ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Клементьева Татьяна Владимировна

СОЧИНЕНИЕ «ФЭН СУ ТУН И» (КОНЕЦ 2 – НАЧАЛО 3 ВВ.) В ИСТОРИИ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Специальность 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
Терехов Антон Эдуардович

Санкт-Петербург
2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ..... 4

ГЛАВА 1. Сведения о жизненном пути и книжном наследии Ин Шао..... 40

§ 1.1. Сведения о жизни и деятельности Ин Шао..... 40

§ 1.2. История передачи и распространения сочинения «Фэн су тун и» в императорском Китае 54

§ 1.3. Особенности представлений о веяниях и обычаях в общественно-политической жизни эпохи Хань 63

ГЛАВА 2. Содержание, структура и источниковая база «Фэн су тун и»..... 81

§ 2.1. Структура глав «Фэн су тун и»..... 81

§ 2.2. Предисловие к «Фэн су тун и»: проблема соотношения цели и содержания 87

§ 2.3. Справочные главы «Фэн су тун и» 97

2.3.1. «Хуан ба» («Августейшие и гегемоны») 97

2.3.2. «Шэн инь» («Звуки и звучания»)..... 106

2.3.3. «Сы дянь» («Устав жертвоприношений») 111

2.3.4. «Шань цзэ» («Горы и водоемы»)..... 116

§ 2.4. Анекдотические главы «Фэн су тун и»..... 122

2.4.1. «Чжэн ши» («Исправление ошибочного») 122

2.4.2. «Цянь ли» («Нарушение ритуала») 129

2.4.3. «Го юй» («Чрезмерная похвала») 133

2.4.4. «Ши фань» («Десять противоположных [примеров]»)..... 140

2.4.5. «Цюн тун» («[Иметь] преграды и [проходить] без препятстсвий») .. 146

2.4.6. «Гуай шэнь» («Чудища и божества»)..... 153

ГЛАВА 3. «Фэн су тун и» и энциклопедическая традиция Китая..... 161

§ 3.1. Основные вехи истории развития *лэйшу* 161

§ 3.2. «Энциклопедические» тексты древнего и раннеимперского Китая 169

§ 3.3. «Фэн су тун и» и «Бай ху тун»..... 179

§ 3.4. Особенности источников типа *тун (и)* в эпоху Хань 184

§ 3.5. Общие характерные черты «Фэн су тун и» и *лэйшу* 192
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 206
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ 212
ПРИЛОЖЕНИЯ 248
Приложение 1. Перевод биографии Ин Шао из «Книги об [эпохе] Поздняя Хань» с комментариями 248
Приложение 2. Перечень работ, составленных и прокомментированных Ин Шао, в каталогах и библиографических трактатах разного времени 268
Приложение 3. Объем «Фэн су тун и» (в главах), указанный в источниках различных исторических эпох 273
Приложение 4. Перевод предисловия к «Фэн су тун и» с комментариями 276
Приложение 5. Перевод главы «Сы дянь» («Устав жертвоприношений») с комментариями 282
Приложение 6. Перевод главы «Гуай шэнь» («Чудища и божества») с комментариями 310
Приложение 7. Перевод главы «Шань цзэ» («Горы и водоемы») с комментариями 354
Приложение 8. *Лэйшу*, созданные в эпоху Лючао 375
Приложение 9. Параллельные фрагменты, встречаемые в «Фэн су тун и», «Шо вэнь цзе цзы» и «Ши мин» 380
Приложение 10. Состав категорий в «Фэн су тун и» и *лэйшу* 384

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Предлагаемое диссертационное исследование посвящено анализу труда «Фэн су тун и» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев») Ин Шао 應劭 (также 應邵, официальное имя Чжун-юань 仲遠, также 仲瑗 / 仲援; ум. до 204) в аспекте становления особого класса китайских письменных сочинений, который в оригинальной терминологии принято обозначать как *лэйшу* 類書 («книги [с распределением материала] по категориям», далее — «книги по категориям»), а в современной российской и западной науке — «энциклопедии»[1].

Понятие *лэйшу* обозначает класс текстов, в которых представлена совокупность накопленных на момент создания каждого конкретного труда знаний, классифицированных по категориям (а в ряде случаев — и по субкатегориям)[2]. Описание каждой из категорий представляет собой коллекцию различных по пространности выдержек из авторитетных сочинений,

---

[1] В англоязычной научной литературе, помимо варианта «encyclopedias», встречаются и такие способы перевода *лэйшу*, как «category books», «classified books», «reference books», «commonplace books». В отечественных исследованиях чаще всего используется вариант «энциклопедия», при этом Б. Г. Дорониным (1928 – 2021) был предложен более точный перевод — «книги [с распределением материала] по категориям/разрядам» [Доронин, 2009а, с. 544]. Для передачи западного понятия «энциклопедия» в современном китайском языке существует термин *байкэ цюаньшу* 百科全書 («полная книга по всем наукам»), что говорит о том, что в Китае он не приравнивался к *лэйшу*.

[2] Имеется два основных типа организации *лэйшу*: по тематическим рубрикам и рифмам. Что касается первого типа, если рассматривать универсальные, а не специализированные *лэйшу*, то набор категорий в них будет более-менее стандартным: они начинаются с разделов по астрономии и географии, продолжаются политикой и управлением, затем переходят к рассмотрению человека и социума, а также повседневной жизни и заканчиваются флорой и фауной. Выделяемые в них категории строятся не столько на логическом, сколько на этическом принципе, отражая традиционные представления о трех началах мироздания — Небе, Земле и Человеке. Данный тип *лэйшу* зародился в Китае в III – VI вв. Второй тип *лэйшу* появился в эпоху Тан 唐 (618 – 907), текст в таких работах подразделяется по тонам и группам рифм, а в каждой рубрике есть пояснение значения отдельного знака в составе группы, а также цитаты из литературных произведений, содержащие данный знак [Чжан Ди-хуа, 1985, с. 17]. Примерами данного типа являются, например, «Юн-лэ да дянь» 永樂大典 («Великий свод, [созданный в период под девизом правления] Юн-лэ», XV в.) и «Пэй вэнь юнь фу» 佩文韻府 («Кладовая рифм из [кабинета] почитания текстов», XVIII в.). Отдельной менее распространенной разновидностью книг, относимых к *лэйшу*, служат перечни известных представителей разных родов и фамилий. В таких книгах в качестве категорий выступают сами фамилии, имена и названия родов.

хронологические рамки которых могут широко варьировать. *Лэйшу* не включают в себя оригинальные авторские рассуждения и служат тому, чтобы собрать в одном месте цитаты из книг, чтение целиком или поиск которых потребовали бы слишком много времени.

Слово «энциклопедия», хотя и подразумевает ряд признаков, характерных для *лэйшу*, а именно отражение в них наиболее существенной информации по определенной теме, упорядоченную форму представления, справочный характер и широту охвата — однако содержит и ряд существенных отличий от собственно *лэйшу*. В то время как западные энциклопедии стремились представить исчерпывающий срез знаний по разным областям на текущий момент, *лэйшу* представляли собой классификацию выдержек из наиболее известных текстов древности [Loewe, 1987, p. 7], поэтому более точными для ряда *лэйшу* будут наименования «флорилегий»[3] или «антология»[4].

Красноречиво наблюдение М. Лоуи о том, что причинами возникновения *лэйшу* как особого класса источников послужили типологические особенности китайской культуры — стремление к систематизации знания и повышенный пиетет к письменному слову [Loewe, 1987, p. 5]. По своей численности и объемности *лэйшу* образуют солидный отдел книжного наследия императорского Китая. В «Сы ку цюань шу цзун му ти яо» 四庫全書總目提要 («Краткий обзор

---

[3] Флорилегии зародились в Древней Греции и представляли собой собрания отрывков из авторитетных литературных произведений, используемые в школьном обучении или в качестве справочников для составления текстов и речей [Воротников, 2002, с. 37]. В Средние века с развитием схоластической практики флорилегии обрели большую популярность, а способы организации усовершенствовались: они снабжались указателями, выдержки внутри могли иметь рубрики, нумерацию, особую маркировку и т.д. Данные пособия облегчали доступ ко многим текстам с учетом недостаточного количества библиотек и помогали распространению определенных сочинений [Blair, 2010, pp. 35 – 37].

[4] Когда речь заходит об энциклопедической традиции применительно к Китаю, часто вспоминают эссе известного аргентинского писателя Х. Л. Борхеса (1899 – 1986) под названием «Аналитический язык Джона Уилкинса». Поднимая проблему таксономии знания, Х.Л. Борхес критикует проект создания универсального человеческого языка британского мыслителя Дж. Уилкинса (1614 – 1672). В свойственной ему манере с нарочитой мистификацией отсылок он приводит в пример классификацию животных, якобы согласно китайской энциклопедии «Небесная империя благодетельных знаний» [Борхес, 2022, с. 254 – 258]. Сам пример являлся вымышленным и демонстрировал произвольность любой классификации ввиду неполноты наших знаний о мире.

сводного каталога полного [собрания] книг, [находящихся] в четырех хранилищах», 1773 – 1798) перечислено 65 важнейших *лэйшу*, а затем их число было дополнено еще пятью наименованиями в «Сюй сю Сы ку цюань шу» 續修四庫全書 («Продолжая и совершенствуя “Полное [собрание] книг, [находящихся] в четырех хранилищах”»), при этом нужно учесть, что большое количество имеющихся *лэйшу* редакторы и вовсе не приняли во внимание[5]. Характерной особенностью книг по категориям было то, что они являлись самыми объемными собраниями своего времени: достаточно вспомнить такие примеры, как «Юн-лэ да дянь» 永樂大典 («Великий свод [периода под девизом правления] Юн-лэ», XV в.) и «Гу цзинь ту шу цзи чэн» 古今圖書集成 («Собрание схем и книг древности и современности», XVIII в.), ставшие не только крупнейшими собраниями эпох Мин 明 (1368 – 1644) и Цин 清 (1644 – 1912), соответственно, но и самыми большими сводами, когда-либо созданными в императорском (до 1912) Китае.

Важность изучения данного типа источников несомненна по нескольким причинам. Во-первых, *лэйшу* позволяют проследить механизм передачи интеллектуального знания на протяжении многих исторических эпох. Во-вторых, они дают возможность выявить базовые для китайской культуры формы и реалии — как универсальные, так и присущие отдельным историческим периодам. В-третьих, *лэйшу* надежно отражают особенности нативной рецепции данных культурных форм и реалий. В-четвертых, они содержат в себе фрагменты утраченных сочинений, позволяющие хотя бы частично реконструировать такие сочинения. Сказанного, думается, достаточно для утверждения, что *лэйшу* занимают исключительно важное место в письменном наследии Китая, и их изучение относится к числу приоритетных тем для различных дисциплин современного академического китаеведения: политической истории, истории культуры (включая религиоведение, философию, этнологию), истории науки

---

[5] История развития традиции *лэйшу* и основные сочинения, в том числе упомянутые ниже «Юн-лэ да дянь» и «Гу цзинь ту шу цзи чэн» подробно рассматриваются в разделе 3.1. настоящего исследования.

(гуманитарных и естественно-научных знаний), источниковедения, литературоведения.

Сочинение «Фэн су тун и» было написано книжником и государственным деятелем, жившим в конце эпохи Восточная (Поздняя) Хань (Дун Хань 東漢, Хоу Хань 後漢, 25 – 220), — Ин Шао. В названии его труда содержатся два терминологических понятия — *фэн* 風 («ветры», «веяния», «манера [поведения]», «влияние») и *су* 俗 («обычаи»), служившие в древнекитайском языке для обозначения разнообразных локальных практик поведения людей. Повышенное внимание к *фэн* и *су* типично для мыслителей древнего Китая (эпохи Чжоу 周, XI – III вв. до н.э.), относимых к различным идейным направлениям: конфуцианству (*жуцзя* 儒家, «школа образованных людей»), даосизму (*даоцзя* 道家, «школа Дао») и легизму (*фацзя* 法家, «школа закона»). В работах таких мыслителей встречаются сходные идеи о необходимости наблюдения и преобразования *фэн* и *су*, что считалось важным звеном в объединении идейно и политически разрозненных территорий в сплоченное государство[6]. Несмотря на это, освещенность вопроса о том, что именно составляло содержание распространенных обычаев, а также о том, какие изменения происходили с ними на протяжении времени, в текстах древнего и раннеимперского Китая была невысокой. «Фэн су тун и» является первым сочинением, в котором предпринят опыт воспроизведения и, в определенной степени, осмысления проблематики обычаев в виде рассказов о жизни низового населения, хотя Ин Шао, являвшийся представителем интеллектуальной элиты своего времени, скептически относился к низовым традициям и верованиям и критиковал их, исходя из элитарных же установок.

Еще одной особенностью «Фэн су тун и» является стремление к энциклопедичности и системности повествования, что и роднит это сочинение с *лэйшу*. Вопрос о включении «Фэн су тун и» в число книжных истоков *лэйшу* был

---

[6] О понимании *фэн* и *су* в разных интеллектуальных течениях в древнем Китае см. [Lewis, 2006, pp. 189 – 244].

поднят в науке относительно недавно и продолжает служить предметом дискуссий. В традиционной китайской гуманитарии преобладала точка зрения, согласно которой первой *лэйшу* считалось «Хуан лань» 皇覽 («Августейшее обозрение»), написанное под руководством Цао Пи 曹丕 (187 – 226), основателя и первого монарха (Вэнь-ди 文帝, пр. 220 – 226) государства Вэй (Цао-Вэй 曹魏) эпохи Саньго 三國 (Троецарствие, 220 – 280)[7].

Данное мнение закрепилось в библиографических трактатах [8] из нормативных исторических сочинений (*чжэн ши* 正史)[9], а затем эту идею

---

[7] «Хуан лань» было закончено в 222 г. под руководством *шаншулана* 尚書郎 (чиновника императорского секретариата), а также *саньци шилана* 散騎侍郎 (придворного чиновника, входившего в конную свиту императора) Лю Шао 劉劭 (III – IV вв.). Изначально эта книга по категориям включала в себя более 1000 *пяней,* разбитых на 40 частей (*бу* 部), однако до нас дошли лишь фрагменты двух частей, «И ли» 逸禮 («Оставшееся от ритуала») и «Чжун му цзи» 冢墓記 («Записи о курганах и могилах»). В библиографическом трактате, входящем в состав нормативной истории «Суй шу» 隋書 («Книга [об эпохе] Суй», VII в.), указанный объем текста составлял уже лишь 120 *цзюаней*, а в библиографических трактатах обеих «Тан шу» она вовсе не числится, т.е. основной текст был, по-видимому, утрачен в конце Суй 隋 (581 – 618) [Ху Дао-цзин, 1982, с. 39 – 40]. Хотя основная часть текста данной книги по категориям утрачена, принято считать, что она служила собранием прецедентов по вопросам этики и политики, призванных помочь императору и его чиновникам в управлении страной [Wilkinson, 2013, p. 955].

[8] Библиографические трактаты нормативных историй представляют собой перечень произведений, входящих в каталог императорской библиотеки. В оригинальной терминологии они могли иметь два наименования — «И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о классической [литературе и других] сочинениях») или «Цзин цзи чжи» 經籍志 («Трактат о канонической и [остальной] литературе»). Древнейшим сохранившимся до наших дней каталогом является «И вэнь чжи» в составе «Хань шу» 漢書 («Книга об [эпохе Ранняя] Хань», I – II вв.). В предисловии к нему Бань Гу 班固 (32 – 92) указывал, что опирался на работу под названием «Ци люэ» 七略 («Семь сводов») за авторством Лю Синя 劉歆 (50 до н.э. – 23 н.э.). Каталог Лю Синя, а также «Бе лу» 別錄 («Отдельные записи») Лю Сяна 劉向 (79 – 8 или 77 – 6 до н.э.), на которые опирался, в свою очередь, Лю Синь, были первыми попытками каталогизации императорской библиотеки Западной Хань (Си Хань 西漢, тж. Ранняя Хань, Цянь Хань 前漢, 202 до н.э. – 8 н.э.). Они сохранились до наших дней лишь фрагментарно. Начиная с «Суй шу» 隋書 («Книга [об эпохе] Суй», 629 – 656), все библиографические трактаты имели однотипную структуру, согласно которой произведения делились на четыре рода: *цзин* 經 («канонические [тексты]»), *ши* 史 («исторические [работы]»), *цзы* 子 («[сочинения] мудрецов») и *цзи* 集 («[литературные] собрания»). Не все из нормативных историй содержали библиографические разделы: так, в «Хоу Хань шу» под редакцией Фань Е 范曄 (398 – 445) отсутствует данный трактат, в связи с чем имеющиеся у нас сведения о сохранности произведений с конца Хань до эпохи Тан изобилуют «белыми пятнами».

повторил канонoвед и филолог Ван Ин-линь 王應麟 (1223 – 1296) в работе «Юй хай» 玉海 («Море нефрита»), сказав, что «книги с [делением] дел по категориям начинаются с “Августейшего обозрения”» (*лэй ши чжи шу, ши юй Хуан лань* 類事之書，始於《皇覽》) [Юй хай и вэнь … , 2013, цз. 54, с. 955][10]. Несмотря на утвердившееся мнение, в работах китайских ученых предпринимались попытки выявить более ранние прототипы *лэйшу*, среди которых назывался и «Фэн су тун и», а также такие сочинения, как «Хуайнань-цзы» 淮南子 («Мудрецы из Хуайнани», II в. до н.э.), «Люйши чуньцю» 呂氏春秋 («Весны и осени господина Люя», III в. до н.э.), «Бай ху тун» 白虎通 («Всепроницающий [смысл дискуссий в зале] Белого тигра», I – II вв.) и словари эпохи Хань[11]. Проблемой их культурных и книжных истоков впервые задались книжники рубежа XVIII – XIX вв. Так, известный филолог Ню Шу-юй 鈕樹玉 (1760 – 1827) в работе «Фэй ши сяньшэн

---

[9] Нормативные истории *чжэн ши* представляют собой собрания, описывающие историю одной или ряда династий, выполняемые придворными чиновниками по заказу императора. По своей структуре они следовали образцам, заложенным при Хань в работах «Ши цзи» 史記 («Записи историографа») и «Хань шу», хотя и отличались между собой по глубине охвата и стилю. Их структура обычно включала в себя императорские «Анналы» (*Цзи* 紀), трактаты с описанием отдельных институтов государства (в «Ши цзи» этот раздел носил название *Шу* 書, а в последующих историях, как правило, *Чжи* 志), а также «Предания» (*Чжуань* 傳), посвященные биографиям исторических лиц и описаниям соседних с Китаем народностей и племен. Некоторые *чжэн ши* также включали «Хронологические таблицы» (*Бяо* 表), содержащие имена правителей, крупных чиновников, а также важнейшие даты. В «Сы ку цюань шу» 四庫全書 («Полное [собрание] книг по четырем разделам», 1773 – 1992) перечислено 24 нормативных истории Китая, которые в XX в. были дополнены еще двумя [Wilkinson, 2013, pp. 620 – 629].

[10] В доказательство того, что «Хуан лань» является *лэйшу*, в различных трудах также часто приводят фразу из «Сань го чжи» 三國志 («Описание Трех царств»), где говорится об указе вэйского императора Вэнь-ди создать этот текст: «Приказал множеству ученых собрать вместе канонические [тексты] и комментарии, в соответствии с категориями расположить друг за другом, всего [получилась] тысяча с лишним глав, [их] назвали “Августейшее обозрение”» (*ши чжу жу чжуань цзи цзин чжуань, суй лэй сян цун, фань цянь юй пянь, хао юэ Хуан лань* 使諸儒撰集經傳，隨類相從，凡千餘篇，號曰皇覽) [Сань го чжи, 1971, цз. 2, с. 88]. Из цитаты следует, что «Хуан лань» было разделено на категории и имело большой объем, что характерно для *лэйшу*.

[11] Подробно вопросы времени создания, авторства, тематики и состава перечисленных текстов рассматриваются в разделе 3.2. Под словарями имеются в виду такие созданные при Хань работы, как «Шо вэнь цзе цзы» 説文解字 («Толкование простых и анализ составных знаков», II в.), «Эр я» 爾雅 («Приближение к классике», II – I вв. до н.э.), «Ши мин» 釋名 («Разъяснение понятий», II – III вв.) и «Фан янь» 方言 («Речи местностей», I в. до н.э. – I в. н.э.).

вэньцзи» 匪石先生文集 («Собрание сочинений Господина, [сердце которого] не является камнем[12]») высказал предположение о близости к *лэйшу* трактата «Хуайнань-цзы», аргументировав свою точку зрения тем, что там, в отличие от предшествующих сочинений, максимально широко представлены разные мнения по одной и той же тематике [Ню Шу-юй, 2014, с. 989 – 990]. В «Юйханьшань фан вэньцзи» 玉函山房文集 («Собрание сочинений из жилища в [горах] Юйханьшань») другого известного филолога Ма Го-ханя 馬國翰 (1794 – 1857) наряду с расширенной дефиницией *лэйшу* — к ним, по его мнению, относятся любые тексты, которым свойственно «заимствовать из многих древних толкований, делить [их] на категории и располагать по порядку» (*шуай цюй гу шо, фэнь лэй тяо ле* 率取古說 分類條列) [Цит. по: Чжан Шунь-хуэй, 1980, цз. 15, с. 423 – 424], расширены и их истоки. Помимо «Хуайнань-цзы», к ним отнесены «Люйши чуньцю», а также «Шо юань» 說苑 («Сад высказываний»)[13] и «Синь сюй» 新序 («Новое изложение»)[14].

Иной точки зрения, которая изложена в «Цин жэнь вэньцзи белу» 清人文集別錄 («Отдельные записи о собрании сочинений [мыслителей эпохи] Цин»), придерживался историк и литературовед Чжан Шунь-хуэй 張舜徽 (1911 – 1992).

---

[12] Данная метафора в названии произведения является отсылкой к одной из строк стихотворения «Бо чжоу» 柏舟 («Кипарисовая лодка») в составе «Ши цзин» 詩經 («Канон стихов») [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 2, с. 135], где имеется в виду, что камень можно вращать как угодно, а сердце лирического героя, наоборот, непоколебимо.

[13] «Шо юань» — собрание дидактических сюжетов, посвященных, в основном, политическим вопросам. Составление данного текста приписывается Лю Сяну 劉向 (79 – 8 до н.э.), а большинство сюжетов было заимствовано им из других источников. Дошедший до нас текст содержит 20 *цзюаней*, однако он является результатом сбора и редактуры ученого Цзэн Гуна 曾鞏 (1019 – 1083), к моменту жизни которого полный текст собрания был утрачен [Early Chinese Texts … , 1993, pp. 443 – 446].

[14] «Синь сюй» также представляет собой собрание анекдотических сюжетов на исторические темы, составление которого также приписывается Лю Сяну. Большинство историй в данном тексте посвящено эпохе Чуньцю 春秋 («Вёсны и осени», VII — V вв. до н.э.), а их основной посыл раскрывает идеи того, как должно осуществляться управление в государстве. Дошедший текст, редактуру которого выполнил историк и поэт Цзэн Гун 曾鞏 (1019 – 1083), включает в себя 10 *цзюаней*, хотя в ранних библиографических трактатах он составлял 30 *цзюаней* [Early Chinese Texts … , 1993, pp. 154 – 157].

Акцентировав тот факт, что наиболее значимой особенностью *лэйшу* является разбивка текста на тематические категории, он возвел традицию *лэйшу* к сочинениям словарного типа, древнейшим из которых признано «Эр я» [Чжан Шунь-хуэй, 1980, цз. 15, с. 424].

Последующих исследователей традиции *лэйшу* правомерно разделить на две основные группы. Представители первой из них скептически относятся к поискам истоков *лэйшу.* Так, Тянь Сяо-фэй 田曉菲 (род. в 1971), выдвинув на первый план гипотезу об отсутствии в *лэйшу* оригинальной творческой составляющей, доказывает, что первой подобной работой следует считать «Хуан лань», тогда как в «Люйши чуньцю», «Хуайнань-цзы» и «Шо юань» даны авторские интерпретации цитируемого материала [Tian Xiaofei, 2017, p. 142]. С ним отчасти солидаризируется Ся Нань-цян 夏南強, считающий, что в «Люйши чуньцю» и «Хуайнань-цзы» отсутствует стремление к систематизации цитируемых фрагментов, в «Шо юань» и «Синь сюй» ярко выражена авторская позиция, а тематические разделы древних словарей содержат не извлечения из других сочинений, а пояснения отдельных знаков [Ся Нань-цян, 2001а, с. 10 – 14]. Поэтому все эти сочинения следует, по его мнению, исключать из истоков *лэйшу*. С точки зрения Ху Дао-цзина 胡道靜 (1913 – 2003), «Люйши чуньцю», «Хуайнань-цзы», а также «Эр я», можно считать не более как отдаленными предшественниками *лэйшу*, последний из них — по причине того, что он является вспомогательный комментарием к классическим сочинениям [Ху Дао-цзин, 1982, с. 7 – 8][15].

Представители второй группы исследователей, напротив, доказывают древность истоков *лэйшу*. Наиболее показательной видится позиция литературоведа и публициста Ли Цзун-е 李宗鄴 (1896 – 1991), автора «Чжунго лиши яоцзи цзешао» 中國歷史要籍介紹 («Знакомство с основными сочинениями

[15] В своей монографии Ху Дао-цзин пишет о том, что вэйский Вэнь-ди собрал ученых, которые скомпилировали абсолютно новый на тот момент по структуре текст «Хуан лань» [Ху Дао-цзин, 1982, с. 6]. На самом деле, справочные главы «Фэн су тун и» уже имели структуру, весьма близкую к *лэйшу*, что будет показано в третьей главе настоящей диссертации.

по истории Китая»). Признавая, что первым собственно *лэйшу* следует считать «Хуан лань», он доказывает, что эта традиция зародилась в I – II вв., так как «Фэн су тун и» и «Бай ху тун» уже обладали сходной с *лэйшу* внутренней структурой [Ли Цзун-е, 2014, с. 216].

Не будет большим преувеличением сказать, что определение истоков *лэйшу* относится к числу важнейших проблем источниковедения Китая. Данная проблема важна также в связи с тем, что характерной чертой интеллектуальной культуры Восточной Хань было стремление к синтезу и классификации накопленных ранее знаний, что проявилось в создании библиографических каталогов, словарей, всеохватывающих текстов «Бай ху тун» и «Фэн су тун и», синтетических комментариев. Итак, академическая актуальность выбранной темы диссертационного исследования обусловлена необходимостью изучения «Фэн су тун и», с одной стороны, в аспекте выявления истоков традиции *лэйшу,* а с другой стороны, в качестве источника взглядов мыслителя Восточной Хань на различные стороны политического и культурного развития страны.

Степень изученности темы

Научную литературу по выбранной теме можно разбить на две части, которые уместно рассматривать по отдельности: это изученность самого сочинения «Фэн су тун и» и истории формирования источников типа *лэйшу*.

Изученность истории формирования лэйшу

Один из парадоксов изучения *лэйшу* заключается в том, что эти сочинения наиболее активно использовались и продолжают использоваться в качестве источников для реконструкции других работ — от утраченных сочинений и отдельных областей знаний до тех или иных конкретных культурных реалий, однако *лэйшу* как самостоятельный исторический или литературный источник изучались мало, особенно тексты раннего периода[16].

---

[16] Под ранними *лэйшу* в работе понимаются «энциклопедические» тексты, созданные до эпох Суй 隨 (581 – 618) и Тан включительно, т.е. до начала X в., поскольку в работах данного этапа были утверждены те базовые принципы классификации и структуры универсальных *лэйшу*, которые стали воспроизводиться в дальнейшем.

Примечательно, что первые собственно научные труды о *лэйшу* носили библиографический характер. Таковым является индекс к «Гу цзинь ту шу цзи чэн», составленный Л. Джайлсом (1875 – 1958) и опубликованный в 1911 г. [Giles, 1911]. В издание вошла вводная статья, в которой освещена история *лэйшу* и проанализирован состав «Гу цзинь ту шу цзи чэн» [Giles, 1911, v – xx]. В отношении вопроса истоков развития этого типа текстов ученый упомянул лишь отраженный в словаре «Эр я» принцип классификации знаков китайского языка, не считая сам словарь относящимся к *лэйшу* [Giles, 1911, v].

В 1935 г. вышел в печать каталог «Яньцзин дасюэ тушугуань мулу чугао: лэйшу чжи бу» 燕京大學圖書館目錄初稿：類書之部 («Предварительный черновик каталога библиотеки Яньцзинского университета: раздел, [посвященный] книгам [с распределением материала] по категориям») под редакцией Дэн Сы-юя 鄧嗣禹 (1906 – 1988), в котором была проведена тематическая классификация *лэйшу* [Яньцзин дасюэ тушугуань … , 1935]. В каталоге указаны время составления, авторство, степень сохранности, состав, а также аргументировано его внесение в тот или иной классификационный раздел. Хотя история *лэйшу* ведется с «Хуан лань» и их истоки специально не обсуждаются, упомянута глава «Син ши» 姓氏 («Фамилии и рода») из «Фэн су тун и» как один из родоначальников *лэйшу*, представляющих собой перечни родов и фамилий [Яньцзин дасюэ тушугуань … , 1935, с. 95].

Вслед за этим Дэн Сы-юй совместно с Н. Биггерстафом (1906 – 2001) составили на базе «Яньцзин дасюэ тушугуань мулу чугао: лэйшу чжи бу» англоязычное справочное пособие по основным *лэйшу* [Teng, Biggerstaff, 1971]. Впервые опубликованное в 1936 г., оно редактировалось и переиздавалось в 1950 и 1971 г., став справочным пособием для студентов, получающих профессиональную синологическую подготовку. Описание в нем начинается только с «Бэй тан шу чао» 北堂書鈔 («Выдержки из книг из Северного Зала»), составление которой относится к эпохе Суй и началу Тан, а вопросу формирования *лэйшу* отдельного внимания не уделяется. Вместе с тем важной

новацией этого издания является наличие сведений о книгах по категориям, посвященных вопросам управления государством, — *тун (и)* 通義 («проникновение в смысл») и *хуэйяо* 會要 («собранная суть»)[17] [Teng, Biggerstaff, 1971, pp. 107 – 118]. Дана не только информация об истории их создания, авторстве, тематическом составе, важнейших современных изданиях, но и их обобщающая характеристика, в которой отмечены в том числе их типологические особенности.

Наконец, в начале XXI в. вышло еще одно крупное библиографическое издание. В работе Чжао Хань-куня 趙含坤 «Чжунго лэйшу» 中國類書 («Китайские книги [с распределением материала] по категориям») [Чжао Хань-кунь, 2005] представлен довольно объемный каталог наименований *лэйшу*, превышающий каталог 1935 г., а среди предшественников *лэйшу* в ней названы и кратко охарактеризованы такие работы, как «Люйши чуньцю», «Хуайнань-цзы», «Шо юань», «Эр я» [Чжао Хань-кунь, 2005, с. 19 – 22]. «Фэн су тун и» в этом ряду не фигурирует, но ниже вновь упоминается как текст, стоявший у истоков появления *лэйшу*, в которых даются перечни родов и фамилий [Чжао Хань-кунь, 2005, с. 98].

Исследования заключительных десятилетий прошлого столетия и нашего века показывают рост внимания ученых к истокам *лэйшу*. Так, в монографии «Лэйшу дэ яньгэ» 類書的沿革 («Эволюция книг [с распределением материала] по категориям»), составленной Дай Кэ-юем 戴克瑜 и Тан Цзянь-хуа 唐建華, где рассматривается история *лэйшу* с эпохи Лючао 六朝 (Шесть [императорских] дворов, 220 – 589)[18] до Цин, данной проблеме уделены два первых подраздела

---

[17] Подробно о данных *лэйшу* см. в разделе 3.1. настоящего исследования.

[18] В отечественной и зарубежной науке не сложилось общепринятого названия для периода III – VI вв. в истории Китая, а в последнее время наблюдается тенденция к использованию традиционного для китайской историографии термина Лючао [Алимов, Кравцова, 2014, I, с. 47 – 49]. В отношении данного термина в отечественных работах имеются разные варианты перевода: в настоящем исследовании выбран вариант, который, с одной стороны, наиболее близко соответствует семантике знака *чао*, с другой стороны, не вызывает возможной путаницы с другими знаками, в отличие от вариантов перевода «Шесть династий» или «Шесть государств».

[Дай Кэ-юй и Тан Цзянь-хуа, 1981, с. 1 – 15]. Хотя в них не говорится про «Фэн су тун и», другим древнекитайским и раннеимперским текстам «энциклопедического» масштаба уделяется достаточно много внимания. Истоки возникновения *лэйшу* составители возводят к практике составления в древнем Китае текстов, выбирающих основное из исторических хроник (*чаоцо* 抄撮) [Дай Кэ-юй и Тан Цзянь-хуа, 1981, с. 5]. Что касается эпох Цинь и Хань, то авторы приводят в пример «Люйши чуньцю» и «Хуайнань-цзы» и говорят о том, что их нельзя считать *лэйшу* в строгом смысле, так как они создавались не для справочной цели, но их следует полагать отправной точкой развития такого типа текстов [Дай Кэ-юй и Тан Цзянь-хуа, 1981, с. 10 – 11].

Редкими примерами отдельных трудов, посвященных раннему периоду развития *лэйшу*, являются две работы уже упомянутых выше ученых — Ху Дао-цзина и Ся Нань-цяна, а также небольшая монография Чжан Ди-хуа 張滌華 [Чжан Ди-хуа, 1985] и диссертационное исследование Ван Янь-хуа 王燕華, положенное в основу монографии [Ван Янь-хуа, 2018].

Монография Чжан Ди-хуа «Лэйшу любе» 類書流別 («Разновидности книг [с распределением материала] по категориям») была издана первой среди перечисленных работ, увидев свет в 1958 г. Говоря об истоках *лэйшу*, автор разделяет общепринятую точку зрения о первородстве «Хуан лань», хотя и указывает на то, что деление на категории впервые встречается в «Эр я» [Чжан Ди-хуа, 1985, с. 7 – 15]. Помимо этого, в работе автор приводит классификацию принципов организации *лэйшу*, а также классификацию типов выдержек, которые содержатся в их рубриках. Отдельный раздел отведен краткой истории *лэйшу* с упором на выявление периодов расцвета и упадка этого типа книг, который автор подытоживает, впрочем, очевидной идеей о зависимости этих периодов от политических изменений в стране. Пожалуй, особого внимания заслуживает раздел, представляющий собой хронологический перечень *лэйшу*, созданных на протяжении огромного периода, начиная от эпохи Вэй и заканчивая Цин, в

котором перечислены названия, в том числе, утраченных работ, с указанием их объема и авторства [Чжан Ди-хуа, 1985, с. 42 – 109].

Монография Ху Дао-цзина «Чжунго гудай дэ лэйшу» 中國古代的類書 («Книги Старого Китая [с распределением материала] по категориям») [Ху Дао-цзин, 1982], несмотря на небольшой объем, вплоть до настоящего момента может считаться наиболее авторитетной среди научных работ по рассматриваемой теме. Начав работу задолго до ее публикации, ученый подготовил черновик труда, охватывающего широкие исторические рамки развития *лэйшу*. В период Культурной революции (1966 – 1976) часть его работы была утрачена, и ученый, занявшись новой темой, так и не восстановил исходное содержание. В результате в 1982 г. была опубликована лишь сохранившаяся часть, которая затрагивает, несмотря на неполноту, все основные аспекты изучения *лэйшу*: их определение, истоки, характерные черты и историческую роль. Четыре раздела этой книги отведены для рассмотрения особенностей отдельных *лэйшу*, начиная от работ эпохи Вэй и вплоть до Северной Сун (Бэй Сун 北宋, 960 – 1127), не обходя стороной фрагментарно сохранившиеся тексты. В них рассмотрены проблемы авторства, подлинности, заново исследуются хронологические рамки их составления, учитываются археологические находки фрагментов *лэйшу* из Дуньхуана 敦煌[19], охарактеризован их состав и структура с опорой на замечания китайских ученых, занимавшихся редактурой текстов по отдельным вопросам. О точке зрения Ху Дао-цзина на истоки *лэйшу* говорилось выше: в его работе «Фэн су тун и» не упоминался, а имевшиеся версии касательно того, что считать первыми *лэйшу*, были поделены им на три — «Хуан лань», работы мыслителей-эклектиков *цза цзя* 雜家 («специалисты, [имеющие] смешанные [идеи]») и «Эр я».

---

[19] Речь идет о текстах из библиотеки пещерного храмового комплекса Могао 莫高, обнаруженной в 1900 г. Среди рукописей, взятых оттуда французским синологом П. Пеллио, оказались фрагменты танской копии *лэйшу*, относимой к эпохе Лючао. Вопрос их атрибуции остается открытым, несмотря на различные выдвинутые по этому поводу точки зрения. Подробно об этом см. [Ху Дао-цзин, 1982, с. 52 –56]. Среди обнаруженных в Дуньхуане рукописей были и *лэйшу* более поздних периодов, о чем также упомянуто в работе Ху Дао-цзина.

Ученый исходит из оценки цели составления таких работ и говорит о том, что работы тех, кого относят к *цза цзя* (в тексте упоминались «Люйши чуньцю» и «Хуайнань-цзы»), не ставили перед собой цель сугубо собрать разрозненный материал, а содержали глубокий философский посыл, чего не содержат *лэйшу* [Ху Дао-цзин, 1982, с. 7].

В диссертации Ся Нань-цяна [Ся Нань-цян, 2001a], которая была положена в основу его монографии, изданной в том же году [Ся Нань-цян, 2001b], вопросу возникновения *лэйшу* отведена отдельная глава. Задачи, которые поставил перед собой автор, довольно сложно уместить в одном труде: он предпринял попытку описать эволюцию *лэйшу*, начиная от «Хуан лань» и заканчивая «Гуцзинь тушу цзичэн», и охарактеризовать их влияние на китайскую культуру в целом. Заслугой его работы можно считать особое внимание к изучению социального контекста развития *лэйшу*, т.е. влияния политической, экономической и культурной обстановки на появление книг по категориям. Исследователь справедливо отмечает, что выработать одинаковые строгие критерии к тому, что считать *лэйшу*, а что нет, просто невозможно, иначе мы получаем ситуацию, когда тексты, имеющие большинство признаков *лэйшу*, порой из этого круга несправедливо исключаются [Ся Нань-цян, 2001a, с. 8]. Когда автор говорит про «Фэн су тун и», то утверждает, что она целиком строится на рассмотрении отдельных сюжетов и случаев, по поводу которых автор Ин Шао высказывает суждения [Ся Нань-цян, 2001a, с. 14]. Его мнение справедливо только для ряда глав этого сочинения. На самом деле, другая их часть состоит не из подборок анекдотических сюжетов, а носит справочный характер и имеет очень близкое сходство с *лэйшу*.

