма занимался в Потустороннем мире вчера ночью. Ма ответил: «Других дел не было, только проводил Цзо Ло-ши⁶ на Небо. А с Неба стали падать цветы лотоса, каждый размером с комнату».

цзюань 6

23. Алые знаки 赤字

В двенадцатый год царствования под девизом «Благоприятное Правление»⁷ на небе появились алые, как огонь, знаки. Они гласили: «Представляющие белый ямс умиротворят ли, заново задумывается Двор и мчится».⁸

цзюань 7

24. Управляющий уездом Цзытун 梓潼令

[Получивший на экзаменах высшую степень] цзиньши Чан Да-чжун из Тайюаня ожидал в столице назначения на должность. В предыдущую ночь ему приснилось, что [Бог Просвещения] Вэньчан послал ему визитную карточку. Когда Чан тянул бирку с местом назначения, он вытянул должность управляющего уездом Цзытун, чему удивился. Позднее, когда [Чан] вернулся после окончания траура по утрате родителя и ожидал новое назначение, он увидел такой же сон. [Чан] подумал про себя: «Неужели опять назначат в Цзытун?» Так в конце концов и вышло.

цзюань 7

25. Повелитель бесов 役鬼

Врачеватель Ян из Шаньси был искусен в иглоукальвании и прижиганиях, а также мог повелевать бесами. Когда он выезжал за ворота,

⁶ Цзо Ло-ши — Цзо Мао-ди 左懋第 (1601—1645) выступал послом в мирных переговорах с Цин со стороны павшей династии Мин, но был казнен за неуступчивость. Здесь упоминается как святой, достойный почести быть взятым на Небо.

⁷ 1655.

⁸ Никто в современном Китае не знает, что значит эта фраза из самого короткого и самого загадочного рассказа Пу Сун-лина. Считается, что заключительная фраза — это некое нелестное предсказание, либо иносказание с критикой правящей династии. Предположительно, комментаторы цинской эпохи понимали, о чем идет речь. Но, расшифровка этой фразы в виде комментария могла повлечь за собой преследование комментатора. После падения династии Цин не осталось тех, кто мог бы понять и разъяснить эту фразу для читателей новой эпохи. В 1655 г. Пу Сун-лину было 15 лет. Это был год сильного наводнения и появления большого количества разбойничьих банд.

запрягали и правили ослами для него одни лишь бесы. Однажды ночью он возвращался домой с другой стороны, идя вместе с друзьями. По дороге они увидели двух людей, необычайно высоких. Друзья сильно испугались, а Ян спросил:

— Кто такие?

— Длинноногий Ван и Большоголовый Ли! Пришли, чтобы встретить хозяина! — прозвучало в ответ.

— Ну-ка, идите впереди меня! — сказал Ян.

Те двое сразу же развернулись на пятках и пошли. Когда [Ян с друзьями] замедляли шаг, они останавливались и ждали, словно прислуживающие рабы.

цзюань 7

26. Генерал Хуан 黃將軍

Когда Хуан Цзин-нань еще был мало оценен по своим заслугам, он отправился как-то с двумя кандидатами в столицу, но по дороге им повстречался разбойник. Кандидаты испугались, а старший из них стал на колени и отдал ему деньги. Хуан же пришел в большую ярость и, так как не было у него самого малого ножа, схватил обеими руками осла за ноги, поднял его и бросил. Разбойник не успел увернуться, лошадь его упала, и сам он свалился. Хуан кулаком сломал ему руки, нашел мошну и вернул ее кандидатам. Они, преклонившись перед его храбростью, дали ему деньги и уговорили пойти на службу в армию. После этого Хуан часто совершал удивительные подвиги и получил яшмовый пояс [чиновника высокого ранга].

цзюань 8

27. Спрятанная вошь 藏蝨

Некий человек, живший в нашем уезде, как-то сидя под деревом, поймал вошь, завернул её в кусок бумаги, засунул в дупло на дереве и ушел. Через два или три года проходил он мимо того места и вдруг вспомнил это. Посмотрел в дупло, а бумажка там по-прежнему лежит. Раскрыл и проверил — вошь стала тонкой, как шелуха на зерне. Он положил вошь на ладонь, чтобы лучше рассмотреть. Через некоторое время на ладони появился странный зуд, а вошь начала постепенно толстеть. [Этот человек] отложил вошь и вернулся к себе. Начиная с того места, где появился зуд, все стало пухнуть, и через несколько дней он умер.

цзюань 8

28. Ночной свет 夜明

Один торговец как-то плыл по Южному морю. В полуночную стражу в лодке стало очень светло, будто наступило утро. Он поднялся, чтобы посмотреть, и увидел нечто огромное, наполовину высунувшееся из воды и возвышающееся, будто гора. Глаза там были, как два восходящих солнца, испускающие лучи на четыре стороны и освещающие всю землю вокруг. В испуге он стал спрашивать лодочников, но никто не знал, что же это такое. Все спрятались и только посматривали наверх. Через некоторое время оно постепенно скрылось в воде, и снова стало темно. Потом, когда торговец прибыл в Миньчжун, все говорили, что в одну из ночей стало светло, а затем потемнело опять. Про это рассказывали друг другу, как про что-то необычное. Когда посчитали дни, оказалось, что это было в ту ночь, когда в лодке видели чудовище.

цзюань 8

29. Превращение в мужчину 化男

В уезде Муду, возле Сучжоу, дочь одного из местных людей сидела ночью во дворе, как вдруг ей в голову попала упавшая звезда и она свалилась замертво на землю. Её отец с матерью, которые были уже стары и не имели других детей, кроме этой девицы, стали причитать и в спешке пытаться её спасти. Через некоторое время она очнулась и с улыбкой сказала: «Теперь я мужчина!» Проверили — так и было. Ее семья не считала это за бесовщину, а наоборот, втайне они радовались, что так внезапно у них появился достойный муж. Это все странно! И тоже произошло в год *дин-хай*.

цзюань 8

30. Трава, которую приносят олени 鹿啣草

В горах за заставами водится много оленей. Местные жители надевают оленью голову, прячутся в траве и свернув листик, издают звуки, на которые олени приходят стадами. Самцов среди оленей мало, а самок много. Самцы спариваются со многими самками — они должны покрыть сотни, если не тысячи самок. А покрыв — умирают. Самки такого самца обнюхивают и, понимая, что он умер, поодиночке уходят в горное ущелье. Потом во рту приносят странную траву и кладут её самцу у самых губ, чтобы он пропитался её ароматом. И самец тут же оживает. Тогда люди в спешке начинают бить в гонги и палить из пищалей — олени пугаются и убегают. Если подобрать эту траву, то ею можно воскрешать.

цзюань 8

31. Обычай Чэн[хая] 激俗

Многие люди из Чэн[хая] превращаются в разных тварей и выходят из дома в поисках еды. Один чужеземец, когда остановился на постоялом дворе, увидел стайку мышей, которые залезли в жбан для риса. Он за ними погнался, но мыши убежали. Тогда чужеземец подождал, пока они снова не залезли в жбан, быстро его закрыл крышкой и ковшом налил туда воды. Вскоре все мыши погибли. Внезапно вся семья хозяина умерла, остался только один сын. На чужеземца подали в суд, но судья, узнав как все было, помиловал его.

цзюань 9

32. Сунь Би-чжэнь 孫必振

Сунь Би-чжэнь переправлялся через реку и попал в грозу. Лодку стало швырять и качать так, что все, кто с ним был, испугались. Вдруг видят, а среди туч стоит дух в золотых доспехах и держит в руках золотую табличку, показывая ее вниз. Все посмотрели наверх — там было написано три иероглифа: Сунь Би-чжэнь. Их было видно ясно. Все стали говорить Суню: «Вы точно совершили какое-то преступление и навлекли на себя гнев небес! Пожалуйста, будьте один в лодке и не впутывайте нас!» Не успел Сунь что-либо сказать, как остальные, не ожидая его согласия, приметили рядом маленькую лодку и все вместе вытолкнули его на нее. Сунь, как только оказался в лодке, оглянулся — а прежняя лодка уже перевернулась.

цзюань 9

33. Золотые слитки 元寶

В Гуандуне утесы возле рек очень обрывисты и на них часто среди камней попадают вкрапления золотых слитков. Под утесами бушуют волны, и лодки не могут к ним пристать. Некоторые, работая веслами, приближаются и пытаются содрать их, но [слитки] так прочно сидят, что не сдвинуть. Но если среди этих людей есть тот, кому суждено это заполучить, то как только он потянет, слиток сразу же отваливается. Оглянешься, а на его месте уже вырос новый.

цзюань 9

34. Тушечница 研石

Ван Чжун-чао рассказывал:

В горе Цзюньшань на озере Дунтин есть пещера, высокая настолько, что туда входит лодка. В ней очень темно и ничего не видно, а воды озера вливаются и выливаются оттуда постоянно. Однажды, держа фа-

кел, я выплыл туда и увидел, что стены по обеим сторонам из черного камня, цветом как лак, а на ощупь мягкие. Я достал нож и стал отрезать — это было как резать твердый соевый сыр. Мне тут же захотелось из него вырезать тушечницу. Я выплыл [из пещеры], и как только на камень подул ветер, он стал тверже других камней. Попробовал на нем растереть тушь — прекрасно! А ведь тех, кто нанимает лодки и плавает [в эту пещеру], весьма много, но хотя в ней есть такой замечательный камень, они и не знают, что с ним делать. Только и надежда, что на любопытных, которые могут это оценить.

цзюань 9

35. Горы Уи 武夷

В горах Уишань есть отвесный пик высотой в несколько тысяч метров. Люди под ним часто подбирают куски алойного дерева и яшмы. Местный правитель области услышал об этом и послал сотню людей смастерить лестницу, чтобы забраться на вершину и проверить, что там необычного. За три года лестницу закончили. Правитель области стал забираться и, когда уже почти достиг вершины, увидел огромную, опускающуюся вниз ногу, большой палец на которой был толще палки для выколачивания одежды. Громкий голос сказал: «Если не слезешь, то упадешь!» В большом испуге правитель спешно спустился. А только он ступил на землю, как лестница подломилась, словно сгнившее дерево, и обвалилась вся без остатка.

цзюань 9

36. Чжан Немелочный 張不量

Некий торговец, когда доехал к границе области центрального подчинения, внезапно попал в сильный дождь с градом и спрятался среди всходов. Он услышал, как с неба кто-то сказал: «Это поле Чжана Немелочного, не повреди его посевы!» Торговцу однако послышалось, что прозвище у Чжана было Немощный и он подумал про себя, почему же тогда его хранят [духи]? Когда град прошел, он зашел в деревню и стал расспрашивать о Чжане и о том, по какой причине тому дали прозвище.

Оказалось, что Чжан был местным богачом и имел много зерна. Каждую весну бедные крестьяне приходили к нему занимать зерно. Когда приходила пора отдавать, он не считал, много ему принесли или мало, а принимал у всех долг, никогда не требуя с весами в руках полную меру к возврату. За это его и прозвали Немелочный, а вовсе не Немощный. По-

том все пошли на поля и увидели, что стебли посевов поломаны и перепутаны, как нити. Только поле Чжана стояло в целости и сохранности.

цзюань 9

37. Богач 富翁

У некоего богача многие торговцы брали средства в долг. Однажды он выехал из дома, и за его лошадей увязался молодой человек. После расспросов оказалось, что это тоже один из тех, кому нужен капитал. Богач пообещал занять.

Когда прибыли домой, на столе как раз лежало несколько десятков монет, и молодой человек руками из них выстроил башенку, разделив по ценности. Богач извинился и отослал его, в итоге не дав в долг. У него спросили причину и богач ответил: «Этот человек любит азартные игры и неупорядочен. Он и сам не замечает, как его руки и ноги выдают умения, в которых он поднаторел». Стали расспрашивать [об этом молодом человеке] — так все и оказалось.

цзюань 9

38. Ковер рыжеволосых 紅毛氈

Государству рыжеволосых издавна разрешалось торговать с Китаем. Начальник пограничного гарнизона увидев, что [в этот раз] людей прибыло много, не разрешил им сойти на берег. Рыжеволосые стали настойчиво просить: «Пожалуйста нам столько земли, сколько достаточно для одного ковра». Начальник подумал, что ковер много земли не покроет, и дал согласие. Тогда они положили ковер на берегу — на нем могло разместиться только два человека. Стали его тянуть, и вот уже на него вместились четыре-пять человек. Так они тянули ковер, и на него вступало все больше людей, а через некоторое время он уже покрыл почти тысячу метров, и на нем оказались сотни людей. Совершенно неожиданно они обнажили короткие клинки, разграбили все вокруг на несколько ли и после этого ушли.