В недавнем диссертационном исследовании Ван Янь-хуа в качестве объекта рассматриваются источники, относящиеся к эпохам Суй и Тан. В этой работе подробно обсуждались принципы оформления структуры и новые методы классификации *лэйшу* двух данных эпох, благодаря которым они постепенно оформились в зрелый тип текстов. В отношении вопроса об истоках данного типа источников Ван Янь-хуа разделила точку зрения Ся Нань-цяна о том, что труды «энциклопедического» охвата эпохи Хань ввиду наличия авторских рассуждений

не подходят под определение *лэйшу* [Ван Янь-хуа, 2018, с. 15–22]. Говоря о формировании категориального мышления в Древнем Китае, автор пишет о том, что принцип деления на категории всех феноменов можно возвести к глубокой древности, в том числе структуре построения «Чжоу и» 周易 («Перемены Чжоу»)[20] [Ван Янь-хуа, 2018, с. 48 – 49]. Здесь стоит отметить, что категории в «Бай ху тун» и «Фэн су тун и» не просто отдаленно напоминают классификационную систему *лэйшу*, как в «Чжоу и», но во многом идентичны тому, что находится в составе первых из них, что важно учитывать в связи с истоками их формирования.

Даже в современном Китае изучение ранних *лэйшу* развивается не быстро. К настоящему времени количество статей, где рассматривается ранняя история *лэйшу*, в китайской базе CNKI (China National Knowledge Infrastructure), составляет 12 научных статей и две упомянутых диссертации[21]. Статьи современных китайских исследователей носят преимущественно компилятивный характер и имеют как скромный объем, так и невысокую степень новизны.

Общие сведения про *лэйшу* в западной литературе читатель может почерпнуть в масштабном труде Э. Уилкинсона [Wilkinson, 2013, pp. 955 – 963] и литературной энциклопедии «The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature» [Dewoskin, 1986, pp. 526 – 529], причем в последней упоминается о влиянии «Фэн су тун и» на развитие *лэйшу*.

Единственным научным изданием на Западе, отдельно посвященном *лэйшу*, можно считать сборник статей, вышедший во Франции в 2007 г. [Extrême-Orient, Extrême-Occident, 2007]. В его создании приняли участие десять англо- и франкоговорящих авторов, которые подготовили девять статей. Хотя отдельных работ, касающихся *лэйшу* раннего периода, в нем нет, первые две статьи

---

[20]«Чжоу и» представляет собой одно из важнейших классических произведений философской литературы Китая и включает в себя каноническую часть, т.е. «И цзин» 易經 («Канон перемен»), и комментирующую часть под названием «Ши и» 十翼 («Десять крыльев»).

[21] Поиск был произведен при помощи официального сайта базы данных: CNKI 中國知網 (China National Knowledge Infrastructure) по ключевой фразе «лэйшу» 類書. — URL: https://www.cnki.net/index/ (дата обращения 01.05.2025).

посвящены вопросам характеристики и исторического обзора их развития. В статье Ф. Бретель-Эстабле и К. Шемла дается минимальное определение *лэйшу,* раскрывается разнообразие целей их составления, говорится о неустойчивости границ этого типа текстов в Китае и дается обзор их развития в эпохи Сун 宋 (960 – 1279) и Мин [Bretelle-Establet, Chemla, 2007]. Ж.-П. Дреж в своей статье обрисовывает сферу *лэйшу*, показывая, насколько разные тексты входили в это понятие, кратко характеризует состояние сохранности лючаоских *лэйшу*, а также новые типы *тун (и)* и *хуэйяо*, появившиеся в эпоху Тан [Drège, 2007]. В остальном, данный сборник дает подробное представление о *лэйшу* эпох Сун и Мин, но не является попыткой систематического отображения их истории.

Что касается изучения *лэйшу* в отечественной науке, то здесь можно отметить две статьи Б. Г. Доронина (1928 – 2021) в энциклопедии «Духовная культура Китая», одна из которых посвящена *лэйшу* в целом [Доронин, 2009a, с. 544 – 546], а другая характеризует «Гу цзинь ту шу цзи чэн» [Доронин, 2009b, с. 473 – 474]. В первой статье говорится о том, что с концом монархии создание *лэйшу* прекратилось, что можно дополнить в настоящее время замечанием о том, что в 1990 г. в Китайской Народной Республике было одобрено начало работы над еще одной *лэйшу* под названием «Чжунхуа дадянь» 中華大典 («Китайский великий свод»), объем которой в разы превышает «Гу цзинь ту шу цзи чэн» и более чем в два раза превышает «Юн-лэ да дянь». Во второй статье Б. Г. Доронин упоминает о том, что большинство *лэйшу* построены по фонетическому принципу: возможно, данный тезис справедлив для конкретных разновидностей *лэйшу,* но если рассматривать их в совокупности, то количество *лэйшу* с разделением по тематическим категориям не менее солидное, чем с разделением по рифмам.

Следует также упомянуть статью Л. Н. Меньшикова (1926 – 2005) под названием «Фрагмент неизвестной *лэйшу* из Дуньхуана» [Меньшиков, 1965]. В данной работе, исходя из содержания и структуры ранее не атрибутированного фрагмента в рукописной коллекции Дуньхуанского фонда коллекции Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН), Л. Н. Меньшиков предположил, что она относится к *лэйшу* и составляет часть работы «Соу шэнь цзи» 搜神記 («Записи о

поисках духов») Гоу Дао-сина 句道興 (VI – VII вв.), фрагменты которой хранятся также в других мировых собраниях дуньхуанских памятников. Хотя она, как и работы Б. Г. Доронина, не затрагивает истоков *лэйшу*, но вносит определенный вклад в понимание этого типа текстов для отечественных исследователей.

К другим исследованиям *лэйшу* в коллекции ИВР РАН относится перевод на русский язык К. Б. Кепинг (1937 – 2002) тангутского ксилографа под названием «Лэй линь» 類林 («Лес категорий») [Кепинг, 1983]. Этот ксилограф представляет собой перевод на тангутский язык китайской *лэйшу*, написанной в эпоху Тан каллиграфом Юй Ли-чжэном 于立政 (617 – 679). Ценность исследования, проведенного Б.Г. Кепинг, состоит в том, что перевод с тангутского языка дает возможность узнать содержание и структуру китайской *лэйшу*, оригинал которой был утрачен после эпохи Сун и сохранился лишь фрагментарно в составе библиотеки, обнаруженной в Дуньхуане [Ху Дао-цзин, 1982, с. 90 – 92].

Наконец, несомненную ценность представляет черновая рукопись статьи, хранящаяся в Архиве востоковедов ИВР РАН и принадлежащая востоковеду и библиографу К. К. Флугу (1893 – 1942) [АВ ИВР РАН. Ф. 73. Оп. 1. Ед. хр. 30]. Статья посвящена вопросу о китайском оригинале тангутского перевода «Лэй линь». Исследователь выдвинул версию о том, что китайским оригиналом послужил текст, составленный в 1189 г. в государстве Цзинь 金 (1115 – 1234) Ван Пэн-шоу 王朋壽, в пользу чего свидетельствовали соседство Западного Ся (Си Ся 西夏, 1038 – 1227) и государства Цзинь, а также близость по времени цзиньского издания и тангутского перевода.

В итоге можно сказать о том, что продолжительная история *лэйшу* и большое число самих источников обусловили недостаток внимания ученых к ряду вопросов развития таких книг вплоть до настоящего времени. Одной из таких слабо освещаемых тем стала проблема формирования структуры первых *лэйшу*: если состав таких книг, начиная с «Бэй тан шу чао», описан достаточно подробно, то сопоставление текстов эпохи Хань, названных в ряде научных работ

предшественниками *лэйшу*, со структурой собственно *лэйшу*, отдельного рассмотрения не получило.

Изученность сочинения «Фэн су тун и»

История комментирования и редактирования текста «Фэн су тун и» в императорском Китае описана в разделе 1.2. настоящей диссертации, в связи с чем во введении имеет смысл остановиться на вопросе изучения данного текста в XX в.

Исследования, проведенные в Китае

Предшествующее столетие в изучении «Фэн су тун и» было ознаменовано продолжением начатой филологами цинской эпохи работы по сбору фрагментов утраченных глав и критическому пересмотру уже атрибутированных фрагментов. По сравнению с предыдущей эпохой, эта работа велась не столь интенсивно[22], зато дополнялась изучением ряда других не освещенных ранее проблем, таких как история передачи текста и хронология жизни автора. В 1919 г. в Шанхае было напечатано издание сочинения в составе сборника «Бай цзы цюань шу» 百子全書 («Полное [собрание] книг ста мудрецов») [Бай цзы цюань шу, 1998, с. 1076 – 1096], которое, по словам У Шу-пина 吴樹平, не содержало комментариев и не было лишено ошибок [Ин Шао, 1980, с. 8]. Тем не менее, ввиду наличия отличающихся от других изданий разнописей оно учитывалось дальнейшими исследователями в процессе редактуры текста.

В 1935 г. Лю Пэй-юй 劉培譽 опубликовал статью, в которой содержались краткая биография Ин Шао, оценка различных изданий текста и заметки о разночтениях в нем. Еще одной работой первой половины века было оставшееся в рукописи исследование Ши Шу-цина 史樹青 (1922 – 2007) «Фэн су тун цзяо бу» 風俗通校補 («“Проникновение [в смысл] веяний и обычаев” со сверкой и восполнениями»). Американская исследовательница М. Найлан, у которой был

[22] Аналитический обзор работ, созданных в первой половине XX в., уже был проведен М. Найлан (род. в 1950) как в рамках своей докторской диссертации [Nylan, 1982, pp. 349 – 353], так и в составе библиографического справочника под ред. М. Лоуи [Early Chinese Texts … , 1993, pp. 105 – 112], в связи с чем он будет освещен очень кратко.

доступ к его факсимильной копии в Принстонском университете, оценила его работу выше, чем труд Лю Пэй-юя, отметив, что она содержит перечень доступных изданий, исследование новых обнаруженных фрагментов утраченных глав, а также комментарии, касающиеся глосс и разночтений [Early Chinese Texts … , 1993, pp. 110 – 111].

Вторая половина XX в. была обозначена появлением почти одновременно двух изданий «Фэн су тун и», предлагающих его всесторонний анализ. Первое издание вышло в 1980 г. под редакцией У Шу-пина [Ин Шао, 1980]. Оно снабжено предисловием, в котором даны сведения о жизни Ин Шао, а также об истории передачи текста. За основу при работе с «Фэн су тун и» У Шу-пин взял юаньское издание 1307 г., т.е. наиболее раннее дошедшее до нас издание текста, хранящееся в библиотеке Пекина, которое он сопоставил с двенадцатью другими версиями — в основном, минского и цинского периода. Особый раздел в конце издания посвящен собранию утраченных фрагментов сочинения, вобравших в себя все более ранние работы по сбору таких фрагментов. В приложении редактором были собраны все предисловия, составленные к «Фэн су тун и», начиная от эпохи Сун до конца Цин, что значительно облегчает работу всех, кто занимается историографией этого сочинения.

Второе издание текста «Фэн су тун и» подготовил Ван Ли-ци 王利器 (1912 – 1998) в 1981 г. [Ин Шао, 1981]. Оно также снабжено подробными научными комментариями и описанием истории передачи текста с момента его создания до настоящего времени. Особенно ценно в данном издании то, что список утраченных фрагментов был соотнесен редактором с названиями глав, из которых они могли изначально происходить. За основу Ван Ли-ци взял копию юаньского издания текста в составе собрания «Сы бу цун кань» 四部叢刊 («Собрание [печатных] изданий по четырем разделам»), которую он сравнивал с двадцатью другими доступными ему печатными копиями сочинения. Издания У Шу-пина и Ван Ли-ци заложили серьезный фундамент исследования текста на современном этапе благодаря собранию всех важнейших сведений и комментариев из работ

предшественников, а также подробному анализу значения и происхождения прямых и косвенных цитат в сочинении.

Закономерным результатом выхода данных изданий стал новый виток интереса китайских ученых к изучению «Фэн су тун и», продолжающийся и в XXI в. На данный момент в базе CNKI насчитывается 36 научных статей и одна диссертация, которые посвящены данному сочинению[23].

Статьи охватывают довольно разнообразные направления исследования: языкознание, литературоведение, историю и историографию, источниковедение, а также религиоведение. Акцент в них сделан на самых общих, но, тем не менее, важных для понимания специфики сочинения чертах: например, отмечается упор Ин Шао не на описание обычаев, а их критику с целью наведения порядка в стране [Чжан Хань-дун, 2000; Чэнь Си, 2011], явное сходство ряда сюжетов в «Фэн су тун и» с рассказами *чжигуай сяошо* 志怪小説 («проза об удивительном») [Цао Дао-хэн, 1988; Лю Мин-и, 2009], стремление Ин Шао в ряде глав утвердить четкие критерии должного поведения чиновников на службе [Линь Цун, 2016] и т.п. В двух статьях Ин Шао был по праву назван одним из первых мыслителей, проявивших большой интерес к мифологии Древнего Китая, о чем можно судить по дошедшим фрагментам утерянных глав (например, по содержащимся в них сюжетам о собаке Паньху 盤瓠, которая почитается как первопредок народностей *мяо* и *яо*, или о создании Нюйвой 女媧 людей из глины) [Лю Я-ху, 2012; Ван Я-фэй, 2018].

Работы в русле языкознания освещали такие вопросы, как анализ входящих в текст фонетических глосс [Мэн Синь, Ван Лин-цзюань, 2011], следы плавного перехода языка текста от древнекитайского к среднекитайскому [Го Ин, 2018], изучение входящих в состав сочинения двуслогов и их наличия в современном китайском языке [Му Дань-дань, 2009] и т.д. Вопрос историографии изучения «Фэн су тун и» был затронут в статье Лю Хай-фэна 劉海峰 [Лю Хай-фэн, 2012].

---

[23] Поиск был проведен 01.05.2025 по ключевой фразе «Фэн су тун» 風俗通.

В диссертации Ли Цюань-ди 李權弟 [Ли Цюань-ди, 2014], посвященной этому сочинению, была поставлена широкая цель понять, как развитие и изменения социума, а также эволюция культурной среды эпохи Хань повлияли на взгляды Ин Шао. Значительную часть диссертации заняло рассмотрение исторического фона жизни Ин Шао, хронологии его жизни, временных рамок создания «Фэн су тун и» и изначального объема сочинения. Ли Цюань-ди делает справедливое замечание о том, что Ин Шао мог начать составлять работу еще в начале 190-х гг., но при этом полагает, что работа была закончена им еще до 195 г., что едва ли верно, если полагаться на внутренние свидетельства текста[24]. В отношении объема сочинения Ли Цюань-ди приходит к выводу о том, что в начале Тан он составлял 32 главы, хотя однозначных доказательств в пользу этого, кроме точки зрения Су Суна 蘇頌 (1020 – 1101), первого редактора «Фэн су тун и», у нас нет[25]. В конце работы автор делает довольно общие выводы о широте использованных автором источников и богатстве сохранившихся в его работе сведений об эпохе Хань, а также нацеленности Ин Шао на изучение простонародной культуры (что, на самом деле, справедливо лишь отчасти). В целом, можно говорить о том, что данная работа, хотя и представляет собой попытку комплексного анализа «Фэн су тун и», но во многом повторяет уже высказанные другими учеными в отношении этой работы выводы.

Отдельных монографий, посвященных данному сочинению, в Китае нет, в связи с чем можно видеть, что, несмотря на большое разнообразие направлений изучения этого источника, остается слабо изученным вопрос его связи с энциклопедической традицией Китая и отличий от неё.

Исследования на западных языках

Специальные работы, посвящённые этому тексту, ограничиваются на Западе докторской диссертацией [Nylan, 1982] и статьей М. Найлан [Early Chinese Texts … , 1993, pp. 105 – 113]. Заслугами американской исследовательницы в

[24] Этот вопрос будет более подробно рассмотрен разделе 1.1. настоящего исследования.
[25] Об этом вопросе подрбно пойдет речь в разделе 1.2.

разработке данной темы в рамках диссертации можно считать составление генеалогического древа и биографии Ин Шао с опорой на различные китайские источники, исследование истории передачи этого текста в традиционном Китае, а также комментированный перевод на английский язык трех из десяти глав памятника [26] . На основании анализа сочинения М. Найлан отметила, что рассуждения Ин Шао отличает более прагматичная и жесткая, нежели у его предшественников, система взглядов, что было обусловлено нестабильной общественно-политической ситуацией конца Хань. Весьма ценно сделанное М. Найлан на основе анализа главы «Хуан ба» в диссертации наблюдение о том, что в модели взаимодействия гегемона и правителя, когда первый демонстрирует верность последнему, Ин Шао видел возможный выход из бедственного для страны положения. Это предположение было подвергнуто более подробному анализу и подтверждено на материале текстологического анализа фрагмента главы «Хуан ба» в настоящем исследовании. Во время подготовки своей работы у М. Найлан не было доступа к изданиям под редакцией У Шу-пина и Ван Ли-ци, что, впрочем, не умаляет ценности ее пионерского исследования, охватившего широкий круг вопросов. В статье, опубликованной М. Найлан в составе сборника «Early Chinese Texts», дана краткая характеристика тематики сочинения Ин Шао, пересказаны основные выводы, сделанные в диссертации, касающиеся истории передачи списков «Фэн су тун и», а также перечислены важнейшие комментированные издания данного текста.

Хотя до настоящего времени «Фэн су тун и» больше не посвящались крупные научные работы, он послужил одним из важных источников в исследованиях по более широким темам. Среди работ, не касающихся непосредственно «Фэн су тун и», но освещающих различные темы, связанные с ним, можно выделить исследования Я. Я. М. де Гроота (1854 – 1921), Пу Му-чжоу

---

[26] Американской исследовательницей были переведены главы памятника под названием «Чжэн ши» 正失 («Исправление ошибочного»), «Ши фань» 十反 («Десять противоположных [примеров]»), а также «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества»).

蒲慕州 (р. в 1952), Д. Бодде (1909 – 2003), У. Коблина (р. в 1944) и Р. де Креспиньи (р. в 1936).

Работы первых трех исследователей были тесно связаны с изучением религиозной жизни древнего и императорского Китая. Нидерландский историк Я. Я. М. де Гроот использовал различные сюжеты о сверхъестественном из «Фэн су тун и» для уточнения классификации китайского бестиария [Де Гроот, 2000, 2001]. Тайваньский исследователь Пу Му-чжоу отмечал, что сюжеты одной из глав «Фэн су тун и» являются предшественниками рассказов *чжигуай* эпохи Лючао [Poo Mu-chou, 2022, pp. 87, 103]. Исследователь использовал текст Ин Шао в качестве источника по изучению сезонных ритуальных жертвоприношений и религиозных верований в эпоху Хань с особым вниманием к изучению простонародных культов. При этом он же ограничил охват сочинения анекдотическими сюжетами в другой своей монографии [Poo Mu-chou, 1998, p. 125], что не совсем справедливо: вероятнее всего, бóльшая часть «Фэн су тун и» как раз не содержала подборок сюжетов, о чем будет говориться во второй главе настоящей диссертации.

В похожем ключе «Фэн су тун и» исследовал и американский синолог Д. Бодде, выбрав в качестве объекта историю формирования ежегодных празднований и церемоний в древнем Китае [Bodde, 1975]. «Фэн су тун и» представлял для него интерес, поскольку в нем нашли отражение ряд аспектов повседневной жизни, включая популярные суеверия и народные верования эпохи Хань. Замечания Д. Бодде по поводу «Фэн су тун и», а также фрагментов другой не дошедшей до нас работы Ин Шао «Хань гуань и», любопытны, поскольку исследователь периодически находил в них неточности и ошибки, которые стоит иметь в виду при анализе содержания обоих источников.

С совершенно иной стороны анализ «Фэн су тун и» провел американский лингвист У. Коблин [Coblin, 1983]. В рамках изучения исторической фонологии он использовал содержащиеся в большом объеме в «Фэн су тун и» глоссы, чтобы составить из них и других подобных источников корпус фонетических глосс Восточной Хань с реконструкциями их звучания.

Австралийский исследователь Р. де Креспиньи, крупный специалист по истории Восточной Хань и Троецарствия, посвятивший этим периодам несколько монографий, использовал «Фэн су тун и» как один из источников для составления своего масштабного словаря по данным эпохам [De Crespigny, 2007], поскольку целый ряд упоминаемых в этом сочинении персонажей не встречается в других дошедших до нас источниках.

Исследования в России

В отечественной науке сочинение Ин Шао было известно, однако перевод его ранее другими исследователями не публиковался, поэтому сфера возможностей его изучения как исторического источника оставалась весьма ограниченной. Отдельные упоминания об Ин Шао содержатся в статьях литературоведческой [Кравцова, 2008, с. 314 – 315] и культурологической [Кучера, 2011] направленности. Поскольку две уцелевшие главы «Фэн су тун и» посвящены разнообразным религиозным культам, проводимое исследование опиралось на целый ряд статей Б. Л. Рифтина и А. И. Кобзева в составе энциклопедии «Духовная культура Китая», посвященных представлениям об отдельных божествах в верованиях Китая [Рифтин, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e; Рифтин и Кобзев, 2007a, 2007b, 2007c]. В ходе изучения взглядов Ин Шао касательно политической истории древности применялись научные работы А. Э. Терехова, посвященные формированию представлений о древнейшей истории государства в Китае [Терехов, 2024], а также восприятию и роли когорт правителей, почитаемых как совершенномудрые, в древнем Китае [Терехов, 2016]. По ходу анализа семантики знаков *фэн* и *су* в аспекте фольклорного творчества древнего Китая привлекалась совместная монография И. А. Алимова и М. Е. Кравцовой по истории китайской классической литературы [Алимов, Кравцова, 2014]. Для выделения специфических черт источников типа *тун (и)* в работе использовались отдельные положения кандидатской диссертации О. А. Бонч-Осмоловской [Бонч-Осмоловская, 2020]. В ней автор осветила вопрос возникновения комментария *тун (и)* и его роль в экзегезе Восточной Хань [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 104 – 106, 282, 288, 292], что было учтено при анализе

формирования и отличительных черт источников типа *тун (и)* в третьей главе настоящего исследования.

Цель настоящей работы — определить место сочинения «Фэн су тун и» в становлении класса источников *лэйшу*.

Исходя из этого, были поставлены следующие **задачи**:

1. Проанализировать сведения о жизни и письменном наследии Ин Шао для максимально полной реконструкции его жизненного пути и интеллектуально-творческой деятельности;
2. Изучить историю передачи и распространения сочинения «Фэн су тун и» для выявления утрат в тексте оригинала и его первоначального состава;
3. Определить специфику тематики «Фэн су тун и» через анализ понятийных категорий *фэн* и *су* в письменных источниках древнего и раннеимперского Китая;
4. Проанализировать содержание уцелевших глав и определить их типологические особенности и тематические различия;
5. Выявить круг источников, использованных Ин Шао для аргументирования своих идей и изложения критикуемых взглядов;
6. Выяснить специфические черты источников типа *лэйшу*, определяющие их типологические особенности в книжной культуре Китая;
7. Проследить наличие общих содержательных и структурных черт между «Фэн су тун и» и энциклопедическими по составу текстами древнего и раннеимперского Китая;
8. Определить истоки формирования и критерии отличия текстов *тун (и)* в эпоху Хань;
9. Провести сравнительный анализ «Фэн су тун и» и *лэйшу* с точки зрения тематического охвата, структуры и способа организации материала.

Объектом исследования является ранний этап истории развития источников типа *лэйшу* в Китае, а **предметом** — структурные и содержательные особенности сочинения «Фэн су тун и».

Методологическую основу исследования составили методы и принципы исторической науки. **Принцип научной объективности** состоял в привлечении наибольшего возможного числа данных при анализе степени изученности выбранной темы и критической оценке различных точек зрения по вопросу истории возникновения *лэйшу*. **Принцип историзма** применялся в процессе анализа биографии Ин Шао с учетом особенностей внутриполитической ситуации конца Хань, а также изучения истории передачи «Фэн су тун и» с учетом изменений объема основного содержания с течением времени. **Принцип системности** выражался в том, что текст «Фэн су тун и» рассматривался не отдельно, а в рамках совокупной интеллектуальной традиции эпохи Хань, определяющей ценностные установки автора.

В качестве основных методов были использованы историко-сравнительный, историко-генетический, типологический метод и текстологический анализ. В ходе работы над выбранной темой была поставлена задача понять, что послужило причиной выбора автором проблематики веяний и обычаев. Для выполнения этой работы понятия *фэн* и *су*, входящие в название сочинения, были изучены в более широком историческом контексте с применением **историко-генетического метода**: были рассмотрены примеры использования этих понятий в доханьских и ханьских текстах, было последовательно раскрыто поле их интерпретации, контекст их использования, прослежены истоки и цели критики веяний и обычаев в эпохи Чжаньго 戰國 («Сражающиеся царства», V в. –221 до н.э.) и Хань.

После изучения особенностей состава и содержания текста «Фэн су тун и» стала очевидной необходимость использования **типологического метода** для классификации его глав. Данный метод помог выявить справочные и анекдотические главы в рассматриваемом сочинении, а также дал возможность выделить главы, которые имеют наиболее близкий к *лэйшу* характер и увидеть сходство структуры ряда из них со строением других древнекитайских трактатов.

В процессе работы над переводом «Фэн су тун и» важнейшим являлся **текстологический анализ**. В тех случаях, где текст сочинения претерпел очевидные утраты, были сделаны предположения относительно реконструкции

неполных предложений. В местах, где встречались не выявленные ранее искажения вследствие неточной редактуры, были даны предложения о том, как их устранить. Синтез полученных данных в результате дал возможность более полно представить систему авторских взглядов на основе его текста.

Наконец, **историко-сравнительный метод** использовался для сопоставления «Фэн су тун и» и *лэйшу*, что позволило установить степень их близости друг с другом, увидеть их общие и особенные черты и получить более подробную картину развития текстов «энциклопедического» охвата в древнем и раннеимперском Китае и в эпоху Лючао.

Хронологические рамки

Хотя хронологические рамки исследования затрагивают преимущественно эпоху Восточная Хань, в течение которой жил и создавал труды Ин Шао, по ходу научного исследования отдельное внимание уделялось целому ряду других периодов, составляющих историю древнего и императорского Китая, а именно: 1) эпоха Чжоу, для которой особое внимание уделено периодам Чуньцю и Чжаньго как времени становления базовых для культуры Китая направлений теоретической мысли и формирования книжной культуры; 2) эпоха Цинь, ознаменовавшаяся возникновением первого в истории Китая централизованного государства имперского типа; 3) эпоха Западная Хань как время появления разноплановых работ «энциклопедического» охвата (нормативных историй, словарей, всеохватных трактатов); 4) эпоха Лючао, когда начали составляться тексты, впоследствии получившие название *лэйшу*, а также 5) Суй и Тан, когда окончательно сформировались принципы построения и содержания такого типа текстов.

Источниковая база исследования

Основой для проведения исследования послужили современные комментированные издания «Фэн су тун и» под редакцией У Шу-пина [Ин Шао, 1980] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981]. По мере необходимости в процессе анализа структуры сочинения Ин Шао привлекалось также издание наиболее ранней дошедшей до нас печатной версии текста — «Юань Да-дэ синь кань цзяочжэн

Фэн су тун и» 元大德新刊校正風俗通義 («Новое издание сверенного и исправленного [сочинения] “Фэн су тун и”, [изданное в период правления] Да-дэ [эпохи] Юань», 1307 г.) [Ин Шао, 2019].

Источниками сведений о биографии и письменном творчестве Ин Шао являлись историографические сочинения, освещающие эпоху Поздняя Хань, а именно «Дун гуань Хань цзи» 東觀漢記 («Записи об [эпохе Поздняя] Хань из Восточного павильона») и «Хоу Хань шу» 後漢書 («Книга об [эпохе] Поздняя Хань»). Кроме этого, некоторые данные о жизни Ин Шао были взяты из комментариев Пэй Сун-чжи 裴松之 (372 – 451) в составе нормативной истории «Сань го чжи» 三國志 («Записи о трех царствах»).

Для изучения истории передачи текста «Фэн су тун и» с момента его создания до позднеимперского периода использовались перечни книжных коллекций разных эпох, содержащие данные об объеме этого сочинения: к ним относились библиографические трактаты из нормативных историографических сочинений, начиная от «Хань шу» и заканчивая «Сун ши» 宋史 («История [эпохи] Сун», XIV в.), каталоги государственных книжных коллекций «Нихонкоку гэндзай сё мокуроку» 日本國見在書目錄 («Каталог литературы, [хранящейся] в настоящее время в государстве Япония», IX в.) и «Сы ку цюань шу» 四庫全書 («Полное [собрание] книг, [находящихся] в четырех хранилищах», XVIII в.), а также частные сочинения библиографического характера, созданные в период XII – XIX вв.

В ходе анализа восприятия в древнекитайской культуре категорий *фэн* и *су*, которым посвящена работа Ин Шао, рассматривались древние сочинения, относимые к различным философским «школам», в которых наиболее часто фигурировали данные понятия, а именно: «Мэн-цзы» 孟子 (IV – III вв. до н.э.), «Хань Фэй-цзы» 韓非子 (III в. до н.э.), «Гуань-цзы» 管子 (III в. до н.э.), «Сюнь-цзы», а также такие работы эпохи Хань, как «Хуайнань-цзы», «Хань шу», «Лунь хэн» 論衡 («Весы суждений», I в. н.э.) и др.

Помимо этого, для выделения отличительных характеристик текстов типа *тун (и)* в эпоху Хань текст «Фэн су тун и» сравнивался с уцелевшими работами эпохи Хань, названия которых содержат маркер *тун (и),* — «У цзин тун и» 五經通義 («Проникновение в смысл Пяти канонов») Лю Сяна 劉向 (79 – 8 до н. э.) и «Бай ху тун». С учетом того, что основной текст работы Лю Сяна был утрачен довольно рано, в диссертации привлекался сборник цинского филолога Ма Го-ханя «Юйханьшань фан цзи и шу» 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных сочинений из жилища в [горах] Юйханьшань»), в котором содержание большого числа утраченных работ восстановлено по сохранившимся фрагментам, цитируемым в других текстах.

Наконец, важную роль в проведении исследования играли тексты ряда *лэйшу*. Сфера сравниваемых с «Фэн су тун и» *лэйшу* была ограничена по возможности наиболее близко отстоящими от конца Хань памятниками, которые уцелели, — это такие работы времен Тан, как «Бэй тан шу чао», «И вэнь лэй цзюй» 藝文類聚 («Собрание канонической и прочей литературы, [разделенное] по категориям») и «Чу сюэ цзи» 初學記 («Записи для начального обучения»)[27]. Работы эпохи Лючао дошли до нас в виде небольшого числа фрагментов, в связи с чем их сравнение с «Фэн су тун и» позволило бы увидеть лишь частичную картину их сходств. Тем не менее, полностью игнорировать довольно продолжительный ранний этап развития данных текстов нельзя, поэтому справочные главы «Фэн су тун и» были сопоставлены с дошедшими до нас фрагментами признанной первой *лэйшу* «Хуан лань».

Структура работы

Исходя из заявленных цели и задач исследования, настоящая работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы, а также десяти приложений. **Введение** содержит обоснование актуальности научной темы, формулировку цели и задач, объекта, предмета и

---

[27] Подробно состав и содержание «Бэй тан шу чао», «И вэнь лэй цзюй» и «Чу сюэ цзи» рассматриваются в разделе 3.1.

хронологических рамок исследования, обзор истории изучения выбранной проблемы, положения, в которых обоснованы научная новизна и практическая значимость исследования, а также основные тезисы, выносимые на защиту.

Первая глава посвящена сведениям об авторе сочинения и созданных им работах и отвечает первым трем поставленным задачам. В первом разделе на материале жизнеописания Ин Шао из «Хоу Хань шу» и отдельных сведений из «Сань го чжи» были восстановлены биографические данные о нем и выявлена направленность письменного творчества Ин Шао. Во втором разделе рассмотрена история передачи списков текста «Фэн су тун и» в традиционном Китае, а также история их комментирования и восстановления утраченных частей текста. В третьем разделе предпринята попытка понять, почему автор счел актуальным посвятить работу веяниям и обычаям своего времени, а также выявить специфику данной проблематики в текстах древнего и раннеимперского Китая.

Вторая глава посвящена структурному и содержательному анализу сочинения «Фэн су тун и». Она отвечает четвертой и пятой задачам настоящего исследования. В первом разделе было обосновано деление глав сочинения на справочные и анекдотические, во втором — проанализировано предисловие к сочинению. В следующих двух разделах поочередно рассмотрены основные особенности всех уцелевших глав и состав источников, на которые опирался Ин Шао при их создании.

В **третьей главе** внимание уделяется типологическому своеобразию сочинения и его взаимосвязям с энциклопедическими по составу текстами. Она отвечает последним четырем задачам исследования. В первом разделе кратко рассмотрены история развития *лэйшу* как отдельного типа источников в императорском Китае. Для того чтобы выявить место «Фэн су тун и» среди других текстов «энциклопедического» охвата древнего и раннеимперского Китая, во втором разделе была предпринята попытка проследить влияние данных работ на сочинение Ин Шао. В третьем разделе, непосредственно вытекающем из первого, отдельное внимание было уделено сходствам и взаимосвязи «Фэн су тун и» и «Бай ху тун». В четвертом разделе рассмотрена история формирования

источников типа *тун (и)* в эпоху Хань и их общие особенности, а в последнем — проведен сравнительный анализ «Фэн су тун и» и *лэйшу*.

В **заключении** были отражены основные выводы работы.

Список использованной литературы насчитывает 272 работы.

Диссертационное исследование также включает десять Приложений.

Приложение 1 содержит текст и комментированный перевод биографии Ин Шао из «Хоу Хань шу», находящегося в составе группового жизнеописания «Ян Ли Ди Ин Хо Юань Сюй ле чжуань» 楊李翟應霍爰徐列傳 («[Одно из] ряда преданий о Ян [Чжуне], Ли [Фа], Ди [Пу], Ин [Фэне и Ин Шао], Хо [Сюе], Юань [Яне], Сюй [Цю]»).

Приложение 2 представляет собой перечень работ, составленных и прокомментированных Ин Шао, в каталогах и библиографических трактатах разного времени, объединенных в сводную таблицу.

Приложение 3 включает таблицу, где зафиксированы данные об объеме «Фэн су тун и», указанные в частных книжных каталогах и официальных библиографиях разных исторических эпох.

Приложения 4 – 7 содержат тексты и полные комментированные переводы предисловия к «Фэн су тун и», а также трех глав из этого сочинения — «Сы дянь» 祀典 («Устав жертвоприношений»), «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества») и «Шань цзэ» 山澤 («Горы и водоемы»). Предисловие дает возможность проследить замысел создания «Фэн су тун и» и поставленные Ин Шао задачи, а выбранные для перевода главы наглядно отражают наличие в сочинении двух типов глав — анекдотических и справочных.

В **Приложении 8** представлена таблица с перечнем известных *лэйшу*, созданных в эпоху Лючао, с основными сведениями, касающимися их авторства, конкретного времени создания, а также степени сохранности к настоящему времени.

В **Приложении 9** находятся таблицы, где представлены параллельные фрагменты между «Фэн су тун и» и двумя словарями, «Шо вэнь цзе цзы» и «Ши мин».

Приложение 10 содержит таблицу, где сравнивается состав категорий географических разделов «Фэн су тун и» и *лэйшу* эпохи Тан.

Новизна проведенного исследования обусловлена следующими пунктами:

1. Впервые в отечественной науке проведен комплексный анализ сочинения «Фэн су тун и»: на основе отдельного рассмотрения каждой из глав проведена их классификация, охарактеризована источниковая база, на которую опирался Ин Шао, и определены особенности взглядов мыслителя в отношении поставленных им проблем.
2. На материале анализа источников типа *тун (и)*, дошедших до нас от эпохи Хань, были выделены основные особенности этого типа текстов в данный период.
3. Было выдвинуто предположение о близости сочинений «Бай ху тун» и «Фэн су тун и» не только исходя из их принадлежности к типу *тун (и)*, но и с содержательной стороны.
4. Было конкретизировано утверждение о сходстве «Фэн су тун и» и *лэйшу*: показано, что только ряд глав имеет данные сходства, проявляющиеся на структурном, стилистическом и содержательном уровнях.
5. Впервые выполнены переводы на русский язык биографии Ин Шао из нормативной истории «Хоу Хань шу», предисловия и трех глав «Фэн су тун и».

Положения, выносимые на защиту

1. Ин Шао является первым известным нам автором, сочинение которого было полностью посвящено проблематике *фэн* 風 («веяний») и *су* 俗 («обычаев») в обществе. Данные понятия обладали широким спектром значений в древнекитайском языке, но в работе Ин Шао понимались, главным образом, как заблуждения современников, касающиеся разных областей жизни, от ритуала и истории до религиозных представлений.

2. Данные библиографических трактатов нормативных историй, а также частные книжные каталоги разных эпох позволяют восстановить лишь частичную картину истории передачи сочинения «Фэн су тун и»: его изначальный объем в источниках не фиксируется, однако известно, что к XI в. оно утратило две трети от существовавшего еще в VI в. объема и с тех пор передавалось в составе десяти глав. Первая попытка отредактировать текст и восстановить его исходное оглавление относится к эпохе Сун, а всплеск интереса к сбору утраченных частей текста — лишь к эпохе Цин.

3. Современное состояние текста «Фэн су тун и» характеризуется тем, что в нем утрачена значительная часть критикуемых автором заблуждений, вводимых при помощи принятой по тексту формулировки 俗説 («[вошло] в обычай рассказывать [следующее]», и сохранена преимущественно авторская критика, которая начиналась с фразы *цзинь ань* 謹按 («скромно замечу, что»).

4. Источники типа *тун (и)* в эпоху Хань не представляли из себя популярного направления в комментаторской традиции или в русле исторических сочинений; тем не менее, исходя из дошедших до нас сочинений и фрагментов текстов такого типа можно видеть, что их отличительные черты состояли в «энциклопедическом» охвате тематики и широком использовании глосс и определений к анализируемым терминам.

5. Главы «Фэн су тун и» с точки зрения структуры делятся на анекдотические и справочные, где первые представляют собой подборки не связанных между собой анекдотических сюжетов на одну широкую тему, а вторые охватывают определенную сферу государственной жизни и сообщают базовые сведения об основных связанных с ней понятиях.

6. Справочные главы «Фэн су тун и» по набору входящих в них категорий, составу цитируемых текстов и стилю изложения имеют явные сходства с разделами *лэйшу* более позднего времени.

Теоретическая значимость исследования. Методические принципы, разработанные автором для исследования «Фэн су тун и» и начального этапа формирования традиции *лэйшу*, могут быть эффективно использованы при

исследовании других сочинений класса *лэйшу*, а также при попытках реконструкции истории интеллектуальной мысли в Китае и в других регионах зарубежного Востока. Выявленные в диссертации структурные и содержательные черты «Фэн су тун и» дают возможность составить более целостный взгляд об особенностях становления энциклопедической традиции в Китае.

Практическая значимость исследования. Теоретические положения и содержательные аспекты данной диссертации могут быть использованы для разработки учебных пособий, лекций и семинаров, подготовке справочных пособий и учебных материалов по истории и источниковедению раннеимперского и средневекового Китая, а также при разработке учебных курсов по классическому китайскому языку. Помимо этого, в научный оборот вводится значительная часть памятника «Фэн су тун и» в переводе на русский язык.

Диссертация выполнена и обсуждена в Отделе Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук.

Апробация теоретических положений и выводов диссертационного исследования прошла в рамках ряда российских и международных конференций, в их числе: Шестнадцатые всероссийские востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 21 – 22 ноября 2022 г.); Ежегодная научная сессия «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 5 – 7 декабря 2022 г.); LIII научная конференция «Общество и государство в Китае (г. Москва, ИВ РАН, 15 – 17 мая 2023 г.); Научная конференция «Идеология традиционного Китая (К 90-летию А. С. Мартынова)» (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 2 октября 2023 г.); Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 4 – 6 декабря 2023 г.); XXXII Международный научный Конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Россия и Восток: К 300-летию СПбГУ» (г. Санкт-Петербург, СПбГУ, 26 – 28 апреля 2023 г.); LIV научная конференция «Общество и государство в Китае» (г. Москва, ИВ РАН, 27 – 29 мая 2024 г.); Конференция, посвященная 90-летию со дня рождения

А. П. Терентьева-Катанского (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 6 ноября 2024 г.); Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (г. Санкт-Петербург, ИВР РАН, 2 – 4 декабря 2024 г.); XXXIII Международный научный Конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: «К 170-летию открытия Факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета» (г. Санкт-Петербург, СПбГУ, 16 – 18 апреля 2025 г.); LV научная конференция «Общество и государство в Китае (г. Москва, ИВ РАН, 19 – 21 мая 2025 г.); The 15th Conference of Asian Studies in Israel — ASI23 (г. Тель-Авив, Tel Aviv University, 4 – 5 июня 2023 г.); The 11th International scientific conference, dedicated to the 450th anniversary of outstanding Chinese man of letters Feng Menglong (1574 – 1646) (г. Санкт-Петербург, СПбГУ, 27 – 29 июня 2024 г.).

Основные научные результаты работы были отражены в следующих публикациях:

Статьи в научных изданиях, включенных в Перечень Высшей аттестационной комиссии (ВАК) при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации:

1. Об истоках формирования энциклопедических текстов лэйшу 類書 («книги с [разбиением] на категории») в Китае // Современные востоковедческие исследования / Modern Oriental Studies. — 2023. — Том 5. — № 3. — С. 121 – 139. DOI: 10.24412/2686-9675-3-2023-121-139.

2. Локальные культы в главе «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества») трактата Ин Шао 應劭 «Фэн су тун и» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев»). Перевод с китайского и комментарии Т. В. Клементьевой // Письменные памятники Востока. — 2024. — Том 21. — № 2 (вып. 57). — С. 17 – 29. DOI: 10.55512/WMO629589.

3. Понятия *фэн* 風 («веяния») и *су* 俗 («обычаи») в древнекитайских текстах эпохи Хань 漢 (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.) // Вестник Санкт-

Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. — 2024. — Т. 16. — № 2. — С. 297 – 313. DOI: https://doi.org/10.21638/spbu13.2024.201.

4. Анализ структуры и источников главы «Гуай шэнь» из энциклопедического сочинения «Фэн су тун и» // Вестник НГУ. Серия: История, филология. — 2025. — Т. 24. — № 4: Востоковедение. — С. 90 – 100. DOI: 10.25205/1818-7919-2025-24-4-90-100.

5. Три сюжета о религиозных суевериях из трактата Ин Шао 應劭 «Фэн су тун и» 風俗通義 («Постижение смысла веяний и обычаев»). Предисловие, перевод с китайского, комментарии // Письменные памятники Востока. — 2025. — Т. 22. — №1 (вып. 60). — С. 22 – 33. DOI: 10.55512/WMO655960.

В других изданиях:

Официальные и стихийные культы в трактате Ин Шао «Проникновение в смысл поветрий и обычаев» (*Фэн су тун и*) // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова : [в 2 томах] / Отв. ред. И.В. Белая. — Москва: ИВ РАН, 2022. — 2 т. Т. 1. Древняя религия, конфуцианство, буддизм. — С. 258 – 277.

ГЛАВА 1. Сведения о жизненном пути и книжном наследии Ин Шао

§ 1.1. Сведения о жизни и деятельности Ин Шао

Хронологически первые сведения об Ин Шао даны в «Дун гуань Хань цзи» — древнейшем историографическом сочинении о Восточной (Поздней) Хань. Они исчерпываются короткой записью, что Ин Шао происходил из Жунани[28] и обладал широкими познаниями, а его отец по имени Фэн 奉 когда-то служил на должности воеводы, руководящего заключенными[29] [Дун гуань Хань цзи цзяо чжу, 2008, цз. 16, с. 729].

Самые полные сведения об Ин Шао и его семействе содержатся в «Хоу Хань шу» в составе группового жизнеописания «Ян Ли Ди Ин Хо Юань Сюй ле чжуань» [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1597 – 1627][30]. Кроме этого, некоторые детали его биографии есть в комментариях Пэй Сун-чжи 裴松之 (372 – 451) к «Сань го чжи». Согласно «Хоу Хань шу», Ин Шао родился в чиновничьей семье, члены которой на протяжении как минимум трех поколений до него поднимались по службе до должности великого блюстителя[31] округа. Первым представителем клана Ин, упоминание о котором содержится в «Хоу Хань шу», была госпожа Ин по мужу (Ин-нюй 應嫗), жившая в I в. н.э. Согласно нормативной истории, она увидела божественное свечение, падавшее на алтарь-*шэ*, и обнаружила там золото, использовав которое, сумела обеспечить обучение своих четырех сыновей. В

---

[28] Округ Жунань был образован при Западной Хань. При Восточной Хань его центр располагался в уезде Пинъюй 平輿, на севере совр. одноименного уезда в пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 442].

[29] В обязанности руководителя заключенными (*сыли* 司隸) входило руководство заключенными рабочими для строительства дорог и каналов. В 89 до н.э. У-ди переименовал его в воеводу, руководящего заключенными (*сыли сяовэй* 司隸校尉). С того момента его обязанности были близкими к работе инспектора *цыши*. Более подробно о данной должности см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[30] Биографию Ин Шао в рамках жизнеописания см. в [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1609 – 1615].

[31] *Тайшоу* 太守 (великий блюститель) — должность руководителя округа. Он был ответственным как за гражданские, так и военные дела округа, и был обязан через помощника ежегодно доставлять отчеты о своей деятельности к императорскому двору [Bielenstein, 1980, p. 93].

дальнейшем им и их потомкам вплоть до племянников Ин Шао удавалось достичь высоких мест на службе.

Дед и прадед Ин Шао лишь кратко описаны в «Хоу Хань шу» с позиции их личного характера и занимаемой должности, однако биография Ин Фэна, отца Ин Шао, содержит сравнительно больше подробностей. Среди них можно отметить два факта: составление им «Хань шу хоу сюй» 漢書後序 («Послесловие к “Книге об [эпохе Ранняя] Хань”») и дважды успешно подавленное восстание в округе Улин 武陵[32]. Впоследствии Ин Шао также не обошел вниманием «Хань шу», создав к нему фонетический комментарий, и повторил успех отца, успешно участвуя в подавлении восстания Желтых повязок[33] в округе Тайшань 太山[34].

Точные даты жизни Ин Шао неизвестны. Первым эпизодом его биографии из «Хоу Хань шу» стало назначение на службу во время правления императора Лин-ди 靈帝[35] в качестве помощника полководца боевых колесниц и конницы[36] Хэ Мяо 何苗 (ум. в 189)[37]. В одном из комментариев Пэй Сун-чжи к «Сань го

---

[32] Первое восстание произошло около 153 г. н.э., а второе — в период правления императора Сюань-ди 桓帝 под девизом Янь-си 延熹 (158 – 167) [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1608]. Округ Улин был образован при Гао-цзу, при Восточной Хань его центр был перемещен в уезд Линьюань 臨沅 на территории совр. г. Чандэ 常德 пров. Хунань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 613].

[33] Восстание Желтых повязок (*Хуан цзинь чжи луань*, 黃巾之亂, 184 – 205) — крупнейшее крестьянское восстание, которое в 184 г. возглавил Чжан Цзяо 張角 (ум. в 184), основатель секты *Тайпин дао* 太平道 («Путь Великого Равновесия»). Чтобы подавить силы восставших, император распорядился дать широкие полномочия великим блюстителям и полководцам в округах. В результате централизованное управление фактически было сведено на нет, что ускорило распад империи Хань [De Crespigny, 2016, с. 402 – 417].

[34] Округ Тайшань 太山 (также 泰山) был образован в начале Западной Хань с центром в уезде Фэнгао 奉高 на востоке совр. г. Тайань 泰安 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 878].

[35] Император Лин-ди 靈帝 (личное имя Лю Хун 劉宏, 156 – 189, пр. 168 – 189).

[36] Полководец боевых колесниц и конницы (*цзюйцзи цзянцзюнь* 車騎將軍) — почетный титул, выдававшийся как за военные подвиги, так и за гражданские дела [Bielenstein, 1980, pp. 122 – 124]. Подробнее об этой должности см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[37] Хэ Мяо 何苗 был назначен на должность полководца боевых колесниц и конницы за успешное подавление восстания в Инчуани 潁川. В 189 г. погиб в результате придворной борьбы с евнухами [De Crespigny, 2007, pp. 312 – 313]. Подробно о нем см. в Приложении 1.

чжи» Ин Шао был назван архивариусом[38], но поскольку данная должность могла относиться к разным рангам, невозможно однозначно сказать, когда Ин Шао занимал ее — до или после назначения к Хэ Мяо [Сань го чжи, 1971, цз. 52, с. 1219][39].

Следующим эпизодом его биографии, описанным уже в деталях, были придворные дебаты 185 г., поводом для которых послужил внешнеполитический вопрос. *Цяны*[40] и *ху*[41] возобновили свои набеги на Китай и вместе с группой перешедших на их сторону китайских военных вторглись на территории неподалеку от Чанъани 長安 (совр. Сиань 西安), что привело к необходимости остановить их силой. Чиновники по очереди предложили привлечь для этого *ухуаней*[42] и *сяньбэй*[43]. Ин Шао выступил против использования последних, аргументируя это тем, что прежде *сяньбэй* неоднократно вели себя

---

[38] Чиновники на позиции архивариуса (*чжубу* 主簿) имели различные ранги с окладом от ста до шестьсот *даней* в год и часто входили в личный персонал тех, кто занимал более высокую должность, как, например, инспектор (*цыши*), великий блюститель (*тайшоу*) [Bielenstein, 1980, pp. 11 – 14].

[39] Контекст жизнеописания Чжан Чжао 張昭, в котором находится данный комментарий, также не дает возможности определить четкие хронологические рамки периода, в который Ин Шао занимал должность архивариуса.

[40] *Цяны* 羌 — некитайские народности, обитавшие к западу от Китая, которых зачастую считают прототибетцами. В эпоху Хань набеги разных групп *цянов* были частой внешнеполитической проблемой империи, причинявшей ей экономический урон и во многом способствовавшей ее упадку во II в. Подробнее о них см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[41] *Ху* 胡 — общее название северных и западных племен кочевых соседей Китая, включавших в себя, в первую очередь, *сюнну* 匈奴. После многочисленных войн с ними при Западной Хань в 50-е гг. до н.э. кочевая империя распалась в результате внутренней борьбы между местными группировками знати, а южные сюнну превратились в данников Китая. Подробнее о них см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[42] Племена *ухуаней* 烏桓 обитали на северо-востоке от Китая. При Западной Хань частыми были как союзы, так и войны с ними. Улучшение отношений произошло лишь при Ван Мане 王莽 (45 г. до н.э. – 23 г. н.э., пр. 9 – 23) и затем при первом императоре Восточной Хань Гуанъу-ди 光武帝 (личное имя Лю Сю 劉秀, 5 г. до н.э. – 57 г. н.э., пр. 25 – 57). В обмен на дань они соглашались участвовать в сражениях против *сяньбэй* и *сюнну* и соблюдали этот договор до конца Хань. Подробнее о них см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[43] *Сяньбэй* 鮮卑 проживали на территории современной Монголии и Китая. В 91 г. заняли территории расселения *сюнну*. В период правления Лин-ди они регулярно атаковали границы китайской империи. После 180 г. союз племен *сяньбэй* постепенно распался из-за внутренних распрей и борьбы за престолонаследие. Подробнее о них см. соответствующее примечание в Приложении 1.

неподконтрольно китайским полководцам и грабили местное население Китая. Вместо этого он выдвинул идею набрать *цянов* из округа Лунси [44] для вспомогательных войск как более мирных и лояльных по нраву союзников. Позиция Ин Шао здесь была нацелена на то, чтобы по мере возможности исключить экономический ущерб для простого населения от набегов кочевых племен, и в итоге получила единодушную поддержку придворных чиновников.

В 189 г. он был повышен до должности великого блюстителя округа Тайшань, повторив тем самым карьерный путь своих предков. Вероятно, этому предшествовала служба в течение некоторого времени на должности начальника (*лин* 令)[45] уезда Инлин[46] удельного княжества Бэйхай[47], также расположенного на п-ове Шаньдун, о которой Ин Шао сам упоминает в главе «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества») «Фэн су тун и» [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 395]. Спустя два года на должности великого блюстителя Ин Шао пришлось возглавить борьбу с несколькими тысячами участников восстания Желтых повязок, добравшихся до территории округа. Хотя в тот момент ему удалось стабилизировать обстановку и

---

[44] Округ Лунси 隴西 был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром в уезде Дидао 狄道 на территории совр. уезда Линьтао 臨洮 пров. Ганьсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 588]. *Цяны* получили разрешение селиться в округе Лунси еще при императоре Цзин-ди 景帝 (личное имя Лю Ци 劉啟, 188 – 141 до н.э., пр. 157 – 141 до н.э.). Во время Восточной Хань китайские власти продолжали практику поселения захваченных в плен *цянов* на приграничных землях [De Crespigny, 1984, p. 77]. В 180-е гг. начались регулярные восстания *цянов*, ставшие реакцией на занятость китайских властей внутренними проблемами. Подробнее о них см. соответствующее примечание в Приложении 1.

[45] Начальник уезда (*лин* 令) являлся одной из низших управляющих должностей, назначаемых из центра. *Лины* заведовали уездами, в которые входило более 10000 хозяйств, в то время как меньшими заведовали главы уезда (*чжан* 長). В обязанности начальников и глав уезда входил широкий спектр дел: обеспечение порядка в уезде, надзор за людьми во время сезонных сельскохозяйственных работ, подготовка запасов зерна на случай голода, переписи людей и имущества, сбор налогов, надзор за общественными работами, проведение ритуалов, содержание школ, выдвижение новых кандидатов на должность и рассмотрение уголовных и гражданских дел [Bielenstein, 1980, pp. 100 – 102].

[46] Уезд Инлин 營陵 был образован при Западной Хань и находился к юго-востоку от совр. уезда Чанлэ 昌樂 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 995].

[47] Бэйхай 北海 был образован в 148 г. до н.э. в статусе округа с центром в уезде Инлин. Во времена Восточной Хань он был переименован в удельное княжество, а его центр перемещен в уезд Цзюй 劇, находившийся к западу от совр. уезда Чанлэ 昌樂 пров. Шаньдун. В 206 г. и до конца Хань ему был возвращен статус округа [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 281].

разбить повстанцев, однако еще спустя три года, в 194 г., Ин Шао фактически бросил руководство. Инцидент, послуживший причиной этого, произошел, когда через подконтрольную Ин Шао территорию округа следовали Цао Сун 曹嵩 и Цао Дэ 曹德, отец и младший брат Цао Цао[48]. Согласно комментарию Пэй Сун-чжи, Цао Цао лично приказал Ин Шао организовать сопровождение для них [Сань го чжи, 1971, цз. 1, с. 11]. Тао Цянь[49], давно желавший отомстить Цао Цао за неоднократные нападения на его область, подослал к его родственникам отряд, приказав убить их. Сопровождение, отправленное со стороны Ин Шао, не успело добраться вовремя, в результате чего Цао Сун и Цао Дэ погибли.

В результате, опасаясь личной мести со стороны Цао Цао, Ин Шао бежал под покровительство Юань Шао[50]. Можно указать, как минимум, на два внешних фактора, которые привели к такому исходу событий: во-первых, в конце Восточной Хань на фоне падения императорской власти значительно выросли авторитет и власть региональных лидеров вроде Цао Цао, в результате чего Ин

---

[48] Цао Цао 曹操 (155 – 220) — полководец и государственный деятель конца Хань, который заложил фундамент основания собственного государства Вэй 魏 эпохи Троецарствия 三國 (220 – 265). При Хань Цао Цао выступал против евнухов, хотя и держался этой позиции не столь жестко, как великий воспитатель (*майфу* 太傅) Чэнь Фань 陳蕃 (ум. в 168 г.). Активно участвовал в подавлении восстания Желтых повязок. Со 196 г., имея в своем распоряжении завоеванную область Янь, Цао Цао взял под контроль императора и после этого продолжал активную политику по подчинению себе северных территорий страны. Подробно его биографию см. [De Crespigny, 2007, pp. 35 – 39].

[49] Тао Цянь 陶謙 (132 – 194) происходил из округа Даньян 丹陽 и прославился на должности инспектора (*цыши*) Сюйчжоу 徐州, когда разбил в этой области остатки восстания Желтых повязок. В 191 г. Тао Цянь оказывал военную помощь в альянсе против Дун Чжо 董卓 (ум. в 192 г.), затем против Ли Цзюэ 李傕 (ум. в 198), однако в результате ему все же пришлось пойти на сближение с новым двором в Чанъани. В 193 г. подконтрольные ему воины убили Цао Суна, отца Цао Цао, в результате чего Тао Цянь бежал от его преследований в округ Дунхай 東海. В 194 г. он скончался от болезни [De Crespigny, 2007, p. 788].

[50] Юань Шао 袁紹 (ум. в 202) — крупный военачальник конца Хань и наиболее известный представитель клана Юань. В 190-х гг. активно участвовал в придворных делах: подготовил кампанию по уничтожению евнухов совместно с главнокомандующим (*да цзянцзюнь* 大將軍) Хэ Цзинем 何進 (ум. в 189), а затем участвовал в неудачной коалиции против генерала Дун Чжо, захватившего на некоторое время под свою власть последнего императора империи Хань Сянь-ди 獻帝 (личное имя Лю Се 劉協, 181 – 234 гг, пр. 189 – 220). Взяв под военный контроль северный регион Китая, с 200 г. вступил в противостояние с Цао Цао за контроль над императором. Проиграв ему в ряде сражений, он скончался в 202 г. [De Crespigny, 2007, pp. 1009 – 1011].

Шао мог испытывать реальные опасения за свою жизнь. Во-вторых, род Ин на протяжении ста лет до этого имел тесные отношения с кланом Юань 袁 [Nylan, 1982, p. 31], представителем «сильных домов», происходивших из Жунани и занимавших высокие государственные посты с I в. н.э.[51]

После побега Ин Шао на некоторое время остался без официальной должности, но, тем не менее, не оставил попыток принести пользу делам управления и начал составлять тексты, посвященные ритуальной и юридической тематике. Актуальность такой работы была весьма высокой: пожар в Лояне в 190 г. и вынужденный переезд двора в новую столицу Сюй 許[52] в 196 г. оставили императора и чиновников без значительной части библиотеки. Привыкшие и в мирное время опираться в сферах ритуала и законодательства на образцы чтимой древности, ханьские чиновники на новом месте тем более нуждались в текстах, где были бы собраны прецеденты прошлого и восстановлены декреты и указы эпохи Хань. Во второй половине биографии Ин Шао в «Хоу Хань шу» можно встретить сведения о работах, которые он составил с этой целью. К 196 г. Ин Шао подготовил работу «Хань и» 漢儀 («Церемониал [эпохи] Хань») объемом 250 глав[53] и выступил перед императором с речью, в которой описал состав этого труда:

---

[51] Как минимум, начиная с Юань Аня 袁安 (ум. в 92 г. н.э.), представители этого клана были влиятельной силой при дворе. Подробнее про Юань Аня см. [De Crespigny, 2007, pp. 1002 – 1004].

[52] Сюй 許 находился на территории совр. г. Сюйчан 許昌 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 464].

[53] Относительно истории передачи данной работы среди китайских ученых сложились разные точки зрения. Дело в том, что в «Хоу Хань шу» упомянуты две работы Ин Шао по церемониалу: «Хань и» (закончена в 196) и «Хань гуань ли и гуши» 漢官禮儀故事 («Прецеденты из ритуалов и церемониала чиновников [империи] Хань», закончена в 197 г., о ней см. ниже). В то же время в «Сюй Хань шу» 續漢書 («Продолжение книги [об эпохе Ранняя] Хань») Сыма Бяо 司馬彪 (ум. в 306 г.) предложена другая разбивка для названий его работ: 劭又著《中漢輯序》、《漢官儀》及《禮儀故事》，凡十一種，百三十六卷 «[Ин] Шао сочинил “Собранные и расположенные по порядку [материалы] о Средней Хань” (Под Средней Хань имелась в виду Восточная Хань), “Церемониал чиновников [империи] Хань”, а также “Прецеденты из ритуалов и церемониала”, всего одиннадцать работ [объемом] сто тридцать шесть *цзюаней*» (Пэй Сун-чжи приводит эту цитату в «Сань го чжи» [Сань го чжи, 1971, цз. 21, с. 601]). Первое после «Хоу Хань шу» упоминание этих работ можно встретить лишь в библиографическом трактате «Суй шу». Там

臣累世受恩，榮祚豐衍，竊不自揆，貪少云補，輒撰具律本章句、尚書舊事、廷尉板令、決事比例、司徒都目、五曹詔書及春秋斷獄凡二百五十篇。

[Род Вашего] подданного [на протяжении] нескольких поколений удостаивался милости. [Ваш] славный престол великолепен и процветающ, [я же], недостойный, не соизмерив свои силы, страстно [желал] высказать небольшие дополнения, и тогда составил «Основы [законодательных] положений с [комментарием] к параграфам и фразам», «Прошлые прецеденты из “Чтимых писаний”», «Указы [главного] судебного пристава, [записанные на] дощечках», «Сравнение прецедентов для вынесения решений по делам», «Важнейшие положения [для министра], заведующего трудообязанными», «Августейшие документы для пяти ведомств», «Определение судебных решений [на основании летописи] “Вёсны и

содержатся названия двух его работ по церемониалу, не совпадающих в названии с работами выше: это «Хань гуань» 漢官 («Чиновники/Ведомства [империи] Хань») в пяти *цзюанях* с комментарием-*чжу* Ин Шао и «Хань гуань и» 漢官儀 в десяти *цзюанях* [Суй шу, 2019, цз. 33, с. 1096]. В связи с этим встает вопрос о том, как вышеперечисленные работы соотносятся друг с другом. Сунь Син-янь 孫星衍 (1753 – 1818) считал, что Ин Шао сочинил только одну работу под названием «Хань гуань ли и гуши» и полагал, что этот текст был по ошибке поделен на два. Работу «Чжуан жэнь цзи» 狀人紀 («Анналы о выдающихся мужах») он полагал главой труда «Хань гуань и». Остается не совсем понятным, как он предлагал быть с работой «Хань и», упомянутой в «Хоу Хань шу» [Хань гуань лю чжун, 1990, с. 1 – 3]. Сунь Фу-си 孫福喜 на основе сравнения сохранившихся фрагментов этих работ считал, что «Хань гуань и» возник как результат сокращения и объединения самим Ин Шао сразу четырех работ: «Хань гуань ли и гуши», «Хань гуань чжу», «Чжуан жэнь цзи» и «Хань и» [Сунь Фу-си, 1995, с. 247 – 248]. Японский ученый Сато: Тацуро 佐藤達郎 полагал, что «Хань гуань ли и гуши», «Хань гуань и» и «Хань и» — это три разные работы [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 695]. Вплоть до «Цзю Тан шу», «Хань гуань и» числился в каталогах в объеме 10 *цзюаней*, но начиная с каталога «Чун вэнь цзун му» 崇文総目 («Сводный каталог [Академии] почитания просвещенности», XI в.), лишь в составе 1 *цзюаня*. В настоящее время фрагменты утраченного «Хань гуань и» собраны в работе «Хань гуань лю чжун» 漢官六種 («Шесть работ по чиновникам/ведомствам [империи] Хань») под редакцией Сунь Син-яня [Хань гуань лю чжун, 1990]. В «Синь Тан шу» встречается название работы «Хань гуань» Ин Шао в 5 *цзюанях*, но после этого никаких других работ Ин Шао, связанных с церемониалом, кроме «Хань гуань и», в частных и официальных каталогах не фигурирует.

осени”», общим [объемом] в двести пятьдесят глав[54] [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1613][55].

Еще одной работой, представленной им тогда же и удостоенной в «Хоу Хань шу» отдельного внимания, был текст «Бо и» 駁議 («Опровержение мнений») в тридцати главах[56]. Он содержал в себе описание восьмидесяти двух случаев рассмотрения уголовных дел, зафиксированных, по словам Ин Шао, в «Хань шу», «Дун гуань Хань цзи» и сочинениях разных мыслителей. Помимо этого, двадцать семь из них он добавил из собственного опыта. В «Хоу Хань шу» пересказан пример из «Бо и» о том, как Ин Шао опроверг итог уголовного дела периода правления императора Ань-ди 安帝 (106 – 125). Суть дела сводилась к тому, что он выступил против практики самоубийства как способа выпросить прощение для родственника, совершившего преступление. Призывая наказывать тех, кто действительно был преступником, Ин Шао дважды сослался на «Шан шу» 尚書 («Чтимые писания»)[57], а также идеи Сюнь-цзы 荀子 (Сюнь Куан 荀況, тж. Сунь Цин 孫卿, ок. 313 – 215 до н. э.) о важности превентивной функции наказаний.

---

[54] Понятие *пянь* 篇 обозначало связки деревянных планок для письма. Касательно их размера среди ученых не существует единой точки зрения, а часть вообще полагает, что для книг в древности не было стандартизованных по размеру планок [Чэн Пэн-вань, 2017, с. 82]. Их размер колебался достаточно сильно, от 15 до 70 см, хотя большинство составляли от 23 до 55 см в длину. Обычно одна планка содержала один столбец с текстом, но объем текста, помещавшийся на одной дощечке, тоже заметно разнился. В эпоху Хань планка с текстом, записанным официальным почерком *лишу* 隸書, часто содержала около 30 знаков. Если текст был записан на планке в два ряда, то на одной планке в каждом ряду было, как правило, 35 – 40 знаков [Чэн Пэн-вань, 2017, с. 239 – 240].

[55] Все примечания к фрагментам текста, перевод которых есть в приложениях, можно найти там же. В данном случае все сноски к тексту биографии Ин Шао представлены в Приложении 1.

[56] Данная работа числится в библиографическом трактате «Суй шу» под названием «Хань чао и бо» 漢朝議駁 («Опровержение мнений при дворе [империи] Хань»), а также упоминается в библиографических трактатах из «Цзю Тан шу» и «Синь Тан шу» в объеме 30 глав. После этого работа перестает встречаться в частных или официальных книжных каталогах, из чего можно предположить, что она была утрачена после XI в.

[57] В первом случае Ин Шао, цитируя «Шан шу», говорил о том, что за преступлением должно следовать наказание: *Тянь тао ю цзуй, у син у юн цзай* 天討有罪，五刑五用哉 «Небо карает [тех, кто] совершил преступление, разве нет [для этого] пять [видов] наказаний и пять [видов] мер?»). Во втором случае Ин Шао утверждал, что в спокойные времена наказания должны быть тяжелее, чем в смутные: *Син фа ши цин ши чжун* 刑罰時輕時重 «Наказания и взыскания, [когда требуется], временами легкие, временами тяжелые».

Следом за этим он указал на поступок императора Гао-цзу 高祖[58], который смягчил законодательство Цинь, но не убрал из него смертную казнь за убийства.

Позже такая форма представления своих идей через переоценку ряда частных случаев, взятых из более ранних текстов или личного опыта, легла в основу построения анекдотических глав «Фэн су тун и». Кроме этого, в организации «Бо и» была и еще одна особенность, сближающая его с «Фэн су тун и». Согласно «Хоу Хань шу», Ин Шао охарактеризовал процесс его составления следующим образом:

> 又集駁議三十篇，以類相從，凡八十二事。其見漢書二十五，漢記四，皆刪敘潤色，以全本體。
>
> Также собрал «Опровергающие мнения» в тридцати главах, чтобы [они] следовали друг за другом по категориям, [рассмотрев] всего восемьдесят два случая. Из них тех, что мы видим в «Книге об [эпохе Ранняя] Хань», — двадцать пять [случаев], а в «Записях о [Ранней] Хань»[59] — четыре [случая], во всех [случаях я] сократил и снабдил пояснениями [материал], отточил форму, чтобы [сделать] целостным основное содержание [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1613].

Отбор и редактирование фрагментов из чужих сочинений, а затем расположение их по категориям автор брал за основу при составлении «Фэн су тун и», о чем сам упомянул во введении к сочинению. Подробно об этом речь будет идти во второй главе диссертации.

Император одобрил написанные им работы и в 197 г. назначил Ин Шао на должность воеводы военной стратегии[60] в составе войска Юань Шао. Следом за этим в «Хоу Хань шу» перечислены еще несколько его сочинений без указания времени их создания и представления двору. Это были «Хань гуань ли и гуши» 漢

---

[58] Император Гао-цзу — основатель империи Хань, личное имя Лю Бан 劉邦, 256 – 195 до н.э., пр. 202 – 195 до н.э.

[59] Здесь имеется в виду текст «Дун гуань Хань цзи».

[60] Воевода военной стратегии (*цзюньмоу сяовэй* 軍謀校尉) — эта должность не упоминается нигде, кроме данного эпизода «Хоу Хань шу», и, вероятно, носила почетный формальный характер.

官禮儀故事 («Прецеденты из ритуалов и церемониала чиновников [империи] Хань»), «Чжуан жэнь цзи» 狀人紀 («Анналы выдающихся мужей»), содержащие хвалебные слова об исторических персоналиях из разных округов и удельных царств[61], «Чжун Хань цзи сюй» 中漢輯序 («Собранные и расположенные по порядку [материалы] о Средней Хань»)[62], посвященные истории государственной политики Восточной Хань, а также сочинение «Фэн су тун и». Рассмотрим комментарий составителей «Хоу Хань шу» к нему:

> 撰風俗通，以辯物類名號，釋時俗嫌疑。文雖不典，後世服其洽聞。凡所著述百三十六篇。
>
> Сочинил [текст] «Проникновение в [смысл] веяний и обычаев», [чтобы провести] различие [между] именами и прозвищами категорий вещей, устранить [то, что] в современных обычаях [вызывает] недовольство и сомнение. Стиль хотя и не изысканный, но потомки ценили [заключенные в] нем обширные сведения. Всего то, что [он] сочинил и записал, [было объемом в] сто тридцать шесть глав [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1614].

Отсюда видно, что, во-первых, изначальный объем «Фэн су тун и» неизвестен, а имеется лишь совокупный объем четырех вышеупомянутых работ. Во-вторых, тематика сочинения была обращена к насущным проблемам, но на сей раз с фокусом на критику устоявшихся форм поведения современников, которые, по мнению автора, расходятся с правильными. В-третьих, данная работа хотя и не считалась среди конфуцианцев авторитетной, тем не менее, сохраняла

---

[61] Сунь Фу-си полагал, что эта работа впоследствии была включена Ин Шао в состав «Хань гуань и», хотя их тематику трудно назвать совпадающей [Сунь Фу-си, 1995, с. 247 – 248]. После «Хоу Хань шу» данная работа не упоминается в каких-либо книжных каталогах более позднего времени.

[62] Под Средней Хань имела в виду Восточная Хань. Такое наименование этого периода используется только в данном фрагменте «Хоу Хань шу», а также в одном фрагменте «Сань го чжи» для того, чтобы отличать этот период от Ранней Хань. Данная работа, как и «Чжуан жэнь цзи», не упоминалась в более поздних библиографических каталогах. По предположению Сато: Тацуро, она входила в состав работы «Хань гуань и» как отдельная глава [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 695].

популярность спустя долгое время ввиду одновременного охвата широкого круга тем. Составитель «Хоу Хань шу» Фань Е 范曄 (398 – 445) повторил эту мысль в заключительных словах жизнеописания и, отсылая к одному из пассажей «Лунь юй» 論語 («Избранные речи») [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 19.4, с. 292], написал о том, что «хотя [в работах Ин Фэна и Ин Шао] говорится про малые учения, [в них] тоже есть то, во что можно вникнуть» (*суй юнь сяо дао, и ю кэ гуань чжэ янь* 雖云小道，亦有可觀者焉) [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1614][63].

Создание этого сочинения сложно точно датировать. Исходя из того, что в одной и той же главе «Чжэн ши» 正失 («Исправление ошибочного») Ин Шао упоминает, что Юань Чжун 袁忠 (ум. в 197 г.) «ныне назначен [на должность] министра[64] [удельного царства] Пэй[65]» (*цзинь цзянь Пэй сян*, 今見沛相) [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 129], которую тот занимал со 190 г. и покинул до 196 г.[66], а затем ниже апеллирует к прежнему опыту пребывания на должности великого блюстителя Тайшани[67], то есть времени после 194 г.[68], можно говорить о том, что

---

[63]Термин *сяо дао* 小道 («малые учения»), согласно комментарию из «Лунь юй чжу шу» 論語注疏 («Избранные речи» с комментарием и субкомментарием) [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 19.4, с. 292], следует понимать как «чуждые учения, речи ста школ» (*дуань чжи шо, бай цзя юй е* 端之說，百家語也). Отсюда следует, что смысл заключительных слов Фань Е был в том, что тексты Ин Фэна и Ин Шао содержали не только конфуцианские идеи, но и идеи других учений, сформировавшихся в эпоху Чжаньго. По крайней мере, симпатии Ин Шао к идеям легизма подтверждаются уже тем, что он отсылал к эклектическим идеям Сюнь-цзы и политике Гао-цзу, о которых говорилось выше при анализе «Бо и».

[64] Министр (*сян* 相) во времена Поздней Хань имел те же обязанности и статус, что и великий блюститель *тайшоу* [Bielenstein, 1980, p. 107].

[65] Царство Пэй 沛 находилось на северо-западе совр. уезда Суйси 濉溪 пров. Аньхой [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 557].

[66] На данный аргумент для определения времени создания «Фэн су тун и» обратил внимание Ли Цюань-ди 李權弟 в своей диссертационной работе [Ли Цюань-ди, 2014, с. 28 – 29]. Сложно определить точные годы пребывания Юань Чжуна на должности министра Пэй. В 192 г. он присоединился к петиции, организованной Тао Цянем, призывая Чжу Цзюня повести армию на запад, чтобы вызволить из трудного положения императора в Чанъане. Из этого предложения ничего не вышло, и по мере распространения гражданской войны Юань Чжун покинул свой пост и укрылся в округе Куайцзи. Когда Сунь Цэ 孫策 (175 – 200) напал на этот округ в 196 г., Юань Чжун бежал морем на юг [De Crespigny, 2007, p. 1016].

[67] В разделе «Фэн Тайшань, шань Лянфу» 封泰山禪梁父 («[Жертвоприношение] *фэн* [на горе] Тайшань и [жертвоприношение] *шань* [у подножия горы] Лянфушань») главы «Чжэн ши» 正失 («Исправление ошибочного») содержится фраза: *Юй и кун вэй чэнфа Дун юэ, тянь су люю цзай*

эта работа создавалась не сразу, а на протяжении периода времени с начала 190-х гг., и могла дописываться им вплоть до последних лет жизни.

Список его работ завершают составленные им «Сводные разъяснения к “Книге об [эпохе Ранняя] Хань”» (*цзи цзе Хань шу* 集解漢書)[69], сохранившиеся до наших дней в виде разрозненных фрагментов.

В других разделах «Хоу Хань шу» есть указание на еще одну работу Ин Шао. Из первой части трактата «У син» 五行 («Пять фаз») можно узнать следующее:

> 五行傳說及其占應，漢書五行志錄之詳矣。故泰山太守應劭、給事中董巴、散騎常侍譙周並撰建武以來災異。今合而論之，以續前志云。
>
> [Что касается] толкований к «Комментарию Пяти стихий»[70] и [содержащихся] в нем трактовок [различных знамений] и откликов [на

予以空偽承乏東嶽，忝素六載 «Я под пустым предлогом удостоился [управлять территориями] Восточного пика, [должность, которую я] не по достоинству впустую [занимал] шесть лет» [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 69]. Под Восточным пиком имелась в виду гора Тайшань.

[68] Данное замечание о времени составления текста было сделано М. Найлан в ее докторском исследовании [Nylan, 1982, p. 55]. Иначе интерпретирует данную фразу Ли Цюань-ди: исследователь полагает, что Ин Шао должен был дописать работу к 195 г., то есть окончанию шестого года на должности блюстителя округа Тайшань. На мой взгляд, позиция М. Найлан в данном случае более убедительная.

[69] В библиографических разделах нормативных историй «Суй шу», «Цзю Тан шу» и «Синь Тан шу» числится комментарий Ин Шао к «Хань шу» под названием «Хань шу цзи цзе инь и» 漢書集解音義 («Сводные разъяснения значений и звучаний [слов] из “Книги об [эпохе Ранняя] Хань”») в 24 *цзюанях*. В более поздних каталогах он не встречается. Сунь Мэн, ссылаясь на предисловие Янь Ши-гу 顏師古 (581 – 645) к «Хань шу», указывает на то, что комментарий к «Хань шу», на самом деле, принадлежал не Ин Шао, а Цай Мо 蔡謨 (281 – 356), который в свое время объединил несколько комментариев и включил в состав этой нормативной истории. Янь Ши-гу говорил о том, что в начале эпохи Цзинь 晉 (265 – 419) некто по имени Цзань 臣瓚 («подданный Цзань») собрал все возможные фонетические комментарии к «Хань шу», в том числе комментарии Ин Шао и Фу Цяня 服虔 (годы жизни неизв.), дополнил их и составил работу объемом 24 *цзюаня*. Спустя некоторое время после этого Цай Мо 蔡謨 взял его работу и вставил целиком в текст «Хань шу», и с тех пор она стала частью комментированной версии этого текста [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 548 – 552]. Содержательные аспекты, охваченные комментариями Ин Шао, подробно рассмотрены в статье Янь Чунь-дуна 鈰崇東 [Янь Чунь-дун, 1999, с. 136 – 143].