цзюань 9

39. Корова улетела 牛飛

Некто из нашего уезда купил корову, притом очень здоровую. А ночью ему приснилось, что у коровы выросли два крыла и она улетела. Приняв сон за дурной знак, этот человек испугался, что потеряет [корову]. Тогда он притащил её на рынок и продал себе в убыток. Завязал деньги в платок и обвязал им руку. На половине пути обратно он увидел орла, который ел остатки зайца. Приблизился, а орел оказался весьма ручным. Тогда он связал платком ноги [орла], привязав к своей руке.

Орел стал биться и когда путы чуть ослабли, взмыл ввысь вместе с платком. И хотя вышло так, как было predetermined, но ведь если бы [этот человек] не пугался сна или не желал присвоить себе оставленное [другими], то разве то, что ходит, смогло бы улететь?

цзюань 9

40. Устрица 蛤

В Восточном море есть устрица, которая, когда проголодается, выплывает к берегу и раскрывает створки раковины. Из нее вылезает маленький краб, привязанный красными нитями. Он отбегает от раковины на несколько метров и охотится. Наевшись, краб возвращается, и створки только тогда смыкаются. Если кто-то тайком перережет эти нити, то моллюск и краб — оба умирают. Это тоже одна из диковинок в устройстве мира.

цзюань 9

41. Могила Цао Цао 曹操冢

В Сюй[чане] за городской стеной есть бурная река, воды которой возле утесов становятся иссиня-черными. Однажды в разгар лета там стал купаться один человек, и вдруг, словно напорившийся на мечи, всплыл его разрубленный труп. Затем такое же произошло еще с одним человеком. Об этом стали с испугом рассказывать друг другу. Уездный начальник услышал и послал много людей, чтобы они перекрыли реку дамбой выше по течению, осушив её. Смотрят, а под утесами есть глубокая пещера, в которой стоят вращающиеся колеса — все покрытые, слово инеем, острейшими лезвиями. Вынули колеса и вломились внутрь, а там маленькая стела с иероглифами в стиле ханьский чжуань. Стали рассматривать и оказалось, что это могила Цао Мэндэ [Цао Цао]. Разбили гроб и раскидали кости, а все захороненные драгоценности и золото забрали без остатка.

Я, записывающий эти странные истории, хочу сказать следующее. Мудрец⁹, живший позже [Цао Цао], написал стих:

Все семьдесят две могилы ложные копей,
В одной уж точно захоронены правителя останки

Как знать, может [настоящей могилы Цао Цао] и вправду не было среди [известных] семидесяти двух? Но каким злодейским было это скрытое [захоронение]! Впрочем, если через тысячу с лишним лет его

⁹ Мудрец, живший позже — Юй Инфу 俞应符 (? —1222).

прогнившие кости так и не смогли сохраниться в целости, то какой был смысл в уловках? Увы, увы! Так все скрывая [Цао Цао думал, что] поступает мудро, а на самом деле, так все скрыв [он] поступил глупо!

цзюань 10

42. Некий Цзя 某甲

Некий Цзя спутался с женой своего слуги. Потому и убил слугу, а его жену взял в дом, где она родила ему двух сыновей и дочь. Где-то через девятнадцать лет огромное войско разбойников сломало городскую стену и дочиста все разграбило. Один молодой бандит с мечом в руке зашел в дом к Цзя. Цзя посмотрел, а тот очень похож на убитого слугу. Тогда Цзя застонал: «Сегодня мне конец!» Раскрыл кошелек и стал выкупать жизнь, но бандит, не бросив на него и взгляда и не сказав ни слова, принялся искать домочадцев и убивать их. И только когда убил всех двадцать семь человек из этой семьи, ушел восвояси. Голову Цзя он отрубил не до конца, и после того, как бандит ушел, Цзя на некоторое время очнулся и смог об этом рассказать. Через три дня Цзя умер. Ох! Воздаяние ведь не ошибается — и это страшно!

цзюань 11

43. Три странности в Цюйчжоу 衢州三怪

Чжан Вочжун нес армейскую службу в Цюйчжоу и рассказывал: «В Цюйчжоу тихой ночью люди не решаются ходить поодиночке. На колокольной башне есть бес, у которого на голове торчит один рог, сам видом отвратительный и злой. Он спускается, как только услышит шаги человека. Человек пугается и бежит, а бес его преследует. Кто беса увидит, тот сразу заболевает, а многие и умирают. А еще посреди города есть пруд, ночью на нем появляется рулон белой ткани — словно шелк покрывает землю. Только лишь прохожий попытается его поднять, как тот свертывается и уходит под воду. А еще есть утиный бес — ночью, как станет тихо, и возле пруда все опустеет и не останется никого, то стоит только услышать криканье утки, как сразу заболеешь».

цзюань 11

44. Большой скорпион 大蝎

Минский генерал Пэн Хун в походе против разбойников вошел в область Шу. Зайдя глубоко в горы, нашли там чаньский монастырь, про который говорили, что уже сто лет как там нет монахов. Расспросили местных людей и они сказали: «В храме есть нечисть. Кто зайдет, сразу

умирает!» Пэн опасался, что разбойники могли там устроить засаду, поэтому поднял солдат и, прорубив заросли, вошел в храм. В переднем зале были только стервятники, которые улетели, вырвавшись через ворота. В среднем зале не было ничего необычного. Пошли дальше и дошли до главного павильона. Вокруг него не было ничего видно, но те, кто входил начинали мучиться от непрекращающейся головной боли. Пэн самолично туда вошел и с ним случилось то же самое. Через некоторое время с потолка, извиваясь, сполз большой скорпион, размером с лютню. Весь отряд в страхе разбежался. После этого Пэн сжег храм.

цзюань 11

45. Мухоловка 蚰蜒

Под воротами дома управляющего учебными заведениями Чжу Юй-саня жила мухоловка, длиной почти в метр. Каждый раз когда поднимался ветер с дождем, она вылезала и извивалась на земле, словно полоска белого шелка. Отмечают, что по форме мухоловка похожа на сколопендру, днем ее нельзя увидеть, а ночью она выходит наружу. Если [мухоловки] учуют запах сырой рыбы, то сразу все туда сбегаются. Некоторые говорят: «У сколопендры нет глаз и она весьма ненасытна».

цзюань 11

46. Черные бесы 黑鬼

В Цзяочжоу командующим гарнизоном был Ли, который купил себе двух черных бесов — чернотой они были словно лаковые. Кожа на ногах у них была грубая и толстая настолько, что они могли ходить туда-сюда по остриям клинков без малейшего для себя ущерба. Командующий дал им в пару певичку и та родила сына, но белого. Сослуживцы стали подшучивать, говоря, что это не их семья. Черные бесы тоже стали в этом сомневаться и поэтому убили сына. Проверили его кости — оказались все черные. Тогда они пожалели о содеянном. Каждый раз когда господин командующий приказывал обоим бесам танцевать друг с другом, на их вид весьма стоило посмотреть.

цзюань 11

47. Иностранцы 外國人

Осенью в год цзисы к Линнаню с океана пригнало ветром огромный корабль. На нем было одиннадцать человек одетых в птичьи перья, узором прекрасные и цветами переливающиеся. Про себя они сказали: «Мы из страны Лусун. Нас настиг ураган, который перевернул лодку. Несколько

десятков человек погибло, и только одиннадцать человек, вцепившись в большой кусок дерева, приплыли к большому острову и тем спаслись. Пять лет мы питались птицами и насекомыми, ночью прятались в каменной пещере и плели из перьев парус. Вдруг ветром прибило лодку, на которой не было ни весел, ни парусов — наверняка из тех, кто тоже в море повстречал ураган. Вот на ней мы и пустились обратно. И снова мы застали сильный ветер, который нас пригнал к Макао». Генерал-губернатор подал об этом доклад [императору] и вернул их в свое государство.

цзюань 12

48. Носильщик 車夫

Один носильщик сильно нагружил тачку и стал взбираться на склон. И тут, когда он был в самом напряжении сил, подбежал волк и стал грызть его за задницу. [Носильщик] хотел освободить руки, но тогда бы товар упал, да и его самого бы придавило. Поэтому, превозмогая боль, он продолжил толкать тачку. А когда достиг вершины, то волк уже убежал, откусив кусок мяса.

Воспользоваться моментом, когда [носильщик] не мог ничего поделать, и украдкой отведать кусок мяса — это коварно, но в тоже время и смешно!

цзюань 12

49. Глина превращается в зайца 土化兔

Когда Чжан Юн с титулом «Усмиривший Отступников Хоу», охранял Ланьчжоу, он выехал на охоту и поймал много зайцев. Среди них были такие, у которых половина тела или обе задние ноги были из глины. В свое время в Циньчжуне люди наперебой рассказывали, что глина может превратиться в зайца. Это тоже одна из необъяснимых вещей.

цзюань 12

50. Птицы-посланники 鳥使

Ши У-чэн из Юаньчэна был дома, как вдруг на его крышу собрались птицы, по виду похожие на ворон. Ши их увидел и сказал домочадцам: «Это моя жена послала птиц, чтобы они призвали меня. Надо скорее все приготовить, потому что в такой-то день я умру». И точно — в этот день он скончался. В день похорон вороны снова появились и медленно летели вслед за гробом от Юань[чэна] до Синь[чэна]. Когда начали хоронить, ворон не стало видно. У Му-синь из Чаншаня был этому очевидцем.

цзюань 12

51. Ли Тань-сы 李檀斯

Ли Тань-сы из Чаншаня был студентом в Имперской Академии. В его деревне одна старуха подрабатывала Вестницей Смерти, она и сказала людям: «Сегодня ночью я с еще одним человеком понесу Старого Тая, чтобы он переродился в новой семье в деревне Боцзячжуан в Цзычжоу. Но он такой тяжелый — как бы не раздавил меня до смерти». В это время Ли распивал с гостями и, узнав про речи старухи, принял их за глупость. Наступила ночь, и он, без всякой болезни, скончался. С рассветом пошли в место, про которое говорила [старуха], и точно — в той семье ночью родилась девочка.

цзюань 12

52. Цзинец 晉人

Некий цзинец был храбр и силен. Он ни во что не ставил искусства рукопашного боя и стал известен сражаясь с искусными людьми из разных школ по всему свету. Когда он проходил через Чжунчжоу, один из шаолиньских учеников потерпел от него поражение, а затем в злости рассказал об этом своему мастеру. Собравшись группой они сговорились устроить пир, пригласить цзиньца, и доставить ему неприятности. Когда цзинец пришел, они сначала стали потчевать его чаем и фруктами. Подали неочищенные орехи с такой твердой скорлупой, что их невозможно было есть. Этот цзинец сел у края стола, вытянул указательный палец и ударил им [по ореху] — тот сразу раскололся. Монастырские сильно испугались, оказали цзиньцу почетный прием и затем разошлись.

цзюань 12

53. Дракон 龍

В уезде Бо был один сельчанин по имени Ван Мао-цай, который как-то утром пошел на поле работать. На краю поля он подобрал мальчонку, четырех-пяти лет, видом полного и красивого, а в речах и улыбках весьма искусного. Вернулся домой и усыновил его — ребенок оказался необычайно умен и сведущ. Через четыре-пять лет после этого один монах пришел к нему в дом — мальчик увидел его и в испуге спрятался, не оставив следов. Монах сказал сельчанину: «Этот мальчик — один из пятисот драконов из Хуашаньских прудов, который украдкой убежал сюда». Затем достал свою чашу для подаяний, налил в неё воды и будто маленькая белая змейка стала плавать внутри. Монах, засунув чашу в рукав, ушел.

цзюань 12

ВАН ПЭНХУЭЙ

КИТАЙСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НАЧАЛА XX ВЕКА РОССИЙСКОГО ПОДДАННОГО ФИНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ МА ДАХАНЯ (МАННЕРГЕЙМА)¹

Поданный Финляндии, входившей в состав России, полковник Карл Густав Эмиль Маннергейм (1867—1951) по поручению российского генштаба направившийся в китайский Синьцзян через российскую Центральную Азию (Узбекистан, Кыргызстан), получил китайский паспорт на имя Ма Дахань. После изысканий в Синцзяне Маннергейм продолжил изучение западной части Китая: Ганьсу, Шэньси, Хэнань, Шаньси, Внутренней Монголии, Хэбэй и других провинций вплоть до Пекина, а затем с северо-востока, из Харбина, по Транссибирской магистрали вернулся в Санкт-Петербург. В пути Маннергейм проводил исследования по антропологии, этнографии, истории культуры и языковых традиций, зафиксированные в научных материалах.

Исследование Ма Даханя воспроизводит уже исчезающий китайский образ жизни, расширяет кругозор восприятия Китая, подтверждает тот факт, что Китай в глазах международной общественности является единым многонациональным государством, и свидетельствует о возможности появления Нового Шелкового пути.

¹ *Материал подготовлен при финансовой поддержке Государственного фонда общественных наук (Гоцзяшэжэ цзицзинь) согласно проекту № 17AZD018. Пер. Н.Л. Кварталовой по рукописи: 20 шицзи чу Эшу Фэньлань таньсяньцзя Ма Дахань каоча [20 世纪初俄属芬兰探险家马达汉的中国考察].*

Ключевые слова: Ма Дахань (Маннергейм), Китайский Синьцзян, экспедиция, Шелковый путь.