них], в «Трактате о Пяти фазах» [«Книги об эпохе Ранняя Хань»] – это было записано в подробностях. Прежде великий блюститель [округа] Тайшань Ин Шао, служитель во дворце[71] Дун Ба[72], постоянный сопровождающий-всадник[73] Цяо Чжоу[74] наравне составляли [списки] бедствий и отклонений, начиная с [правления императора Гуанъу-ди под девизом] Цзяньу (25 г.). Ныне [я], объединив, сопоставил их, чтобы продолжить предшествующий трактат [Хоу Хань шу, 1973, с. 3265].

Исходя из комментариев Лю Чжао 劉昭 (VI в.) и Ли Сяня 李賢 (654 – 684) к «У син чжи» 五行志 («Трактат о Пяти стихиях»), видно, что списки различных знамений были взяты из сочинения «Фэн су тун и»[75]; как предположил Ван Ли-ци, они входили в ныне утраченные главы под названием «Фу яо» 服妖 («Чертовщина, [проявляющаяся] в одежде») и «Ши цзи» 釋忌 («Разъяснение запретов») [Ин Шао, 1981, с. 560 – 573]. На основании этого можно говорить о том, что работа Ин Шао была когда-то востребованной и самим Сыма Бяо, работавшим над составлением «Сюй Хань шу».

---

[70] «У син чжуань» — это сокращённое название утраченного трактата II – I вв. до н.э. «Хун фань у син чжуань» 洪範五行傳 («Комментарий к “Великому образцу”, [данный на основе теории] Пяти фаз»).

[71] Служитель внутри дворца (*цзи-ши чжун* 給事中) — это один из почетных титулов, которым император награждал близких советников или слуг императора. По мнению Г. Биленстайна, люди, носящие данный титул, могли быть подконтрольны камермейстеру (*шаофу* 少府) [Bielenstein, 1980, p. 50].

[72] Будучи специалистом в области космологии и составления календаря, Дун Ба сочинил трактаты о предзнаменованиях, повозках и одеждах, а также работал над историей Поздней Хань, которая впоследствии была утеряна. Его работы широко использовались Сыма Бяо для составления «Сюй Хань шу», составляющие теперь раздел трактатов в «Хоу Хань шу» под редакцией Фань Е [De Crespigny, 2010, p. 148].

[73] Постоянный сопровождающий-всадник (*сань-цзи чан-ши* 散騎常侍) также являлся почетным придворным титулом для личных советников или приближенных императора, как и *цзи-ши чжун* [Bielenstein, 1980, p. 50, 59].

[74] Цяо Чжоу (199 – 270) происходил из округа Ба, в эпоху Троецарствия поддерживал кандидатуру Лю Бэя и служил придворным чиновником в государстве Шу-Хань. Он оставил после себя множество трудов по истории, праву и каноническим сочинениям, включая историю региона Шу и историю Поздней Хань [De Crespigny, 2010, p. 704].

[75] Эти комментарии разбросаны в первой, второй и пятой части трактата «У син чжи» «Хоу Хань шу» [Хоу Хань шу цзи цзе, 1984, цз. 23, с. 3265 – 3290, цз. 24, с. 3291 – 3304, цз. 27 с. 3341 – 3356].

Внутриполитическая борьба в начале III в. складывалась не в пользу Юань Шао. Цао Цао взял под единоличный контроль императора Сянь-ди, а в 200 г. и 201 г. Юань Шао потерпел от Цао Цао военные поражения. Вероятнее всего, примерно в это же время Ин Шао скончался в городе Е 鄴, административном центре области Цзичжоу[76]. Пэй Сун-чжи отметил, что это произошло до того момента, как Цао Цао захватил Цзичжоу [Сань го чжи, 1971, цз. 1, с. 11], то есть до 204 г.[77] Это означает, что время написания «Фэн су тун и» можно ограничить временем с начала 190-х гг. до 204 г.

Таким образом, исходя из сведений «Хоу Хань шу» и «Сань го чжи», нам известен промежуток, предположительно, с 170-х гг. до 204 г., когда Ин Шао с перерывом занимался государственной деятельностью. Этот период представлял собой поэтапный карьерный рост до должности великого блюстителя округа, затем бегство с нее и поворот в последнее десятилетие своей жизни в сторону сочинения работ по широкому кругу тем, среди которых превалировали вопросы ритуала, уголовного права и судопроизводства, актуальные для двора после пожара в Лояне и переезда в Сюй. Всего в «Хоу Хань шу» перечислено тринадцать работ[78] Ин Шао общим объемом четыреста шестнадцать глав (в этот подсчет не входят собрание толкований к «Хань шу», поскольку его объем нигде не указан, а также списки знамений)[79].

---

[76] Цзичжоу 冀州 было наименованием одной из девяти областей, которые, согласно традиции, были образованы Великим Юем 大禹, основателем мифической династии Ся 夏 (трад. XXIII – XVIII вв. до н.э.). При Западной Хань Цзичжоу, как и Сюйчжоу, стала одним из тринадцати инспекторатов. Во времена Восточной Хань его центр находился в уезде Гаои 高邑 на севере совр. уезда Босян 柏鄉 пров. Хэбэй. Затем его центр переместился в уезд Е 鄴 на юго-западе совр. уезда Линьчжан 臨漳 той же провинции [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1275].

[77] Это произошло после битвы при Е в 204 г., где сразились Цао Цао и Юань Шан 袁尚 (ум. в 207 г.), сын и преемник Юань Шао. В результате междоусобной борьбы между членами клана Юань за власть Цао Цао вступил в сговор с Юань Танем 袁譚 (ум. в 205 г.), что позволило ему успешно осадить Е [De Crespigny, 2010, pp. 214 – 217].

[78] Или шесть, в зависимости от того, считать ли тексты, представленные ко двору в 196 г., частью «Хань и» или рассматривать их как отдельные работы.

[79] Для удобства перечень работ, которые Ин Шао составлял либо комментировал, указанные в «Хоу Хань шу» и более поздних каталогах, представлен в таблице в Приложении 2.

Как минимум, для составления двух работ («Бо и» и «Фэн су тун и») Ин Шао отбирал материал из более ранних текстов и делил его по категориям. Можно предположить, что он не случайно прибегнул именно к такой форме построения текста: в период, когда система управления империи находилась в плачевном состоянии и оказалась без теоретической опоры для своей работы, чиновникам необходимо было иметь справочники по разным вопросам, где материал был бы сгруппирован тематически для быстрого и эффективного поиска нужных прецедентов или общей информации. Кроме того, возможно, работа Ин Шао с текстами по уголовному праву и юридическим вопросам также предопределила то, что он стал использовать деление на категории в других своих сочинениях.

Хотя империя Хань вскоре после смерти Ин Шао прекратила свое существование, его работы, по словам Фань Е, полностью сохранились ко времени составления «Хоу Хань шу» (т.е. спустя сколько времени?), а также заслужили его высокую оценку:

凡朝廷制度，百官典式，多劭所立。

> Все, [касающееся] установлений и правил императорского двора, устава и образцов для ста чиновников [последующего периода], во многом было заложено [Ин] Шао [Хоу Хань шу, 1973, цз. 48, с. 1614][80].

§ 1.2. История передачи и распространения сочинения «Фэн су тун и» в императорском Китае

Данный текст дошел до нас путем переписывания и перепечатывания копий, в связи с чем мы имеем дело с продолжительной историей его передачи, а также

---

[80] Помимо вышеуказанных текстов, в библиографических разделах нормативных историй также числилась работа под названием «Ин Шао цзи» 應劭集 («Собрание [работ] Ин Шао»). Мы не располагаем сведениями о том, что входило в ее состав. В «Суй шу» работа числится разделе «Цзи» 集 («[Литературные] собрания») в объеме двух *цзюаней* с пометкой о том, что в лянском каталоге ее объем составлял четыре *цзюаня*. В обеих нормативных историях Тан вновь указан объем четыре *цзюаня*, после чего следы этой работы теряются, и упоминаний о ней нет. Попыток восстановить фрагменты ее содержания также не предпринималось.

утратами оригинального содержания и следами более поздней редактуры. «Фэн су тун и» долгое время не обращал на себя внимания комментаторов и редакторов: первая попытка восстановить исходное оглавление текста относится лишь к эпохе Сун, когда уже были утрачены, как минимум, две трети основного содержания, а серьезная работа по сбору фрагментов утраченной части началась лишь в XVIII в. Из-за отсутствия внимания к тексту нет и серьезных оснований полагать, что «Фэн су тун и» подвергался обширным интерполяциям; основная масса чужеродных вставок в нем, как указывают комментаторы, вызвана ошибками вследствие неточного копирования и редактирования текста.

Мы не располагаем сведениями об изначальном объеме «Фэн су тун и»: наиболее раннее упоминание о сочинении содержится в «Хоу Хань шу» 漢後書 («Книга [об эпохе] Поздняя Хань») Хуа Цзяо 華嶠 (ум. в 293 г.), но в нем нет данных о количестве глав [Ба цзя Хоу Хань шу цзи чжу, 2020, цз. 2, с. 571]. Первое их точное указание встречается начиная с библиографического трактата «Цзин цзи чжи» нормативной истории «Суй шу». Чтобы наглядно отразить изменения, происходившие с объемом текста с течением времени, в Приложении 3 представлена таблица, где в хронологическом порядке отражены данные о количестве глав в нем, зафиксированные в частных и официальных книжных каталогах[81].

Согласно «Суй шу», текст «Фэн су тун и» включал в себя 31 *цзюань* и 1 *цзюань* с оглавлением (*лу* 錄). В «Цзю Тан шу» 舊唐書 («Старой книге [об эпохе]

---

[81] Еще целый ряд довольно важных описаний книжных собраний не содержит информацию об объеме «Фэн су тун и», а порой и о любых работах Ин Шао: в «И вэнь чжи» «Мин ши» 明史 («История [эпохи] Мин»), «И вэнь чжи» «Цин ши гао» 清史稿 («Черновик истории [эпохи] Цин»), «Чжаньшэнтан цан шуму» 澹生堂藏書目 («Каталог книг, хранящихся в Зале безмятежного существования»), «Цяньцинтан шуму» 千頃堂書目 («Каталог книг из Зала тысячи *цин* [земли]») отсутствуют сведения о каких-либо работах Ин Шао; а в «Суйчутан шуму» 遂初堂書目 («Каталог книг из Зала следования изначальному [желанию]»), «Чаоши баовэньтан шуму» 晁氏寶文堂書目 («Каталог книг из Зала драгоценных писаний, [хранящихся] у господина Чао»), «Ешиюань цан шуму» 也是園藏書目 («Каталог книг, хранящихся в [Саду], Также являющемся садом»), «Чуаньшилоу шуму» 傳是樓書目 («Каталог книг из Башни передачи истины») числится только название трактата «Фэн су тун и» без указания объема.

Тан», 941 – 945) и «Синь Тан шу» 新唐書 («Новой книге [об эпохе] Тан», 1044 – 1060) говорится только о 30 *цзюанях* основного текста. Относительно этого несовпадения в один *цзюань* сунский ученый Су Сун 蘇頌 (1020 – 1101), первый известный нам редактор «Фэн су тун и», в своей аннотации к этому сочинению выдвинул мнение о том, что один *цзюань* (и текст, и заглавие) был утрачен довольно рано, в период между составлением «Суй шу» и «Цзю Тан шу» [Су Вэй-гун вэнь цзи, 2004, цз. 66, с. 1006 – 1007]. Таким образом, изначальный текст, по его мнению, включал 31 *цзюань* основного текста, а к X в. один *цзюань* был утрачен. С такой точкой зрения соглашаются М. Найлан [Nylan, 1982, p. 340] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, с. 3], хотя в рассуждениях Су Суна остается неучтенной запись из «Суй шу» о том, что в Лянском каталоге, предшествовавшем «Суй шу», содержалась запись о 30 *цзюанях* текста. У Шу-пин полагал, что 31 *цзюань* возник в результате сложения вместе 30 *цзюаней* основного текста и 1 *цзюаня* оглавлений [Ин Шао, 1980, с. 4]. В японском каталоге конца IX в. «Нихонкоку гэндзай сё мокуроку» значится запись о том, что сочинение имело объем 32 *цзюаня*. Сунь Мэн 孫猛, автор обстоятельного исследования этого каталога, пишет о том, что к этому числу был добавлен один лишний *цзюань*, который содержал оглавление, и суммарное число глав основного текста было 31 [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 1103 – 1104]. Хотя версия с тридцатью главами основного текста кажется более вероятной с учетом Лянского каталога, однозначно установить, действительно ли один *цзюань* оглавлений был включен в состав общего числа, затруднительно, поскольку сведения, на которые опирался Су Сун, до нас не дошли, а сам ученый не дал подробного разъяснения своей позиции.

По мнению У Шу-пина [Ин Шао, 1980, с. 5] и М. Найлан [Nylan, 1982, p. 341], в начале Сун, по-видимому, 20 *цзюаней* основного текста еще не были утрачены, поскольку в «Тай-пин юй лань» 太平御覽 («Высочайше одобренное обозрение [периода под девизом правления] Тай-пин») в большом объеме цитировался текст «Фэн су тун и», не содержащийся в дошедших десяти главах. В

предисловии к изданию «Фэн су тун и» в составе «Сы ку цюань шу» говорилось о том, что к концу Сун глава про рода и фамилии еще не была утрачена, поскольку Ван Ин-линь 王應麟 (1223 – 1296) активно обращался к этой главе при составлении своей работы «Син ши цзи цзю пянь» 姓氏急就篇 («Главы, [обеспечивающие] быстрый успех [в изучении] фамилий и родов») [Цзин инь Вэньюаньгэ … , 1983, с. 349 – 350]. В действительности сложно быть уверенным в том, что Ван Ин-линь либо составители «Тай-пин юй лань» видели перед собой именно текст «Фэн су тун и», а не фрагменты из него, сохранившиеся, к примеру, в других *лэйшу*, так что к X в. 20 *цзюаней* могли быть и утрачены. С XI в., согласно сообщению Су Суна, «Фэн су тун и» содержал лишь 10 *цзюаней*. С тех пор текст не претерпевал утрат отдельных глав и передавался в таком же составе.

Первым книжником, который занялся проблемой истории передачи сочинения, также был Су Сун. Он провел сверку разных списков текста и подготовил работу «Цзяо Фэн су тун и» 校風俗通義 («Сверенный [текст сочинения] “Фэн су тун и”»), в которой было 10 *цзюаней* с его аннотацией:

臣所校定風俗通義，崇文先闕本，臣以私本因官書校定，凡十卷，謹次第錄。

[Текст] «Проникновения в смысл веяний и обычаев», который [я], подданный, сверил и исправил, [основан на] ранней неполной версии [из Академии] почитания просвещенности[82]. [Я], подданный, используя версии в частном [владении] и опираясь на официальные издания, сверил и исправил [текст], всего [получилось] десять *цзюаней*, [я] тщательно и по порядку записал [их содержание] [Су Вэй-гун вэнь цзи, 2004, цз. 66, с. 1006].

---

[82] Автором данной диссертационной работы было сделано предположение, что сочетание *чун вэнь* 崇文 является названием государственного учреждения Чунвэньгуань 崇文館 ([Академия] почитания просвещенности). Она была образована в 639 г. и называлась вначале Чунсяньгуань 崇賢館 (Академия почитания достойных). Чунвэньгуань служила в качестве образовательного учреждения и места, где занимались перепиской, исправлением, редактированием и корректированием книг.

В аннотации Су Сун также привел краткие сведения об Ин Шао из «Хоу Хань шу» и восстановил на основании текстов «Цзы чао» 子抄 («Переписанное из [книг] мудрецов») Юй Чжун-жуна 庾仲容 (475 – 548)[83] и «И линь» Ма Цзуна порядок следования уцелевших глав и названия утраченных:

然傳不記其篇卷，惟梁錄載風俗通義三十卷，隋書經籍志三十二卷、錄一卷，唐志亦云三十卷，而臣某所傳才十卷，初疑闕其下篇，歷代諸儒，著書引據最多，而無若庾仲容子抄、馬總意林、載之略備，今以其書校之，乃篇次不倫。然子抄但著卷第凡三十一，而不記篇名；意林則存篇名，而無卷第。

Однако в жизнеописании [Ин Шао] не записаны [названия] его глав и [порядок] *цзюаней*[84], лишь в каталоге [империи] Лян содержится [запись о] «Проникновении в смысл веяний и обычаев» в тридцати *цзюанях*, в «Трактате о канонической и [остальной] литературе» из «Книги [об эпохе] Суй» [говорится о] тридцати двух *цзюанях* текста, одном *цзюане* оглавлений; в [библиографических] трактатах [нормативных историй об эпохе] Тан также говорится о тридцати *цзюанях*, а то, что я, недостойный, передаю, [включает] всего десять *цзюаней*. Вначале [я] подозревал, что отсутствуют главы в его конце. В минувшие эпохи множество ученых при сочинении книг в большом количестве цитировали [это сочинение], но [их работы] не сравнятся с [текстами] «Переписанное из [книг] мудрецов» Юй Чжун-жуна и «Лес смыслов» Ма Цзуна по полноте, [с которой] содержат его [фрагменты]. Ныне с этими книгами сверяю его, но порядок глав не соотнести [друг

---

[83] Данная работа на настоящий момент полностью утрачена. В предисловии к работе «И линь» Ма Цзун писал о том, что собрание Юй Чжун-жуна далеко от совершенства, в связи с чем Ма Цзун и составил «И линь», восполняя недостатки, увиденные в «Цзы чао» [И линь, [б.г.], с. 1A – 1B].

[84] Автором данной диссертации было предложено перевести сочетание слов *ци пянь цзюань* 其篇卷 как «[названия] его глав и [количество] *цзюаней*», поскольку ниже в том же абзаце речь идет именно о восстановлении их названий и порядка, при этом дважды употребляются сочетания *пянь мин* 篇名 («названия глав») и *цзюань ди* 卷第 («порядок цзюаней»).

> с другом]. Однако [в работе] «Переписанное из [книг] мудрецов» указан лишь порядок *цзюаней*, всего тридцать один [*цзюань*], но не записаны названия глав; «Лес смыслов», наоборот, сохранил названия глав, но не [содержит] порядка *цзюаней* [Су Вэй-гун вэнь цзи, 2004, цз. 66, с. 1006].

Следом за этими словами Су Сун привел названия утраченных глав, которым можно дать следующий примерный перевод: «Синь чжэн» 心政 («Управление [при помощи] сердца»), «Гу чжи» 古制 («Древние установления»), «Бянь хо» 辨惑 («Разбираться в сомнениях»), «Си дан» 析當 («Анализировать преграды»), «Шу ду» 恕度 («Мера снисходительности»), «Хуэй чэн» 徽稱 («Прекрасные именования»), «Цин юй» 情遇 («Сталкиваться с обстоятельствами»), «Хуэй пянь» 諱篇 («Глава о табуированных [знаках]»), «Ши цзи» 釋忌 («Разъяснение запретов»), «Цзи ши» 輯事 («Собирать [воедино] дела»), «Фу яо» 服妖 («Чертовщина, [проявляющаяся] в одежде»), «Сан цзи» 喪祭 («Траурные жертвоприношения»), «Шу цзи» 數紀 («Система счисления»), «Инь цзяо» 陰教 («Женское воспитание»), «Цзя хао» 嘉號 («Хвалебные титулы»), «Син ши» 姓氏 («Фамилии и рода»), «Гун ши» 宮室 («Дворцы и палаты»), «Ши цзин» 市井 («Рынки и колодцы»), «Синь Цинь» 新秦 («[Эпохи] Синь и Цинь»), «Юй фа» 獄法 («Судебное право»)[85].

Всего было предпринято две попытки — Су Суном и редакторами свода «Сы ку цюань шу» [Цзин инь Вэньюаньгэ … , 1983, с. 349 – 350] — восстановить оригинальную последовательность десяти уцелевших глав, однако различия

---

[85] Для некоторых названий глав М. Найлан дала несколько иной вариант перевода [Nylan, 1982, pp. 343 – 344]. У Шу-пин указал, что Лу Синь-юань 陸心源 (1838 – 1894) предлагал несколько иные названия для трех утраченных глав: вместо «Хуэй чэн» 徽稱 — «Хуэй чэн» 穢稱 («Грубые наименования»), вместо «Ши цзи» 釋忌 — «Ши ван» 釋忘 («Разъяснять и относиться небрежно»), вместо «Цин юй» 情遇 — «Ши юй» 恃遇 («Полагаться на обстоятельства») [Ин Шао, 1980, с. 4, 511]. На основе содержания собранных фрагментов утраченных глав Ван Ли-ци предположил, что название еще одной главы, текст которой был утрачен раньше остальных, было «Сы и» 四夷 («Варвары четырех [сторон]») [Ин Шао, 1981, с. 487].

между ними настолько существенны, что в конечном итоге не дают возможности однозначно судить об этой последовательности[86]. Кроме того, в «Сы ку цюань шу» читателю не поясняется, на чем основан предложенный порядок глав.

Наиболее раннее из известных нам печатных изданий сочинения — это «Юань Да-дэ синь кань цзяочжэн Фэн су тун и»[87]. Оно содержит предисловия Се Цзюй-жэня 謝居仁 1305 г. и Ли Го 李果 1307 г.[88] Юаньский ксилограф основан на более ранней, но утраченной впоследствии версии текста под редакцией Дин Фу 丁黼 (1166 – 1236)[89]. От нее сохранилось оставленное им послесловие, датируемое 1220 г.[90] Дальнейшие переиздания «Фэн су тун и» в эпоху Мин основывались на юаньском издании [Ин Шао, 1980, с. 5][91].

Активная работа по изучению этого текста началась лишь во второй половине Цин. В результате «Фэн су тун и» было дополнено критическими комментариями, а также собранием многочисленных фрагментов утраченных глав. Первый серьезный вклад в восстановление фрагментов внес Цянь Да-синь 錢大昕

---

[86] Сопоставление положения глав в обеих попытках реконструкции см. [Nylan, 1982, pp. 341 – 342; Early Chinese Texts … , 1993, p. 107].

[87] Порядок уцелевших глав в современных изданиях также следует за юаньским изданием; он не совпадает полностью с очередностью глав, предложенных Су Суном, и совсем не совпадает с версией очередности в «Сы ку цюань шу».

[88] Их предисловия собраны в издании «Фэн су тун и» под редакцией У Шу-пина [Ин Шао, 1980, с. 505 – 506].

[89] Дин Фу служил военачальником в округе Чэнду 成都 и, однажды, будучи в Юйхане 餘杭, снял копию «Фэн су тун и» со списка, хранящегося у воеводы уезда Цзячэн 郊城 Чэнь Чжэн-цина 陳正卿. Поняв, что она была с трудом читаемой, он отправился в столицу за официальной копией, взяв там же еще одну частную версию у помощника начальника приказа (*сычэн* 寺丞) Кун Фу-цзюня 孔復君. Сопоставив их, Дин Фу подготовил сверенное издание, которое велел отпечатать в Куйчжоу 夔州.

[90] Послесловие также можно найти в издании «Фэн су тун и» под редакцией У Шу-пина [Ин Шао, 1980, с. 506].

[91] Юаньский ксилограф, о котором говорилось выше, хранится в настоящее время в Пекине в Государственной библиотеке (*Гоцзя тушугуань* 國家圖書館). В 2019 г. в Китае было введено в оборот издание другого ксилографа с текстом «Фэн су тун и» юаньского времени (1305 г.), хранящегося в библиотеке Шанхая (*Шанхай тушугуань* 上海圖書館) [Ин Шао, 2019]. Он находился вплоть до эпохи Цин в частных коллекциях, не снабжен предисловиями или послесловиями и содержит незначительные отличия в отдельных знаках. В остальном же порядок глав и названия разделов аналогичны пекинскому изданию.

(1728 – 1804), собрав с опорой на разные источники около шестисот отрывков[92]. Его работа вызвала интерес к ее продолжению у целого ряда известных историков и филологов, среди которых были Лу Вэнь-чао 盧文弨 (1717 – 1796)[93], Чжу Юнь 朱筠 (1729 – 1781)[94], Сунь Чжи-цзу 孫志祖 (1731 – 1801)[95], Чжан Шу 張澍 (1776 – 1847)[96], Янь Кэ-цзюнь 嚴可均 (1762 – 1843)[97], Гу Хуай-сань 顧懷三 (XIX в.)[98], Ван Жэнь-цзюнь 王仁俊 (1866 – 1913)[99] и др.[100] Важными источниками по восстановлению фрагментов утраченных глав для них были «энциклопедические» своды «Бэй тан шу чао», «И вэнь лэй цзюй», «Чу сюэ цзи», «Тай-пин юй лань»,

---

[92] Фрагменты, собранные Цянь Да-синем, под названием «Фэн су тун и и вэнь» 風俗通義佚文 («Утерянный текст “Проникновения в смысл веяний и обычаев”») вошли в серию «Цянь янь тан цюань шу» 潛研堂全書 («Полное [собрание] книг из Зала глубокого изучения») [Цянь Да-синь, 1884].

[93] Лу Вэнь-чао подготовил работу «Фэн су тун и цзяо чжэн и вэнь» 風俗通義校正逸文 («Сверенные и исправленные [фрагменты] утерянного текста “Проникновения в смысл веяний и обычаев”»), которую можно найти в составе его сборника «Цюнь шу ши шэ» 群書拾補 («Собрание книг с исправлениями и восполнениями») [Лу Вэнь-чао, 1937, с. 603 – 722].

[94] Чжу Юню принадлежат две работы: «Фэн су тун и цзяо чжэн» 風俗通義校正 («“Проникновение в смысл веяний и обычаев” со сверкой и исправлениями») и «Фэн су тун и буи» 風俗通義補逸 («Восполнение утраченного [текста] “Проникновения в смысл веяний и обычаев”»), которые вошли в состав «Сюй сю Сы ку цюань шу» [Чжу Юнь, 1996].

[95] Сунь Чжи-цзу составил «Фэн су тун и вэнь» 風俗通逸文 («Утерянный текст “Проникновения [в смысл] веяний и обычаев”»), который также вошел в состав «Сюй сю Сы ку цюань шу» [Сунь Чжи-цзу, 1996, с. 256 – 257].

[96] Чжан Шу составил работу под названием «Фэн су тун Синши пянь» 風俗通姓氏篇 («Глава “Рода и фамилии” из “Проникновения [в смысл] веяний и обычаев”») [Фэн су тун и син ши пянь, 1935, с. 1 – 86].

[97] Янь Кэ-цзюнь составил работу «Фэн су тун и и вэнь» 風俗通義佚文 («Утерянный текст “Проникновения в смысл веяний и обычаев”») в шести *цзюанях*, которая входит в состав «Цюань шангу Сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь» 全上古三代秦漢三國六朝文 («Полное собрание текстов глубокой древности, Трех эпох, Цинь, Хань, Троецарствия, Шести дворов») [Цюань шангу Сань дай … , 1985, с. 36 – 41/673 – 698].

[98] Гу Хуай-сань подготовил работу «Бу Фэн су тун и и вэнь» 補輯風俗通義逸文 («Восполнение и сбор утерянного текста “Проникновения в смысл веяний и обычаев”») в 1854 г. [Гу Хуай-сань, 1989].

[99] Ван Жэнь-цзюнь составил работу «Фэн су тун и вэнь» 風俗通佚文 («Утерянный текст “Проникновения [в смысл] веяний и обычаев”») в одном *цзюане*, которая входит в состав сборника «Юйханьшань фан цзи и шу сюй бянь сань чжун» 玉函山房輯佚書續編三種 («Три текста, продолжающих “Собрание утраченных сочинений из жилища в [горах] Юйханьшань”») [Юйханьшань фан цзи и шу сюй бянь … , 1989, с. 412 – 428].

[100] Еще ряд ученых, которые занимались сбором фрагментов, упоминает М. Найлан в примечании [Nylan, 1982, p. 358].

«Тун дянь» 通典 («Всепроницающий свод») и «Тун чжи» 通志 («Всепроницающие трактаты»), а также такие работы, как «Шуй цзин чжу» 水經注 («Комментарий к Канону рек») и «Лу ши» 路史 («Грандиозная история»). В восстановлении главы «Син ши» основную роль сыграли «Гуцзинь синши шу бяньчжэн» 古今姓氏書辨證 («Обсуждение и критическое исследование книг о фамилиях и родах древности и современности») и «Юань-хэ син цзуань» 元和姓纂 («Перечень фамилий, [составленный в период правления под девизом] Юань-хэ[101]»).

Работа перечисленных ученых по сбору фрагментов и редактированию основного содержания была обобщена в последней четверти XX в. в изданиях Ван Ли-ци и У Шу-пина. В результате дошедший до нас текст «Фэн су тун и» состоит из следующих десяти уцелевших глав:

1) «Хуан ба» 皇霸 («Августейшие и гегемоны»);
2) «Чжэн ши» 正失 («Исправление ошибочного»);
3) «Цянь ли» 愆禮 («Нарушение ритуала»);
4) «Го юй» 過譽 («Чрезмерная похвала»);
5) «Ши фань» 十反 («Десять противоположных [примеров]»);
6) «Шэн инь» 聲音 («Звуки и звучания»);
7) «Цюн тун» 窮通 («[Иметь] преграды и [проходить] без препятствий»);
8) «Сы дянь» 祀典 («Устав жертвоприношений»);
9) «Гуай шэнь» 怪神 («Чудища и божества»);
10) «Шань цзэ» 山澤 («Горы и водоемы»).

Анализу их структуры и тематики будет посвящена вторая глава настоящей работы, пока же остановимся на вопросе специфики выбранной автором тематики.

---

[101] Юань-хэ 元和 (806 – 820) — девиз правления танского императора Сянь-цзуна 憲宗 (личное имя Ли Чунь 李純, 778 – 820, пр. 805 – 820).

§ 1.3. Особенности представлений о веяниях и обычаях в общественно-политической жизни эпохи Хань

В данном разделе будет предпринята попытка очертить основной спектр значений понятий *фэн* и *су* в древнем Китае, определить основной контекст их использования и выявить предшественников Ин Шао, в работах которых этим понятиям уделялось особое внимание.

Семантика терминов *фэн* и *су* в текстах древнего Китая

Знак *фэн* имел широкий круг значений и использовался в разнообразных с точки зрения тематики и жанровой принадлежности текстах. Впервые в письменных источниках он встречается в надписях *цзягувэнь* 甲骨文 («надписи на панцирях и костях»)[102], где входит в состав понятия ветров четырех направлений (восток, юг, запад, север), с которыми соотносились контролировавшие их божества [Cai, Yeung, 2023, p. 1]. В религиозно-космологической системе государства Шан-Инь 商殷 (XVI – XI вв. до н.э.) ветер воспринимался как персонифицированная сверхъестественная сила, хотя вопрос о нахождении его в составе иньского пантеона остается под вопросом в связи с недостаточным числом письменных свидетельств в пользу этого [Eno, 2009, pp. 68 – 69][103]. В сочинениях эпохи Чжоу можно область значений *фэн* значительно расширилась. Представим краткую характеристику основных из них:

---

[102] Этимология данного знака восходит к протоформе знака *фэн* 鳳 («феникс», bəms [Schuessler, 2009, p. 353]), с помощью которой он записывался в *цзягувэнь*. Впоследствии к нему стал добавляться элемент *фань* 凡 («всякий», bam [Schuessler, 2009, p. 353]) в качестве фонетика. Ко времени Западного Чжоу 西周 (1046 – 771 до н.э.) его написание видоизменяется так, что внутри фонетика стали изображать отдельно лишь хвост феникса, который к эпохе Чжаньго принял форму знака *чун* 虫 («насекомое») [Сюй Шэнь, 2014, с. 898 – 899]. Таким образом, изначальной связи с насекомыми в данном знаке не было, хотя именно на нее сделал упор Сюй Шэнь 許慎 (58? – 147?), когда объяснял значение данного иероглифа в словаре «Шо вэнь цзе цзы» [Сюй Шэнь, 2015, цз. 13, с. 1177].

[103] Фактически есть лишь одна гадательная надпись, где Ветер назван посланником верховного божества Ди. В ней же сообщается о том, что Ветру могли приносить в жертву собак [Eno, 2009, p. 71].

1. Литературное: *фэн* как продукт музыкально-песенного творчества[104], что отразилось, прежде всего, в названии лирического раздела «Го фэн» 國風 («Ветры царств» или «Нравы царств»)[105], включенного в «Ши цзин» 詩經 («Канон стихов»). И. С. Лисевич отмечает в этой связи, что исходно *фэн*, вероятно, могли обозначать песни или мелодии, имевшие локальное распространение на территориях Чжоу, а затем в переработанном виде включенные в «Ши цзин» [Лисевич, 1979, с. 100].

С этим значением близко связано и восприятие *фэн* как народных настроений, за которыми политическим верхам нужно вести регулярное наблюдение. Идеи о том, что инспекционные поездки с целью узнать о народных веяниях — это необходимая часть политики страны, появляются в источниках позже, по-видимому, только с эпохи Хань. Например, в главе «Ван чжи» 王制 («Царские постановления») из «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале») поездки правителя, проходившие раз в пять лет, описывались так:

> 命大師陳詩以觀民風，命市納賈以觀民之所好惡，志淫好辟。
>
> [Правитель] приказывает великому наставнику по [музыке] [собирать] и представлять стихи, чтобы наблюдать за народными веяниями, велит [чиновникам, ответственным за] рынки, приносить [перечень] цен, чтобы наблюдать за тем, что народ любит и ненавидит, стремится [ли] к развратному, любит [ли] дурное [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 12, с. 328].

2. Космологическое: ветры как то, что распространяет дыхания-*ци* 氣. Согласно древнекитайским представлениям, *ци* являет собой среду, в которой возникают и протекают разнообразные явления [Hsu, 2007, p. 117], а ветры

---

[104] Хотя в научных кругах на протяжении долгого времени ведутся дискуссии о том, можно ли считать названия четырех разделов «Ши цзин» отдельными видами или жанрами поэтического творчества, то есть сформировавшимися литературными формами, но однозначных и серьезных аргументов в пользу этого нет [Алимов, Кравцова, 2014, I, с. 174 – 175].

[105] Раздел «Го фэн» включает в себя произведения, судя по всему, достаточно разного происхождения: архаико-обрядового, фольклорного и даже авторского, подробно см. [Алимов, Кравцова, 2014, I, с. 155 – 190].

сигнализируют о том, в гармонии пребывают *ци* или нет; в последнем случае могут возникать стихийные ветры, которые, как считалось, несут с собой различные бедствия. К примеру, в главе «У син» 五行 («Пять стихий») из трактата «Гуань-цзы» 管子 после перечисления того, что должен делать правитель, когда господствует стихия огня, сказано:

然則天無疾風，草木發奮，鬱氣息。民不疾而榮華蕃。

Если [поступать] таким образом, то на Небе не будет свирепых ветров, травы и деревья усилятся и воспрянут, клубящаяся *ци* успокоится. Народ не будет болеть, а цветение [растительности] будет пышным [Гуань-цзы цзяо чжу, 2004, цз. 14, с. 872; ср. Rickett, 1998, p. 125].

3. Этическое: *фэн* как образец поведения человека, положительный либо негативный пример, оставленный известным предшественником и продолжающийся в поведении последующих поколений. Часто реализовывалось в текстах в виде сочетаний *лю фэн* 流風 («распространившиеся ветры»), *и фэн* 遺風 («оставшиеся ветры»), *юй фэн* 餘風 («унаследованные ветры»).

4. Политическое: *фэн* как цивилизующее воздействие политической власти на народ, его воспитание. Ярким проявлением данного значения является метафора ветра, который пригибает траву, встречающаяся в «Шан шу» [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 15, с. 476] и «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 12.19, с. 188].

5. Медицинское: ветры как одна из причин возникновения заболеваний. Данное значение тесно связано с космологическим, поскольку в древнем Китае считалось, что внезапные сильные ветры, возникавшие вопреки регулярному движению космоса, могли вызывать заболевания человека [Body, Subject and Power … , 1994, p. 35]. Тем не менее, ввиду его специфической сферы применения и большого влияния на развитие медицинских идей оно достойно выделения в качестве самостоятельного. Яркое отражение этого значения содержится в известной фразе из «Хуан-ди нэй цзин» 黃帝內經 («Канон Желтого владыки о внутреннем»): «Что касается ветра, то это источник ста болезней» (*фэн чжэ, бай бин чжи ши* 風者，百病之始也) [Хуан-ди нэй цзин, 1965, цз. 3, с. 38].

Можно видеть, что в политическом разрезе понятие *фэн* одновременно могло выступать и как то, что регулировало чужое поведение, и как то, что само служило объектом регулирования со стороны власти: народные *фэн* должны были указывать правителю на его возможные ошибки в правлении, *фэн* верхов должны были облагораживать поведение низов. Объединяющими для данных значений были идеи переменчивости и движения среды, которые вызывал ветер, а также локальный характер его влияния.

Понятие *су* [106] не имело столь же разнообразных значений, как *фэн*. Наиболее часто в древнекитайских текстах им определялись устоявшиеся нормы поведения людей, формируемые посредством подражания. Это касалось не только культурных поведенческих практик, которые мы обычно подразумеваем под словом «обычаи», но и более широкой области идей и поступков, которые вошли в обиход и стали регулярно воспроизводиться. *Су* могли быть присущи как отдельным регионам страны, так и отдельным историческим периодам. В качестве иллюстрации можно сравнить два примера из трактата «Мэн-цзы». Первый пример является частью реплики в ответ правителя Ци на вопрос о том, любит ли он музыку:

寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。

[Я], одинокий человек, не [тот, кто] способен любить музыку прежних царей, люблю лишь музыку, [которая] в обиходе в [наше] время [Мэн-цзы чжэн и, 1987, цз. 4, с. 99; ср.: Семененко, 2016, с. 210].

---

[106] Знак *су* (s-lok [Shuessler, 2009, p. 159]) впервые встречается в дошедших до нас памятниках на древнекитайском языке в составе надписей на бронзовых сосудах Западной Чжоу. По мнению некоторых ученых, иногда в текстах он мог заменять знаки *си* 習 («повторять», «привычка», s-lə[p]) [Schuessler, 2009, p. 356], *юй* 欲 («желание», «хотеть», lok), *юй* 裕 («изобильный», lokh) [Гу вэньцзы гу линь, 2002, с. 368 – 369]. Их реконструированные звучания позволяют судить лишь о близости с двумя *юй* [Schuessler, 2009, pp. 158 – 159]. В эпоху Хань семантически и *си*, и *юй* 欲 тоже считались связанными с *су*, судя по данным словарей «Шо вэнь цзе цзы» и «Ши мин» 釋名 («Разъяснение понятий») Кун Си 孔熙: в «Шо вэнь цзе цзы» указывалась связь *су* и *си*, а также его происхождение от знака «человек» 人 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 8, с. 659], а в «Ши мин» – связь *су* и *юй* 欲 («желать») [Лю Си, 2016, цз. 4, с. 52].

Другой пример описывает диалог между Чуньюй Кунем, бывшим в статусе *кэ*[107] в царстве Ци, и самим Мэн-цзы. Говоря о пребывании и уходе со службы в царстве талантливых людей, Чуньюй Кунь заметил:

昔者王豹處於淇，而河西善謳；緜駒處於高唐，而齊右善歌；華周、杞梁之妻善哭其夫，而變國俗。

Прежде, [когда] Ван Бао жил у [реки] Ци, [люди] к западу от [реки] Хэ [стали] хорошо петь [в чеканном ритме]; [когда] Мянь Цзюй жил в Гаотане, [люди] на западе [царства] Ци [стали] хорошо петь [в протяжной манере]; жены Хуа Чжоу и Ци Ляна [так] хорошо оплакивали своих мужей, [что] преобразили обычаи царства [Ци]. [Мэн-цзы чжэн и, 1987, цз. 24, с. 831; ср.: Семененко, 2016, с. 678].

Значение знака *су*, хотя в большинстве случаев и характеризовало поведение низов общества, не всегда связывалось с ними. Возьмем пример из трактата «Хань Фэй-цзы»:

江乙為魏王使荊，謂荊王曰：「臣入王之境內，聞王之國俗曰：君子不蔽人之美，不言人之惡，誠有之乎？」王曰：「有之。」

Цзян И был направлен царем Вэй [в качестве посланника в княжество] Цзин. Обратившись к царю Цзин, [он] сказал: «[Когда] я, подданный, вступил внутрь границ [Вашей], царь, [территории, то] услышал о том, что в княжестве царя [вошло] в обычай говорить: “Благородный муж не утаивает достоинства людей и не говорит о пороках людей, действительно имеется такое?”». Царь сказал: «Такое

---

[107] Для понятия *кэ* 客 («гость», «нахлебник», «постоялец») трудно дать точный перевод на русский язык. Оно обозначало неоднородную социальную группу, наибольший период активности которой пришелся на эпоху Чжаньго. В эту группу входили странствующие люди самых разных умений и разного социального происхождения: в первую очередь, это были мастера оружия, а также советники, мастера дипломатии, философы и т.д., которые предлагали свои услуги влиятельным лицам разных царств в обмен на их содержание при дворе. В отдельных случаях *кэ* могли выполнять мелкие административные поручения при дворе. Привлечение значительного числа *кэ* способствовало росту престижа и славы тех, кто их содержал [Хаютина, 2013, с. 399 – 426].

имеется» [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 9, с. 220; ср.: Liao, 1939, p. 290].

Из последних двух примеров также видно, что значение *су* далеко не всегда было негативным, хотя этот знак в текстах нередко имел семантику ограниченности и пошлости.

В негативном значении он противопоставлялся в текстах знаку *я* 雅, имеющему смысл утонченности, образованности. Эта пара антонимов впервые стала фигурировать при описании музыкально-танцевального творчества в эпоху Чжоу: оно делилось на *я юэ* 雅樂 («высокоторжественную музыку») и *су юэ* 俗樂 («простонародную музыку»). Значение *су юэ* 俗樂 охватывало фольклорные песенно-танцевальные произведения и придворные увеселительные постановки, которые за тяготение к распущенности порицали сторонники учения Конфуция [Алимов, Кравцова, 2014, I, с. 140][108]. Понятие *я* также использовалось для характеристики утонченной музыки раннечжоуского периода, который воспринимался как образец осуществления централизованного управления страной [Lewis, 2006, pp. 195 – 196], поэтому в противопоставлении *я* и *су* в текстах мог подразумеваться и контраст между единой страной и состоянием раздробленности.

Помимо характеристики простонародного музыкально-поэтического творчества, с эпохи Чжаньго *су* активно использовалось и для обозначения скудных познаний и ограниченности человека в понимании окружающего мира. В данном смысле оно контрастировало с всеохватывающим и всепроницающим (*тун* 通) знанием мудрецов [Lewis, 2006, pp. 193 – 195]. Такие противопоставления можно найти как в учении Чжуан-цзы, так и в идеях Мэн-цзы и Сюнь-цзы лишь с той разницей, что представления о том, какими

---

[108] Было бы несправедливо сказать, что в учении конфуцианцев понятие *су* всегда имело негативную окраску. На самом деле, ритуал в рамках конфуцианской системы взглядов необходимо включал в себя и обычаи-*су*. Идеальная модель общества, согласно идеям конфуцианцев, должна была быть построена по образцу прошлого, то есть опираться, в том числе на сформировавшиеся в древности образцы и традиции [Graham, 1989, p. 11, 15].

качествами должны были быть наделены мудрый и недалекий человек, были разными. Отсюда можно сделать один вывод и касательно связи маркера *тун (и)* с внутренним замыслом текста «Фэн су тун и». Как следует из предисловия, целью автора было исправить всевозможные заблуждения, препятствующие правильному пониманию вещей. *Фэн* и *су* воплощают собой ограничения, мешающие целостному восприятию мира. Правильное же, истинное знание о вещах всеохватно (*тун*) и не имеет преград, соответственно, его достижение станет возможным только в результате исправления *фэн* и *су*.

Здесь мы подходим к теме критики *фэн* и *су* в древнем Китае. Перед этим стоит уделить внимание еще одному аспекту: достаточно редко в текстах можно встретить примеры развернутых определений к *фэн* и *су*. Фактически у нас есть два фрагмента, из «Хань шу» и «Фэн су тун и», где подобное встречается[109]:

1. Из раздела «Ди ли чжи» 地理志 («Трактат о структуре земель») в «Хань шу»:

> 凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。
>
> Всякий [среди простого] народа заключает [в себе] природу, [имеющую] пять постоянств, а их твердость и податливость, медлительность и стремительность, различия в звучаниях и звуках находятся в связи с ветрами и испарениями-*ци* [местных] вод и почв, поэтому их называют веяниями. То, что они любят, ненавидят, отвергают, принимают, непостоянство их движения и покоя следуют за чувствами и стремлениями правителя наверху, поэтому их называют обычаями [Хань шу, 1964, цз. 28, с. 1640].

2. Из предисловия к «Фэн су тун и»:

---

[109] Поиск по ключевым словам «фэн» 風 и «су» 俗 был произведен с помощью веб-сайта «Chinese Text Project 百家諸子». — URL: https://ctext.org/ (дата обращения 15.01.2025).

風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。

[Что касается] веяний, то [к ним относят то, являются] дыхания Неба холодными или теплыми, рельеф Земли — опасным или легко [проходимым], источник воды — хорошим или плохим, травы и деревья — жесткими или мягкими. [Что касается] обычаев, то, подражая им, живут существа, имеющие кровь. Поэтому языки и речи, песни и напевы [разных людей] звучат по-разному, движения и шаги [во время] плясок под барабан иначе выглядят, какие-то правильные, какие-то испорченные, какие-то благие, какие-то порочные [Ин Шао, 1980, с. 1].

Из содержания цитат видно, что Бань Гу 班固 (32 – 92) и Ин Шао понимали разницу между *фэн* и *су* как внешнюю и внутреннюю обусловленность человеческого поведения. Под внешней обусловленностью (*фэн*) имелись в виду условия климата, природного рельефа, которые, как считалось, оказывали влияние на характер проживающих в той или иной местности людей. Под внутренней же обусловленностью (*су*) подразумеваются полученные через воспитание черты характера и внутренние стремления людей, моральные или низкие. На материале двух фрагментов было бы несправедливо делать обобщение и говорить о том, что так она понималась и во всех других текстах: на примерах их источников в этом параграфе было видно, сколь разнообразны значения двух знаков в разных контекстах, что не всегда дает возможность их сопоставлять. Тем не менее, можно считать, что в эпоху Хань предпринимались попытки выделить специфику каждого знака и их разницу.

Критика веяний и обычаев в интеллектуальной мысли древнего и раннеимперского Китая

Фэн и *су*, понимаемые как локальные особенности поведения в разных регионах страны, стали объектом наблюдения, преобразования и попыток

установления контроля над ними с эпохи Чжаньго[110]. Одной из необходимых задач управления государством в рамках разных идейных течений того времени было сделать их одинаковыми и умеренными, а их желаемое состояние выражалось в текстах с помощью слов *мэй* 美 («прекрасные»), *ци* 齊 («ровные») и *и* 一 («единые»). Тех, в чьи обязанности, согласно текстам времен Чжаньго, входило заниматься преобразованием *фэн* и *су*, можно подразделить на три группы: 1) совершенные мудрецы древности, которые объединяли все регионы страны при помощи исправления их обычаев, а плоды их политики выражались в том, что *фэн* и *су* становились везде однородными; 2) правители и носители аристократических рангов, поведение которых должно было выступать образцом для подданных; 3) придворные чиновники, которых отправляли с миссией сбора народного песенно-музыкального творчества для двора. В текстах эпохи Хань кадровый состав чиновников, которым вменялось исправление *фэн* и *су,* существенно расширился, причем по должности они также зачастую должны были выполнять совещательную функцию[111]. Это логично продолжает задачу инспекционных поездок, о которых говорится в «Ли цзи»: находясь на местах, такие посланники могли увидеть уровень эффективности работы и лояльности чиновников, а затем имели возможность сообщить об этом императору и способствовать тем самым обновлению кадров.

Наибольшее развитие идеи исправления *фэн* и *су* получили в текстах, традиционно относимых к течению легизма. Их авторы говорили о том, что обычаи меняются вслед за эпохой и не могут служить универсальным образцом поведения для любого поколения. Совершенный мудрец, с точки зрения легистов, должен уметь приспосабливаться к своему времени и не опираться на обычаи прошлого. Приведем пример:

---

[110] Как отмечал М. Э. Льюис, с эпохи Чжаньго в текстах различной направленности (конфуцианских, легистских и даосских) *фэн* и *су* противопоставлялись модели единого государства, распространяющего свою власть равномерно по всей стране [Lewis, 2006, pp. 190 – 191].

[111] Подробно о том, какие чиновники занимались этим в эпоху Хань см. [Клементьева, 2024, с. 297 – 313].

1. Из главы «У ду» 五蠹 («Пять вредителей») трактата «Хань Фэй-цзы»:

夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御騑馬，此不知之患也。

Ведь у древности и современности разные обычаи, в новое и старое [время] меры разнятся, и если стремиться при помощи снисходительного и мягкого управления упорядочивать народ ожесточенной эпохи, [это] подобно [тому, чтобы] без поводьев и кнута управлять бешеной лошадью, это беда, [идущая] от незнания [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 19, с. 445 – 446; ср.: Liao, 1959, p. 280].

Исправление обычаев, с точки зрения Хань Фэя 韓非 (ок. 280 – 233 до н. э.), является необходимой частью программы по объединению разных территорий страны, которая будет рационально управляться, в том числе тогда, когда обычаи везде станут однородными.

2. Из главы «Шан син» 賞刑 («Награды и наказания») трактата «Шан цзюнь шу» 商君書 («Книга правителя [области] Шан»):

聖人之為國也：壹賞，壹刑，壹教。壹賞則兵無敵，壹刑則令行，壹教則下聽上。夫明賞不費，明刑不戮，明教不變，而民知於民務，國無異俗。

То, как совершенномудрый занимается государством, [таково: он] унифицирует награды, унифицирует наказания, унифицирует воспитание. Если унифицировать награды, то у армии не [будет равных по силе] врагов, если унифицировать наказания, то указы [будут] проводиться [в жизнь], если унифицировать воспитание, то низы [будут] прислушиваться к верхам. Ведь при разумных наградах не [будет] растрат, при разумных наказаниях не [будет] казней, при разумном воспитании не [будет] отклонений, но народ будет осведомлен об обязанностях народа, [и] в государстве не будет разных

обычаев [Шан цзюнь шу … , 1986, цз. 4, с. 96; ср.: Pines, 2017, pp. 207 – 208].

3. Из главы «Чжун лин» 重令 («Придавать [значение] указам») сочинения «Гуань-цзы»:

何謂國之經俗？所好惡，不違於上；所貴賤，不逆於令，毋上拂之事，毋下比之說，毋侈泰之養，毋踰等之服。謹於鄉里之行，而不逆於本朝之事者，國之經俗也。

Что называют основополагающими обычаями в государстве? [Когда] то, что любят и ненавидят, не идет вопреки верхам; [когда] то, что ценят и презирают, не идет наперекор указам, [когда] нет дел, где перечат верхам, нет разговоров, [в которых] покрывают подлые низы, нет роскошного и расточительного содержания, нет одежд, которые выходят за рамки [положенного по] рангу; [когда] радеют о поведении [людей] в волостях и деревнях и не идут наперекор делам двора, [являющегося] основой, [то] это и есть основополагающие обычаи государства [Гуань-цзы цзяо чжу, 2004, цз. 5, с. 286; ср.: Rickett, 1985, p. 244].

Из цитат следует, что легисты говорили, с одной стороны, о том, что обычаи прошлого, его традиции, законы и образцы не должны служить опорой современного общества, живущего в иных обстоятельствах, а обычаи разных регионов Поднебесной должны быть унифицированы, чтобы не стать препятствием для налаживания прямого управления из центра.

Сюнь-цзы, идеи которого принято считать эклектическими, также оставил ряд замечаний об обычаях. Мыслитель считал, что предоставленные самим себе простые люди будут смотреть на вещи только с точки зрения личной выгоды. Законы, а также фигура правителя, который направляет народ, призваны сдерживать плохие обычаи, формируемые в результате следования наживе. Соответственно, если люди управляются мудрым правителем, то их обычаи сразу

же преобразятся и станут упорядоченными. Если же они живут во времена хаоса, то они станут следовать хаотичным обычаям [Knoblock, 1994, p. 150].

После завершения эпохи Чжаньго и гибели империи Цинь идея о преобразовании *фэн* и *су* в сторону единства не потеряла значимость и продолжала фигурировать в текстах мыслителей эпохи Хань, устойчиво ассоциируясь с состоянием гармонии и стабильности. Пожалуй, особая позиция в этом отношении проявилась лишь в тексте «Хуайнань-цзы». Э. Ф. Бриндли писала о том, что в противовес модели построения однородного государства, предложенной в «Сюнь-цзы», для текста «Хуайнань-цзы» различие разных регионов страны в определенной степени ценилось. Настоящим мудрецом признавался тот, кто выделял пространство для регионального разнообразия в соответствии со стандартами централизованного режима и гармоничного космоса одновременно. Он обладал способностью не стирать различия, но сглаживать их острые углы, сохраняя единую имперскую систему [Brindley, 2012, pp. 56 – 61]. Точка зрения, выраженная в «Хуайнань-цзы», объяснялась стремлением Лю Аня 劉安 (179 – 122 до н. э.) обосновать положительные стороны независимого положения регионов, в частности, Хуайнани, в рамках империи[112]. В этой связи любопытно, что именно региональный сепаратизм вкупе с остальными факторами, в конечном счете, способствовал падению Хань в начале III в. н.э.

Особенно выделяются среди интеллектуальной традиции эпохи Хань идеи Ван Чуна 王充 (27 – 97) о современных обычаях, выраженные в трактате «Лунь хэн» 論衡 («Весы суждений»). Очевидна их близость к рассуждениям Ин Шао, так как главной целью оба автора ставили исправление заблуждений, откуда вытекало нередко демонстрируемое в их текстах презрительное отношение к вульгарным людям (*су жэнь* 俗人). В отличие от Ин Шао, который использовал канонические тексты как подспорье для их исправления, Ван Чун выстраивал более сложную аргументацию. Он упрекал современников-ученых в

---

[112] О судьбе Лю Аня и его претензиях на власть подробно см. во вступительной статье к англоязычному переводу «Хуайнань-цзы» [Major, Queen, Meyer, Roth, 2010, pp. 2 – 40].

неспособности и нежелании подвергать сомнению слова, содержащиеся в классических текстах, а также в любви к богато украшенной фальшивой речи:

> 今《論衡》就世俗之書, 訂其真偽, 辯其實虛, 非造始更為, 無本於前也。
>
> Ныне в «Весах суждений», пользуясь книгами вульгарных (*су*) людей эпохи, оцениваю в них правду и ложь, отделяю в них истинное от пустого, это не является [попыткой] положить начало [чему-то новому или] переделать [что-то старое], [чем-то таким], что бы не имело бы основы в предшествующих временах [Ван Чун, 1990, цз. 29, с. 1181; ср.: Forke, 1907, p. 87].

Самая первая созданная мыслителем работа, о которой Ван Чун писал в главе «Цзы цзи» 自紀 («Записи о себе»), носила название «Цзи су цзе и» 譏俗節義 («Порицание вульгарных [представлений] о морали и долге»)[113] и тоже была посвящена критике современных нравов. Согласно его словам, мотивом к ее созданию послужило непостоянство людей, которые поддерживали Ван Чуна, когда он вошел в фавор и достиг высокого положения, и так же быстро отказались от него, когда он впал в немилость [Ван Чун, 1990, цз. 30, с. 1191 – 1192; ср.: Forke, 1907, pp. 68 – 71]. Вульгарное поведение, о котором он писал, состояло в упорстве людей по отношению к достижению положения и имени, а не развитию настоящих способностей, что влекло за собой деградацию общества. По мнению Алексуса МакЛеода, эта работа, если не целиком, то по большей части вошла в состав «Лунь хэн» [McLeod, 2018, pp. 33 – 34]. Ее содержание, по-видимому, включало в себя много критики стремления к славе и объяснений неудач в попытках достигнуть общественного положения. Таким образом, для Ван Чуна было первостепенным было интеллектуальное и моральное воспитание человека, в то время как Ин Шао придавал значение, помимо этих двух, еще и

---

[113] Современный американский исследователь-компаративист А. МакЛеод предложил перевод «Collected Explanations on Attacking the Common», а Альфред Форке — «Censures on Common Morals» [McLeod, 2018, p. 33].

политическому измерению критики *фэн* и *су*. В предисловии к «Фэн су тун и» он пишет:

> 孝經曰：「移風易俗，莫善於樂。」傳曰：「百里不同風，千里不同俗，戶異政，人殊服。」由此言之：為政之要，辯風正俗，最其上也。
>
> В «Каноне сыновней почтительности» говорится: «Для воздействия на веяния и изменении обычаев нет ничего лучше музыки». В преданиях говорится: «Через сотню *ли* встретишь неодинаковые веяния, а через тысячу *ли* — неодинаковые обычаи, дворы по-разному ведут управление, а люди по-другому подчиняются [им]». Исходя из этого, [можно] сказать следующее: [Что до] главных [принципов] осуществления управления, то [умение] корректировать веяния и исправлять обычаи является самым первостепенным [среди них] [Ин Шао, 1980, с. 1 – 2].

С точки зрения двух моделей[114], о которых рассуждает Э. Ф. Бриндли, идеи Ин Шао больше вписываются в первую, предложенную Сюнь-цзы, с ее уклоном к наведению строгого порядка. Так, например, в главе «Цянь ли» «Фэн су тун и» встречается негативная оценка заискивания чиновников перед вышестоящими путем соблюдения не положенного им траура[115]. Самовольный уход со службы

---

[114] В одном из разделов своей монографии Э. Ф. Бриндли рассмотрела то, как такой вид эстетической практики в древности, как музыка, стал использоваться в качестве инструмента имперской и иногда даже этноцентрической программы политики. Изучая связь дискурса о музыке с ранними формами культурного империализма, подразумевающего объединение культурных нравов, она говорила о двух разных подходах — одном, выраженном в трактате «Сюнь-цзы», и другом, нашедшем отражение в «Хуайнань-цзы». Подробнее см. [Brindley, 2012, pp. 56 – 61].

[115] Во втором разделе главы рассказывается о том, как помощник главнокомандующего в Дуньхуане Сюань Ду 宣度 надел глубокий траур по придворному чиновнику, когда тот скончался. Поскольку глубокий траур разрешалось соблюдать только членам семьи умершего, Ин Шао утверждал, что он пытался заискивать тем самым перед высокопоставленными родственниками умершего [Ин Шао, 1980, цз. 3, с. 104 – 105]. Похожий пример приводится в четвертом разделе данной главы. Великий блюститель округа Хуннун 弘農 У Куан 吳匡 (II в.) самовольно оставил службу, чтобы отправиться на похороны сослуживца, с которым они были в хороших отношениях, скончался (т.е., согласно автору, думал только о себе, а не государственных делах, согласно автору) [Ин Шао, 1980, цз. 3, с. 107 – 110].

ради посещения похорон сановника и угодливость их родственникам ради высокой должности Ин Шао понимал как то, что препятствовало нормальному функционированию бюрократического аппарата, и поэтому расценивал негативно. В этом можно видеть отголосок легистской идеи о первостепенности общественных обязанностей вместо заботы о частных интересах. Другой идеей в русле данной доктрины можно считать, например, предложение ввести строгие уголовные наказания за распространение суеверий в главе «Гуай шэнь»[116]. Наличие у Ин Шао такого прагматичного подхода, как справедливо подметила М. Найлан, было обусловлено жизненными обстоятельствами автора, при которых более мягкие меры были бы неэффективными [Nylan, 1982, pp. 211 – 212].

Ин Шао не был первым мыслителем Восточной Хань, кто, остро переживая общественный и моральный кризис своего времени, пытался найти подход к решению этих проблем, опираясь на легистские идеи. К таким примерам можно отнести Ван Фу 王符 (90 – 160) и Цуй Ши 崔寔 (ум. в 170). Цуй Ши, указывая на плохое подчинение провинциальных чиновников декретам императора, считал, что государству необходимы строгие наказания времен гегемонии в древнем Китае, а император должен был держать в руках всю полноту власти [Ch'en, 2008, p. 788]. Ван Фу так же, как и Ин Шао, отмечал упадок морали во всех слоях общества и говорил об обязанности правителя контролировать происходящее в обществе, используя систему наград и наказаний [Ch'en, 2008, p. 791].

Учитывая вышесказанное, можно говорить о том, что задача преобразования *фэн* и *су* не теряла своей актуальности на протяжении эпохи Хань и по мере приближения к кризисному времени распада династии в работах ряда мыслителей она тесно сплеталась с легистскими идеями о наведении порядка.

Фэн и *су* как ключевые понятия в других текстах древнего и раннеимперского Китая

[116] В разделах «Храм [в честь] Цзин-вана в Чэнъяне» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 333 – 339], а также «В [округе] Гуйцзи [среди] обычаев [было] множество чрезмерных жертвоприношений» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 339 – 341] порицались действия медиумов, которые ради личной наживы настаивали на проведении пышных жертвоприношений.

До Ин Шао *фэн* или *су* довольно редко выносились в качестве ключевых понятий в других работах[117]: можно отметить главу «Ли су» 離俗 («Порывать с обычным [поведением]») из «энциклопедического» трактата «Люйши чуньцю», два раздела комментария Хэшан Гуна 河上公 к «Лао-цзы» 老子 («Мудрец Лао») под названием «Су бо» 俗薄 («Истощение обычаев») и «И су» 異俗 («Разные обычаи»), а также главу «Гуань фэн чжан» 觀風章 («Глава о наблюдении за веяниями») из трактата «Чжун цзин» 忠經 («Канон преданности»).

Глава «Ли су» состоит из анекдотических сюжетов, посвященных примерам жертвенности во имя сохранения чести. Во вступлении к главе говорится о том, что *ли* 理 («[следование] принципам») и *и* 義 («долг») — это то, что редко встречается среди качеств людей нынешнего времени. Понятие *су* здесь характеризует способ поведения большинства, не способного проявить высокие моральные качества в своих поступках. Составители данной главы неожиданно направляют критику в адрес тех, кто не составляет этого большинства. Хотя совершаемые ими поступки остаются уникальными в истории, а моральные принципы оказываются значительно выше других людей, подражание им, с точки зрения составителей текста, не является необходимым. В одном из примеров, приведенных в главе, персонажу приснилось, как кто-то плюнул ему в лицо, что заставило его почувствовать себя оскорбленным. Не сумев найти обидчика наяву, он решил покончить с собой [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 19, с. 513]. Общий посыл здесь сводится к тому, что желаемое поведение людей состоит в умеренности, которая находится где-то посередине между привычным образом поведения и максималистским подвигом.

В разделе «Су бо» из комментария Хэшан-гуна *су* понимается в нейтральном смысле как способ поведения людей, присущий определенному периоду времени. Данный раздел характеризует процесс упадка Великого пути, в результате которого между людьми появляются ненависть и неподчинение, они

---

[117] Другие тексты, где бы данные понятия фигурировали не только в названиях глав, но и в заголовке всей работы, автору неизвестны.

перестают следовать гармоничным и правильным отношениям в семье и на службе, в результате чего гуманность, долг, сыновняя почтительность и преданность начинают использоваться, чтобы восполнить и восстановить Великий Путь [Лао-цзы Дао дэ цзин Хэшан-гун …, 1993, с. 73 – 74]. В разделе «И су» того же комментария *су* имеет уже резко отрицательный смысл: в нем говорится о том, что обычаи нынешних людей хаотичны, они ведут себя распущенно и часто подвергаются сильным эмоциям, считают себя знающими Дао, хотя на самом деле, далеки от него по всем параметрам. Сочетание *су жэнь* 俗人 («обычный человек») в данном тексте означает не низкого по социальному положению человека, а того, кто заблуждается и ограничен в своем понимании вещей. Тот же, кто познает настоящее Дао, согласно комментарию, стремится быть свободным от сильных эмоций и воплощает единство, простоту и неподвижность [Лао-цзы Дао дэ цзин Хэшан-гун …, 1993, с. 78 – 84].

Что касается главы «Гуань фэн чжан» из «Чжун цзин» [Чжун цзин … , 1936, с. 6], то по содержанию ее сохранившиеся фрагменты повторяют уже устоявшиеся идеи о необходимости проводить инспекционные поездки с целями провести кадровые выдвижения и навести порядок в делах на местах.

На этих примерах мы вновь видим широкий разброс текстов, в которых фигурировали данные понятия: перед нами эклектический «энциклопедический» текст, даосский комментарий и конфуцианский трактат. Да и само понимание понятия *су*, как можно было увидеть, в них отличается, что лишний раз говорит о том, насколько обширное число контекстов эти термины затрагивали. При всем этом можно говорить о том, что Ин Шао был первым известным нам мыслителем в древнем Китае, который не просто посвятил одну или несколько глав *фэн* и *су*, но целиком написал работу об их проявлениях в современном обществе. Подводя итог анализу в данном разделе, стоит подчеркнуть, что, сталкиваясь с двумя рассматриваемыми понятиями, мы вынуждены иметь дело с целым комплексом взаимосвязанных представлений: *фэн* и *су* могли использоваться для описания простонародной культуры, а могли выступать характеристикой отдельных лиц без привязки к социальной иерархии. Вне зависимости от идейной направленности

текста они могли иметь как положительный, так и отрицательный смысл. Объединяющим для этих понятий можно считать то, что в них отразились попытки объяснения изменчивости форм поведения людей и самого окружающего мира. Соответственно, внимание Ин Шао в его работе было направлено к тому, что имеет преходящий характер в обществе, весьма сложной и актуальной тематике.

Начиная с эпохи Чжаньго, в текстах разных идейных течений развивалось направление критики *фэн* и *су*. Оно могло быть частью рассуждений о моральном преобразовании и воспитании человека и в таком случае строилось вокруг вопроса принятия или отрицания закрепившихся в прошлом социальных практик. В иных случаях оно было частью политической программы по утверждению единой идеологии внутри страны и установлению прямого императорского контроля. Кроме того, эта критика могла также развиваться и на стыке этих сфер, когда вопрос налаживания управления государством понимался в тесной связи с тем, какими моральными качествами обладает правитель и подчиненные.

В эпоху Хань идеи об исправлении *фэн* и *су* продолжали активно обсуждаться в работах разных мыслителей. За редким исключением, целью преобразования веяний и обычаев оставалось сведение их к единообразию, что было заложено еще в идеях легистов, а любые отличия в них понимались как препятствие для проведения эффективного управления. Работа Ин Шао в этом плане не была исключением: с точки зрения автора, заблуждения пронизывали все сферы жизни человека, от подношений божествам до понимания истории: создавая энциклопедический по охвату труд, автор выразил надежду на то, что это поможет предотвратить распад империи. Анализу того, что представляли собой внутреннее содержание и структура «Фэн су тун и», будет посвящена следующая глава.

ГЛАВА 2. Содержание, структура и источниковая база «Фэн су тун и»

§ 2.1. Структура глав «Фэн су тун и»

Уцелевшие главы «Фэн су тун и», с одной стороны, охватывают очень широкую тематику, с другой стороны, не перекликаются между собой по смыслу, относительно самостоятельны и не базируются в своих положениях на других главах. Между разделами внутри одной главы нет связующих рассуждений или непрерывной повествовательной нити, которая проходила бы от раздела к разделу. Для всех глав можно отметить широту использованных источников: каждая из них заимствует цитаты или сюжеты из разных текстов, от канонических до апокрифических, от обобщающих трудов до специальных, что иногда перемежается со вставками, содержащими замечания из личного опыта автора. Их общей чертой также является наличие однотипного введения, в котором Ин Шао формулирует актуальность поднятой темы и объясняет, откуда происходит выбранное название для главы.

Анализ того, что содержится в десяти главах, дает возможность за указанным выше единством обнаружить ряд существенных отличий в построении глав и способах представления их содержания. Эти отличия позволяют разделить главы на две группы — анекдотические и справочные. Первая была названа в настоящей работе так, потому что ее главы по форме представляют собой подборки анекдотических нарративов[118] на одну тему, а вторая — поскольку в ее главах перечислены базовые сведения о наиболее важных понятиях, относящихся

[118] Удачное определение анекдотическим нарративам дала С. Куин в одной из своих статей: исследовательница определила их как ряд нарративных приемов, применяемых для описания самостоятельного сюжета, который может иметь разную степень историчности и варьироваться от длинного пассажа, в котором есть начало и конец, до короткого диалога. Искусно созданный анекдотический сюжет может стать удачной иллюстрацией абстрактного принципа или какого-то качества значимой исторической личности и зачастую несет дидактический посыл [Queen, 2008, pp. 201 – 202].

к широкой теме. Ниже в таблице представлены параметры, по которым они отличаются, и суть различий:

Таблица 1 — Отличия анекдотических и справочных глав «Фэн су тун и»

Тип отличия	**Анекдотические главы**	**Справочные главы**
Названия разделов	Имя персонажа или конкретная тема сюжета[119]	Категория[120]
Характер содержания в разделах	Повествовательный (анекдотический)	Неповествовательный
Глоссы и определения	Малочисленные	Многочисленные
Цитирование	Заимствование большими фрагментами из других источников	Короткие, но многочисленные цитаты из других источников
Количество вставок из личного опыта автора	Много	Мало
Основной посыл	Моральный назидательный	Образовательный

На основании указанных различий ниже представлена таблица с распределением глав по двум данным типам:

Таблица 2 — Классификация глав «Фэн су тун и»

Тип главы	**Анекдотические**	**Справочные главы**

[119] Названия разделов анекдотических глав чаще всего представляют собой должность и имя персонажа, о котором пойдет речь, и реже выглядят, как резюме сюжета, например, «Сун Цзюнь лин ху ду Цзян» 宋均令虎渡江 («Сун Цзюнь велит тиграм пересечь [реку] Цзян»).

[120] Под категорией понимаются один-два знака, обозначающие термин или обобщающее понятие.

	главы	
Уцелевшие главы	«Исправление ошибочного», «Нарушение ритуала», «Чрезмерная похвала», «Десять противоположных [примеров]», «[Иметь] преграды и [проходить] без препятствий», «Чудища и божества»	«Августейшие и гегемоны», «Звуки и звучания», «Устав жертвоприношений», «Горы и водоемы»
Утраченные главы[121]	«[Эпохи] Синь и Цинь», «Анализировать преграды», «Мера снисходительности», «Сталкиваться с обстоятельствами», «Собирать [воедино] дела»	«Варвары четырех [сторон света]», «Древние установления», «Разбираться в сомнениях», «Прекрасные именования», «Глава о табуированных [знаках]», «Разъяснение запретов», «Странности [в] одежде», «Жертвоприношения усопшим», «Система счисления», «Женское воспитание», «Хвалебные титулы»,

[121] Предложенное деление основано на анализе фрагментов, которые собрал Ван Ли-ци. В отличие от У Шу-пина, все обнаруженные фрагменты он соотнес с главами, откуда они могли происходить. Деление в данном случае более условное, чем для уцелевших глав, так как основано на анализе небольшого числа сохранившихся цитат. В таблицу не внесены утраченные главы «Рынки и колодцы» и «Управление [при помощи] сердца», поскольку сохранившиеся фрагменты не дают возможности четко определить их характер. Исходя из названия, глава «Рынки и колодцы» с большей вероятностью относилась к справочным главам, а «Управление [при помощи] сердца», наоборот, — к анекдотическим.

		«Фамилии и рода», «Дворцы и палаты», «Судебное право»

В анекдотических главах автор широко опирается на фонд исторических и псевдоисторических сюжетов и аналогий, хорошо известных образованным людям эпохи Хань. Множество прозаических произведений, созданных в эпохи Чжаньго и Западная Хань, были построены на основе анекдотических сюжетов. Аргумент, поданный в форме такого короткого рассказа, делал посыл того, кто его озвучивал, более ясным и доступным для слушателя, поэтому они могли использоваться как риторический инструмент в ходе диспута. «Люйши чуньцю» служил одним из самых крупных ранних произведений, собранных из анекдотической прозы, а такие тексты, как «Чжаньго цэ» 戰國策 («Планы Сражающихся царств») и «Шо юань», например, были полностью составлены из коротких сюжетов и удовлетворяли соответствующий спрос на них. Анекдотические главы «Фэн су тун и» меньше похожи на «Люйши чуньцю», где сюжеты помещены в формальную матрицу, обрамленную связующими сегментами параллельной прозы и стихов, и больше напоминают «Шо юань», где они просто сгруппированы по разным темам.

Подборки анекдотических сюжетов в древнекитайских текстах могли составляться для подтверждения цитат из почитаемого текста, как это было сделано, например, в «Хань Фэй-цзы», в главах «Юй Лао» 喻老 («Разъясняя “Лао-[цзы]”») и «Цзе Лао» 解老 («Анализируя “Лао-[цзы]”»), считающихся одним из наиболее ранних комментариев к «Лао-цзы», или «Хань Ши вай чжуань» 韓詩外傳 («Внешний комментарий Хань [Ина] к “Канону стихов”»), где цитаты из «Ши цзин» 詩經 («Канон стихов») иллюстрировались различными сюжетами [Van Els, 2012, p. 142]. В случае с «Фэн су тун и» такой попытки выделения одного особенно почитаемого текста нет, а своей целью автор не ставил экзегезу. Более того, что было характерно для мыслителей конца Хань, у Ин Шао нет и однозначной приверженности к одной из сформировавшихся к тому времени традиций трактовки канонических текстов — *цзиньвэнь* 今文 («новые тексты»)

или *гувэнь* 古文 («древние тексты»)[122]. С одной стороны, автор преимущественно заимствовал цитаты из «Цзо чжуань» и редко обращался к другим комментариям к «Чуньцю», а также нередко приводил цитаты из «Чжоу ли», что характерно для сторонников канонических текстов версии *гувэнь*. С другой стороны, Ин Шао иногда прибегал к цитированию «Шан шу да чжуань» 尚書大傳 («Великий комментарий к Чтимым писаниям»)[123], «Чуньцю Гунъян чжуань» и «Ши цзин» в версии *цзиньвэнь*, поэтому его нельзя назвать строгим приверженцем той или иной традиции интерпретации канонических текстов. Он мог использовать для аргументации как тексты версии *цзиньвэнь*, так и *гувэнь*, хотя и опирался в большей степени на вторую из этих традиций.

Возвращаясь к анализу анекдотических глав, в большинстве сюжетов выносится на обсуждение вопрос о том, как должен вести себя образцовый чиновник. Внимание автора было обращено к тому, как должны вести себя служащие империи, начиная от их личных моральных качеств до служебных действий. Часть анекдотических сюжетов были юмористическими зарисовками,

---

[122] Линии передачи версий канонических текстов *цзиньвэнь* и *гувэнь* сформировались при Западной Хань и составили две конкурирующих при дворе стороны. Их противоборство возникло вследствие возвышения статуса конфуцианского учения при императоре У-ди 武帝 (личное имя Лю Чэ 劉徹, 156 – 87 до н.э., пр. 141 – 87 до н.э.). Каждая линия отстаивала авторитетность именно своих версий, преследуя цель оказывать большее влияние при дворе. «Новые тексты» получили свое название, так как были записаны унифицированным письмом, введенным при Цинь Шихуанди 秦始皇帝 (личное имя Ин Чжэн 嬴政, 259 – 210 до н.э., пр. 221 – 210 до н.э.). К ним относились «Шан шу» в передаче Фу Шэна 伏生, «Ши цзин» в передаче циской (Юань Гушэна 轅固生), луской (Шэнь Пэя 申培) и яньской (Хань Ина 韓嬰) линий, летопись «Чуньцю» в передаче Гунъян Гао 公羊高 и Гулян Чи 穀梁赤, а также «И ли» 儀禮 («Церемонии и ритуалы») и «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале»). Сторонники *гувэнь* стремились добиться признания ряда текстов, якобы найденных в стене дома рода Конфуция 孔子 (551 – 479 до н.э.). К ним относились «Чжоу ли» 周禮 («Ритуалы Чжоу»), *гувэнь* «Шан шу» 古文尚書 («Чтимые писания в древних знаках»), «Чуньцю» в передаче Цзо Цюмина 左丘明 и «Ши цзин» в передаче Мао Хэна 毛亨. Подробнее о сложении этих течений и проблемах аутентичности вышеперечисленных версий см. [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 55 – 182].

[123] «Шан шу да чжуань» был составлен ученым эпохи Хань Фу Шэном или его учениками, а затем прокомментирован известным каноноведом Чжэн Сюанем 鄭玄 (127 – 200). Данный текст считается альтернативной версией «Шан шу» и относился к традиции *цзиньвэнь*. Был утрачен к эпохе Мин, а в эпоху Цин его реконструкции осуществляли цинские Сунь Чжи-лу 孫之騄 (XIX в.), Лу Вэньчао 盧文弨 (1717 – 1795), Чэнь Шоуци 陳壽祺 (1771 – 1834) и др. [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 155].