В конце XIX — начале XX в., когда капиталистическая глобализация достигла стадии империализма, исследователи из могущественных держав независимо друг от друга устремились на обширные территории, принадлежащие правящей династии Цинь, с целью изучения и разведки, их исследовательская миссия являлась важной частью империалистической колонизации. Но хроники и свидетельства стали также особой важной частью исторического наследия для последующих поколений.

Экспедиции, организованные западными державами в северо-западные приграничные районы Китая, можно сказать, обусловлены внутриконтинентальной англо-российской конкуренцией. В 1905 г. после русско-японской войны, которая стала полем битвы в северо-восточных приграничных районах Китая в ходе войны, Россия переклонила свое внимание на северо-западные пограничные районы, усилив политический и экономический контроль над этими районами. В марте 1906 г. по поручению российского генерального штаба полковник Маннергейм (кит. Ма Дахань 马达汉, 1867—1951) следует:

через Китайский Туркестан и горы Тянь-Шаня в район реки Или, а далее продолжить путь через западную часть Китая и провинции Ганьсу, Шэньси и Шаньси до Пекина и сесть на поезд с Северо-Востока, из Харбина по Транссибирской железной дороге вернуться в Россию, в Санкт-Петербург. Целью этой экспедиции было изучение условий во внутренних районах Северного Китая, сбор статистических материалов и выполнение различных задач военного характера².

До отъезда Маннергейм получил поручение в Финляндии от Финно-угорского общества и финского попечительского совета коллекции Антеля («впоследствии национального музея Финляндии в Гельсингфорсе

² (Финн.) Маннергейм: «Мемуары», Ма Дахань синой каоча жици (1906—1908) [Дневник исследования Западных земель Ма Даханя (1906—1908)] / пер. Ван Цзяцзи. Пекин: Чжунго миньцзу шэин ишу чубаньшэ, 2004. С. 11. *Прим. перев.:* На русском языке эта книга не издавалась, для сверки мы руководствовались репринтным изданием 1969 г. с оригинала 1940 г., переведенного Финно-угорским обществом «Across Asia from West to East in 1906-08». «Мемуары» Маннергейма на русском языке вышли в 2006 г.)

(Хельсинки)») «собрать археологические и этнографические материалы, а также рукописные копии», «внимательно исследовать проживающие в Северном Китае малоизвестные нацменьшинства и племена». Китайская экспедиция Маннергейма, проходящая внутри континента через Европу и Азию, не только тщательно ознакомилась с дорогами, историей, нациями и обычаями северо-западной части Китая, но и коснулась хода политических и общественных изменений в Китае того времени.

Деятельность экспедиции Маннергейма в Синьцзяне привлекала внимание ученых бывшего Советского Союза, подтвердив значимость изысканий Маннергейма в Центральной Азии³. О Маннергейме уже много написано в Китае, России и Финляндии, китайские и финские ученые проводили совместные конференции с последующим изданием сборников статей⁴, в Китае изданы исследовательские отчеты, дневники и прочие труды Маннергейма. В настоящее время интерес сосредоточен на исследованиях района Синьцзяна Маннергеймом, настоящая статья предполагает всестороннее изучение наблюдений Маннергейма в Китае, знакомство с новым историческим развитием забытого в ту пору Шелкового пути.

1. Маннергейм из российского Петербурга отправляется в китайский Синьцзян

В июле 1906 г. Карл Густав Маннергейм проследовал на поезде из Петербурга через Москву и Нижний Новгород, затем на пароходе на юг

³ *Прим перев:* автор отсылает читателя к вышедшей в СССР книге «Восточный Туркестан глазами русских путешественников (вторая половина XIX в.)» авторов С. Г. Кляшторного и А. А. Колесникова. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1988.

⁴ *На русском:* Шкваров А. Генерал-лейтенант Маннергейм. Рожден для службы царской: Летопись кавалерийских полков из послужного списка барона Маннергейма. СПб: Русская военная энциклопедия, 2005; Йоффе Э. Линии Маннергейма. Письма и документы, тайны и открытия. СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2005. Также серия статей Власова Л.: Маннергейм, Маннергейм и Польша, Женщины в судьбе Маннергейма (2005), Маннергейм в Санкт-Петербурге (2005). *На финском:* серия книг *Stig Jägerskiöld Mannerheim* (1965, 1967, 1969, 1973, 1975 1979, 1983). Также книги авторов Kari Selen (1980), Veijo Meri (1988), Kalle Lehmus (1967). *На английском:* J. Screen. Mannerheim (2001). *На китайском:* Фэньлань таньсянь цзя Ма Дахань Синьцзян каоча яньцзю [Изучение Синьцзяна финским исследователем Маннергеймом] / ред. Ма Дачжэна. Харбин: Хэйлунцзян цзяоюй чубаньшэ, 2007.

до Астрахани и далее на восток мимо нефтяного города Баку — и до Красноводска. Сам Маннергейм говорил, что перед ним открылся удивительный азиатский мир⁵. Затем он сел на поезд, который через Марайс, «Бухару и Самарканд привёз меня в столицу российского Туркестана Ташкент», столицу Центральной Азии.)

24 августа Маннергейм верхом пересек границу Китая. И только тогда на пастбищах Нагхара-чалди, где Маннергейм встретил китайских солдат, попытавшихся запретить ему пасти лошадей⁶, он начал осознавать, что они находятся в другой стране.

30 июля 1906 г. Маннергейм прибывает в Кашгар и сразу отправляется в Российское генеральное консульство на встречу с генконсулом Сергеем Александровичем Колоколовым, в Кашгаре он остается на целый месяц. Китайский чиновник в Кашгаре (*даомай*) Юань Хунью, чтобы выдать паспорт в соответствии с китайскими обычаями, изменил его фамилию «Маннергейм» на «Ма Дахань», что звучало как «Небесный скакун, мчащийся по воздуху через Млечный путь», или «Носящий фамилию Ма приходит в государство к ханьцам»⁷.

Маннергейм отмечал, что «кашгарские уйгуры имеют удивительное несходство национального характера в сравнении с российским Турке-

⁵ Бай нянь цян цзин чжунго сибу дэ фэньлань тяньсянь цзя чжи шу: Ма Дахань Синьцзян каоча цзисин [Столетие назад финский исследователь посетил западный Китай: автобиографические очерки Маннергейма в Синьцзяне] / пер. с финского Ма Дачжэна, Ван Цзясюаня, Сюй Цзяньина. Синьцзян, 2008, С. 5. *Прим. перев.*: В русском переводе фраза встречается в «Мемуарах» (1999): «Передо мной открывался незнакомый и пленительный мир».

⁶ Ма Дахань сиюй каоча жици (1906—1908) [Дневник исследования Западных земель Ма Даханя (1906—1908)] / пер. Ван Цзяци. Пекин: Чжунго миньцзу шэин шу чубаньшэ, 2004, С. 29.

⁷ *Прим. перев.*: Из «Мемуаров»: «Как считал консул Колоколов, две первые буквы моей фамилии прекрасно подходили в качестве первой части китайского имени, и для получения разрешения это могло послужить веским аргументом. В китайском языке иероглиф «ма» означает лошадь, с него начинается уважительная форма имени многих дунганских генералов. По обычаю, китайцы прибавляют ещё два слова, чтобы в совокупности они отражали какую-то приятную мысль. Фаньтай пообещал оформить паспорт. Он немного подумал, а затем красивой кисточкой добавил два иероглифа к первому «ма». Теперь меня звали Ма-та-хан, что означало «Лошадь, скачущая через облака». Это имя вызывало благожелательную реакцию у тех официальных лиц, которые проверяли мои документы». URL: https://dom-knig.com/read_184775-7 (дата обращения: 15.07.2019).

станом»⁸. Из Кашгара Маннергейм уехал в Яркенд, по дороге знакомясь с сельскохозяйственными занятиями, среди возделываемых культур (кукуруза, пшеница, хлопок, ячмень, просо) и фруктов главными были кукуруза и пшеница, а также отмечая, что распределение материальных благ в таких деревнях весьма неравномерно. Он побывал в Яркенде, типичном китайском городе-форте, на купеческом постоялом дворе видел торговцев из Индии, Афганистана и других районов Центральной Азии с различными товарами, отметил, что «между Россией и Англией, а точнее, Индией, весьма жесткая торговая конкуренция»⁹.

В Хотане Маннергейм провел антропологическое исследование племени абдал. Абдалы жили в деревне Тамагил недалеко от Хотана, Маннергейм отмечал, что «эта нация на особом положении среди мусульман, весьма похожем на положение евреев среди христиан», абдал, «независимо от того, богат или беден, раз год должен взять суму нищего и идти скитаться и просить милостыню»¹⁰. Также Маннергейм отметил взяточничество среди местных властей на юге Синьцзяна: «в империи Цин должность можно купить за большие деньги, а купивший должность человек может на ней находиться только три года, и через три года опять нужно покупать за еще большие деньги, и, как легко понять, в этом и кроется причина коррупции»¹¹.

Из Хотана Маннергейм вернулся в Кашгар, добрался до Каргалыка, провел антропологические исследования двух малоизвестных племен, пахпо и шикшо, живших у истока и в верховьях реки Тизнаф. Кроме того, Маннергейм делал съемку киргизов, ойратских монголов, казахов, дунганей (хуэйминь). Он также отметил, что чиновники южного Синьцзяна оказались на передовой международной конкуренции.

12 апреля 1907 г. Маннергейм прибыл в опоясанный рекой Или регион Нинъюань (храм Цзиньдин). Население Нинъюани¹² целиком состояло из приехавших из Кашгара в поисках работы людей. На улицах вывески на русском языке, что создавало ощущение уездного русского города. Российский консул Федоров предложил Маннергейму поселиться у богатого уйгурского купца, напротив казачьих казарм. Маннергейм

⁸ Ма Дахань сиюй каоча жици ... С. 34.

⁹ Там же. С. 51.

¹⁰ Там же. С. 78.

¹¹ Там же. С. 58—59.

¹² *Прим. перев.:* в русских источниках везде город Кульджа, кот. являлся центром Нинъюани.

обнаружил, что помимо казаков, охраняющих консульство, есть еще оснащенные пушками войска, дислоцированные в Нинъюани (Кульдже). Маннергейм воспринял это остро: «Присутствие на территории Китая российской армии весьма странно. Трудно представить, как может Китай согласиться терпеть ущемляющие суверенные права действия сейчас, в период национального возрождения!»¹³ В Или в то время было два голландских католических проповедника, отвечавших за миссионерскую деятельность в Или и Манасе, кроме того, в Или было 100 человек католиков.

Исход русско-японской войны у северо-восточных границ Китая также повлиял на общественное сознание чиновников и народа в северо-западном приграничье Китая. При более близком контакте с населением Нинъюани Маннергейм ощутил, что они «отчетливо демонстрируют презрение к русским»¹⁴, а китайские чиновники постоянно обсуждают положение дел в России. Простые люди говорили, что «Китай готов забрать все территории, ему принадлежавшие, у России, а также выгнать русских за Амур, лишив их всех привилегий в Китае»¹⁵. Простые люди в то время имели некоторое представление об обстановке в Китае, что, несомненно, показывало чаяния простого народа и скромный патриотизм после вторжения в национальный суверенитет.

24 июля 1907 г. Маннергейм из Кашгара прибыл в Урумчи, где остановился в российском консульстве. Маннергейм по собственной инициативе завел дружбу с комиссаром Синьцзяна Ван Шунанем, тот подарил ему собственное сочинение «Причины и результаты военных действий европейских держав». Ван Шунань считал, что Европа есть результат великого соединения разделенных римских держав, этот исторический процесс «жестокость войны, искалеченные люди, сотни и тысячи лет до настоящего времени, а беды войны расплозились по всему миру и не могут остановиться»¹⁶.

Маннергейм, осматривая высшие школы, основанные в Урумчи после реформы образования, среди учебных географических атласов об-

¹³ Ма Дахань сиюй каоча жицзи ... С. 178.

¹⁴ Там же. С. 178—179.

¹⁵ Там же. С. 179.

¹⁶ Ван Шунань. Оучжоу лего чжаньши бэньмо. Сюй. [Причины и результаты военных действий европейских держав. Предисловие]. // Цин Гуансуй эршиба нянь (1902) чжунвэй сянь шу кэ бэнь [28 год правления династии Цин под девизом «Гуансуй» (славная преемственность). 1902. (Ксилограф)].