но и за развлекательной целью стояли сугубо назидательные мотивы. Политическая теория нигде не обсуждается автором прямо; единственное, чем мы располагаем, — это возможность реконструировать идеи Ин Шао через оценки персонажей этих сюжетов. В самом же факте наличия выделенных авторских оценок после историй можно видеть продолжение традиции, заложенной в таких текстах, как «Чуньцю Цзо чжуань» и «Ши цзи», на которые Ин Шао часто ссылается[124].

Хотя совпадения фрагментов текста и целых сюжетов были распространены в литературе эпохи Хань, точные пути их заимствования проследить достаточно трудно. Ин Шао мог взять анекдотические сюжеты как из текста, где впервые фиксируется данный сюжет, так и из источника, не дошедшего до нас, а возможно, и из общего арсенала анекдотической литературы, которая циркулировала в письменной или устной форме в его время. Как бы то ни было, Ин Шао явно использовал эти истории для продвижения практических знаний и методов, которые были необходимы чиновникам для успешного руководства огромной империей на местах, а также обобщали и повторяли уже выработанные в конфуцианстве концепции.

Помимо назидательного посыла, можно увидеть и еще одну цель составления таких глав: как и с остальными текстами, представляющими собой подборки анекдотических сюжетов, идея автора состояла в том, чтобы читатель смог найти в них своеобразный арсенал полезных примеров для дебатов и устных обсуждений. Вооружившись таким всеобъемлющим сборником, как «Фэн су тун и», читатель был бы оснащен широким спектром «тезисов», подходящих для любых выступлений, где риторические навыки могли иметь важное значение.

Если анекдотические главы обладают тесным сходством с такими текстами, как «Люйши чуньцю» и «Шо юань», то справочные имеют немало общих черт с

---

[124] Имеются в виду оценки, которые вводились в «Чуньцю Цзо чжуань» посредством фраз *цзюнь-цзы юэ* 君子曰 («благородный муж сказал»), а в «Ши цзи» — с помощью фразы *тайшигун юэ* 太史公曰 («великий астролог сказал»).

трактатом «Бай ху тун» и словарями[125]. Они содержат описание категорий, которое строится при помощи выдержек из авторитетных текстов, глосс и определений, а также перечисления базовых фактов о них. Для сравнения, в четырех справочных главах встречается шестьдесят шесть глосс, в то время как в шести анекдотических — всего восемь[126]. На первый взгляд, целью справочных глав было дать краткий обзор какой-то сфере через перечисление ее базовых понятий. Однако изучение содержания предисловия «Фэн су тун и» позволяет несколько иначе взглянуть на их структуру.

§ 2.2. Предисловие к «Фэн су тун и»: проблема соотношения цели и содержания

Предисловие дает читателю сведения о том, в чем Ин Шао видел актуальность своей работы, и одновременно ставит ряд вопросов о соотношении поставленных автором задач и их реализации в тексте[127]. Ин Шао начинает введение с устоявшейся в конфуцианской традиции идеи о том, что со смертью Конфуция в Поднебесной наступил упадок, выражавшийся в разделении представлений о морали и появлении не согласующихся друг с другом толкований канонических текстов. Это начало почти дословно повторяет часть введения к библиографическому трактату «И вэнь чжи» из «Хань шу». Для наглядности ниже в таблице представлено сравнение параллельных фрагментов из двух введений, где полужирным выделены дословные совпадения:

Таблица 3 — Предисловия к «Фэн су тун и» и «И вэнь чжи» «Хань шу»

Предисловие к «Фэн су тун и»	Предисловие к «И вэнь чжи» «Хань шу»
昔仲尼沒而微言闕，七十子喪而大	昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義

[125] Более подробное сравнение «Фэн су тун и» с «Бай ху тун» и словарями представлено в первом и втором разделе третьей главы.

[126] Американский ученый У. Коблин привел пример того, как в комментарии к «Хань шу» Ин Шао составлял глоссы, основываясь на собственной интерпретации текста, а не звучании глоссируемого знака [Coblin, 1983, p. 14], что необходимо учитывать при интерпретации идей Ин Шао в целом.

[127] Полный перевод предисловия с комментариями см. в Приложении 4.

義乖。重遭戰國，約從連橫，好惡殊心，真偽紛爭：故春秋分為五；詩分為四；易有數家之傳；並以諸子百家之言，紛然殽亂，莫知所從。	乖。故春秋分為五，詩分為四，易有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。
«**Когда-то Чжун-ни не стало, и глубокие речи** оказались неполными; **семьдесят учеников [Конфуция] скончались, и Великий принцип был искажен.** Более тяжелые [бедствия учение Чжун-ни] потерпело **в [эпоху] Борющихся царств, [когда создавались] союзы по вертикали и альянсы по горизонтали,** любимое и ненавистное в сердцах [людей] стало различным, **правдивое и ложное было [предметом] споров и распрей. Поэтому [традиция изучения летописи] “Весны и осени” разделилась на пять [направлений], [традиция изучения] “Стихов” разделилась на четыре; к “Переменам” [сложились] комментарии нескольких специалистов;** вдобавок из-за **речей множества мыслителей и** ста специалистов	«**Когда-то Чжун-ни не стало, и глубокие речи** исчезли; **семьдесят учеников [Конфуция] скончались, и Великий принцип был искажен. Поэтому [традиция изучения летописи] “Весны и осени” разделилась на пять [направлений], [традиция изучения] “Стихов” разделилась на четыре; к “Переменам” [сложились] комментарии нескольких специалистов. В [эпоху] Борющихся царств [создавались союзы] по вертикали и горизонтали, правдивое и ложное было [предметом] споров и распрей, речи множества мыслителей беспорядочно смешались.** Наступила [эпоха] Цинь, [которая] питала отвращение к этому, тогда сожгли и уничтожили тексты и сочинения, чтобы сделать глупым простой народ» [Хань шу, 1964, цз. 30, с. 1701].

[идеи] беспорядочно смешались, никто не понимал, чему следовать» [Ин Шао, 1981, с. 1].	

Минуя в своем описании эпоху Цинь[128], Ин Шао говорит о том, что во времена Хань значительно выросло количество комментариев к каноническим текстам, которые восполняли утраченное ранее, в результате чего сложилось так, что знания, которые можно было почерпнуть из канонов, подробно препарировались учеными, а убеждения и идеи, которые передавались изустно, оставались без внимания и проверки. Ради их изучения и исправления он решил составить «Фэн су тун и»:

> 舉爾所知，方以類聚，凡一十卷，謂之風俗通義，言通於流俗之過謬，而事該之於義理也。
>
> [Я следовал совету] «выдвигать тех, кого ты знаешь», «собрал [все] вместе в соответствии с категориями», всего [получился] один десяток *цзюаней*, и назвал их «Проникновение в смысл веяний и обычаев». [В названии] говорится [о том, что эта работа] проникает [в суть] распространенных и [вошедших] в обиход [среди людей] ошибок и заблуждений и служит [тому, чтобы] привести их в соответствие с принципом справедливости [Ин Шао, 1981, с. 4].

Следом за целью работы Ин Шао дал определения понятиям *фэн* и *су*, объясняя первое как особенности поведения, обусловленные локальными чертами местности, а второе — как результат устоявшихся культурных практик. Определение этих понятий подразумевает под собой уже не столько заблуждения

---

[128] В конце предисловия Ин Шао сместил ряд акцентов, по сравнению с «И вэнь чжи»: от описания расцвета Хань к упадку, от критики Цинь к ее положительной оценке. Ближе к концу он говорит о том, что в отношении проблемы фиксации и изучения местных обычаев и диалектов Цинь сыграла положительную роль. При этом нельзя сказать, что Ин Шао не разделял устоявшуюся в эпоху Хань негативную точку зрения по отношению к первой империи: в разделе «Лю го» 六國 («Шесть царств») главы «Хуан ба» он дал ей отрицательную оценку и перечислил просчеты политики Цинь Шихуана, приведшие к крушению государства.

людей, как в цитате выше, сколько местные отличия в их поведении в широком смысле, которые могут расцениваться как хорошие или плохие.

Наблюдение за веяниями и обычаями, как утверждает автор в следующей части введения, всегда служило важным элементом политики. Этим занимались и совершенномудрые правители древности, и правители Чжоу и Цинь, проводившие инспекционные поездки по стране, и отдельные мыслители эпохи Хань. В этой связи он обращает внимание на политическую грань представлений о *фэн* и *су* и говорит, что там, где веяния и обычаи отличаются, управление тоже ведется по-разному, поэтому их исправление играет важную роль в укреплении единства страны. Через тему инспекционных поездок Ин Шао направляет внимание читателя на процесс сбора и сохранения сведений о диалектной лексике:

周、秦常以歲八月遣輶軒之使，求異代方言，還奏籍之，藏於秘室。

При Чжоу и Цинь регулярно в восьмом месяце года направляли послов на легких колесницах, [чтобы] расспросить о местных говорах разных эпох, по возвращении докладывали [правителю] и записывали их, [а записи] хранили в тайной палате [для документов] [Ин Шао, 1981, с. 11].

В эпоху Хань наиболее выдающийся труд в этой сфере, с точки зрения Ин Шао, выполнил Ян Сюн 揚雄 (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.), который в результате многолетнего сбора и систематизации диалектных слов создал словарь «Фан янь» 方言 («Речи местностей»). Завершает предисловие автор надеждой на то, что сможет продолжить эту работу:

予實頑闇，無能述演，豈敢比隆於斯人哉！顧惟述作之功，故聊光啟之耳。

Я поистине невежественен и темен, не способен излагать и развивать [мысли], неужели осмелюсь мериться авторитетом с такими

людьми![129] [Я могу] только [с завистью] смотреть на [эти] успехи в изложении [мыслей] и создании [сочинений], поэтому лишь немного их дополняю их, да и только [Ин Шао, 1981, с. 11].

На материале предисловия мы видим многогранность понимания *фэн* и *су*, о которой говорилось в конце предыдущей главы: это и распространенные заблуждения, и настроения низов в отношении верхов, и особенности поведения людей, обусловленные природными закономерностями местности, в том числе их диалектные отличия. Более актуальным для своей работы автор полагал первое значение и причину ее написания связывал с большим количеством заблуждений у современников, которые надеялся исправить. Это исправление было необходимым не само по себе, а для того, чтобы разобщенное в период его жизни государство вернуло себе сильную центральную власть и единство. Важно также отметить, что автор охарактеризовал процесс составления своей работы как распределение материала по категориям, что существенно для сопоставления ее с *лэйшу*. При всей ясности замысла сравнение содержания предисловия с дошедшими до нас главами ставит ряд проблем:

1. Несмотря на наличие широкого поля трактовок *фэн* и *су*, содержание справочных глав трудно увязать с критикой заблуждений. Например, в главе «Хуан ба» Ин Шао дает обзор политической истории через описание когорт правителей, давая краткую характеристику их вкладу, а в главе «Шань цзэ» описывает термины физической географии, важные в связи с управлением страной.

2. Хотя в предисловии автор говорит о том, что распределил материал по категориям, тем не менее, в анекдотических главах нет категорий ни в названиях разделов, ни внутри них, а разделы чаще озаглавлены именем и должностью конкретного исторического персонажа.

---

[129] В контексте, помимо Ян Сюна, также шла речь про Янь Цзюнь-пина и Линьлюй Вэн-жу. Подробнее о них см. в Приложении 4.

3. Несмотря на то, что в конце предисловия Ин Шао писал, что продолжает труды Ян Сюна, его работа не является словарем по форме и практически не уделяет внимания диалектным особенностям языка.

Ниже будет представлена попытка проанализировать данные проблемы.

О несоответствии ряда глав тематике *фэн* и *су*

В тексте «Фэн су тун и» на протяжении всех уцелевших глав и фрагментов большинства утраченных глав можно встретить однотипные способы изложения содержания посредством формулировок *су шо* 俗説 («[вошло] в обычай рассказывать [следующее]» и *цзинь ань* 謹按 («скромно замечу, что»). Первая служит для введения распространенной среди современников автора точки зрения по какому-либо поводу, а вторая указывает на начало авторских рассуждений, которые критикуют и исправляют эту точку зрения[130]. В первом случае, кроме наиболее частотной фразы *су шо* (встречается 11 раз в основном тексте и 49 раз в составе фрагментов утраченных глав), в тексте могут попадаться аналогичные ей по смыслу фразы, такие как:

- *су юнь* 俗云 («[вошло] в обычай говорить [следующее]», встречается три раза в составе фрагментов);
- *су янь* 俗言 («[вошло] в обычай высказывать [следующее]», встречается один раз в главе «Чжэн ши»);
- *су чуань* 俗傳 («[вошло] в обычай передавать [друг другу следующее]», встречается один раз в главе «Чжэн ши»);
- *суцзянь до ю … чжэ* 俗間多有 … 者 («в обычаях во множестве содержится [следующее]», встречается один раз в главе «Чжэн ши»).

Следом за *су шо* автор приводит критикуемое суждение, и после этого идет фраза *цзинь ань* 謹案 / 謹按 («скромно замечу, что», 118 раз в составе уцелевших

---

[130] Данный способ представления содержания сближает «Фэн су тун и» с трактатом «Лунь хэн». Ван Чун несколько раз использовал фразу *ши су чуань янь* 世俗傳言 («в мире [вошло в] обычай распространять речи [о том, что]») или аналогичные ей по смыслу, чтобы опровергнуть популярное ложное мнение о чем-либо.

глав и 37 раз в составе фрагментов) или просто *ань* 案 («замечу, что», 21 раз в составе фрагментов), которая служит обозначением начала авторских замечаний, исправляющих *су шо*[131].

Приведем пример из утраченной главы «Бянь хо»:

呼雞曰朱朱。俗說：雞本朱氏翁化而為之，今呼雞皆朱朱也。謹案：說文解字：「㗊，二口為讙，州其聲也，讀若祝。」祝者，誘致禽畜和順之意，㗊與朱音相似耳。

Подзывая куриц, говорят *чжу-чжу* 朱朱 (цып-цып, tsuy-tsuy). [Вошло] в обычай толковать [это следующим образом]: [что до] куриц, то изначально их превратил в [домашних животных] старик из рода Чжу; ныне, [когда] подзывают куриц, все [говорят] *чжу-чжу*. Скромно замечу, что [согласно] «Разъяснению простых и анализу составных знаков», «в [составе знака] *чжоу* 㗊 (цып, tśiu)[132] два [знака] “рот” означают [по смыслу] “громко шуметь”, а [знак] *чжоу* 州 (tśu)[133] [указывает] на его звучание, читается как *чжу* 祝 (tśuk)[134]». [Что касается знака] *чжу* 祝[135], то [он имеет] смысл «завлекать домашний скот, [делать его] мирным и послушным», по звучанию *чжоу* 㗊 и *чжу* 朱 походят друг на друга, только и всего [Ин Шао, 1981 с. 603].

В данной цитате Ин Шао пояснил, что люди стали подзывать куриц при помощи слова «чжу-чжу» 朱朱 (цып-цып, tsuy-tsuy) не потому, что так же звали

---

[131] Количество данных фраз подсчитано по изданию «Фэн су тун и» под редакцией Ван Ли-ци.

[132] Реконструкция звучания данного знака отсутствует в работах А. Шюсслера, а также У. Бакстера и Л. Сагара, поэтому здесь приведено его чтение, восстановленное по методу *фань-це* согласно словарю «Гуан юнь» 廣韻 («Обширный [свод] рифм»): оно складывалось из знаков 職 (tśik) [Schuessler, 2009, p. 109] и 流 (liu) [Schuessler, 2009, p. 179].

[133] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 173].

[134] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 186].

[135] Две записи сочетания Чжу-ши вэн 朱氏翁 / 祝氏翁 (Старик из рода Чжу) — это разные формы имени одного и того же персонажа, описание которого встречается в «Ле сянь чжуань» 列仙傳 («Упорядоченные жизнеописания бессмертных») [Ле сянь чжуань цзяо цзянь, 2007, цз. 1, с. 85 – 87].

человека, который одомашнил куриц, а потому что оно звучит почти так же, как и слово “чжоу” 雔 (цып, tśiu), записанное в словаре «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 («Разъяснение простых и анализ составных знаков»).

Данные формулировки весьма редко используются в других древнекитайских текстах: *цзинь ань* можно встретить всего четыре раза — по одному разу в «Хань шу», «Цянь Хань цзи» 前漢紀 («Анналы Ранней Хань»), «Дун гуань Хань цзи» и «Хуан-ди нэй цзин» 黃帝內經 («Канон Желтого владыки о внутреннем»). *Су шо* также встречается четыре раза — по одному разу в тексте «Лунь хэн», «Хань шу», «Цянь Хань цзи» и «Кунцун-цзы» 孔叢子 («Множество мудрецов из [рода] Кун»)[136].

Можно заметить, что фраза *су шо* и ее аналоги встречаются в тексте и фрагментах утраченных глав «Фэн су тун и» суммарно 67 раз, в то время как *цзинь ань* и *ань* суммарно 155 раз. Этот сильный разрыв в количестве первого и второго типа формулировок мог быть вызван утратой критикуемых заблуждений во время переписывания текста: при копировании частные лица могли оставлять только авторские рассуждения как более интересный для них материал, в отличие от самих *су шо*. Это предположение усиливает и тот факт, что для сочинения, написанного одним человеком, трудно найти другие веские причины более ста раз употреблять фразу *цзинь ань*, отмечая начало своих же рассуждений. Если учесть, что перед каждой фразой, вводящей авторские рассуждения, находилось критикуемое мнение или суеверие, то выходит, что почти все главы сочинения содержали такую критику [137] и соответствовали поставленной автором в

---

[136] Что касается аналогичных по смыслу формулировок, то *су янь* для введения критикуемого суждения используется семь раз в «Лунь хэн» и по одному разу в «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы» и «Люйши чуньцю»; *су юнь* встречается лишь один раз в «Ле сянь чжуань», *су чуань* встречается 10 раз в «Лунь хэн», один раз в «Ши цзи» и два раза в «Хань шу». Количество фраз проверено при помощи веб-сайтов «Chinese Text Project 百家諸子». — URL: https://ctext.org/ (дата обращения 20.02.2025); а также «Wikisource 維基文庫». — URL: https://zh.wikisource.org/wiki/Wikisource (дата обращения 20.02.2025).

[137] Среди всех глав есть три (все из числа утраченных), внутри которых не встречаются формулировки *цзинь ань* или *су шо* (или их аналоги): это «Син ши» 姓氏 («Фамилии и рода»), «Шу цзи» 數紀 («Система исчисления») и «Цзи ши» 輯事 («Собирать [воедино] дела»). В главе

предисловии цели. В таком случае, все справочные главы сочинения преследовали идею не только дать обзор определенной сферы жизни, как это выглядит на первый взгляд, но и разоблачить распространенные ошибки, связанные с этой областью.

О делении на категории

Главы, содержание которых не имеет деления на категории, по структуре являются подборками анекдотических сюжетов. Если брать в расчет предыдущее предположение о большом количестве утраченных к настоящему времени *су шо*, то можно говорить о том, что и анекдотические, и справочные главы преследовали одну и ту же цель критики заблуждений. Стилистическая согласованность текста (использование фраз *су шо* и *цзинь ань* по всему тексту) в этих главах не дает серьезного повода подозревать, что он не был собран одним автором. При этой общности их явное структурное различие и отсутствие категорий в анекдотических главах наводит на два предположения: 1) категории в анекдотических главах не дошли до нас и когда-то могли объединять несколько сюжетов под одним заглавием; 2) анекдотические и справочные главы сочинения изначально существовали как два отдельных текста, написанных Ин Шао, после чего к справочным главам, составляющим основу «Фэн су тун и», прибавились анекдотические. На данный момент обе версии трудно подтвердить или найти веские аргументы в их пользу.

Ян Сюн и Ин Шао

Ян Сюн был выдающимся филологом своего времени и придавал большое значение изучению правильного значения слов в тексте, занимался комментарием *сюнь-гу* 訓詁, уделяя внимание этимологии древних слов и филологическим аспектам изучаемого текста. Несмотря на различие формы, между «Фэн су тун и»

«Син ши» представлен перечень фамилий и названий родов с указанием, с какого времени о них известно, почему они носят свои названия, какие были известные представители и чем они прославились. В главе «Шу цзи» перечисляются числительные разного порядка и их эквивалент, а также меры длины и чему они равняются. Можно списать отсутствие этих фраз на тот факт, что до нас не дошел полный текст этих глав; можно предположить и то, что эти главы были созданы на основе уже готовых у Ин Шао списков и добавлены им к остальному тексту в последнюю очередь.

и «Фан янь» можно найти ряд сходных черт: во-первых, как уже упоминалось, в справочных главах Ин Шао обильно использует глоссы и делает акцент на прояснении терминологии. Во-вторых, он местами подчеркивает наличие разновидностей оцениваемых им суждений при помощи фраз *хо юнь* 或云 («некоторые молвят», семь раз), *хо юэ* 或曰 («некоторые говорят», семь раз) и *хо шо* 或說 («некоторые толкуют [что-либо следующим образом]», семь раз), например:

1. Из утраченной главы «Цзя хао»:

狂風曰颱，涼風曰瀏，微風曰飂，小風曰颼，小風從孔來曰颭 。

Ураганный ветер называют *ле*, холодный ветер называют *лю*, слабый ветер называют *ляо*, небольшой ветер называют *соу*, небольшой ветер, идущий из отверстий, называют *сюэ* [Ин Шао, 1981, с. 612].

2. Из раздела «Хан» 沆 («Заболоченные земли») главы «Шань цзэ»:

謹按：傳曰：「沆者，莽也，言其平望莽莽無涯際也。」沆，澤之無水，斥鹵之類也。今俗語亦曰沆澤。

Скромно замечу, что в преданиях говорится: «[Что касается] заболоченных земель (*хан*), [то они кажутся] бескрайними, говорят, что [они] бескрайни [настолько, что], смотря прямо, не видно берега и границы». Заболоченные земли (*хан*) — [это часть] болот без [стоячей] воды, разновидность солончаков. В современном просторечном языке также говорят «заболоченные земли и болота» (*хан цзэ*) [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 478].

В-третьих, в тексте «Фэн су тун и» можно встретить несколько случаев указания на локальные особенности языка: шесть примеров цитат из *тун яо* 童謠 («детские [пророческие] песенки») и семь примеров *ли юй* 里語 («локальные изречения»).

Помимо этого, у Ин Шао можно найти две отсылки к идеям Ян Сюна. В главе «Чжэн ши», оспаривая веру в бессмертие даоса Ван Цяо[138], Ин Шао сослался на слова Ян Сюна о том, что все совершенномудрые и Конфуций уже мертвы, и, вероятно, те, кого мы считаем бессмертными тоже мертвы[139]. В другом разделе той же главы Ин Шао подвергал сомнению высокую репутацию Дунфан Шо 東方朔[140] и подкреплял свою точку зрения схожими словами Ян Сюна о том, что его поведение и слова были недостойными подражания[141].

В результате можно сделать следующие выводы. Связь ряда глав с тематикой сочинения исчезла с утратой большей части фрагментов, вводимых фразой *су шо*, но вероятнее всего, изначально имелась. Отсутствие структурной согласованности глав «Фэн су тун и» ведет к предположению о том, что он мог быть собран из двух или более текстов, хотя однозначных оснований быть уверенным в этом нет. Указывая в конце предисловия на преемственность работе Ян Сюна, Ин Шао, судя по всему, хотел сделать акцент не на том факте, что продолжает составлять словарь, а на том, что продолжает тщательные изыскания относительно смысла слов и выражений. Если Ян Сюн в своем словаре хотел показать разнообразие языка, то Ин Шао стремился свести его к единству, убрав из него все ошибочное, что накопилось к его времени.

§ 2.3. Справочные главы «Фэн су тун и»

2.3.1. «Хуан ба» («Августейшие и гегемоны»)

Дошедший до нас текст «Фэн су тун и» открывает глава «Хуан ба». В ней не сохранилось ни одной фразы, вводимой при помощи сочетания *су шо*, которая раскрывала бы для читателя суть критикуемых заблуждений, однако это не

---

[138] Ван Цяо, или Ван-цзы Цяо 王子喬, считался даосским бессмертным, который, согласно некоторым древнекитайским верованиям, перерождался в новых людей в разные эпохи. Время его жизни относят к VI в. до н.э. Подробно о нем см. [Рифтин, 2007а, с. 405].

[139] Рассуждения Ян Сюна на эту тему есть в его работе «Фа янь» 法言 («Образцовые речи») [Ян Сюн, 1992, цз. 12, с. 328].

[140] Дунфан Шо — придворный ученый, поэт Западной Хань, живший в 154 – 93 гг. до н.э.

[141] Эти идеи Ян Сюна также содержатся в работе «Фа янь» [Ян Сюн, 1992, цз. 11, с. 299].

мешает увидеть в тексте стремление автора утвердить однозначное понимание роли правителей и состава когорт предшествующих эпох и, с другой стороны, провести четкое деление между двумя типами гегемонов в истории Китая.

Состав главы

В этой главе кратко рассматривается политическая история Китая, начиная от правления мифических императоров-первопредков и заканчивая правителями Западной Хань — Гао-цзу 高祖 (личное имя Лю Бан 劉邦, 256 – 195 до н. э., пр. 202 – 195 до н. э.) и У-ди 武帝 (личное имя Лю Чэ 劉徹, 156 – 87 до н. э., пр. 141 – 87 до н. э.). Разделы названы по именам когорт правителей разных эпох и располагаются в хронологическом порядке. Каждый из них открывается перечислением состава когорты. Ниже приведены их названия и состав[142]:

1. «Сань хуан» 三皇 («Трое августейших»): Фу-си 虙戲, Суй-жэнь 燧人, Шэнь-нун 神農[143];

2. «У ди» 五帝 («Пять владык»): Хуан-ди 黃帝, Чжуан-сюй 顓頊, Ди-ку 帝嚳, Яо 堯, Шунь 舜[144];

3. «Сань ван» 三王 («Цари-[основатели] Трех [династий]»): сяский Юй 夏禹, иньский Тан 殷湯, чжоуский У-ван 周武王[145];

---

[142] Суть критикуемых суждений в данной главе могла заключаться в том, как следует понимать состав той или иной когорты. Если обратить внимание на раздел «Сань хуан», можно заметить, что вначале Ин Шао привел разные точки зрения, взятые из трех апокрифов, о том, каких мифических первопредков включают в эту группу, после чего выбрал только одну, обосновав ее справедливость. В других разделах перед началом авторских рассуждений сохранилась цитата лишь из того текста, который был затем принят как источник правильных сведений о составе когорты.

[143] Если описание истории в «Ши цзи» начиналось с когорты Пяти владык, то Ин Шао выделил первой более древнюю группу Трех августейших. Такая тенденция к утверждению представлений о более древних когортах и династиях развивалась в Китае и впоследствии и нашла яркое отражение в маргинальных исторических сочинениях, как, например, «Лу ши» 路史 («Грандиозная история»). Об этом подробно см. [Терехов, 2024, с. 237 – 261].

[144] Данный состав когорты Пяти владык, предшествовавших периоду правления Царей-основателей Трех династий, был утвержден в «Ши цзи» в разделе «У ди бэнь цзи» 五帝本紀 («Основные записи о Пяти владыках»). Входящие в него мифологические герои почитались как мудрейшие и добродетельные правители, подражание которым было средством для наведения порядка в стране. По преданию они обучили людей множеству сельскохозяйственных и прочих важных изобретений [Юань Кэ, 1987, с. 88 – 90, 122, 125 – 126].

4. «У бо»[146] 五伯 («Пять гегемонов»): Кунь-у 昆吾, Да-пэн 大彭, Ши-вэй 豕韋, циский Хуань-гун 齊桓公, цзиньский Вэнь-гун 晉文公[147];

5. «Лю го» 六國 («Шесть царств»): Чжао 趙, Вэй 魏, Хань 韓, Янь 燕, Чу 楚, Ци 齊[148].

Объем разделов главы разнится достаточно сильно: если первые четыре не имеют бросающейся в глаза разницы в количестве знаков, то последний не просто превосходит остальные, а составляет больше половины от объема главы в целом.

Источники главы

Источниковая база главы складывалась из корпуса канонических текстов (5 цитат из «Шан шу», 4 цитаты из «Перемен», 3 цитаты из «Ши цзин», 3 цитаты из «Лунь юй», 2 из «Цзо чжуань» и 1 из «Ли цзи»), комментариев к ним (4 цитаты), апокрифических текстов (4 цитаты), а также важнейших для эпохи Хань исторических сочинений («Ши цзи» и «Чжань го цэ» 戰國策 («Планы Сражающихся царств»). Апокрифические тексты Ин Шао приводил для того,

---

[145] Появление трех вышеперечисленных когорт относится к эпохе Чжаньго, когда в древнем Китае активно оформлялись представления о древнейшей истории государства. Подробно об их составе и представлениях, связанных с ними, см. [Терехов, 2016, с. 78 – 101].

[146] В значении «гегемона» знак 伯 читается как *ба*, но в данном разделе он был затранскрибирован как *бо* по основному чтению, чтобы избежать путаницы со знаком *ба* 霸.

[147] Традиционно под когортой Пяти гегемонов принято понимать правителей княжеств эпохи Чуньцю, которые по очереди сменяли друг друга в роли того, кто, с одной стороны, обладал наибольшей реальной властью на территории Чжоу на тот момент, а с другой стороны, должен был брать на себя ответственность защиты внешних границ и предотвращения внутренних распрей между княжествами. Существовали разные варианты состава этой когорты, в том числе включающие более древних правителей: в сочинении «Бай ху тун», например, перечислено три группы, которые могут пониматься под *у ба* — 1) Кунь-у 昆吾, Да-пэн 大彭, Ши-вэй 豕韋, циский Хуань-гун 齊桓公 и цзиньский Вэнь-гун 晉文公; 2) циский Хуань-гун, цзиньский Вэнь-гун, циньский Му-гун 秦繆公, чуский Чжуан-ван 楚莊王 и уский Хэ-люй 吳闔閭; 3) циский Хуань-гун, цзиньский Вэнь-гун, циньский Му-гун, сунский Сян-гун 宋襄公, чуский Чжуан-ван [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 2, с. 60 – 66; ср.: Tjan, 1949, pp. 236 – 237]. Среди гегемонов эпохи Чуньцю лишь Хуань-гуна и Вэнь-гуна Ин Шао считал достойными звания гегемона (*ба* 伯), а остальных предлагал исключить за непочтение к чжоускому дому. Вместо них Ин Шао отдавал предпочтение первому составу, упомянутому в «Бай ху тун», т.е. предлагал считать гегемонами Кунь-у 昆吾, Да-пэна 大彭 и Ши-вэя 豕韋, которые, с его точки зрения, преданно служили Поднебесной и защищали ее от внешних врагов.

[148] Шестью царствами назывались противники Цинь, которые вели борьбу за доминирование в Китае в конце эпохи Чжаньго.

чтобы опровергнуть содержащиеся в них популярные трактовки состава когорт правителей, а цитаты из классики, «Цзо чжуань» и «Шан шу да чжуань» — для того, чтобы аргументировать с их помощью правильную точку зрения. Среди цитат из классических текстов особо выделяется «Ши цзи», разные части которого послужили канвой для текста раздела «Лю го»[149]. В отличие от других разделов, здесь Ин Шао останавливается на событиях прошлого достаточно подробно, приводя больше имен исторических персонажей и диалоги между ними; при этом текст раздела не отмечен новизной, дословно заимствует большие фрагменты из разных частей нормативной истории и почти не прибегает к другим источникам. С учетом его большого объема, слабой степени редактирования текста из «Ши цзи» и использования преимущественно одного источника как основы, в отличие от других разделов, создается впечатление, что Ин Шао заканчивал главу в спешке, не имея достаточно времени, чтобы сократить текст и разнообразить его другими цитатами. Завершая главу, автор вышел за хронологические рамки конца Чжаньго, что, скорее всего, было продиктовано стремлением описать расцвет Поднебесной, наступивший в начале Хань. В отличие от предисловия, где Ин Шао дал, скорее, положительную оценку эпохе Цинь, здесь ее характеристикой стали погребение заживо ученых, сожжение книг, неграмотная внутренняя и внешняя политика.

Основные идеи

В первых четырех разделах Ин Шао обозначил правильный, с его точки зрения, состав когорт правителей, перечислил их основные достижения и изобретения, отметил их историческую роль, а также дал глоссы к значениям всех

---

[149] Ин Шао брал сведения из разделов «Чу ши цзя» 楚世家 («Наследственный дом Чу»), «Янь ши цзя» 燕世家 («Наследственный дом Янь»), «Хань ши цзя» 韓世家 («Наследственный дом Хань»), «Цзинь ши цзя» 晉世家 («Наследственный дом Цзинь»), «Чжао ши цзя» 趙世家 («Наследственный дом Чжао»), «Чэнь Ци ши цзя» 陳杞世家 («Наследственные дома [княжеств] Чэнь и Ци»), «Тянь Цзин-чжун Вань ши цзя» 田敬仲完世家 («Наследственный дом Тянь Цзин-чжуна, [личное имя] Вань»), а также из «Цинь Ши-хуан бэнь цзи» 秦始皇本紀 («Основные записи о Цинь Ши-хуане») и жизнеописания лекаря эпохи Чжаньго Бянь Цяо 扁鵲 из главы «Бянь Цяо, Цан-гун ле чжуань» 扁鵲倉公列傳 («Упорядоченные жизнеописания Бянь Цяо и Цан-гуна»).

иероглифов, входящих в состав имен Трех августейших и Пяти владык. Следом за описанием тех, кто единолично правил всей Поднебесной, идет раздел, посвященный гегемонам эпохи Чуньцю. Сложившееся в эпоху Хань отношение к ним носило противоречивый характер: в них отмечали как достоинства (защищали от внешних врагов, принуждали остальных удельных князей исполнять свои обязанности, усмиряли распри между ними), так и недостатки (неспособность без мудрого советника принять правильное решение, жестокость, опора исключительно на силу) [Васильев, 2000, с. 283 – 291]. Для обозначения понятия «гегемон» в древнекитайском языке использовались знаки *бо* 伯 (prâk) и *ба* 霸 (phrâk) [Schuessler, 2009, p. 73], которые употреблялись как взаимозаменяемые на основании сходного звучания. Наравне друг с другом в текстах могли встречаться сочетания *у ба* 五霸 / 五伯 («пять гегемонов»), *ба ван* 霸王 / 伯王 («гегемон и царь»). Ин Шао в этой главе сделал попытку при помощи глосс противопоставить два данных знака, чего не встречалось в других древнекитайских текстах.

В разделе «У ба» Ин Шао начал с предыстории пяти гегемонов, в которую включил Кунь-у 昆吾, Да-пэна 大彭 и Ши-вэя 豕韋, названных им «главами союза [*чжухоу*][150]» (*мэн-чжу* 盟主). Кунь-у, как считалось, жил во времена Ся 夏[151], при

---

[150] Понятие *чжухоу* 諸侯 («множество князей») возникло в эпоху Чжоу и обозначало статус удельных князей в государстве. Они являлись родственниками правящей династии, обладали военной и политической властью в своих княжествах, которую передавали по наследству, разными титулами знатности, а также должны были подчиняться приказам царя (*вана*) и воевать за него [История Китая … , 2016, с. 671 – 672], [Васильев, 2000, с. 291 – 301].

[151] Согласно традиционной китайской историографии, Ся была первой династией в Китае, которая вела свое происхождение от великого Юя 禹, и находилась у власти с 2205 г. до н.э. до 1766 г. до н.э. Большинство западных ученых в настоящее время придерживается мнения о том, что Ся была целиком сконструирована чжоусцами в собственной письменной традиции для оправдания права на правление после свержения Шан. Аргументом в пользу этого является то, что до сих пор не было обнаружено синхронных Ся письменных памятников, а на шанских надписях нет никаких упоминаний о предшествующей ей династии [Васильев, 1995, с. 141 – 144, 238 – 240].

правителе-тиране Тай-кане 太康[152]. Когда другие *чжухоу*, пользуясь ослабленным контролем, вышли за рамки положенной иерархии, Кунь-у собрал войска и силой принудил их к соблюдению обязанностей, причем поступил таким образом, как подчеркивал автор, из уважения к царствующему дому, как подчеркивал автор. Да-пэн[153] и Ши-вэй[154], жившие во времена Шан-Инь 商殷 (XVII – XI вв. до н. э.), поступали аналогично, за что все трое удостоились положительной оценки автора.

Что касается традиционно выделяемых пяти гегемонов, Ин Шао поделил их на две группы: Хуань-гун и Вэнь-гун получили положительную оценку, так как стремились объединить *чжухоу*, были преданными в отношении правящего дома и соблюдали рамки положенного им ритуала, а оставшиеся три гегемона за самовольные поступки и разжигание усобиц порицались автором. После этого Ин Шао подвел рассуждение к вышеупомянутым глоссам:

> 皆無興微繼絕、尊事王室之功。世之紀事者不詳察其本末，至書於竹帛，同之伯功，或誤後生，豈不暗乎！伯者、長也，白也。言其咸建五長，功實明白。或曰：霸者、把也，駁也，言把持天子政令，糾率同盟也。
>
> Все [они] (последние три гегемона традиционной версии — *Т.К.*) не возрождали [пришедшее в] упадок, [не обеспечивали] продолжение угасающих [родов], не почитали заслуг правящего дома. Те, кто фиксировал дела [той] эпохи, не исследовали подробно их начала и концы; [когда] дошли до [составления] записей на бамбуке и шелке, то объединили их [деяния] с заслугами *бо*, ввели в заблуждение потомков,

---

[152] Тай-Кан 太康 — третий император легендарной династии Ся. В разделе «Ся бэнь цзи» 夏本紀 («Основные записи [о династии] Ся») «Ши цзи» отмечается, что он вел распутный образ жизни и был изгнан из своего государства [Вяткин, Таскин, 2001, с. 163, 177].

[153] Согласно «Ши цзи», Да-пэн был сыном Лу-чжуна 陸終, потомка божества Чжу-жуна 祝融. Он носил имя Цзянь 籛 и во времена Шан получил владение Да-пэн [Вяткин, 1987, с. 182].

[154] Ши-вэй — потомок рода Таотан 陶唐 по имени Лю Лэй 劉累, который, как считалось в письменной традиции, умел управлять драконами. Кун Цзя 孔甲, которому он служил, помогая присматривать за драконами, пожаловал ему имение под названием Ши-вэй [Вяткин, Таскин, 2001, с. 164].

разве это не невежество! Что касается [гегемона] *бо* (pak), то это [значит] «возглавлять» (ʈiɑŋ^{B})[155], [быть] «чистым» (bak)[156]. [Это] значит, что он повсюду устанавливает пять главных [чиновников, охраняющих город, его] заслуги и свершения светлые и чистые. Кто-то скажет: что касается [гегемона] *ба* (p^{h}ak)[157], то это [значит] «удерживать в руках» (pa^{B})[158], [быть] «пестрым»[159] (pɔk)[160]. Говорят, что [он] удерживает в руках политику и указы Сына Неба, заключает союзы [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 19].