наружил «Карту маньчжурских земель российского министерства финансов», на еще одной карте было «примерное обозначение важнейшей железнодорожной ветки европейского материка», «а еще двумя пунктирными линиями была обозначена будущая дорога в Китай, одна через Чжанцзякоу и Угру (Улан-Батор) соединяющая с российской сибирской железной дорогой, вторая магистраль через Ланьчжоу к Хами, а из Хами в двух направлениях — северная ветка вдоль северных склонов Тянь-Шаня до Гульзы, а южная через Аксу и Кашгар до Андижана(?)»¹⁷ Студенты, окончившие высшую школу в Урумчи, имели возможность поступить в Пекинский университет. В беседах с директором школы Маннергейм помимо реформы образования в Синьцзяне также затрагивал вопросы русско-японской войны; влияние русско-японской войны на северо-востоке Китая распространилось и далеко на северо-запад, в Синьцзян.

Маннергейм изучил и торговую планировку Урумчи: вокруг двух главных улиц собрались самые богатые в городе лавки ханьцев, среди товаров были российская жемчужина и японские благовония, косметика и прочие иностранные товары, но основными все же являлись товары китайские¹⁸. Маннергейм внимательно наблюдал за тренировками пехотинцев, артиллеристов и кавалеристов новых войск¹⁹ и, как офицер современной европейской подготовки, составил мнение о тренировках: хотя и старательны, но сохраняют традиционные методы обучения. Он был убежден, что «целый ряд реформ уже осуществляется, основная цель «новой политики» — улучшение транспортных путей и усиление реорганизации с целью уплотнения связей Синьцзяна с остальным Китаем»²⁰.

Маннергейм, начав из синьцзянского Кашгара, объехал южный и северный Синьцзян, изучил Кашгар, Яркенд, Хотан, Аксу, район реки Или, Карашар, Урумчи, Цитай, Турфан, Баркуль и Хами. Во всех посещенных местах он знакомился с чиновниками разных рангов, изучал военное дело, экономику, внутренние дела, уделяя особое внимание изучению положения нацменьшинств (не включая маньчжуров и ханьцев), специально посетил нескольких глав родов, изучал историю и со-

¹⁷ Ма Дахань сиюй каоча жици ... С. 262.

¹⁸ Там же. С. 269.

¹⁹ *Прим перев:* после реорганизации китайской армии в 1904 г.

²⁰ Там же. С. 269.

временное положение нацменьшинств, ощутил в Синьцзяне реформы последнего этапа правления династии Цинь.

2. Маннергейм из Ганьсуйского коридора²¹ направляется в Пекин

В начале XX в. китайский Синьцзян оказался лицом к лицу с возглавляемым Западными странами капиталистическим режимом и столкнулся с угрозой притеснения. Как сказал в период конца правления династии Цинь — начале периода основания китайской республики генерал-губернатор Синьцзяна Ян Цзэнсинь (1864—1928 гг.):

Синьцзян расположен обособленно за Великой стеной, со времен династий Хань и Тан был мятежным регионом, из-за сложного времени в центральном Китае нельзя было уследить за всем одновременно и местные жители не упускали случая поднять восстание. Когда в центральных регионах наступил порядок, военные силы укрепились и утихомирили беспорядки. Этому в то время способствовали отсутствие агрессии извне и ослабление связей с центральными районами.

Нынешняя ситуация другая. Политическая платформа в одиночку рухнула, из заграницы свирепо смотрит сильный сосед алчным взглядом, опасаясь, что эти территории в будущем уйдут в чужие руки и их уж будет не вернуть²².

Закончив исследования Синьцзяна, Маннергейм отправился на восток, во внутренние районы, эта часть маршрута была существенно сложнее перехода из Центральной Азии до Синьцзяна, что еще более ясно показало «оторванность от центральных районов» Синьцзяна того времени. 30 октября 1907 года Маннергейм покинул Хами и по краю пустыни Гоби вступил в провинцию Ганьсу, перед ним открылся тысячекилометровый участок Великого шелкового пути, в Китае называемый «коридор Хэси»²³. После одиннадцатидневного перехода через Гоби Маннергейм прибыл в ганьсуйский Аньси²⁴, где встретил запустение и упадок духа. Маннергейм описывает: «В пути в отдаленных от центра районах Китая я никогда не видел городов в столь плачевном состоя-

²¹ *Прим. перев.*: земли к западу от Хуанхэ.

²² У Шаолинь. Синьцзян гайгуань [Обзор Синьцзяна]. Нанькин, 1933. С. 111.

²³ *Прим. перев.*: или «Ганьсуйский коридор».

²⁴ *Прим. перев.*: бывш. название Гуачжоу.

нии»²⁵. Аньси — перекресток двух дорог древнего Шелкового пути, северной и южной, ведущих на запад, к Синьцзяну, в прежние времена славный своей историей. Из Аньси Маннергейм отправился на юго-запад, во всемирно известный благодаря расположенным поблизости древним пещерам Могао, в которых недавно были обнаружены письменные сокровища, Дуньхуан.

Маннергейм, в отличие от Стейна и Поля Пеллио²⁶, не присвоил ценности из пещеры Цанцзиндун в Дуньхуане. Маннергейм прибыл в район обитания так называемых желтых уйгуров, малой народности, исповедующий ламаизм. Сначала он столкнулся с группой говорящих на тюркском сарыг-югурском языке, а затем — с монгольским шира-югурским языком. Маннергейм провел детальные антропологические и этнологические исследования желтых уйгуров и получил передовые для

²⁵ Ма Дахань *Синий каоча жици ...* 2004. С. 341.

²⁶ *Прим. перев.:*

Пеллио, фр. *Paul Pelliot*; 1878 — 1945) — французский востоковед, специалист по истории Китая, истории даосизма, буддизма и иностранных религий в Китае. Пеллио и его спутники направились через Урумчи в Дуньхуан, где оказались 12 февраля 1908 г. За три месяца (27 февраля — 27 мая) было исследовано около 500 пещер храмового комплекса Могао. Пеллио и Нуэтт, в отличие от побывавшего здесь ранее Стейна, провели систематическое изучение пещер, подготовив подробные письменные и фотоотчёты. Получив 3 марта разрешение на работу в пещерной библиотеке, французские учёные обнаружили там десятки тысяч рукописей на китайском, санскрите, уйгурском и тибетском языках. В результате трёх недель работы Пеллио отобрал множество ценных документов, статуи, рисунки на шёлке. За небольшую цену они были приобретены у Ван Юаньлу (даоского монаха, смотрителя пещер). См. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Пеллио,_Поль (дата обращения: 15.07.2019).

После пересечения русско-китайской границы караван Маннергейма двигался в Кашгар совместно с экспедиционным караваном французского «лингвистического гения» П. Пеллио. В Синьцзяне Пеллио ждала мировая известность. На археологических раскопках в Куче им были найдены буддийские документы на неизвестном ранее языке. В Дуньхуане в пещерном культовом комплексе «Тясячи Будд» Пеллио не только первым из европейцев проведет уникальную фотофиксацию настенных росписей, но, что самое главное, ему удастся вывести во Францию значительную часть уникальной библиотеки, обнаруженной ранее британским исследователем А. Стайном, с рукописями VI — XIII вв. на санскрите, китайском, уйгурском, тибетском, тюркском и др. языках народов Центральной Азии. См.: *Hopkirk, Peter. Foreign Devils on the Silk Road. The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia.* London, John Murray, 1980. Pp. 177—189.

своего времени знания об общественном укладе желтых уйгуров северо-западного Китая. В 1911 г. в Хельсинки Маннергейм опубликовал статью об этом малоизученном народе: «От сарыгов к ширатам».

В Ганьсуйском коридоре Маннергейм встретил несколько бельгийских проповедников, которые в Ганьчжоу (Чжанье) и в Лянчжоу (Увэй) организовали приходские миссии. Маннергейм отметил, что в Лянчжоу «церкви неизменно красивы, готический стиль смешивается с китайским»²⁷. В Лянчжоу бельгийские миссионеры устроили прием в честь Маннергейма на несколько десятков человек.

В 1908 году на праздник Весны Маннергейм прибыл в Ланьчжоу, в его дневнике есть множество заметок о Ланьчжоу. Говоря о беседах с генерал-губернатором Шэньси и Ганьсу Шэн Юнем²⁸, Маннергейм отмечает, «это пользующийся влиянием в трех провинциях начальник, по его манере задавать вопросы и вести беседу он в чем-то похож на ничтожного старого чиновника из глухого угла этого государства»²⁹.

Маннергейма смущало то, что сложно дать оценку, опираясь на результаты работы Шэн Юня или же его рассуждения: «Я не знаю, что является привнесенным им, а что делается под давлением Пекина»³⁰. В продвижении нового политического курса правящей династии Цин чиновники приграничных областей сталкивались с сильным общественным сопротивлением, Маннергейм на этот счет высказался весьма однозначно: «Реформы еще могут столкнуться с тем, что общий культурный уровень весьма низок вследствие упорного сопротивления внешнему воздействию, изначального присущему массам — таковы издержки всех реформ, проводимых в современном обществе»³¹.

Наиболее заинтересовавшими Маннергейма в Ланьчжоу представителями власти оказались начальник главного управления торговли, промышленности, сельского хозяйства и шахт провинции Ганьсу, начальник главного управления министерства иностранных дел, лань-

²⁷ Ма Дахань сиюй каоча жици ... С. 418.

²⁸ «Вице-король Шень — одна из интересных личностей высших административных деятелей северных провинций Китая. Проведя в молодые годы несколько лет в Европе, он является убежденным сторонником реформ и проявляет много разума при разрешении нелегкой задачи их проведения в бедной и отсталой Гунь-су». URL: <https://biography.wikireading.ru/141874> (дата обращения: 15.07.2019).

²⁹ Ма Дахань сиюй каоча жици ... С. 436.

³⁰ Там же. С. 446.

³¹ Там же. С. 437.

чжоуский начальник округа Пэн Инцзя, который являлся ключевой фигурой в процессе проведения в жизнь «новой политики» в провинции Ганьсу. Пэн Инцзя когда-то занимал должность в Шэньяне, где пережил русско-японскую войну на северо-восточных границах Китая, общался и с русскими, и с японцами, стал поклонником индустриализации и «новой политики». Маннергейм в процессе сбора различных разведанных разобрался в программе «новой политики» Ганьсу. Губернатор провинций Шэньси и Ганьсу Шэнь Ин в рамках проведения реформ «новой политики» ключевым пунктом считал ускорение строительства железной дороги, но, по оценкам, на строительство путей из Чжэнчжоу до Ланьчжоу потребовалось бы 20 лет, а по долгосрочному проекту железная дорога должна была идти до Урумчи. Маннергейм считал, что «люди не смотрят с оптимизмом на ведущую в такой далекий Урумчи железную дорогу»³².

Покинув Ланьчжоу, Маннергейм продолжил передвижение по провинциям Ганьсу и Цинхай через районы, населенные мусульманами, также называемые дунсянами, тибетцами — тубо или туфанами. Получил возможность посетить монастырь и купить несколько экземпляров ламаистской ритуальной утвари.

10 мая 1908 года Маннергейм, проехавший по северо-западным провинциям до Сианя, провел сравнительный анализ условий исполнения «новой политики».

Маннергейм полагал, что и «в Шэньси, и в Ганьсу природа проводимых изменений одинакова»: в Ганьсу «основную работу по претворению в жизнь «новой политики» осуществляют бельгийцы», в Шэньси «такую же задачу выполняют японцы»³³. Сиань имеет постоянные, длительные по времени связи с прибрежными районами, и в некоторых областях, например, в образовании, результаты приведения в жизнь курса «новой политики» очевидны; однако в области развития экономических ресурсов района Ланьчжоу сильнее, чем Сиань. Что касается военного аспекта, так интересовавшего Маннергейма, то «в Шэньси не только по количеству, но и по командному составу и подготовке далеко опережают Ганьсу»³⁴.

Пообщавшись с начальником отдела по делам иностранцев (орган, отвечающий за внешние связи) в Шэньси Вэнь Даотаем, Маннергейм

³² Там же. С. 440.

³³ Там же. С. 514.

³⁴ Там же. С. 515.

обнаружил, что «этот человек настроен против европейцев и против иностранцев в целом. Он и его подчиненные пытаются всеми способами осложнить жизнь иностранцам», что ставит под сомнение, «неужели это и есть основная цель этого отдела?!»³⁵

Исследование Маннергейма показало геополитическую и экономическую взаимозависимость между Шэньси и Ганьсу, Сиань отвечал за транзит большей части товаров Ганьсу. Хотя Маннергейм признавал курс на «новую политику» за официальными лицами и чиновниками на местах в Шэньси, но встречались также чиновники, держащие за старое и препятствующие иностранным официальным лицам.

Деятельность Маннергейма в Сиане была успешна благодаря контактам с сетью европейских миссионеров, также благодаря разведанным, полученным от японской разведки, активизировавшейся после русско-японской войны в Шэньси, была получена информация, что «они проводят глобальную съемку местности в западных районах», как выразился заместитель командующего китайской армии, смотрящей на японцев, как на врага, «японцы лицемерны, хитры, эгоистичны и жестоки, каждый китаец, столкнувшийся с ними, не может этого не заметить»³⁶.

Чем дальше Маннергейм продвигался на юго-восток от китайских северо-западных районов, тем более явно становились видны результаты курса «новой политики». Впоследствии Маннергейм совершил экскурсию в мечеть древней столицы, Сиани, к священному для даосов месту горе Хуашань и к широко известным пещерам Лунмэнь и наконец добрался до самого западного железнодорожного пункта в Кайфыне. Примерно в середине лета Маннергейм добрался до горы Утайшань, священного места буддистов, где получил аудиенцию ожидающего визита в столицу Далай-ламы XIII. Покинув Утайшань, Маннергейм, обойдя Китайскую стену снаружи, вступил в Внутреннюю Монголию. В июле—августе 1908 года Маннергейм через Чжанцзякоу (Калган) успешно добрался до Пекина.

Маннергейм из Хами прошел по Гансуйскому коридору, вдоль Великого шелкового пути, дошел до Ланьчжоу в Ганьсу, на восток прошел до Сианя в провинции Шэньси, на север Шэньси до Утайшань, проехал через Хэбэй и Внутреннюю Монголию и добрался до Пекина. Через Пекин Маннергейм направился на северо-восток, в Харбин, и в

³⁵ Там же. С. 522.

³⁶ Там же. С. 523, 531.

заклучение по Транссибирской железной дороге вернулся в Санкт-Петербург, завершив свое исследование азиатских периферийных районов Китая.

3. Заключение. Необычное исследование Великого Шелкового пути

В октябре 1908 г. Маннергейм и Харбина, северо-восточный Китай, провинция Хэйлуцзян, по железной дороге через Сибирь (Транссибу) вернулся в Петербург, длившаяся два года протяженностью 14000 км экспедиция через сердце Азии завершилась. Экспедиция Маннергейма выполнила возложенную на него Генштабом разведывательную миссию, а также собрала древние рукописные манускрипты из разных мест, статуэтки, мемориальные записи на камнях и прочие культурные реликвии, в рамках антропологических, культурно-исторических исследований сделана масса фотографий, в том числе пейзажей, городов, социальных явлений, различных людей, культурных ландшафтов и прочего, всего 1370 фотографий. Маннергейм сделал в дневнике подробные записи о китайских дорогах, собранные им фольклорные национальные предметы, деньги и прочие материальные памятники составляют около тысячи предметов.

Как сказал член Финской академии наук Лаймо Вэйюнин, «цели военной разведки, которые преследовал Российский генштаб, в конце концов, отказались вторичны», а главное историческое значение — в научных результатах, полученных Маннергеймом в ходе исследования китайской культуры и общественной жизни.

В начале XX века Маннергейм в одиночку прошел маршрут от Санкт-Петербурга до Пекина, по континентальной Евразии, его путь послужил особым примером для последующих исследователей Шелкового пути. Он начал путешествие как участник археологической экспедиции французской Школы Дальнего востока под руководством Поля Пелио, так что в результате такого прикрытия поездки в Китай Маннергейм оказался плечом к плечу с западными землепроходцами.

В 1940 г. Свен Гедин³⁷ сказал:

«Путешествие по Азии» (дневники Маннергейма) стало выдающимся произведением мастера, сделавшее Маннергейма одним

³⁷ *Прим. перев.:* Свен Андерс Гедин (1865—1952) — шведский путешественник, географ, журналист, писатель, график, общественный деятель.

из самых знаменитых исследователей Азии, и эта слава должна была принадлежать ему еще тридцать лет назад³⁸.

Ценность материалов, полученных в результате экспедиции, становится все выше, в их числе и дневник путешествия, «Путешествие по Азии — от Каспийского моря до Пекина», можно назвать необычными записями о Шелковом пути. В начале XX столетия в интересах России на фоне рискованных игр с Великобританией в Европе и деятельностью японской военной разведки в Китае Маннергейм оказался неразрывно связан с Китаем.

Путешествие Маннергейма оказалось полезно для исследования Китая и повлекло благосклонность русского царя Николая II. В 1914 г. вспыхнула Вторая мировая война, Маннергейм командовал войсками в Польше и Румынии в войне с Германией, и с командира императорского полка возвысился сразу до генерал-майора российской армии.

В 1917 г. в России вспыхнула Октябрьская революция, Маннергейм, как царский офицер, скрылся в Финляндии, где организовал белогвардейское сопротивление Красной Армии, учредил Финляндскую Республику и стал регентом. Впоследствии Финляндия сохранила свою независимость. В 1944 г. Маннергейм стал президентом Финляндии, в 1946 г. ушел с поста из-за болезни и скончался в 1951 г. 3 сентября 2001 г. президент России В.В. Путин посетил с визитом Финляндию, побывал на кладбище Хьетаниemi в Хельсинки, где первым из российских глав государств возложил венки к могиле Маннергейма.

Судьба Маннергейма как исследователя в Китае в основном связана с Россией, Китаем, Финляндией, частично с Великобританией, Францией, Японией и другими странами, и является результатом международной политики начала XX в. Спустя столетие после экспедиции Маннергейма китайские и финские ученые провели совместное изучение китайских исследований Маннергейма. Данные Маннергейма позволили вновь оживить уже утраченные черты китайской жизни того времени, расширить кругозор, продемонстрировать миру, что Китай является единым многонациональным государством, а также показать возможность воплощения современного Шелкового пути.

³⁸ Ван Цзяци. Ма Дахань [Маннергейм]. Пекин: Чжунго миньцзу шэин ишу чубаньшэ, 2002. С. 260.

В «Мемуарах» Маннергейм указывал:

В XX веке Китаю требуется сильное центральное правительство, мощная обороноспособность, современное управление и военное искусство, а также современные дороги и железнодорожные пути, но прежде всего ему требуется мир³⁹.

Проведенное более века назад исследование Маннергейма предсказало исторический путь развития Китая и, несомненно, побудило нас придать большее значение интернационализации изучения Маннергейма. Пересматривая и изучая исследования Маннергейма, переоценивая период глобальной экспансии европейских колонистов, к счастью, можно построить гибкие исторические мосты между Китаем, Россией, Финляндией и другими европейскими странами, в современном духе мирного сотрудничества на Шелковом пути, толерантности, взаимного обучения, взаимной интеллектуальной выгоды.

³⁹ Бай нянь цянъ цзин чжунго сибу дэ фэньлань тяньсянь цзя чжи шу ... С. 185.

В.Б. ВИНОГРАДСКАЯ

ЛЯО ТЯНЬ В КИТАЙСКИХ МЕДИА — UPDATE 2019

В этом обзоре прослеживаются текущие направления развития разговорных ток-шоу, ассоциирующихся с *ляо тянь* — неформальной, приятной и занимательной беседой. Творческие траектории авторов-ведущих, вопросы позиционирования, видоизменения форматов иллюстрируют место *ляо тянь* как непосредственной неформальной коммуникации в общемировых интернет трендах.

Ключевые слова: интернет, медиа, ток-шоу, ляо тянь, ведущий, Доу Вэньтао, Гао Сяосун, Ло Чжэньюй, Лян Вэньдао.

Этот обзор является продолжением темы, начатой в моей статье «Болтовня интеллектуалов: *ляо тянь* в китайских медиа»¹ и небольшого блога «Брызги из китайской инфосферы (люди—мотивы—тренды—форматы)», посвященного этой растущей нише в китайском почти миллиардном интернете². *Ляо тянь* 聊天 означает неформальный, приятный и занимательный разговор, а в приложении к современным медиа указывает на авторские ток-шоу, популярность которых в последние годы неизменно на подъеме.

30 декабря 2018 г. Юку запустила новогодний проект видеопоздравлений от «известных деятелей культуры» (*вэньхуа минжэнь* 文化名

¹ *Виноградская В.Б.* Болтовня интеллектуалов: ляо тянь в китайских медиа // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2017—2018. М.: ИДВ РАН, 2018. С. 27—44.

² URL: <https://weidehua.livejournal.com/> (дата обращения: 15.06.2019). По тэгу #брызгиизки.

人)³. Около ста самых разных медийных персонажей — актеры, режиссеры, олимпийские чемпионы, представители космической отрасли и образования, писатели, блогеры и т. п. записали коротенькие ролики-поздравления с Новым годом для аудитории популярного видеохостинга Юку. На рекламном постере этого проекта четыре человека — (слева направо) Доу Вэньтао, Гао Сяосун, Бай Яньсун и Ло Чжэньюй. Все они попадают под понятие *минцзуй* (букв. «знаменитые рты» 名嘴)⁴, которое прежде всего относится к особо успешным и резонантным ведущим теле (и интернет) программ. Бай Яньсун 白岩松 (р. 1968) — яркая личность и замечательный оратор, один из самых авторитетных и любимых в Китае телеведущих и журналистов, но не работает в регистре программ *ляо тянь*. Зато остальные трое прочно ассоциируются с *ляо тянь* ток-шоу, при всех различиях в личном стиле и форматах их программ. И это красноречиво свидетельствует о том, что так называемые «пан-культурные программы Юку стали популярным трендом»⁵ — этих людей смотрят, они успешны в нынешней экономике внимания.

Компиляция поздравительных обращений начинается:

Не знаю станет ли в 2019 году мир лучше, но он точно станет старше. И каким бы ни стал мир, постараемся стать лучше в том, что мы хотим сделать, и одновременно зафиксировать для истории становящийся старше мир. Я Гао Сяосун.

1 января 2019 г. **Гао Сяосун** 高晓松 объявил у себя на Вэйбо, что этот сезон (январь-май) станет последним для его знакового, культового ток-шоу «Сяо шо» 晓说 (2014—2019)⁶. В 13-ти выпусках завершающего

³ Юку вэньхуа куанянь дацзя дуйбай 2019 [优酷文化跨年大咖对白 2019]. URL: https://v.youku.com/v_show/id_XNDAXMzU5NDk2NA==.html?refer=seo_operation.liuxiao.liuxiao_00003311_3000_QfMVj2_19042900 (дата обращения: 15.06.2019).

⁴ Об этом слове подробнее см.: 3. «Знаменитые рты» vs «красные сети». URL: <https://weidehua.livejournal.com/189138.html> (дата публикации: 12.11.2018).

⁵ «Панкультурные программы» (*фаньвэньхуа цзему* 泛文化节目) — термин, запущенный на платформе Юку, указывает на различные «нестрогие» форматы интеллектуальных ток-шоу. Подробнее: URL: http://www.whbc.com.cn/j/201808/t20180831_780628.shtml (дата обращения: 15.06.2019).

⁶ Подробнее о проекте см.: *Виноградская В.Б.* Болтовня интеллектуалов... С. 40—41; 4. Не как у людей. URL: <https://weidehua.livejournal.com/189269.html> (дата публикации: 22.11.2018).

сезона⁷, помимо привычного монолога в студии или «на натуре» на самые разные темы (мифы Древней Греции в связи с философией или о кинопремии «Оскар»), Гао Сяосун продолжил встречи на пересечении «глубинного интервью» (*шэньду фантань* 深度访谈) и свободной беседы с несколькими именитыми гостями: писатель (блогер, автогонщик, певец, режиссер) Хань Хань 韩寒 (1982—), писатель-фантаст Лю Цысинь 刘慈欣 (1963—), пианист-виртуоз Лан Лан 郎朗 (1982—), японский кинорежиссер (документалист, видеохудожник, писатель) Сюндзи Иваи 岩井俊二 (1963—).

2-го мая на Юку был выложен «Последний выпуск: Спасибо всем» (*Цзуйхоу ши: сесе гэвэй* 最后一期: 谢谢各位). Этот 220-й выпуск «Сяо шо» впервые записан с живой аудиторией в формате вопросы-ответы. В самом начале Гао Сяосун обращается к собравшимся — вот наша последняя возможность поболтать (*ляо тянь*), а в процессе, попутно, заодно с чем-то еще, в полном соответствии с духом *ляо тянь* (лишней информации не бывает, если она интересна) рассказывает, что название для программы ему подкинул вышеупомянутый писатель Хань Хань, утонченный южанин, а не грубоватый пекинец, как сам Гао. Чем южнее, тем и топонимы, как известно, красивее. Благодаря Хань Ханю проект Сяосуна, суть которого состояла в том, чтобы выговориться, появился на свет в радуге смысловых оттенков: «Сяо говорит», или «Утренний зов», или «Ясно объяснить». А если его описать одним словом (вопрос из зала), то Гао Сяосун почти сразу отвечает: «совершенство» (*ваньмэй* 完美). В тот же день пользователь Picasso 影业 оставил на Доубань коммент:

С тобой 7 лет, ни одного выпуска не пропустил, сколько девушек за это время сменилось, но каждую пятницу непременно 40 минут наедине с Ай Дацзином («Низкий-Большой-Напряженный»)⁸. Им восхищался, в нем разочаровывался, и обманутый им считал, что он искренен в своих чувствах, и, насквозь увидев все его трюки, понимал, что этот человек — краснойбай с холодным сердцем, а се-

⁷ URL: <https://v.sogou.com/tvshow/or3hg2dpo5ptembyha3dmmijz77mxni.html> (дата обращения: 15.06.2019).