Из приведенного отрывка можно видеть, что гегемон *бо* в нем имеет положительный облик, обладает заслугами и наводит порядок на местах, как Хуань-гун и Вэнь-гун, а *ба* — негативный, так как стремится захватить власть большую, чем имеет, и это, соответственно, последние три гегемона традиционной версии. Обратимся к анализу первой глоссы. Ее часть *бо чжэ, чжан е* 伯者，長也 встречается в «Шо вэнь цзе цзы» и «Бай ху тун», причем в последнем тексте дважды и с пояснением к глоссе:

州伯何謂也？伯者，長也，選擇賢良，使長一州，故謂之伯也。

Кого называют *чжоу бо* (главой области)? Что касается *бо*, то это [значит] «возглавлять», отбирают достойных и выдающихся, заставляют [их] возглавлять одну область, поэтому называют их *бо* [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 4, с. 133].

稱號所以有四何？法四時用事先後、長幼、兄弟之像也，故以時長幼號曰伯、仲、叔、季也。伯者，長也，伯者子最長，迫近父也。

---

[155] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 82].

[156] Произношение знаков *бо* 伯 и *бай* 白 в составе глоссы относится к одной рифме [Schuessler, 2009, p. 73].

[157] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 73].

[158] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 62].

[159] То есть имеющим примеси, в противоположность чистому.

[160] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 208].

> Почему имеется четыре [типа] обращения? [Они] подражают [тому, как] четыре сезона доминируют [каждый в свое время, что] символизирует [идущего] первым и последним, старшего и младшего, первого [из братьев] и меньшего, поэтому в соответствии с [тем], старший сезон или младший, называются *бо*, *чжун*, *шу*, *цзи*. Что касается *бо*, то это [значит] «старший», *бо* — самый старший из сыновей, близок к отцу [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 9, с. 416; ср.: Tjan, 1952, p. 588].

В обеих цитатах *бо* употреблен в значении, не связанном с гегемонами: в первом случае речь идет про удельного князя, а во втором — про старшего из сыновей[161].

Обратимся к тому, как Ин Шао раскрыл смысл части *чжан е* 長也. В ней речь идет о том, что *бо* «повсюду устанавливает пять главных [чиновников]». Целиком данная фраза встречается в «Шан шу» [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 5, с. 147], а затем дословно воспроизводится в разделе «Ся бэнь цзи» 夏本紀 («Основные записи о [деяниях дома] Ся») «Ши цзи». И там, и там в контексте речь идет о деяниях, совершенных сяским правителем Юем 禹 после предотвращения наводнения:

> 輔成五服，至于五千里，州十二師，外薄四海，咸建五長，各道有功。
>
> [Я] помог установить [районы] пяти повинностей, распространяющиеся на пять тысяч *ли*; [поставил] в областях двенадцать управителей, охватив вовне все [в пределах] четырех морей; повсюду поставил пять старших [начальников], и во всех направлениях достигнуты успехи [Ши цзи, 1963, цз. 2, с. 80; ср.: Вяткин, Таскин, 2001, с. 161].

---

[161] Два оставшихся примера с данной глоссой содержатся в «Шо вэнь цзе цзы» и «Эр я», но их анализ не добавит ничего нового к рассуждению выше.

Обратим внимание на вторую глоссу *бо е* 白也 и ее пояснение *гун ши мин бай* 功實明白. Она встречается у Цай Юна 蔡邕 (132 – 192) в сочинении «Ду дуань» 獨斷 («Отдельные заключения»):

五等爵之別名：三公者，天子之相；相，助也，助理天下，其地方百里。侯者，候也，逆順也，其地方百里。伯者，白也，明白于德，其地方七十里。

Другое название пяти рангов: что касается трех *гунов*, то [это] министры Сына Неба; министр [означает] «помогать», [они] помогают в управлении Поднебесной, их земли [величиной] в сто *ли* в [одну] сторону. Что касается *хоу*, то [это означает] «наблюдать» [за теми, кто] идет против и покоряется, их земли [величиной] в сто *ли* в [одну] сторону. Что касается *бо*, то [это означает] «чистый», [они] чисты в [своей] добродетели, их земли [величиной] в семьдесят *ли* в [одну] сторону [Цай Юн, 1985, цз. 1, с. 14].

Здесь глосса для *бо* была использована в значении, связанном с пятью рангами знатности в древнем Китае[162]. И хотя ее пояснение как у Ин Шао, так и у Цай Юна касается морального облика *бо*, у Ин Шао привлекает внимание то, как определение «чистый» противопоставлено второй глоссе к термину *ба*, который охарактеризован как «пестрый». Противопоставление «чистого» и «пестрого» встречалось когда-то в тексте трактата «Сюнь-цзы» 荀子 вместе с характеристикой правителя и гегемона:

故曰：《粹而王，駁而霸，無一焉而亡》。

Поэтому говорится: «[Если кто] чистого [цвета], то [является истинным] царем; [если кто] пестрого [цвета], то [является] гегемоном;

---

[162] *Гун* 公, *хоу* 侯, *бо* 伯, *цзы* 子, *нань* 男 — система пяти рангов знатности в древнем Китае. Иерархические отношения между ними были не вполне четко определенными; например, одну и ту же историческую личность в официальных документах могли именовать то *гуном*, то *хоу* или *бо* и *гуном* одновременно. Подробно о них см. [Васильев, 1995, с. 267 – 268].

[если кто] не имеет ни одного из этих [видов окраски], то погибнет» [Сюнь-цзы цзи цзе, 1988, цз. 1, с. 36].

С чистым цветом в «Сюнь-цзы» образно сравнивался путь правителя, который руководствовался справедливостью, выдвигал достойных чиновников и т.п.; пестрый же цвет обозначал путь гегемона, который опирался на силу, а не моральные достоинства.

Из анализа можно заметить, что Ин Шао поместил в новый контекст глоссы и определения, содержащиеся в других источниках так, чтобы противопоставить друг другу два типа гегемонов, один из которых обладал положительным моральным обликом, а второй — понимался негативно (узурпатор власти правителя). Обстоятельства при дворе во время жизни Ин Шао, когда правящий дом ослаб и правитель оказался в зависимости от сильных военачальников на местах, отчасти повторяли период гегемонии в эпоху Чуньцю. Учитывая это, можно согласиться с мнением М. Найлан, которая, исходя из состава когорты *у ба*, отмечала, что, разделяя гегемонов на «хороших» и «плохих», автор мог попытаться, во-первых, обосновать гегемонию как возможный выход из бедственного для двора положения (если рядом с императором окажется «хороший гегемон»), а во-вторых, сделать намек на фигуру своего покровителя Юань Шао как потенциального «хорошего гегемона», способного наводить порядок в стране [Nylan, 1982, p. 56].

2.3.2. «Шэн инь» («Звуки и звучания»)

Данная глава знакомит читателя с областью музыки. Ин Шао, следуя за устоявшейся традицией, подчеркивал ее космологическое значение и указывал на то, что правильная настроенность музыкальных тонов напрямую связана с гармонией в универсуме и порядком в социуме.

Состав главы

Сочетание знаков в названии главы было передано в переводе при помощи существительных «звуки» (*шэн*) и «звучания» (*инь*), исходя из того, что во введении они истолковываются автором при помощи перечисления состава

понятий *у шэн* 五聲 («пять звуков»)[163] и *ба инь* 八音 («восемь звучаний»)[164]. Им же посвящены первые разделы данной главы. Глава разделена на введение и 28 разделов, при этом ее объем не очень велик и составляет около 3000 знаков. Разделы посвящены трем аспектам музыки: первые пять разделов отводятся характеристике *у шэн*, следующие восемь — *ба инь*, а оставшиеся 15 — отдельным музыкальным инструментам. Судя по восстановленным фрагментам, разделов было, как минимум, на два больше, чем дошло до нас, поскольку среди них есть определения и глоссы к двум не упоминавшимся в главе инструментам[165]. Разделы расположены в порядке рассмотрения сначала общей терминологии, а затем более узкой.

Источники главы

Среди наиболее часто используемых Ин Шао источников были «Ши цзин» (15 цитат), «Ши бэнь» 世本 («Происхождение поколений», 8 цитат), глава «Юэ цзи»樂記 («Записи о музыке») из «Ли цзи», 7 цитат), «Шан шу» (6 цитат), работа Лю Синя 劉歆 (46 г. до н.э. – 23 г.) «Чжун люй шу» 鐘律書 («Трактат о ступенях колокольного [звукоряда]», 5 цитат) и «Перемены» (3 цитаты). Отсюда следует, что, помимо часто цитируемых на протяжении всего текста классических сочинений, данная глава содержит в себе многочисленные цитаты из двух рано утраченных сочинений («Ши бэнь» и «Чжун люй шу»), неизвестные по другим источникам. Фрагменты из них лаконичные и однотипные: из «Ши бэнь» приводятся данные о том, кто был создателем того или иного музыкального инструмента, а из «Чжун люй шу» взяты глоссы и пояснения к каждому понятию в составе *у шэн*.

---

[163] *У шэн*, или «пять звуков», лежали в основе музыкальной теории в древнем Китае и представляли собой пять ступеней китайской гаммы: *гун* 宫, *шан* 商, *цзяо* 角, *чжи* 徵, *юй* 羽.

[164] *Ба инь*, или «восемь звучаний», означали издаваемые восемью типами древнекитайских музыкальных инструментов звучания. К ним относились окарины *сюнь* 塤, губные органчики *шэн* 笙, барабаны *гу* 鼓, бамбуковые дудки *гуань* 管, гусли *сэ* 瑟, каменные гонги *цин* 磬, колокола *чжун* 鐘, резонирующий ящик *чжу* 柷.

[165] Речь идет про погремушку *сян* 相, имеющую вспомогательную роль для подчеркивания ритма мелодии, и лакированную погремушку *я* 雅, использовавшуюся для регулирования скорости ритма.

Основные идеи

О важной роли музыки в изменении веяний и обычаев Ин Шао упомянул еще в предисловии к сочинению. Во введении к главе «Шэн инь» он развивает эту идею и сообщает, что при Хань чиновники музыкальной палаты попытались восстановить музыку, пришедшую в упадок в конце Чжоу и Цинь, чтобы приблизить ее к стандарту, установленному при совершенномудрых. Ин Шао считал нужным продолжить эту работу, чем и обосновал цель создания главы.

Внутри нее не сохранилось критикуемых автором суждений, вводимых с помощью фразы *су шо* или аналогичных ей, однако даже с учетом этого заметно, что глава представляла собой собрание знаний о музыкальной теории, необходимых для базовой грамотности чиновника. Содержание дает возможность читателю представить отличия одних инструментов от других и понять их общие черты, но при этом не сообщает достаточно технических знаний о том, как исполнять музыку или работать с этими инструментами.

Во второй половине главы, посвященной отдельным инструментам, Ин Шао сообщает об их внешних особенностях (размере, количестве отверстий или трубок, иногда отмечая, что это современные параметры инструмента), а также указывает тех, кто считался изобретателем того или иного инструмента, например:

Раздел *Пиба* 批把 («Лютня»):

謹按：此近世樂家所作，不知誰也。以手批把，因以為名。長三尺五寸，法天地人與五行，四絃象四時。

> Скромно замечу, что [лютня] была изобретена музыкантами близкой [к нам] эпохи, неизвестно, кем [именно]. По причине движения рукой вперед и назад (*пи ба*) [во время игры на ней] получила [свое] имя. В длину три *чи* и пять *цуней*, [и за счет использования этих чисел] подражает Небу, Земле, человеку и пяти стихиям, а четыре струны символизируют четыре сезона [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 307].

В главе «Шэн инь» нет прямых цитат из «Бай ху тун», но очевидно ее тематическое сходство с главой «Ли юэ» 禮樂 («Ритуал и музыка») данного

трактата. Обе главы затрагивают общий спектр понятий (*у шэн* и *ба инь*), дают им подробное истолкование, после чего обращаются к характеристике отдельных инструментов. Несмотря на то, что глава «Ли юэ» значительно превосходит по объему «Шэн инь», Ин Шао привел характеристики большего количества инструментов, чем упомянуто в «Бай ху тун»[166]. В «Бай ху тун» уделяется особое внимание космологическому значению тонов и инструментов и их месту внутри взаимосвязей *у син,* а Ин Шао сосредотачивает внимание на практических характеристиках каждого. В подтверждение сказанному можно привести описание барабана в двух текстах:

Из «Фэн су тун и»:

謹按：易稱：「鼓之以雷霆，聖人則之。」不知誰所作也。鼓者，郭也，春分之音也，萬物郭皮甲而出，故謂之鼓。周禮六鼓：雷鼓八面，路鼓四面，晁鼓、晉鼓皆二面。詩云：「擊鼓其鏜。」論語：「小子鳴鼓而攻之，可也。」

Скромно замечу, что «Перемены» гласят: «Возбуждают[167] ее (природу — *Т.К.*) с помощью громовых раскатов»[168], «совершенномудрые люди подражают этому»[169]. Неизвестно, кем [инструмент] был создан. «Барабан» (kɑ^{B})[170] [означает] «оболочка» (kuɑk)[171], [это] звучание весеннего равноденствия; десять тысяч существ из оболочки, кожи и панцирей выходят, поэтому называют его барабаном. В «Ритуалах Чжоу» [говорится] о шести барабанах: *лэй-гу*

---

[166] О некоторых из них в других древнекитайских текстах почти либо совсем нет данных: к таким инструментам относятся арфа *кунхоу* 空侯, лютня *пиба* 批把, флейта *ди* 笛, сигнальная дудка *гу* 筩 и бамбуковая свистелка *цю* 筄.

[167] Иероглиф *гу* 鼓 («барабан») обладает несколькими значениями, одно из которых — «возбуждать», «воодушевлять».

[168] Цитата состоит из двух отдельных фрагментов из комментария «Си цы чжуань». Первый фрагмент состоит из пяти знаков [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 304].

[169] Цитата приводится из [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 9, с. 382].

[170] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 47].

[171] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 66].

(«громовой барабан») [имеет] восемь сторон, *лу-гу* («грандиозный барабан») — четыре стороны, *гао-гу* («огромный барабан») и *цзинь-гу* («цзиньский барабан») по две стороны[172]. В «Стихах» говорится: «Бьют в барабаны, они гремят»[173]. В «Избранных речах» [говорится]: «[Мои] ученики, [вы] можете нападать на него с барабанным боем»[174] [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 282].

Из трактата «Бай ху тун»:

鼓，震音煩氣也。萬物憤懣震動而出，雷以動之，溫以暖之，風以散之，雨以濡之，奮至德之聲，感和平之氣也，同聲相應，同氣相求，神明報應，天地佑之，其本乃在萬物之始耶，故謂之鼓也。

Барабан [издает] раскатистый звук грома и возмущает дыхания. Десять тысяч существ, наполняясь и изливаясь, сотрясаясь и дрожа, выходят наружу, гром приводит их в движение, тепло согревает их, ветер рассеивает их, дождь увлажняет их, [они] вдохновляются звуками наивысшей добродетели, подвергаются воздействию дыханий гармонии и равенства, одинаковые звуки откликаются друг другу, одинаковые дыхания стремятся друг к другу, божественные и ясные воздают и откликаются [им] (десяти тысячам вещей — *Т.К.*), Небо и Земля оберегают их; разве его основа не находится в истоке десяти тысяч существ? Поэтому называют его «приводящим в возбуждение» [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 3, с. 123].

---

[172] Под сторонами *мянь* 面 барабана, переведенными здесь дословно, имелось в виду то, что на одной стойке находилось, соответственно, восемь, четыре, два и два барабана. В данном предложении отсутствуют названия двух из шести барабанов: это *лин-гу* 靈鼓 (шесть барабанов на стойке) и большой военный барабан *фэнь-гу* 鼖鼓 (два барабана на стойке). В «Чжоу ли» не содержится информации о том, сколько барабанов было на стойках (об этом можно узнать из «Шо вэнь цзе цзы» [Сюй Шэнь, 2015, с. 364 – 365]), зато говорится о том, для чего они служили [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 23, с. 898]; как сообщают комментаторы Ван Ли-ци и У Шу-пин, Ин Шао мог взять эти данные из комментариев к «Чжоу ли».

[173] Цитата приводится из [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 2, с. 153].

[174] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 11.17, с. 166].

Здесь заметно, что в «Бай ху тун» дается гораздо более развернутое объяснение смысла названия инструмента, чем в «Фэн су тун и», но Ин Шао, в свою очередь, провел кропотливую работу, сделав подборку цитат из классики, где упоминались барабаны.

Исходя из содержания главы, можно судить о том, что Ин Шао преследовал цель дать правильную характеристику известным ему инструментам, имеющим значение для исполнения музыки при дворе. К теме исправления поведения людей при помощи правильно настроенных инструментов он подошел не напрямую, описывая путь преобразования общества при помощи ритуала и музыки, а через критику заблуждений в области музыки, не уцелевших в тексте.

2.3.3. «Сы дянь» («Устав жертвоприношений»)

В «Фэн су тун и» содержатся две главы, посвященные религиозным культам, — «Гуай шэнь» и «Сы дянь»[175]. Если предметом первой были так называемые «чрезмерные жертвы» (*инь сы* 淫祀), выходящие за рамки установленных жертвоприношений и подлежащие запрету[176], то в главе «Сы дянь», наоборот, описана сфера допустимых культов и божеств, поклонение которым было необходимым[177]. За столетие до создания Ин Шао своей работы в предисловии к «Цзяо сы чжи» 郊祀志 («Трактат о жертвоприношениях [Небу и Земле] в предместьях») из «Хань шу» Бань Гу писал о важности борьбы с такими

---

[175] Полный перевод главы «Сы дянь» с комментариями см. в Приложении 5.

[176] Под «чрезмерными жертвами» (*инь сы* 淫祀) в древнекитайских текстах понимались жертвы, которые выходили за рамки зафиксированных в официальных сводах *сы дянь* 祀典 («уставы жертвоприношений»). В это понятие входили такие нарушения, как, например, чрезмерные расходы на жертвоприношения, совершение неустановленных ритуалов, исполнение песен и танцев, не входящих в уставы, привлечение своих медиумов и т.д. [Sterckx, 2009, p. 876]. В юридических текстах, найденных в захоронении Шуйхуди 睡虎地, сообщается также, что обладание алтарями духов без полномочий на то должно облагаться штрафом и классифицируется в тексте как *ци сы* 奇祠 («нерегулярные жертвоприношения») [Sterckx, 2009, p. 863]. Е. А. Торчинов вслед за Р. А. Стейном выделил основные черты таких культов, среди которых в главе отражены примеры чрезмерных и разорительных культов, ритуалов, требующих кровавых жертвоприношений, а также культов с участием шаманов [Торчинов, 1993, с. 32].

[177] Пу Му-чжоу отмечал, что понятие *инь сы* в реальной практике было довольно субъективным и могло подразумевать любые культы, которые критикующий их человек считал нежелательными [Poo Mu-chou, 1998, pp. 185 – 192].

распространенными в обществе проблемами, как вера в медиумов и почитание неустановленных божеств. Ин Шао в рамках этих двух глав, по сути, заново вскрыл актуальность этих проблем и попытался разрешить их[178].

Состав главы

Актуальность выбора этой темы Ин Шао связывал со временем упадка, наступившим при его жизни, и считал нужным сохранить важнейшие сведения о культах и жертвоприношениях своей эпохи:

> 今營夷寓泯，宰器闕亡，蓋物盛則衰，自然之道，天其或者，欲反本也，故記敘神物曰祀典也。
>
> Ныне управление поселениями [варваров] *и* прекратилось, утварь распорядителей [обрядами] разрушена и утрачена, по-видимому, когда вещи [достигают] расцвета, то [приходят] в упадок, [это] Путь естественности; вероятно, Небо стремится вернуть [людей] к основе, поэтому [я] записал и изложил о божественных существах и назвал [главу] «Устав жертвоприношений» [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 350].

Глава «Сы дянь» невелика по объему (чуть более 2200 знаков) и состоит из введения и 15 разделов. Разделы расположены, начиная от наиболее объемных, описывающих важные государственные ритуалы, до лаконичных и посвященных распространенным среди народа обрядам. В составе главы были рассмотрены следующие объекты поклонения: Сянь-нун 先農 (Хоу-цзи 后稷)[179], Шэ-шэнь 社神

---

[178] Хотя это не высказывалось напрямую, автор настаивал на том, чтобы чиновники вернули себе контроль над проведением жертвоприношений в стране и не уступали его медиумам. О том, что в конце II в. н.э. многие медиумы утратили высокий статус, стали чаще вводить чрезмерные жертвоприношения среди местного населения, писал, помимо Ин Шао, Чжэн Сюань в одном из комментариев к «Ли цзи» [Lin, 2009, pp. 398 – 399].

[179] Понятие «Сянь-нун» появляется в текстах, начиная с эпохи Восточная Хань, и используется как в отношении Хоу-цзи (Государь-Просо), так и в отношении Шэнь-нуна. О жизни Хоу-цзи подробно излагается в поэме «Шэн минь» 生民 («Рождение народа») из «Ши цзин», где он описан как основатель чжоусцев, первый, кто научился возделывать культурные растения и передал эти навыки своему народу. Жертвоприношения ему, в которых участвовали правители, были установлены еще при Западной Чжоу [Bilsky, 1975, I, pp. 32 – 40]. Шэнь-нун, упоминаемый в текстах, начиная с эпохи Чжаньго, также почитался как изобретатель земледелия и совершенномудрый предок, который по преданию изобрел соху и плуг, научил людей сеять злаки, различать лекарственные травы, торговать на рынках [Рифтин и Кобзев,

и Цзи-шэнь 稷神[180], Лин-син 靈星[181], Цзао-шэнь 竈神[182], Фэн-бо 風伯 и Юй-ши 雨師[183], Божество путешествий Цзу 祖[184] и Сы-мин 司命[185].

В свою очередь, популярные обряды, которым автор посвятил отдельные разделы, были следующими:

1. Вырезание фигурок Шэнь-ту и Юй-лэя из персикового дерева в качестве талисмана против нечистой силы;
2. Развешивание тростниковых веревок у дверей дома для защиты от злых духов;

2007a, с. 756 – 757]. Гу Цзе-ган 顧頡剛 (1893–1980) и Р. Хендрикс предполагали, что образ Шэнь-нуна был придуман на основе Хоу-цзи [Гу Цзе-ган, 1982, с. 66; Henricks, 1998, p. 107].

[180] Божеству Земли Шэ-шэню и Божеству Проса Цзи-шэню отправляли важнейшие государственные культы, для которых сооружался алтарь под открытым небом. Им молились об урожае и воздавали благодарность за их благодеяния по отношению к людям [Дмитриев, 2004, с. 74 – 91; Попов, 2007, с. 759]. С эпохи Чжаньго на алтарях-*шэ* приносили жертвы Хоу-ту, а на алтарях-*цзи* — Хоу-цзи [Bilsky, 1975, II, pp. 171].

[181] Лин-син, или Одухотворенное созвездие, — название данного божества фигурирует в текстах, начиная с эпохи Хань, и отождествляется с Хоу-цзи. Как утверждал Р.В. Вяткин, Э. Шаванн отождествлял ее с сигмой и тау созвездия Девы [Вяткин, Таскин, 2003, с. 483].

[182] Цзао-шэнь, или Божество очага, по преданию, следило за всем происходящим в доме. Поклонение ему входило в перечень «пяти жертвоприношений» (*у сы* 五祀) домашним духам [Рифтин, 2007b, с. 679 – 680].

[183] Упоминания Фэн-бо, или Хозяина ветров, и Юй-ши, или Повелителя дождя, встречаются в «Шань хай цзин», где им присваиваются зооморфные черты (Фэн-бо с птичьей головой, рогами, телом оленя и хвостом змеи, а Юй-ши напоминал шелкопряда). Там они предстают в качестве членов свиты Хуан-ди 黃帝 («Желтого владыки»). Каждому из них соответствовало созвездие: Фэн-бо — созвездие Цзисин 箕星 (Веяльный совок), а Юй-ши — созвездие Бисин 畢星 (Сачок). Оба почитались как божества, от которых зависел урожай и жизнь всей природы [Рифтин, 2007c, с. 16 – 25]. Кроме того, они упоминались в «Чуских строфах», что указывает на древность их культов [Чу цы бу чжу, 2006, цз. 5, с. 170, 171].

[184] Жертвоприношение Божеству путешествий совершали во время проводов человека в путешествие, молясь о его благополучии в дороге.

[185] Сы-мин, или Управитель судеб, — божество, отвечавшее за долголетие и судьбу, и, возможно, также за болезни человека. Члены семьи могли совершать молитвы ему, духу очага и местным божествам в случае смерти родственника. Согласно Чжэн Сюаню, это был второстепенный дух, который занимался составлением доносов о плохих поступках людей. Согласно Сыма Цяню, часть созвездия Северного ковша называлась Вэньчан гун 文昌宮 («дворец Вэньчана»), и одна из звезд, входящих в него, называлась Сы-мин. В поздних конфуцианских верованиях Вэньчан стал покровителем литературы и сдачи экзамена на чиновничий пост, а в даосизме дух звезды Вэньчана продолжал ассоциироваться с божеством, ведающим жизнью людей [Рифтин, 2007d, с. 582 – 583; ср.: Вяткин, 1986, с. 115]. Также его имя упоминалось в «Чуских строфах» [Чу цы бу чжу, 2006, цз. 2, с. 71 – 74].

3. Изображение тигра на воротах дома для устранения зла и защиты от нечисти;
4. Принесение в жертву петуха на воротах и дверях дома для защиты от зла;
5. Принесение в жертву собаки в девяти воротах селения для отвращения зла;
6. Жертвоприношение в честь урожая *люй* 膢[186];
7. Зимнее жертвоприношение в честь окончания года *ла* 臘, проводившееся в двенадцатом месяце[187];
8. Обряд омовения для очищения от скверны *си* 禊[188].

Глава охватила далеко не все культы, отправлявшиеся в эпоху Хань: по всей видимости, Ин Шао преследовал цель не охватить максимальное возможное число культов, но изучить наиболее популярные ошибки касательно их.

Источники главы

Основными источниками для автора были «Цзо чжуань» (9 цитат), «Чжоу ли» (7 цитат), «Ши цзин» (7 цитат) и «Ли цзи» (4 цитаты). Помимо этих работ, в главе цитировались другие тексты «Пятиканония» (У цзин 五經), комментарии к ним, цитаты из которых не всегда удается отождествить, исторические работы («Ши цзи», «Го юй», «Хань шу», «Чжаньго цэ»), а также «Лунь юй» и «Сяо цзин». Все эти работы служили, по мнению автора, надежной основой для исправления разного рода заблуждений.

Основные идеи

---

[186] Среди древнекитайских источников нет однозначной версии того, когда должен был проводиться праздник *Люй*, но в разделе, посвященном ему в «Фэн су тун и», говорится о том, что в Чу вошло в обычай проводить его в двенадцатом месяце и приносить в жертву еду и напитки. Подробнее о нем см. соответствующее примечание в Приложении 5.

[187] Понятием *ла* 臘 обозначалось зимнее жертвоприношение, которое проводилось в двенадцатом месяце и совершалось для поклонения всем божествам. Подробно о нем см. соответствующее примечание в Приложении 5.

[188] Обряд *си* 禊 обычно проводился у воды весной и осенью. Весенний обряд очищения проводился в первый день третьего лунного месяца, а осенний обряд — в четырнадцатый день седьмого лунного месяца.

Содержание главы включает в себя информацию о том, в какое время совершается тот или иной обряд, кто его исполняет, что приносится в жертву и с какой целью это производится, т.е. за что благодарят или что хотят получить в его результате. Местами Ин Шао также сообщает, на каком основании сложился тот или иной культ (в основном, причина состояла в важности того или иного фактора в жизни людей: злаки обеспечивают питанием людей, дожди орошают землю и способствуют урожаю и т.п.).

Отдельного внимания заслуживают три дошедших до нас высказывания из данной главы, которые вводились при помощи фразы *су шо*. Первое из них касалось того, что многие не знают о том, почему жертвы Лин-сину приносятся на юго-востоке от городской стены. Для ответа на этот вопрос Ин Шао обратился к «Трактату о жертвоприношениях Небу и Земле» из «Хань шу», где описывалось, как Гао-цзу повелел установить их. Второй случай связан с жертвоприношениями петухом: Ин Шао критикует точку зрения о том, что петуха стали приносить в жертву около ворот дома, потому что он с рассветом пробуждает людей; автор говорит о том, что петух соотносится с востоком, и жертвы им на восточных воротах необходимы в начале года для поддержания растущей силы *ян*. В том же ключе Ин Шао говорит о том, почему жертвоприношения собаками совершаются у ворот города. Он опровергает идею о том, что причиной являются защитные функции собаки, и отсылает к «Ши цзи», где говорится о том, что правитель Цинь Дэ-гун 德公 (710 – 676 до н. э., пр. 678 – 676 до н. э.) первым ввел такое жертвоприношение, чтобы изгонять ядовитых тварей. Здесь же Ин Шао обращается к идее взаимоперехода *инь-ян* и *у син*: поскольку собака соотносится с металлом, а жертвы приносят весной, то их совершают по всем воротам, кроме восточных, чтобы сдержать металл и обеспечить полное развитие силы *ян*. Из данных примеров видно, что Ин Шао опровергает более примитивное, с его точки зрения, обоснование приносимых жертв и подчеркивает, где возможно, государственные особенности культа: каким правителем они были введены и как обосновывались с точки зрения официальной идеологии.

Сопоставляя данную главу со сходным по содержанию материалом ряда глав «Бай ху тун», то есть главами «У сы» 五祀 («Пять видов жертвоприношений»), «Шэ цзи» 社稷 («Божества Земли и Проса»), «Ли юэ» 禮樂 («Ритуал и музыка»), «Цзун цзу» 宗族 («Предки и рода»), можно сказать, что в «Фэн су тун и», по сравнению с «Бай ху тун», уделено внимание не только важнейшим жертвоприношениям, но и простонародным обычаям.

Помимо этого, автор оставил целый ряд небольших комментариев касательно особенностей религиозного культа в его время. Один из них был связан с духом тигра, который, согласно верованиям, служил защитником от нечисти. Ин Шао возводил истоки таких верований к истории про братьев Шэнь-ту 神荼 и Юй-люя 鬱壘, обитавших на горе Душошань 度朔山[189], и сообщал, что тигры, будучи янскими существами, способны пожирать злую силу. Для исцеления, как говорил Ин Шао, люди прикладывали когти тигра к одежде или пили пепел после сжигания его шкуры. В другом разделе Ин Шао оставил замечания по поводу жертвоприношений петухом и собакой. Он писал о том, что путем прикладывания петуха на сердце лечат от коликов и сыпи; порошком из пепла после сожжения петуха лечат болезни от вредоносного ветра. Из этих небольших комментариев видно, что в этой главе автор стремился перечислить те культы, которые помогали избавиться от бед и болезней и были полезны для людей.

2.3.4. «Шань цзэ» («Горы и водоемы»)

В письменной традиции древнего и раннеимперского Китая «Фэн су тун и» является одним из немногих примеров наличия в составе текста отдельной главы, посвященной физической географии страны[190].

---

[189] Впервые этот сюжет был изложен в трактате «Лунь хэн» со ссылкой на «Шань хай цзин», в котором этот фрагмент не сохранился. Согласно Ван Чуну, на горе Душошань, находившейся среди океана, под персиковым деревом, Шэнь-ту и Юй-люй проверяли всех духов; если среди них были те, кто несправедливо вредил людям, то Шэнь-ту и Юй-лэй связывали его тростниковыми веревками и скармливали тиграм. Подробнее об этой легенде см. [Юань Кэ, 1987, с. 90 – 91].

[190] Полный перевод главы «Шань цзэ» с комментариями см. в Приложении 7.

Состав главы

В отличие от содержания «Шань хай цзин» 山海經 («Канон гор и морей») или, к примеру, главы «Ди син» 墜形 («Форма земли») из трактата «Хуайнань-цзы», Ин Шао не уделяет внимания мифологическим представлениям о природе, а делает акцент на событиях политической истории, происходивших в конкретных местах. Название для главы автор позаимствовал из цитаты из «Перемен», о чем сказано во введении:

> 易稱：「山澤通氣。」禮：「名山大澤，不以封諸侯。」故積其類曰山澤也。
>
> «Перемены» гласят: «Горы и водоемы пронизаны дыханиями». [Согласно] «Ритуалам», «известные горы и великие водоемы не [могут быть] пожалованы множеству [князей]-*хоу*». Поэтому [я] собрал их категории и назвал [главу] «Горы и водоемы» [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 445].

Введение представляет собой подборку цитат из классики, где упоминаются понятия гор и водоемов. Хотя цитаты слабо связаны между собой и идут без пояснений, их общий посыл сводится к тому, что поддержание контроля за объектами сакральной географии, Пятью [священными] пиками[191] и Четырьмя главными реками[192], является для императора важным способом демонстрации

---

[191] В понятие *у юэ* 五嶽 («Пять [священных] пиков») входили пять гор, ориентированных по пяти традиционным сторонам света, выделяемым в Китае: г. Тайшань 泰山 на востоке (совр. пров. Шаньдун), г. Хэншань 衡山 на юге (совр. пров. Хунань 湖南), г. Хуашань 華山 на западе (совр. пров. Шэньси 陕西), г. Хэншань 恒山 на севере (совр. пров. Хэбэй 河北), г. Суншань 嵩山 в центре (совр. пров. Хэнань 河南). Их почитание имело место и до начала эпохи Хань и было зафиксировано в текстах «Чжоу ли» и «Ли цзи». Подробнее об этом см. [Рифтин, 2007е, с. 638 – 639]. Вероятно, духам горы Суншань и реки Хуанхэ поклонялись еще в эпоху Шан, об этом см. [Eno, 2009, pp. 41 – 103].

[192] В понятие *сы ду* 四瀆 («Четыре [главных] реки») входили Янцзы, Хуанхэ, Хуайхэ 淮河 и Цзишуй 濟水. Хотя поклонение крупным рекам также известно в Китае с глубокой древности, однако ритуал почитания данной группы четырех рек, как и пяти пиков, окончательно сложился лишь в эпоху Хань. При этом даже касательно Хань сложно судить, насколько систематично это почитание исполнялось. Судя по всему, совершать жертвоприношения рекам и горам мог не только император; в особых случаях, например, продолжительной засухи,

сильной центральной власти и преемственности традициям. Эту же мысль автор повторяет и в первых двух разделах данной главы.

Глава «Шань цзэ» — самая короткая из дошедших до нас; она содержит чуть больше 2000 знаков и поделена на 19 разделов и введение (для сравнения, уцелевшие фрагменты главы «Син ши» суммарно содержат больше 8000 знаков). Разделы посвящены отдельным понятиям физической географии, как, например, *линь* 林 (леса), *цю* 丘 (холмы), *цзэ* 澤 (болота), *цюй* 渠 (каналы) и т.д. Они расставлены по принципу убывания значимости и следуют от наиболее почитаемых гор и рек до каналов и рвов.

Источники главы

Важнейшими источниками главы являлись тексты «Ши цзин» и «Шан шу», которые цитируются в тексте 11 и 12 раз, соответственно; следующими по популярности идут тексты «Цзо чжуань» (7 раз), «Перемены» (5 раз) и «Эр я» (4 раза). Можно видеть, что состав текстов, на которые Ин Шао опирался для составления справочных глав, разнился довольно мало. Автор строго придерживался цитирования авторитетных в конфуцианстве текстов, словарей и исторических работ для поиска ответа при исправлении заблуждений и аргументации своих рассуждений.

Основные идеи

Исходя из названия главы, читатель мог бы предположить, что найдет в ней информацию об отличиях людей, живущих в разных регионах, или сведения об актуальной демографии страны, но она содержит текст, большая часть которого не является оригинальным. Сфера географии была раскрыта автором через призму исторических отсылок и цитат из классики. В ней не сохранилось критикуемых автором суждений, вводимых с помощью фразы *су шо*. Разделы часто начинаются с определения или глоссы к его теме, после чего следуют цитаты, в которых упоминаются эти понятия. Заканчиваются они небольшими

император мог отдавать приказ совершить его удельным князьям. Подробнее о почитании гор и рек в эпоху Хань см. [Bujard, 2009, pp. 804 – 808].

комментариями автора о расположении наиболее известных гор, болот и т.п., замечаниями о том, откуда происходит смысл используемых современниками географических понятий, или об особенностях их нынешнего словоупотребления, например:

«Цзин» 京 («Высокие холмы»):

謹按：爾雅：「丘之絕高大者為京。」謂非人力所能成，乃天地性自然也。春秋左氏傳：「莫之與京。」國語：「趙文子與叔向游於九京。」今京兆、京師，其義取於此。

Скромно замечу, что [согласно] «Приближению к классике», «наиболее высокие и крупные среди холмов являются *цзин*»[193]. [Ими] называют не [те холмы, что] образовались с [применением] человеческой силы, а лишь [те, которые] таковы сами по себе [в соответствии со своей определенной] Небом и Землей природой. [Согласно] «Комментарию господина Цзо к “Веснам и осеням”», «нет ничего, что было бы таким же великим (*цзин*)»[194]. В «Государственных речах» [сказано]: «Чжао Вэнь-цзы[195] и Шу-сян[196] отправились к девяти высоким холмам (*цзю цзин*)» [197] . Смысл современных [слов] «столичный округ» (*цзин чжао*) и «столица» (*цзин ши*)[198] происходит от этого [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 465].

---

[193] Цитата приводится из [Эр я, 2014, цз. 6, с. 64].

[194] Цитата приводится из [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 9, с. 307].

[195] Вэнь-цзы — посмертный титул сына цзиньского сановника Чжао Шо 趙朔, также известного как Чжао У 趙武 (VI в. до н.э.).

[196] Шу-сян 叔向 (Яншэ Си 羊舌肸) — цзиньский сановник, живший в эпоху Чуньцю.

[197] Ван Ли-ци и У Шу-пин указывают здесь на то, что речь идет о сочетании «цзю юань» 九原 («девять истоков», *юань* 原 ŋyɑn [Schuessler, 2009, p. 270]), взаимозаменяемом с «цзю цзин» 久京 («девять холмов», *цзин* 京 kiaŋ [Schuessler, 2009, p. 76]). В эпоху Чуньцю им обозначались курганы сановников княжества Цзинь. В оригинале цитаты из «Го юй» вместо холмов как раз говорится об истоках [Го юй, 1978, цз. 14, с. 471].

[198] У иероглифов *ши* 師 и *чжао* 兆 имеются значения «множество, масса»; в сочетании с *цзин* 京, у которого также были значения «большой, великий», их использовали для обозначения столицы и окружавшей ее территории.