⁸ Гао Сяосун сам так себя называет — 矮大紧, букв. «Низкий Большой Напряженный» —, саркастически заменив каждый иероглиф собственного имени 高晓松 (букв. «Высокий Ясный Расслабленный») на более соответствующий действительно сти нелцеприятный «антоним».

годня, прощаюсь, все равно с наставником или с актеришкой — все мы живые смертные создания⁹, прохожие на общей дороге человеческой жизни — с большой благодарностью¹⁰.

Другой проект Гао Сяосуна в сфере *ляо тянь* — платный (200 юаней) подкаст «Сяо няньцзянь» 晓年鉴, «Ежегодник Сяо» или «Малые анналы» (в зависимости от стратегии перевода), который начинается и заканчивается в день его рождения: 14 ноября 2018 г. — 14 ноября 2019 г.¹¹. Это и подарок к собственному 50-летию (13.11.2018) и переход рубикона — «во вторую половину жизни после 50-ти», поэтому Гао Сяосун заявил «Ежегодник» как итоговую программу о вехах своей маленькой жизни на фоне великих вех исторических свершений. О том, что с рейтингами и этого подкаста — 9 из 10-ти на Юку — все в порядке свидетельствует заблокированный в КНР Ютуб, где почти все ценное, популярное или так или иначе кому-то интересное появляется либо мгновенно, либо чуть погодя. «Сяо шо» выходит на официальном канале Юку¹², а «Сяо няньцзянь», с добавленными субтитрами и иллюстративным материалом, выкладывает инициативная группа фанатов из Северной Америки — *Гао Сяосун Бэймэй чжуншэньхуй* 高晓松北美知音会¹³.

Новых ток-шоу Гао Сяосун не планирует: «пока отдохну, поучусь серьезно. Уже 50, торопиться некуда»¹⁴, хотя сейчас у него на Юку максимальное за 7 лет количество подписчиков¹⁵. Впрочем в последнем же выпуске «Сяо шо» он говорит, что не собирается в монахи или умирать, просто пока сказал все, что имел и хотел сказать, и переходит в оффлайн — будет дописывать книгу и организует две некоммерческие

⁹ *Юньюнь чжуншэнь* 芸芸众生 — буддистский термин. букв. «все живые существа».

¹⁰ URL: <https://movie.douban.com/subject/30459656/comments?status=P> (дата обращения: 15.06.2019).

¹¹ В приложении «Стрекоза FM» (*Цинтин* 蜻蜓). URL: <http://www.qingting.fm/channels/271526> (дата обращения: 15.06.2019).

¹² URL: <https://www.youtube.com/channel/UCYQPTeY3HOk0BprrGuCWCaA> (дата обращения: 15.06.2019).

¹³ URL: https://www.youtube.com/channel/UC_jz1_yuH0UaZPSCZziXFfQ (дата обращения: 15.06.2019).

¹⁴ URL: <http://ent.people.com.cn/n1/2019/0103/c1012-30501797.html> (дата обращения: 15.06.2019).

¹⁵ Юку с недавних пор не показывает информации о количестве подписчиков на своем сайте, верна на слово.

просветительские площадки — «Сяо-читальня» (*Сяо шугуань* 晓书馆)¹⁶ в Пекине и в Нанкине («Последний выпуск» снят в одной из них). В общем, с одной стороны, этот человек как всегда в тренде и как всегда выделяется из толпы, а с другой — самый востребованный ляотяньщик на пике своей популярности кидает свою аудиторию, которую между прочим, называет не просто «подписчики», «фанаты» (*фэньсы* 粉丝) «друзья» (*пэнью* 朋友), но *чжишнь* 知音 — «по-настоящему понимающими». Это всем известная аллюзия на «Ле-цзы». Музыкант Боя говорил, что только Чжун Цзыци в полной мере понимал его игру на цине, будь то «мелодия нескончаемого дождя» или «звучание горного обвала»¹⁷, и после смерти друга больше не брался за инструмент.

Также называет своих слушателей и зрителей **Доу Вэньтао** 窦文涛, буревестник и апологет принципа *ляо тянь* в телеэфире еще с прошлого века¹⁸, который в последние годы полностью ушел с телевидения в интернет. 17 июня 2019 г. начался 4-ый сезон¹⁹ «Круглозастольщиков» или «Фракции круглого стола» (*Юаньчжэо пай* 圆桌派, с октября 2016). В описании на Юку этот проект был заявлен как «разговорное реалити-шоу» (*ляотянь чжэньчжэньсю* 聊天真人秀), «идеальное под ужин»: «без сценария, в спонтанной беседе, на равных, делимся мудростью друг с другом», «общаемся про ценности, высекаем искры мышления, через границы и времена, еще моложе и плюралистичнее. Привлекательность слов — производительность» (*Яньчжи цзю ши шэньчаньли* 言值就是生产力, букв.: «Ценность слов — это и есть производящая сила»)²⁰.

В этом неподатливом для перевода слогане по следам «Знание — сила» отражено актуальное противопоставление новой «разговорной» эпохи в развлекательном информационном пространстве — *ляотянь шидай* “聊天”时代, по определению из газеты «Гуанмин жибао» 光明日报 от

¹⁶ URL: <http://www.xiaoshuguan.cn/> (дата обращения: 15.06.2019).

¹⁷ Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. С. 346.

¹⁸ *Виноградская В.Б.* Болтовня интеллектуалов... С. 29—38; 1. Долгожитель медийного пространства. URL: <https://weidehua.livejournal.com/188497.html> (дата обращения: 15.06.2019); 2. Трансформации формата. URL: <https://weidehua.livejournal.com/188883.html> (дата публикации: 29.10.2018).

¹⁹ URL: https://list.youku.com/show/id_zfdedd2bd7e974b899cc2.html (дата обращения: 20.09.2019).

²⁰ 2. Трансформации формата. URL: <https://weidehua.livejournal.com/188883.html> (дата публикации: 05.11.2018).

15 июня 2017 г.²¹. Теперь повсеместная погоня за привлекательностью *яньчжи* 颜值 (букв. «ценность облика»), популярный сленг последних лет) уступает востребованности полностью омонимичного *яньчжи* 言值 (бук. «ценность речей»), что подтверждается и вышеописанным постером с четырьмя немолодыми мужчинами, из которых красотой отличался только Бай Яньсун, да и то лет 15 назад. Гао Сяосун недаром придумал себе прозвище Ай Дацзинь («Низкий-Большой-Напряженный»), Ло Чжэньюй также сам себя величает «толстяком Ло», а Доу Вэньтао всегда описывал себя как заурядного северо-восточного китайца. Между тем, текущий рейтинг 4-го сезона «Юаньчжо пай» на Юю — 9,5, а на Доубань, где рейтинги вообще ниже, — 8,7.²² Для сравнения, 1-сезон на Доубань — 8,9, 2-ой — 9,2, 3-й — 9,1. В 2016 и 2017 гг. «Круглозастольщики» входили в топ наиболее популярных программ Доубань, а в 2018 г. — в топ материковых программ с самой высокой оценкой. Еще один специфически китайский рекорд: первый сезон собрал более 60 тыс. «бегущих комментариев» (*даньму* 弹幕) — больше всего для культурно-просветительских программ. Общее число просмотров приблизилось к 700 млн., что очень хорошо даже по китайским меркам²³.

В 4-м сезоне стилистика остается неизменной. Традиционный китайский интерьер — фоном, в полумраке. В круге света и в центре действия — стол, как и в «Цянцян сань жэнь син» (锵锵三人行 букв: «Звучно втроем идем»), знаковой телепередачи Доу Вэньтао, долгожителя медийного пространства (1998—2017 гг, более 5000 выпусков), которая и вывела его в *миньзуй* и в признанные авторитеты в области *ляо тянь* — поболтать на экране. Но на столе теперь не просто три кружки с жидкостью, как раньше, а целый мир предметов — изысканная чайная утварь, орешки-фруктики, курительница для благовоний, которые в самом начале зажигает ведущий, и рекламная модель машины от спонсора.

Доу Вэньтао в пилотном выпуске «Юаньчжо пай» объяснял, что следует традиции литерати *вэньжэнь* 文人, неявно выделяя свой круг общения как из привычной интеллигенции нового и новейшего времени, так и из нынешних интеллектуалов всех мастей. И даже место съемки недвусмысленно указывает на родную традиционную культуру — спе-

²¹ URL: <http://media.people.com.cn/n1/2017/0615/c40606-29341216.html> (дата обращения: 15.06.2019).

²² URL: <https://movie.douban.com/subject/30269908/> (дата обращения: 20.09.2019).

²³ URL: <https://www.bilibili.com/read/cv2562697/> (дата обращения: 20.09.2019).

циализированная дизайнерская компания «Цзыцзаошэ» 自造社²⁴ в Пекине и классическая чайная в Гонконге. Фон хорош, но еще сильнее образ — «чаепитие китайских литерати» —, который мгновенно настраивает на разговор не важно о чем (о поколенческих расхождениях, конце отношений, жизни в одиночку, еде и т.д.), главное в правильной компании и правильном состоянии. А у Гао Сяосуна знаковый атрибут — веер, с которым он является даже на пресс-конференции, хотя в наши дни веер в мужских руках воспринимается довольно двусмысленно. Подобное обращение к прошлому у людей, не подверженных ностальгии ни в каких ее видах, основным движущим импульсом которых, по их же собственным признаниям-рассуждениям, является любознательность²⁵ и открытость ко всему миру, по моему мнению, не случайно и является естественной отсылкой к двухтысячелетней традиции активной неформальной коммуникации китайских литерати.

В контексте «эпохи *ляотянь*» также имеет значение, что «Юаньчжо пай» начинался в рамках проекта «Кань лисян» 看理想 (анг. Seeing ideal, «Смотря на идеал»)²⁶, который появился как канал на Юку в 2015 г., а с октября 2018 г. ушел в свободное плавание в виде одноименного приложения, обзаведясь заодно трендовым английским переводом — Vistopia²⁷, но с тем же «основным» составом: Доу Вэньтао, Лян Вэньдао, Чэнь Даньцин. Эти люди часто появлялись в гостях у Доу Вэньтао еще в телеэфире «Цянцян сань жэнь син», а в «Кань лисян» выступали как ведущие авторских программ «образовательной» разновидности *ляотянь*. Живописец, теоретик и популяризатор искусства **Чэнь Даньцин** 陈丹青 (р. 1953)²⁸ с 2015 г. ведет программу о мировом изобразитель-

²⁴ Self-made Company. URL: <http://www.zizaoshe.com> (дата обращения: 15.06.2019).

²⁵ 5. Ловцы душ. URL: <https://weidehua.livejournal.com/189873.html> (дата публикации: 03.12.2018).

²⁶ URL: <https://i.youku.com/i/UMjkk0OTQ4ODIwMA==?spm=a2hzp.8244740.0.0> (дата обращения: 15.06.2019).

²⁷ Слово *лисян* «идеал», входит в слово сочетания *лисянго* 理想国, букв. «идеальное государство», что означает «утопия». Так называется издательский бренд Лян Вэньдао. А *кань* 看 «смотреть» можно переосмыслить через морфему «виз-», и получаем Vistopia. URL: <https://www.vistopia.com.cn/> (дата обращения: 15.06.2019).

²⁸ Также см.: *Ван Ицюнь*. Современный взгляд на сущность китайских классических произведений — к вопросу о методах искусствоведения в лекциях Чэнь Даньцина // пер. А.Ю. Блажкиной // Настоящее издание. С. 89—98.

ном искусстве «Цзюйбу» 局部 (букв. «фрагменты», «частности»), Лян Вэньдао с того же времени выпускает литературно-критическую и просветительскую программу «И цянь лин и е» 一千零一夜出走季 («Тысяча и одна ночь»). Приложение «Визтопия» позиционирует себя как «театр знаний» (*чжиши дэ цзюйчан* 知识的剧场) и liberal arts college, предлагая значительно расширенный набор программ и авторов-ведущих в бесплатном и платном режимах. О коммерческих перспективах пока судить рано, но сделано качественно, дорогим разработчиком (Dine) и получает положительные отзывы.

Вдохновителем проекта был Лян Вэньдао (LEUNG Man tao 梁文道, р. 1970), которого неизменно советуют, на вопрос о рекомендациях из разряда *ляотянь цзему* и который кстати тоже поучаствовал в поздравительном проекте Юку. Он сам из Гонконга, и гонконгского настроения много в его видео, но предпочитает выпускать свои программы на нормативном в КНР *путунхуа*. По основному роду деятельности он литературный критик и издатель с собственным брендом — «Лисянго» 理想国 (букв. «идеальное государство», англ. Imaginist)²⁹, так на китайский переводится диалог Платона «Государство». В 2015 г он придумал «Кань лисян» как расширение концепта «Лисянго» видео- и аудио- форматами в пространстве социальных сетей с тем же слоганом («представьте другую возможность» 想象另一种可能) и посылом: «продвигать повышение культурного уровня и зрелости в эстетике жизни».³⁰

В своей «Тысяча и одной ночи» на пересечении «чтения классики» и «уличности» Лян Вэньдао стремится, по собственному определению, вернуть великие про изведения из храма литературы в современную реальность. Так в «первой ночи» четвертого сезона (июнь 2019)³¹ ведущий гуляет с книгой Джона Дьюи (1859~1952) «Демократия и образование» по Пекину и рассказывает о том, как американский философ и педагог приехал в Китай в 1920 г., в разгар «Движения 4 мая» за новую культуру, и неожиданно задержался на два года, прочитав более 200 публичных лекций. В отличие от традиционных просветительских мероприятий здесь непременным требованием является не академичный характер изложения, а разговор с аудиторией буквально на фоне ны-

²⁹ URL: <http://www.ilixiangguo.com> (дата обращения: 15.06.2019).

³⁰ URL: <https://www.vistopia.com.cn/> (дата обращения: 15.06.2019).

³¹ URL: <https://movie.douban.com/subject/33395140/episode/1/> (дата обращения: 20.07.2019).

нешней повседневности, привязка классики к контексту и современному восприятию, с яркими образами и неожиданными поворотами мысли. Хотя программа выкладывается в записи, создается атмосфера непосредственного взаимодействия со своей аудиторией. Академический и медийный опыт вместе с безупречным художественным вкусом позволяет Лян Вэньдао держать высокий уровень контента и сохранять привлекательность для зрителей. У текущего четвертого сезона на Доубань рейтинг 9,6.³²

Третий герой постера Юку — **Ло Чжэньюй 罗振宇** (р. 1973), который стал сенсацией новых медиа с интернет проектом «Лоцзи сывэй» 罗辑思维 «ЛО-гическое мышление»³³ (2012—), в еженедельных видеовыпусках которого он делился впечатлениями и идеями от прочитанного, позиционируя себя как толстяк Ло, который «читает за вас» 为你读书. Его программа, как и у Гао Сяосуна, была максимально проста с точки зрения оформления и обработки. Задник с книжными полками (даже не настоящими, просто картинка) и он сам за столом. На этом фоне он стал в 2014 г. человеком года в интернете.

«ЛО-гическое мышление» идет 7-ой сезон, но уже не в формате часовых видео, а 10—15-ти минутных подкастов, но в целом центр внимания самого Ло Чжэньюя сместился, начиная с 2015 г., на «университет нового времени» в приложении Get (дэдао 得到)³⁴. Как и у Лян Вэньдао, это просветительский проект (полностью платный), но более крупный, с большой командой и ближе к практике, с курсами лекций приглашенных профессоров ведущих университетов. И, в целом, «Дэдао» уже не ассоциируется с *ляо тянь*. Другой резонантный проект, связанный с нашим западным Новым годом — «Друзья времени» (*шицзянь дэ пэнью* 时间的朋友)³⁵ на платформе Юку 优酷 и кабельном ТВ г.

³² URL: <https://movie.douban.com/subject/33395140/> (дата обращения: 15.06.2019). Также см.: Доубань 9,8 фэнь гуйлай дэ «и цянь лин и е», чжуачжулэ вэньхуа цезеу хэчжун цзиншэнь [Вернувшаяся на Доубань с рейтингом 9,8 «Тысяча и одна ночь», поймала какая суть у культурных программ 豆瓣 9.8 分归来的《一千零一夜》, 抓住了文化节目何种精髓]. URL: https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_3742509 (дата публикации: 08.07.2019).

³³ Виноградская В.Б. Болтовня интеллектуалов... С. 42; 7. Ловля черных лебедей. URL: <https://weidehua.livejournal.com/190912.html> (дата публикации: 09.01.2019).

³⁴ URL: <https://www.igetget.com> (дата обращения: 15.06.2019).

³⁵ URL: https://www.youtube.com/watch?v=ugDu_T9wUGs (дата обращения: 15.06.2019).

Шэньчжэня (2016 —). Это трех- четырех- часовые лекции-встречи Нового года (в реале, в прямом телеэфире и в интернете), которые начинаются 31 декабря, а заканчиваются 1 января. Про третий раз, по поводу ночи с 2017-го на 2018 г. в сети шутили, что Шэньчжэньское кабельное ТВ «одним толстяком «сделало» сотню звезд эстрады»³⁶.

2019-ый Толстяк Ло встретил четвертой лекцией из планируемых двадцати, отсчет которых ведется в обратном порядке, то есть последняя встреча была 17-ая по счету, а следующая, заявленная в сентябре 2019 г.³⁷ — 16-ая. Рейтинг у последних «Друзей времени» не высокий, критики много³⁸ (фигура и проекты Ло Чжэньюя, вообще, вызывают много споров) — 6,7 на Доубань, но все 7880 мест в закрытом стадионе «Кокон» в Шэньчжэне были раскуплены сразу же на старте продаж и Юку (пока платформа не стала скрывать эту функцию) показывала более 20,5 млн просмотров. Успех был и остается настолько оглушительным, что подобные новогодние мероприятия теперь устраивают и другие «знаменитые рты» *минцзуй*.

Итак, на новогоднем постере Юку, представляющем видеопоздравления «известных деятелей культуры», нет ни актеров, ни политиков, ни спортсменов, ни блогеров, ни космонавтов и итд. Помимо пола и возраста (которые в данном случае можно вынести за скобки), всех их роднит то, что их представляют как ведущих (*чжичижэнь* 主持人) и относят к неофициальной категории «знаменитых ртов». Кроме этого очевидного измерения они вполне знаково олицетворяют культуру *вэньжэнь* — гуманитарно образованных интеллектуалов, для которых, вне зависимости от их конкретной сферы профессиональной деятельности, их конкретное приложения в социуме, естественна реализация в пространстве культурной коммуникации, для которых рассуждения (не так

См.: 7. Ловля черных лебедей. URL: <https://weidehua.livejournal.com/190912.html> (дата публикации: 09.01.2019).

³⁶ URL: <https://kknews.cc/entertainment/p2lanoe.html>; <https://kknews.cc/zh-sg/entertainment/p2lanoe.html> (дата обращения: 15.06.2019).

³⁷ URL: http://tech.ce.cn/cjzx/201909/24/t20190924_33215278.shtml (дата публикации: 24.09.2019).

³⁸ Все большему количеству китайцев словесный водопад «Друзей времени» начинает казаться пустой болтовней, проникнутой «торгашеским духом» 市井气, «вливанием старого вина в новые мехи» 新瓶装旧酒 (переосмысление аллюзии на Евангелие), то есть бессодержательным жонглированием фразами и смыслами, пресловутым «куриным бульоном для души» вперемешку с рекламой спонсоров,

уж важно о чем) — это «режим по умолчанию», привычный способ реагировать на мир, и обыденный разговор *ляо тянь* которых легко переходит в измерение культуры и духовной жизни. Это те люди, которые, даже не получив признания на поприще служения государству (неудачники от Конфуция до Пу Сун-лина), тем не менее становились «лидерами мнений» (*ицзянь линсю* 意见领袖) и оказывали огромное влияние на общество.

Ло Чжэньюй на своем выступлении в канун 2019 г. говорил: «Раньше изменения были частью жизни, теперь изменения стали самой жизнью»³⁹ Именно в этом общем контексте было объявлено в известной газете «Гуанмин жибао» 光明日报 в 2017 г.⁴⁰ наступление «разговорной эпохи» (*ляотянь шидай* “聊天”时代) в ток-шоу. Можно считать, и об этом пишут сами китайцы, что в последние годы это направление набрало моментум, вступило в пору зрелости, обнаружило свои характерные черты, сильные стороны и уязвимые места.

Когда подобных программ и проектов много, становится очевидным, что трудно сразу понять, что взлетит, а что нет, но опыт в традиционных СМИ, похоже, скорее мешает, чем помогает. Например, несомненно качественно и профессионально сделанные «глубинные интервью» в «Позиции» (*личан* 立场, 2019)⁴¹ от авторитетной журналистки И Лицзин 易立竞 с интересными и популярными (в том числе на мировом уровне) гостями, такими как Ли Кайфу 李开复⁴², были встречены тепло, но особого резонанса не получили и продолжения у нее судя по всему не будет. А совершенно «дикий» интернет-влог «Ли цзыжань шо» 李自然说 («Говорит Ли Цзыжань»), снимаемый буквально на телефон в собственных руках во время прогулок по городу никому неизвестным типичным «ботаником», болтался с жалкими тремя сотнями подписчиков после 20-ти выпусков, пока вдруг не взлетел в 2018 г. на теме 5G и новейших стартапов — более 2 млн просмотров на Ютубе к осени 2019.

³⁹ URL: https://www.youtube.com/watch?v=ugDu_T9wUGs (дата обращения: 15.06.2019).

⁴⁰ 0. Очередные переломы. URL: <https://weidehua.livejournal.com/188405.html> (дата публикации: 22.10.2018).

⁴¹ URL: <https://movie.douban.com/subject/30464579/> (дата обращения: 15.06.2019).

⁴² Ли Кайфу — тайваньский предприниматель в области разработок программного обеспечения и искусственного интеллекта, занимавший высшие руководящие посты в китайских отделениях крупнейших американских фирм и ведущий широко-масштабные инвестиционные проекты в Китае. (Википедия)

Ныне Ли Цзыжань продолжает бродить по городу и анализировать стартапы без чтения-суплера и монтажа, но уже со стабильно растущей базой подписчиков на всех возможных платформах и во всех доступных форматах, и также уже дает интервью где среди своих ориентиров называет Гао Сяосуна и Лян Вэньдао, а его в ответ называют «Гао Сяосун-ном коммерции».

По выше приведенным примерам, помимо прочего, видно насколько размыты форматы «новой разговорности». Под зонтик *ляо тянь* попадают и разнообразные культурно-развлекательные ток-шоу, и «интервью» (*фантань цзему* 访谈节目), и научно-популярный контент, но не смотря на размытость границ эта ниша в глазах потребителей и критиков не теряет единства и сохраняет собственную идентичность за счет создателей этого контента и регистра неформального коммуникации, не сливаясь с заполонившим интернет «бульоном для души»⁴³, академичными лекциями, официальным дискурсом и традиционными телеформатами документалистики, интервью и ток-шоу.

В более широкой перспективе — это разговорные программы в пространстве социальных сетей. Именно здесь проходит водораздел между традиционными медиа и новыми СМИ. Из четырех человек с постера новогодних поздравлений от Юю только Бай Яньсун, телеведущий и известный публичный спикер журналист старой традиционной закалки не ассоциируется в глазах своей аудитории с *ляо тянь*. На фоне соседей по картинке он выглядит почти консервативно, у него в 2019 г. вышел проект совмещающий лекции с интерактивным ток-шоу — «Станет ли лучше этот мир?»⁴⁴ — в нетипичном для него, но безнадежно «телевизионном» формате, который кажется скучноватым, несмотря на всю любовь китайцев к Бай Яньсуну.

Коренное отличие социальных сетей от традиционных СМИ состоит в том, что в социальных сетях все участники коммуникации одновременно являются и производителями и потребителями контента. Крайнее выражение это получает, с одной стороны, в сотворении собственного образа в публичном пространстве (к чему располагает Инстаграм), а с другой, — в воспроизведении норм неформальной непубличной коммуникации малой группы онлайн, что наиболее ярко и последо-

⁴³ Виноградская В.Б. «Маленький монах Ичань» и «бульон для души» — концепты, запросы и контент в китайском интернете (в печати).

⁴⁴ URL: <https://movie.douban.com/subject/30411739/> (дата обращения: 15.06.2019).

вательно отражается в формате интерактивного стрима, неограниченно жестко временными рамками, сценарием, темой, но напрямую зависящего от интенсивности интереса своей аудиторией. В стриме становится очевидным изменение формата восприятия и производства контента, которое держится на энергии непосредственного общения в неформальной коммуникации. Это общение на ближней дистанции без жестких ограничений стало возможным в интернете благодаря новым технологиям, оказалось сверх востребованным и превратилось в поле эксперимента — от Дудя на русском и Джо Рогана на английском «из всем известных» с огромной аудиторией и до огромного количества откровенно нишевых стримов, влогов, подкастов.

Разумеется, прототипы были в традиционных СМИ, например Ларри Кинг или Доу Вэньтао еще в прошлом веке, но это скорее отдельные очаги, а в целом естественное общение в малой группе, было вынесено за рамки жестко организованной публичной коммуникации в СМИ. Разумеется, не любая повседневная коммуникация становится востребованным контентом. Но каждый ежедневно решает для себя, на какой ролик в рекомендациях кликнуть, какой досмотреть, поставить лайк или дизлайк, написать коммент, подписаться, поделиться. Благодаря всем этим мелким действиям, из которых складывается экономика внимания, уже ясно — какая коммуникация нам нужна: свободная, межличностная, нетривиальная.

Именно эта интонация общения на ближней дистанции отразилась в концепте *ляо тянь*, который был осознан в «наивной картине мира» китайцев и основательно освоен традиционными литератаи задолго до прихода интернета и наступления глобализирующей современности, и поэтому так органично идет развитие «разговорности» в нынешней китайской медийной среде, практически без оглядки в этом сегменте на западные образцы, с разнообразием и скоростью, гарантированной огромной интернет-аудиторией.

Сведения об авторах

АБРАМЕНКО, Владимир Петрович — кандидат технических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
ma-wlad@yandex.ru

АЛЕКСАНИЯ, Армен Гургенович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
armengurgen@gmail.com

БЛАЖКИНА, Анастасия Юрьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
myshashu@yandex.ru

ВАН Ицюнь 王逸群 — доктор филологических наук, заместитель руководителя Центра современных исследований России, младший научный сотрудник института международных отношений, Сычуаньский университет (Чэнду)
770972623@qq.com

ВАН Пэнхуэй 王鹏辉 — доктор исторических наук, профессор Института международных отношений Сычуаньского университета (Чэнду) и Объединенного инновационного центра по безопасности и развитию западных границ Китая
тел. 18782039160.

ВИНОГРАДСКАЯ, Вероника Брониславовна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
banbanpo@gmail.com

ДЗОДЗЯК (КИМ), Юлия Хенсуовна — ассистент кафедры иностранных языков Института инновационных технологий и государственного управления РТУ МИРЭА (Москва)
fuhu@yandex.ru

ИОНОВ, Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и общественных наук Института инновационных технологий и государственного управления РТУ МИРЭА, научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
fuhu@yandex.ru

КВАРТАЛОВА, Наталия Леонидовна — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (Москва)
tuzinat@yahoo.com

КРИССКОЙ, Альберт Николаевич — Люблянский университет (Любляна)
ank@kitai.info

ЛЮ Ядин 刘亚丁 — доктор филологических наук, профессор, заместитель руководителя Центра современных исследований России, Сычуаньский университет (Чэнду)
liuyading2007@163.com

МАЙОРОВ, Владимир Михайлович — кандидат исторических наук, профессор, Государственный университет Чэнгун (Тайвань)
maiorov@mail.ncku.edu.tw

ПЭН Банбэнь 彭邦本 — доктор исторических наук, профессор, Институт истории и культуры Сычуаньского университета (Чэнду)
1323406972@qq.com

САМОШИН, Владимир Васильевич — (Москва)
vladimir-samoshin@yandex.ru

СТЕЖЕНСКАЯ, Лидия Владимировна — кандидат филологических наук, старший преподаватель, Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ, старший научный сотрудник ИДВ РАН
liuxie@mail.ru

Contributors

Vladimir ABRAMENKO — Candidate of Sciences (Engineering), Leading 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

Yulia DZODZYAK (KIM) — Associate Professor of Foreign Languages Institute of Innovative Technologies and Public Administration RTU MIREA (Moscow)

fuhu@yandex.ru

Alexey IONOV — Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor of Humanities and Social Sciences Institute of Innovative Technologies and Public Administration RTU MIREA (Moscow), Research Associate, Institute of Far Eastern studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

fuhu@yandex.ru

Albert KRISSKOY — University of Ljubljana (Ljubljana)

ank@kitai.info

Nataliya KVARTALOVA — Candidate of Sciences (Philosophy), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

tuzinat@yahoo.com

LIU Yading — Doctor of Sciences (Literature), Professor, Deputy Director of the Contemporary Russian Studies Center, Sichuan University (Chengdu)

liuyading2007@163.com

Vladimir MAYOROV — Candidate of Sciences (History), Professor, National Cheng Kung University (Taiwan)

maiorov@mail.ncku.edu.tw

PENG Bangben — Doctor of Sciences (History), Professor, Lecturer, Institute of History and Culture, Sichuan University (Chengdu)

1323406972@qq.com

Vladimir SAMOSHIN — (Moscow)

vladimir-samoshin@yandex.ru

Lidia STEZHENSAYA — Candidate of Sciences (Philology), Senior Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies of Higher School of Economics (Moscow), Senior Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

liuxie@mail.ru

Veronika VINOGRODSKAYA — Candidate of Sciences (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

banbanpo@gmail.com

WANG Yiqun — Doctor of Sciences (Literature), Deputy Director of the Contemporary Russian Studies Center, Associate Fellow, Institute of International Relations, Sichuan University (Chengdu)

770972623@qq.com

WANG Penghui — Doctor of Sciences (History), Professor, Institute of International Relations, Sichuan University (Chengdu) and Joint Innovation Center for Security and Development of Western Borders of China (Chengdu)

telephone: 18782039160.

**PEOPLES AND CULTURES OF THE ORIENT.
RESEARCHES AND TRANSLATIONS. 2019**

Abstracts

TRANSFORMATIONS OF CONFUCIUS IN RUSSIA

Liu Yading

The image of Confucius in Russia is based on translations of the Confucian Four Books and related works on the life and philosophy of Confucius. The article analyzes the image of Confucius in translations, commentaries and researches of Russian sinologists and writers over three periods: the end of the 18th century, the 19th century up to 1970s, and since the 1980s till today. The process of image transformation is presented against the background of major changes in the spiritual life in Russia during these time periods. Historical semiotics allows us to describe the literature on Confucius as a genre system, which, with pragmatic meanings, creates multiple expanded meanings in the sociolinguistic context of Russia.

Keywords: *Confucius, translation.*

**CONFUCIANISM AND GENRE EVOLUTION
IN LEO TOLSTOY'S WRITINGS**

Vladimir Mayorov, Lidia Stezhenskaya

The article presents three time periods which can be identified in Leo Tolstoy's writings as regards to his attitude towards Confucianism: shallow knowledge of China in general, "assimilation" of individual canonical texts, and, finally, free use of the concepts of Chinese culture and its genre forms in the context of his own religious worldview.

Key words: *Confucianism, Leo Tolstoy, translation, leishu.*

**ON THE TIME OF CREATION AND THE MEANING OF THE CLASSIC
TEXT YAO DIAN**

Peng Bangben

Written heritage of the *Shan Shu*, chapter *Yao Dian* is the first classical book, which reached us from ancient times. From preQin era, and also during Qin and Han

dynasty the influence of the *Yao Dian* on political, cultural and scientific life of Ancient Chinese society was extremely deep. On the basis of results of the latest archeological excavations this article analyzes scientific dispute of the *Shan ran* legend, which is incorporated in the text of the *Yao Dian*. The article is also contains the new data on creation time, historical background, the meaning of the classical text *Yao Dian*.

Key words: *Yao Dian, Shan ran legend, time of creation, historical background, classical text.*

THE ROLE OF PUNISHMENT IN CONFUCIAN PHILOSOPHY (KONG-ZI JIA YU)

Anastasia Blazhkina

This article analyses the role of punishments in Confucian philosophy on the basis of the analysis of the treatise *Kong-zi Jia Yu*. This text has not been well studied in Russian sinology, but it is of great historical and philosophical interest. The article address the role that punishments played in Confucian thought. Punishments in the *Kong-zi Jia Yu* have acquired an educational, protective and harmonizing meaning.

Key words: *Confucian philosophy, punishment, Kong-zi Jia Yu, virtuous rule, ritual, Kong-zi, Shao Zhengmao, virtue, ethics.*

CONFUCIAN PRACTICALITY AND ITS TRADITIONAL UNDERSTANDING

Alexey Ionov, Yulia Dzodzyak (Kim)

The article deals with the Confucian tradition from the point of view of its effectiveness in the process of formation of the original culture of the Far Eastern peoples. A distinctive feature of Confucian doctrine is the strategy of changing the moral state of society in accordance with ancient models. The practicality of Confucianism continues to influence the destinies of China and Korea, determines the development of their national consciousness in various socio-cultural conditions.

Key words: *Confucianism, practicality, Chinese philosophy, Taoism, neo-Confucianism, Korean Philosophy.*

SOME PHONETIC FEATURES OF DUNHUANG MIDDLE CHINESE TEXTS (CHRISTIAN AND MANICHAEAN MANUSCRIPTS)

Armen Alexanyan

The paper analyzes some interesting phonetic features of so called 'North-Western' dialect of Middle Chinese. The main material for analysis is Dunhuang corpus of Christian and Manichaean texts (so called *Jingjiao* texts and *Monijiao* texts).

This paper discusses three most peculiar phonetic issues of this dialect: change of final -t to -r/l; so called ‘prenasalization’ phenomenon, i.e. representation initial n- as nd-; and loss of final —ng. In this paper we analyze proper names and some specific religious *termini technici* of Syriac or Indo-Iranian origin.

Keywords: *Chinese dialects, Middle Chinese, Manichaeism, Jingjiao, Dunhuang manuscripts.*

**A MODERN VIEW OF THE ESSENCE
OF CHINESE CLASSICAL WORKS — TO THE QUESTION
OF ART CRITICISM METHODS IN CHEN DANQING’S
LECTURES *FRAGMENTS***

Wang Yiqun

Modern art criticism should attach great importance to those critical methods that originate in Chinese classical works, it will lead to a new development of art. Modern art criticism also need to make these methods fit to make sense of the aesthetic experience of modern humans. In this sense, Chen Danqing’s art criticism is a continuation of the classical benchmarks of the ancient Chinese aesthetic tradition, it also plays an important role in modern criticism.

Key words: *nominative capacity, boundaries, life spirit of criticism, Chen Danqing.*

“NOTHING IS BETTER THAN TEACHING THROUGH XIAO”

Vladimir Abramenko

The article presents the poetic translations of several chapters from the ancient Chinese treatise *Xiao Jing*, which is a part of the Confucian Thirteen Classics. The rhythmic translation preserves the archetypal nature of the canon and explicates the essential features of the Confucian doctrine dedicated to filial piety.

Key words: *Confucianism, canon, filial piety, philosophical poetry.*

**GOLDEN RULE OF MECHANICS, OR ABOUT RUSSIAN TRANSLATION
OF CHINESE CI**

Vladimir Samoshin

This article presents a translation into Russian of several Chinese poem-songs in *ci*-genre made by Russian translators, some of them are well-known, while the others are almost forgotten. Their translations are analyzed in compare with its original Chinese texts and new suggested translations of those poems.

Keywords: *Chinese poetry, ci, translation.*

ТВИТЫ ИЗ КАБИНЕТА НЕУДАЧНИКА

Albert Krisskoy

The article introduces fifty three short stories from a collection of Classical Chinese stories by Pu Songling called *Liao Zhai Zhi Yi*, all previously unpublished in Russian. The second selection criteria is that every story is less than 140 characters.

Keywords: *Pu Songling, short stories, Chinese prose, Liao Zhai zhi yi.*

CHINESE EXPEDITION OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY OF RUSSIAN NATIONAL OF FINNISH DESCENT MA DAHAN (KARL MANNERHEIM)

Wang Penghui

Karl Mannerheim (1867—1951) on the instructions of the Russian General Staff went to Chinese Xinjiang through Russian Central Asia (Uzbekistan, Kyrgyzstan) and received a Chinese passport in the name of Ma Dahan. After research in Xinjiang, Mannerheim continued to study western China: Gansu, Shaanxi, Henan, Shanxi, Inner Mongolia, Hebei, and other provinces all the way to Beijing, and then from the northeast, from Harbin, via the Trans-Siberian Railway, returned to St. Petersburg. On the way, Mannerheim conducted research on anthropology, ethnography, cultural history and linguistic traditions, and recorded it in scientific materials. The study by Ma Dahan reproduces the already disappearing Chinese way of life, broadens the outlook of China's perception, confirms the fact that China is a multinational state in the eyes of the international community, and confirms the possibility of the emergence of the New Silk Road

Keywords: *Ma Dahan (Mannerheim), Chinese Xinjiang, expedition, Silk Road.*

LIAO TIAN IN THE CHINESE MEDIA — UPDATE 2019

Veronika Vinogradskaya

This review traces the current trends in conversational talk shows associated with the style of *liao tian*, an informal, enjoyable and interesting conversation. The most remarkable host's creative trajectories, show positioning and changes of formats illustrate the place of *liao tian* as direct informal communication in global internet trends.

Keywords: *internet, media, talk show, talk show host, lao tian, Dou Wentao, Gao Xiaosong, Luo Zhenyu, Liang Wendao.*

Научное издание

**Человек и культура Востока.
Исследования и переводы.
2019**

Ежегодное периодическое издание

ISSN 2686-9640

Выпускающий редактор *Е.В. Беллина*
Компьютерная верстка *С.Ю. Тарасова*
Обложка *Т.В. Иваншиной*

Подписано в печать 20.12.2019.

Формат 60x84/16. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».

Печ. л. 12,5. Бумага офсетная.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 150 экз.).

Заказ № 23

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

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.

Почтовый адрес ИДВ РАН:

Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32.