Увидеть за дошедшим до нас содержанием критикуемые автором суждения, не сохраненные переписчиками, довольно трудно, так как связь между приводимыми им цитатами не всегда ясна. Критика могла касаться того, какие именно топонимы следует относить к определенным обобщающим понятиям, каково их точное определение и т.д.

Первые два раздела — «У юэ» 五嶽 («Пять [священных] пиков») и «Сы ду» 四瀆 («Четыре [главных] реки») — отличаются от остальных большим объемом. В разделе «Пять [священных] пиков» Ин Шао дал основные сведения о каждой из пяти гор: перечислил их по сторонам света, указал на расположение храма, относящегося к каждому пику, и описал ритуал жертвоприношения в честь Неба и Земли, совершаемый в храмах. Значительную часть этого раздела занимает описание инспекционных поездок императора по стране, в ходе которых он достигал каждого из пяти пиков и совершал соответствующие ритуалы. Весьма важной задачей таких поездок, как подчеркивал Ин Шао, являлись контроль за деятельностью на местах и совершение кадровых перестановок [199]. Раздел, посвященный четырем главным рекам, как по общей структуре (указание географического расположения истоков и русла реки, а также храмов, относящихся к этим рекам), так и по описанию совершаемых жертвоприношений не отличается существенно от раздела про пики.

В трактате «Бай ху тун» есть два раздела, тематика которых пересекается с первыми двумя разделами главы «Шань цзэ», — это «Сюнь шоу» 巡狩 («Инспекционные поездки [императора]») и «Фэн шань» 封禪 («[Жертвоприношения] *фэн* и *шань*»). Между разделами двух текстов имеется ряд параллельных пассажей, которые не являются прямыми цитатами из других источников [Tjan, 1949, pp. 52 – 53]. Как отмечал по этому поводу индонезийский

---

[199] Практика поездок правителя по подконтрольной ему территории для того, чтобы удостовериться в преданности удельных князей, существовала в Китае еще со времен Шан [Lewis, 2006, p. 288]. Сами горы также воспринимались как сакральные объекты, поэтому правитель в соответствии с традицией мыслился в качестве единственного, кто мог приносить им жертвы и поддерживать тем самым гармонию в универсуме.

ученый китайского происхождения Цзэн Чжу-сэнь 曾珠森 (Tjan Tjoe Som, 1903 – 1969), переводчик трактата «Бай ху тун» на английский язык, остается неясным, имело ли место заимствование из «Бай ху тун» со стороны Ин Шао либо Ин Шао и Бань Гу обращались к одному общему не дошедшему до нас источнику [Tjan, 1949, p. 54]. Если сравнить содержание этих разделов, то «Фэн су тун и», в отличие от «Бай ху тун», не заостряет внимание на тонкостях того, как сложились те или иные традиции принесения жертв и времени их совершения. Если дискуссия, положенная в основу создания «Бай ху тун», состоялась в 79 г. н.э. и имела целью унифицировать понимание всех важнейших сторон жизни, отраженное в канонических текстах и комментариям к ним, то Ин Шао, живший в конце Хань, стремился удержать и сохранить соблюдение уже сложившихся традиций в прежнем виде.

В главе «Шань цзэ» автор хотел, с одной стороны, охарактеризовать базовую географическую терминологию, восстановить правильные названия топонимов, перечислить важнейшие из них, объяснить истоки современных названий мест. С другой стороны, он подчеркивал две функции политической власти — ритуально-духовную и административную, которые должны укрепляться за счет почитания Пяти священных пиков и Четырех главных рек.

В результате анализа справочных глав можно сделать следующие выводы относительно их особенностей:

1. В справочных главах «Фэн су тун и» представлены описания существовавших во время жизни Ин Шао обрядов и культов и их общественной роли, основ музыкального строя, разновидностей музыкальных инструментов и космологического значения музыки, и, наконец, географических единиц и важнейших ритуалов, связанных с ними.
2. Заимствуя в большом количестве фрагменты из классических текстов для обзора этих тем, Ин Шао устанавливал собственное видение порядка в стране, достигаемого сохранением устоявшихся в эпоху Хань основных принципов официальной идеологии, в том числе регулярного и соответствующего иерархии отправления жертв, использования при дворе

правильно настроенной музыки и совершения инспекционных поездок по стране.

3. В главе «Хуан ба» значимую роль играет обоснование различия терминов *бо* и *ба* как «правильного» и «неправильного» гегемона, где первый отстаивает авторитет императора, а второй сам хочет обладать им. Эта идея, по-видимому, стала следствием окончательного упадка власти императора при жизни Ин Шао, отчего автор посчитал необходимой для выживания империи модель союза правителя и гегемона, четко определив рамки поведения правильного «гегемона».

§ 2.4. Анекдотические главы «Фэн су тун и»

2.4.1. «Чжэн ши» («Исправление ошибочного»)

Первой из группы анекдотических глав в составе «Фэн су тун и» идет глава «Чжэн ши»[200]. Ее содержание охватывает весьма широкий спектр заблуждений: одни из них основаны на ошибках, передаваемых письменным путем, другие — на популярных мнениях об исторических персонажах прошлого. В отличие от справочных глав, анекдотические содержат значительно больше авторских рассуждений и аргументов и дают более ясное представление о том, что именно подвергалось критике в ее разделах.

Состав главы

В названии главы содержится отсылка к конфуцианской концепции *чжэн мин* 正名 («исправление имен»), которая упоминается самим автором во введении, а также к главе трактата «Сюнь-цзы» под названием «Чжэн лунь» 正論 («Исправление суждений»). Хотя Ин Шао не цитировал идеи Сюнь-цзы прямо, очевидно тематическое и структурное сходство двух глав. В главе «Чжэн лунь» философ критиковал и пересматривал отдельные распространенные точки зрения, касающиеся истории и политики. Сюнь-цзы вводил их при помощи стандартной

---

[200] Полный перевод главы на английский язык см. в докторском исследовании М. Найлан [Nylan, 1982, pp. 360 – 448].

фразы *ши су чжи вэй шо чжэ юэ* 世俗之為說者曰 («те [из числа] обывателей, кто сочиняет толки, говорят, [что]»), а также объяснял, на чем оно основывается и почему неверно. Свои рассуждения он всегда отмечал другой стандартной фразой — *ши бу жань* 是不然 («это не так»), что перекликается с фразами *су шо* и *цзинь ань* в «Фэн су тун и». Сближает два текста и тот факт, что свою аргументацию авторы завершали небольшими цитатами из классических текстов или комментариев (Сюнь-цзы в этой главе обращался к «Шан шу» и «Ши цзин»). Отличает две главы то, что Сюнь-цзы сосредоточил свое внимание на более масштабных вопросах управления и морали, в то время как Ин Шао посвятил главу конкретным историческим персонажам или отдельным ошибкам, встречающимся в текстах.

«Чжэн ши» является самой большой из уцелевших глав и содержит более 5600 знаков. Она состоит из введения и 11 разделов. В отличие от главы «Хуан ба», они не всегда расположены в строгом хронологическом порядке. Ниже приведены переводы названий разделов, классифицированных по причинам заблуждений, критикуемых в них.

1. Неправильное прочтение текста:

   1.1. «Главный [придворный] музыкант Хоу Куй[201] [имел] одну ногу» («Юэ чжэн Хоу Куй и цзу» 樂正后夔一足);

   1.2. «В доме господина Дина [во время] рытья колодца обнаружили человека» («Дин ши цзя чуань цзин дэ и жэнь» 丁氏家穿井得一人);

2. Преувеличение заслуг правителей либо чиновников:

   2.1. «Сяо-вэнь-ди» 孝文帝[202];

---

[201]По всей видимости, изначально Куй являлся мифологическим существом в древнекитайских представлениях. В «Шань хай цзин» он был описан как одноногое существо, способное вызывать появление грома и дождя, из шкуры которого Желтый Владыка сделал барабан [Шань хай цзин цзянь шу, 2019, цз. 14, с. 335]. В более поздних текстах образ Куя в русле традиции эвгемеризации стал истолковываться иначе: он стал считаться талантливым министром при дворе совершенномудрого правителя Шуня, отвечавшим за музыку [Юань Кэ, 1987, с. 451].

[202] Сяо-вэнь-ди — император Западной Хань, личное имя Лю Хэн 劉恆, 203/02 – 157 до н.э., пр. 180 – 157 до н.э.

2.2. «Дунфан Шо»;

3. Выдуманные истории о знамениях:

3.1. «Яньский наследный принц Дань» («Янь тай-цзы Дань» 燕太子丹)[203];

3.2. «Сун Цзюнь [204] вынудил тигров перебраться через [реку] Цзян[205]» («Сун Цзюнь лин ху ду Цзян» 宋均令虎渡江);

4. Легенды о бессмертии:

4.1. «[Жертвоприношение] *фэн* [на горе] Тайшань и [жертвоприношение] *шань* [у подножия горы] Лянфу [206] » («Фэн Тайшань шань лянфу» 封泰山禪梁父);

4.2. «Молельня [в честь] начальника [уезда] Шэ» («Шэ лин сы» 葉令祠);

5. Вера в эффективность алхимических практик:

5.1. «Правитель [удельного царства] Хуайнань [по имени] Ань [207] [стал] божественным бессмертным» («Хуайнань ван Ань шэньсянь» 淮南王安神仙);

---

[203] Наследный принц княжества Янь 燕 Дань 丹 (ум. в. 226 до н.э.) жил в конце эпохи Чжаньго и известен тем, что являлся организатором неудачного покушения на Ин Чжэна 嬴政 (259 – 210 до н.э.), будущего первого императора Китая Цинь Шихуана 秦始皇 (пр. 221 – 210 до н.э.), в 227 до н.э.

[204] Сун Цзюнь, или Цзун Цзюнь 宗均, официальное имя Шу-сян 叔庠 (ум. в 76) — чиновник из округа Наньян 南陽, который прославился благодаря тому, что, находясь на должности начальника уезда в округе Улин, пресекал практику местных медиумов и создавал школы. Он также руководил подавлением восстания некитайских племен на территории этого округа. После был назначен начальником уезда в округе Жунань, а также в округах Цзюцзян и Дунпин, а в 60-е гг. был уволен за промахи. Местные жители настолько ратовали за него, что император Мин-ди вернул его на службу и назначил руководить императорской канцелярией. Спустя несколько лет на этой должности Сун Цзюнь подал в отставку по болезни и умер дома [De Crespigny, 2007, pp. 1176 – 1177].

[205] Р. Цзян — совр. Янцзы.

[206] Г. Лянфу — невысокая гора по соседству с г. Тайшань в пров. Шаньдун.

[207] Лю Ань 劉安 (179 – 122 до н.э.) – правитель удельного царства Хуайнань, внук Гао-цзу, под патронажем которого создавался философский трактат «Хуайнань-цзы».

5.2.«Ван Ян[208] мог отливать золото» («Ван Ян нэн те чжу цзинь» 王陽能鑄黃金).

Источники главы[209]

Как и в случае с большинством справочных глав, в анекдотических невозможно выделить один главный источник. Важнейшими цитируемыми текстами для автора являлись «Ши цзи» и «Хань шу» (цитировались по 3 раза), «Люйши чуньцю» и «Шан шу» (цитировались по 2 раза).

Основные идеи

Во введении Ин Шао заостряет внимание на последствиях передачи людьми заблуждений: даже из нелепых промахов при переписывании текста могут, по его утверждению, вырасти серьезные ошибки, которые не всегда оказываются вовремя исправленными.

Истории из первой группы разделов, по-видимому, были заимствованы из «Люйши чуньцю», так как были записаны Ин Шао в таком же порядке, как и в данном трактате. Ин Шао привел их в своем тексте без существенных изменений.

Во второй группе он дал оценку политики императора Сяо-вэнь-ди и фигуры Дунфан Шо. Что касается первого, автор, похвалив добродетели императора (бережливость и скромность), указал на то, что он, практикуя даосское недеяние, уделял мало внимания развитию ритуала и музыки, образования на провинциальном уровне, а также не смог грамотно выстроить оборону страны от нападений племен сюнну. В критике Сяо-вэнь-ди подспудно звучало и неприятие даосской модели поведения в управлении страной и

---

[208] Ван Ян (личное имя Ван Цзи 王吉, официальное имя Цзы-ян 子陽) занимал разные посты при жизни, известен яркой приверженностью конфуцианским идеалам и тем, что составил несколько обращений к императорам, в которых выступал против их любви к охоте, развлечениям, а также против больших расходов двора. Его жизнеописание имеется в «Хань шу» в главе «Ван Гун Лян Гун Пао чжуань» 王貢兩龔鮑傳 («Жизнеописание Ван [Цзи], Гун [Юя], двух [земляков по фамилии] Гун, Пао [Сюаня]») [Loewe, 2000, pp. 527 – 528].

[209] Среди источников анекдотических глав указываются те, основываясь на которых Ин Шао исправлял заблуждения, то есть использовал в аргументации. Откуда именно Ин Шао брал сами заблуждения, из устных преданий или не дошедших до нас письменных текстов, в случае когда автор сам не указал на это, выяснить трудно.

доктрины *хуан-лао*[210]. Говоря о Дунфан Шо, Ин Шао отметил, что он отличался экстравагантным поведением при дворе, однако не принимал участия в реальных политических решениях и не имел реальных заслуг. Несмотря на эти факторы, со временем людская молва, как указывал автор, превратила обоих персонажей в образцы почитания: он сравнил это с тем, как образы Яо, Шуня 舜, Цзе 桀 и Чжоу Синя 紂辛[211] обросли чертами, не присущими им исходно. По мнению Ин Шао, хотя первые два были хорошими правителями, а вторые два — неудачными, но из-за того, что со временем каждого нового правителя сравнивали с ними, то их образы вобрали в себя гораздо больше положительного и отрицательного.

В третьей группе историй Ин Шао восстал против нарочито украшенных знамениями историй, которые либо скрывают неблаговидную правду, либо связывают посредством знамений факты, ставшие случайным стечением обстоятельств. Опровергая ряд знамений, автор не отрицал при этом их роль в принципе. Возвращаясь к Сяо-вэнь-ди, Ин Шао, например, упоминал о том, что в его правление случилось множество неблагоприятных знамений (солнечное и лунное затмения, землетрясения, оползни, ураганы и т.д.).

В разделе «Яньский наследный принц Дань» пересказан сюжет побега Даня из царства Цинь, в котором он находился в положении заложника[212]. Распространенное мнение, критикуемое Ин Шао, состояло в том, что в Цинь якобы отпустили Даня, увидев знамения, посланные Небом из сочувствия: с неба шли осадки в виде проса, у вороны побелела голова, у лошади выросли рога и т.д.

---

[210] *Хуан-лао дао* 黃老道 («учение Хуан-ди – Лао-цзы») — одно из течений, предшествовавших возникновению даосизма, особенно популярное во время Западной Хань. С ним был связан процесс обожествления Лао-цзы, первые официальные культы в честь него и развитие политического направления учения Лао-цзы и Чжуан-цзы [Филонов, 1999, с. 31 – 32].

[211] В традиционной китайской историографии Яо и Шунь описываются как идеальные правители древности, а государи Цзе и Чжоу Синь, наоборот, известны своими порочными наклонносятми, с именами которых связывают падение древних династий Ся 夏 (XXI – XVII вв.) и Шан 商 (XVII – XI вв.).

[212] Общая канва сюжета такова, что яньский Дань в течение нескольки лет был заложником в царстве Цинь 秦, но впоследствии вернулся в Янь. Спустя некоторое время Цинь пошло походом на Янь и завоевало его. Судьбе Даня посвящен текст «Янь Дань-цзы» 燕丹子 («Принц Дань [княжества] Янь»).

Ин Шао склонялся к объяснению, основанному на обычных, а не на сверхъестественных мотивах: Дань, по его мнению, сбежал попросту из страха за свою жизнь, а знамения были придуманы впоследствии, чтобы приукрасить историю.

Второй раздел, посвященный великому блюстителю Сун Цзюню, рассказывает о том, как данному чиновнику передали в управление местность, где население подвергалось нападениям тигров. Сун Цзюнь посчитал, что тигры перестанут причинять беспокойство, если он выдвинет правильных чиновников и уберет жадных. В результате тигры действительно пропали, более того, сами переплыли Янцзы, чтобы убраться оттуда. Ин Шао вновь подошел к этой истории, пытаясь найти естественные причины происходящего: он писал о том, что тигры не были созданы Небом только лишь для того, чтобы вредить людям, а переплыть Янцзы они не могли, поскольку не имели на это достаточных физических сил на это. Подобного подхода к критике знамений придерживался и Ван Чун, который часто обращался к тому, что считал фактической информацией либо закономерным порядком вещей для опровержения чужой точки зрения. Семь историй и персонажей, описанных в этой главе, также упоминаются и в «Лунь хэн»[213]. Тем не менее, прямых текстуальных совпадений между двумя работами нет. Например, говоря про яньского Даня, Ван Чун отвергал возможность знамений, апеллируя к тому, что Дань — слишком мелкая фигура для того, чтобы ему помогало Небо[214].

---

[213] Сюда входят истории про музыканта Куя [Ван Чун, 1990, цз. 4, с. 194 – 195], господина Дина [Ван Чун, 1990, цз. 4, с. 198], легенда о вознесении Хуан-ди на драконе, упоминаемая в разделе про жертвоприношения *фэн* и *шань* [Ван Чун, 1990, цз. 6, с. 283]; Ван-цзы Цяо, о котором идет речь в разделе про молельню в уезде Шэ [Ван Чун, 1990, цз. 7, с. 335]; также истории про яньского Даня [Ван Чун, 1990, цз. 4, с. 200 – 201], Дунфан Шо [Ван Чун, 1990, цз. 7, с. 332 – 333] и Лю Аня [Ван Чун, 1990, цз. 7, с. 319 – 320].

[214] Также для примера можно сопоставить критику Лю Аня в двух работах: и Ин Шао, и Ван Чун ополчились против легенды о бессмертии Лю Аня, но Ин Шао отсылал к истории о том, как он устроил заговор против императора, а после неудачи покончил с собой; Ван Чун же подошел с более общих оснований, утверждая, что в природе нет существ, которые бы не умирали.

Последние две группы сюжетов в этой главе объединены критикой даосских идей. В разделе под названием «Молельня [в честь] начальника [уезда] Шэ» объектом критики Ин Шао стала фигура Ван-цзы Цяо. Ин Шао не только критиковал легенды о магических способностях даоса и достигнутом им бессмертии, но и тот факт, что молельня, поставленная якобы в честь него, была на самом деле когда-то сооружена в честь Гун-цзы Гао 公子高, чиновника, жившего в эпоху Чуньцю, преданного своему царству и заслужившего этим славу.

В представленную выше классификацию не вошел последний раздел главы под названием «Министр Пэнчэна Юань Юань-фу[215]» («Пэнчэн сян Юань Юань-фу» 彭城相袁元服). Данный раздел отличается от остальных и больше похож на сюжеты из глав, посвященных ритуалу. Суть излагаемого в нем сводится к тому, что у Юань Юань-фу якобы родился сын во время траура, что противоречило общепринятым нормам ритуала, и, памятуя об этом, он назвал сына Фу 服 («траур»). Ин Шао опроверг это мнение, говоря о том, что его сын родился не в период траура, и назвали его Хэ 賀 («поздравлять»). Для этого он даже привел личный разговор с *сыкуном*[216] Сюань Бо-ином 宣伯應, в котором отстаивал данную точку зрения. Юань Юань-фу являлся двоюродным дядей Юань Шао, что наводит на мысль о том, что в этом фрагменте Ин Шао преследовал цель поддержания авторитета клана Юань на внутриполитической сцене. Однако, если обратиться к другим случаям упоминания клана Юань в тексте «Фэн су тун и», то видно, что Ин Шао относился к ним неодинаково: с одной стороны, считал их достойными высокого положения во власти за честную выслугу (называл членов клана Юань «накапливавшими добродетель [на протяжении] пяти поколений»,

---

[215] О Юань Юань-фу (род. в 109) известно достаточно мало из других источников, и они не сообщают ничего нового в сравнении с «Фэн су тун и» [De Crespigny, 2007, p. 1006].

[216] Должность министра, заведующего общественными работами (*сыкун* 司空), подразумевала руководство такими делами, как строительство городских стен, небольших городов, каналов, рвов и дамб. В конце каждого года *сыкун* мог награждать или наказывать местных управленцев за их работу в этой области. Кроме того, он отвечал за общий надзор в области цензуры и советы трону [Bielenstein, 1980, pp. 15 – 17].

цзай дэ у ши 載德五世[217]), с другой стороны, не следовал тем положительным оценкам, которые выходили за его собственные ценностные рамки, и критиковал Юань Ся-фу в главе «Цянь ли» за приверженность даосско-отшельническому поведению.

Проведенный анализ позволяет высказать следующие предположения:

1. Выбор тематики критикуемых заблуждений в главе показателен: сконцентрированный в основном на эпохе Хань (восемь разделов главы посвящены событиям или историческим лицам этого периода), он отражает озабоченность Ин Шао проблемой распространения идей, связанных с поисками бессмертия или продления жизни и попыток исказить исторические факты при помощи приукрашивания их знамениями.
2. Видя в подобных заблуждениях источник усугубления положения страны, автор критиковал их, прибегая к разнообразным видам аргументации: разумно обоснованным доводам, фактам и личному опыту.
3. Помимо заимствования модели рассуждений Сюнь-цзы, в главе можно увидеть переклички с идеями Ван Чуна, которые заключались в выборе одних и тех же объектов критики, но разной ее реализации.

2.4.2. «Цянь ли» («Нарушение ритуала»)

Трудно было бы представить, чтобы работа «энциклопедического» охвата не затрагивала вопросов этики и ритуала, пронизывающих все формы межличностных взаимоотношений в древнем Китае. В составе «Фэн су тун и» есть четыре главы, в которых поднимается проблема соблюдения ритуала и этических норм в обществе — «Цянь ли», «Го юй», «Ши фань» и «Цюн тун».

Состав главы

---

[217] Имелись в виду Юань Ань 袁安, Юань Цзин 袁京, Юань Пэн 袁澎, Юань Хэ 袁賀, Юань Хун 袁閎 и Юань Чжун 袁忠. Генеалогическое древо клана Юаней см. [Nylan, 1982, p. 33].

Первая глава из перечисленной группы посвящена взаимосвязи этики и ритуала и охватывает широкий спектр случаев его нарушения. Одним из значений знака *цянь* 愆, входящего в состав названия, является глагол «превышать». В приводимых в главе примерах нарушение ритуала чаще всего состояло в том, что человек переходил его границы в сторону чрезмерности с негативным итогом такого поведения. Она является одной из самых маленьких по объему (чуть более 2200 знаков) состоит из введения и 9 разделов. Каждый раздел посвящен рассмотрению конкретного случая, где оценке подвергается один исторический персонаж.

Источники главы

Данная глава сфокусирована на историях, близких по времени к жизни автора: все упомянутые в ней лица жили в эпоху Восточная Хань. Прямое цитирование в этой главе встречается не так часто: в ней содержатся по две цитаты из «Ли цзи» и «И ли» 儀禮 («Церемониал и ритуал»), а также по одной из «Ши цзин», «Сяо цзин» и «Чуньцю Гунъян чжуань».

Основные идеи

Во введении автор заостряет внимание на том, что с древности в текстах постулировалась важность следования срединному пути в поведении и избегания крайностей. На конкретных примерах, иллюстрирующих разные типы взаимоотношений в обществе — между членами семьи, сослуживцами и друзьями — Ин Шао рассмотрел примеры крайностей в поведении, заслуживших порицания. Ниже приведен их краткий пересказ:

1. Великий блюститель Цзюцзяна 九江 Чэнь Цзы-вэй 陳子威[218] стал относиться к чужой пожилой женщине, как к матери, поскольку она носила ту же фамилию (Ин Шао считал, что нет ничего страшного в том, чтобы заботиться о ней, но относиться так же, как к матери было чересчур);

[218] О Чэнь Цзы-вэе нам известно лишь из данного сюжета в «Фэн су тун и».

2. Помощник главнокомандующего в Дуньхуане Сюань Ду 宣度[219] надел глубокий траур[220] по придворному чиновнику, когда-то бывшему его учителем, когда тот скончался (Ин Шао утверждал, что он пытался заискивать перед высокопоставленными родственниками умершего);
3. Великий блюститель Шаньяна 山陽[221] Сюэ Гун-цзу 薛恭祖 (II в.)[222] не выразил глубокий траур в связи со смертью жены и не оплакивал ее на похоронах (Ин Шао отмечал, что тем самым он не воздал ей за прижизненные заслуги);
4. Великий блюститель Хуннуна 弘農[223] У Куан 吳匡 (II в.)[224] самовольно оставил службу, чтобы отправиться на похороны, когда узнал, что его сослуживец, с которым они были в хороших отношениях, скончался (с точки зрения Ин Шао, думал только о себе, а не государственных делах);
5. Правитель Хэнани 河南[225] Ян Пянь-цзу 羊翩祖 (II в.)[226] отправился на похороны вышестоящего лица, подав в отставку (также пытался заискивать перед теми, кто влиятельнее его по службе);

---

[219] О Сюань Ду из других дошедших до нас источников ничего больше не известно.
[220] Глубокий траур разрешалось носить только членам семьи умершего.
[221] В статусе округа Шаньян 山陽 был образован при западноханьском императоре У-ди, располагался на территории совр. пров. Шаньдун, на северо-западе уезда Цзиньсян 金鄉 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 70].
[222] Информации о Сюэ Цине 薛勤 (официальное имя Гун-цзу 恭祖) в других источниках довольно мало; известно, что он выступал против стремления императора Шунь-ди 順帝 (личное имя Лю Бао 劉保, 115 – 144, пр. 125 – 144) казнить Бань Ши 班始, убившего свою жену, которая была родственницей правящей семьи. Сюэ Циню удалось добиться отмены казни [De Crespigny, 2007, p. 923].
[223] Округ Хуннун 弘農 был образован при Западной Хань на месте уезда Хуннун, на территории северо-востока современного уезда Линбао 靈寶 пров. Хэнань. При Ван Мане он был переименован в округ Хэннун 恆農, но во времена Восточной Хань ему вернули изначальное название [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 342].
[224] У Куан также известен тем, что работал некоторое время придворным писцом, а затем был назначен министром удельного княжества Цзинань 濟南 [De Crespigny, 2007, p. 872].
[225] Округ Хэнань 河南 был образован императором Гао-цзу в 205 до н.э. после переименования округа Саньчуань 三川, с центром в уезде Лоян 雒陽 на территории северо-востока совр. г. Лоян [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 700].
[226] Других упоминаний о Ян Пянь-цзу в дошедших до нас текстах не встречается.

6. Хао Цзы-лянь 郝子廉[227] из Тайюани 太原[228], когда был голодным, никогда не насыщался до конца, в холода не укрывался достаточно, а в гостях у сестры вернул ей деньги за поданное ему угощение (по мнению автора, вел себя чересчур аскетично);
7. Чжан Бо-да 張伯大 из Наньяна 南陽[229] со своим товарищем Дэн Цзы-цзином 鄧子敬[230] были в таких отношениях, что последний оказывал первому большее уважение, например, спал подле первого внизу, а не рядом (Ин Шао критиковал это, исходя из того, что друзья должны относиться друг к другу, как равные);
8. Юань Ся-фу 袁夏甫 (128 – 184)[231] родом из Жунани стал отшельником, который разорвал отношения с семьей и ушел со службы (Ин Шао порицал его за то, что он не применил свои таланты на пользу страны и отдалился от матери, нуждающейся в заботе);
9. Сюй Жу-цзы 徐孺子 (97 – 168)[232] вел отшельнический образ жизни и неоднократно отказывался от предложения устроить его на службу, в том числе от его учителя главнокомандующего[233] Хуан Цюна 黃瓊 (86 –

---

[227] О Хао Цзы-ляне других упоминаний также не встречается.

[228] Округ Тайюань 太原 был основан еще в эпоху Чжаньго с центром в уезде Цзиньян 晉陽, на юго-западе совр. г. Тайюань пров. Шаньси 山西 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 144].

[229] Округ Наньян 南陽 был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром в уезде Вань 宛 на территории совр. г. Наньян пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 767].

[230] О Чжан Бо-да и Дэн Цзы-цзине из других источников ничего не известно.

[231] Из «Хоу Хань шу» также известно, что Юань Ся-фу множество раз отказывался от должностей, которые ему предлагали занять при дворе, стыдился своего высокого положения и добывал себе пропитание сельскохозяйственным трудом. Согласно нормативной истории, слухи о его скромном образе жизни распространились настолько сильно, что участники Восстания Желтых, проходя через местность, где он жил, повязок не тронули его жилище [De Crespigny, 2007, p. 1006].

[232] Сюй Жу-цзы (личное имя Сюй Чжи 徐稚) был известным отшельником, славившимся своими широкими познаниями в классике и гаданиях. Он отказывался от любых предложений поступить на службу, в том числе и крупных столичных должностей, и продолжал добывать пропитание сельским трудом до конца жизни [De Crespigny, 2007, p. 918].

[233] Главнокомандующий (*тайвэй* 太尉) в эпоху Хань назначался нерегулярно и на некоторое время при Западной Хань был переименован в великого заведующего военными делами (*да сыма* 大司馬). В обязанности *тайвэя* входила вся военная сфера, а также надзор за чиновничеством [Bielenstein, 1980, pp. 10 – 11, 13].

164)[234]. Когда Хуан Цюн скончался, Жу-цзы пришел к нему на похороны, но почти ни с кем не общался, даже с родственниками усопшего, и стремительно ушел, когда закончил свой ритуал (по мнению автора, вел себя чересчур замкнуто и не удостоил должным вниманием его родственников, имеющих доброе имя).

Из сюжетов видно, что Ин Шао вновь подвергает критике отшельническое поведение. В отличие от главы «Чжэн ши», здесь его замечания касаются не поиска средств обретения бессмертия, но противоречий с установленными семейными обязанностями и правилами должного поведения. Еще одним направлением критики было заискивание чиновников перед вышестоящими. Самовольный уход со службы или угодливость ради высокой должности в обход честного выдвижения кандидатов он понимал как то, что препятствовало нормальному функционированию бюрократического аппарата. Здесь идеи автора сближаются с доктриной легизма и его стремлением поставить во главу угла нужды страны перед индивидуальными. В этом отношении взгляды Ин Шао находились в общем русле тенденций Восточной Хань, когда большое количество мыслителей осуществляли синтез разных выработанных в эпоху Чжаньго философских доктрин в своих идеях [Ch’en, 2008, p. 783].

2.4.3. «Го юй» («Чрезмерная похвала»)

Глава «Го юй» продолжает проблему чрезмерности в поведении. Если в «Цянь ли» описывались нарушения ритуала, то здесь в большинстве случаев речь шла о незаконном поведении, ставшем результатом небрежного отношения людей к своей репутации.

Состав главы

---

[234] Хуан Цюн 黃瓊 (официальное имя Ши-ин 世英) — известный государственный деятель, который служил советником при дворе и призывал императора избегать расточительных трат и больше вовлекаться в государственные дела, а также советоваться с придворными учеными, а не фаворитами. За свою жизнь он подготовил не один меморандум по этим вопросам и активно боролся с засильем клана Лян 梁, родственнников императрицы во время правления Шунь-ди. В течение жизни он сменил множество должностей, в том числе *сыту, сыкуна, тайшоу* и *дасынуна* 大司農 (великого министра, управляющего сельским хозяйством) [De Crespigny, 2007, pp. 346 – 348].

Сочетание *го юй* 過譽 встречается среди дошедших до нас текстов единственно в «Хань Фэй-цзы» [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 15, с. 358; ср.: Liao, 1959, pp. 154 – 156]. Речь в этом фрагменте трактата идет об отношениях между Гуань-чжуном 管仲[235] и Хуань-гуном 桓公 (ум. 643 до н.э.)[236]. Первый, согласно тексту, требовал от Хуань-гуна высокий ранг, богатство и титул после того, как стал помогать ему в управлении. Придворный Сяо Люэ 霄略 сказал о том, что жадностью такое поведение не является, а наоборот, способствует более эффективному наведению порядка в княжестве. Давая оценку этой ситуации, Хань Фэй критиковал Гуань-чжуна за недолжное поведение, а Сяо Люэ — за то, что переоценил таланты первого. Описываемые Ин Шао случаи по тематике близки сюжету из «Хань Фэй-цзы»: автор сфокусировался на служебных злоупотреблениях, вызванных преувеличением в обществе реальных качеств чиновников. Данная глава значительно больше по объему, чем «Цянь ли» (более 3300 знаков). Она состоит из введения и 8 разделов, в каждом из которых также дана оценка одного персонажа.

Источники главы

Как и в «Цянь ли», Ин Шао широко опирается на личный опыт и описывает случаи близкой ему эпохи: большинство персонажей главы жили в I – II вв., но время жизни некоторых установить трудно из-за отсутствия упоминаний их в других текстах. Аргументацию Ин Шао приводит с опорой на уже выработанные в конфуцианстве нормы ритуала и подкрепляет свои идеи короткими цитатами из классики: чаще всего им цитировались «Лунь юй» (4 цитаты), «Ши цзин» (3 цитаты), «Цзо чжуань» (2 цитаты), а также встречалось по одной цитате из «Перемен», «Ли цзи», «Сяо цзин», «Шан шу» и «Чуньцю Гунъян чжуань».

Основные идеи

---

[235] Гуань-чжун — политик и мыслитель эпохи Чуньцю, осуществивший ряд реформ по усилению княжетва Ци, в результате чего Хуань-гун получил возможность претендовать на гегемонию в Поднебесной. Его идеи, отраженные в реформах, считались предтечей учения легизма.

[236] Правитель княжества Ци 齊 в 685 – 643 до н.э., первый из пяти правителей-гегемонов эпохи Чуньцю.

Во введении он обрисовал неутешительную картину падения нравов современного ему общества и указал на то, что изменения к лучшему напрямую зависели от контроля императора за обществом:

> 孔子稱：「大哉！中庸之為德，其至矣乎！」又曰：「君子之道，忠恕而已。」至於訐以為直，隱以為義，枉以為厚，偽以為名，此眾人之所致譽，而明主之所必討。蓋觀過知仁，謂中心篤誠，而無妨於化者，故覆其違理曰過譽也。
>
> Конфуций высказывал [следующее]: «Добродетельная сила неизменной средины, как она велика!» [237]. Также сказал: «Путь благородного мужа — это преданность и великодушие, да и только»[238]. Что касается [того, что] доносительство считают прямотой, утаивание [правды] считают долгом, незаслуженные [награды] считают щедростью, притворство считают [добрым] именем, — это то, что стали превозносить толпы людей, а также то, что просвещенный государь должен уничтожать. Видимо, наблюдая за ошибками, можно узнать, гуманен [ли человек], говорить об искренней преданности, [исходящей] от сердца, и не иметь препятствий к изменению [в лучшую сторону], поэтому [я] исследовал [то, в чем] они нарушили принципы, и назвал [главу] «Чрезмерная похвала» [Ин Шао, 1981, цз. 4, с. 168].

Здесь, в отличие от введений к другим главам, есть прямой призыв к императору следить за теми чиновниками, которых он отбирает. Если вспомнить акцент Ин Шао на важности личного инспектирования территории страны в главе «Шань цзэ», то можно считать, что император, с точки зрения автора, должен не

---

[237] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 6.29, с. 91].

[238] В таком виде цитата встречается в «Хань ши вай чжуань» [Хань ши вай чжуань … , 1980, цз. 3, с. 127], откуда она, по-видимому, и была взята, а в «Лунь юй» речь в похожей фразе шла не о пути благородного мужа, а о сути учения самого Конфуция: 曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」 «Цзэн-цзы сказал: “Ведь путь Учителя — это преданность и великодушие, да и только”» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 4.15, с. 56].

только выступать в качестве символической фигуры, но и вести активную политику для наведения порядка в стране.

Ниже приведено краткое содержание разделов главы:

1. Чжи Юнь 郅惲 (I в.)[239], будучи назначенным на должность в ведомство поощрений [и подбора чиновников] (*гун цао* 功曹), узнал о том, что помощник министра, заведующего трудообязанными[240], Оуян Си 歐陽歙 (ум. в 39)[241] рекомендовал двору чиновника, который причинял много бед народу и был лживым. Чжи Юнь выступил против этого и пристыдил Оуян Си[242]. В своей оценке автор занимал сторону Чжи Юня и призывал к тому, чтобы оценивать чиновника, исходя из его реальных поступков на службе, а не слухов о нем.
2. Когда Хань Лина 韓稜 (ум. в 98)[243] назначили архивариусом округа Инчуань 潁川[244], великий блюститель округа Гэ Син 葛興[245] заболел и не

---

[239] Чжи Юнь 郅惲 (официальное имя Цзюнь-чжан 君章) жил на рубеже н.э. Считался специалистом в астрономии и календаре, выступал противником режима Ван Мана 王莽 (9 – 23 г. н.э.), поэтому несколько лет жил отшельником на юге страны до восстановления власти Хань. После этого он служил окружным чиновником, помогая великому блюстителю Оуян Си 歐陽歙 (ум. в 39), а затем сам стал великим блюстителем округа Чанша. В жизнеописании из «Хоу Хань шу» приводится ряд примеров того, как Чжи Юнь демонстрировал честное и бескорыстное поведение на службе [De Crespigny, 2007, pp. 1131 – 1132].

[240] Должность министра, заведующего трудообязанными (*сыту* 司徒), была введена в 1 г. до н.э. вместо премьер-министра (*чэнсян* 丞相). Он, предположительно, продолжал отвечать за составление годового бюджета, а также выполнял обязанности цензора и советника императора [Bielenstein, 1980, pp. 14 – 15].

[241] Оуян Си происходил из рода потомственных ученых и сам имел множество учеников. Император Гуанъу-ди был впечатлен его познаниями и в свое время пожаловал должность управителя Хэнани. Спустя некоторое время он также занимал должности *тайшоу* Жунани, затем *сыту*, после чего был уволен и приговорен к казни за взяточничество. Несмотря на то, что его ученики активно заступались за него, Оуян Си был в итоге казнен [De Crespigny, 2007, pp. 681 – 682].

[242] Любопытно, что Р. де Креспиньи, основываясь на биографии Чжи Юня из «Дун гуань Хань цзи», отмечал, что через некоторое время, когда Чжи Юнь узнал, что Оуян Си вновь рекомендовал того же чиновника, он, отчаявшись, ушел в горы жить отшельником. И хотя он вернулся спустя недолгое время, Ин Шао не отметил у себя этот факт и писал лишь, что Чжи Юнь служил и в дальнейшем [De Crespigny, 2007, pp. 1131 – 1132].

[243] Хань Лин 韓稜 (или Хань Лэн 韓棱) — министр, заведующий общественными работами (*сыкун* 司空) родом из Инчуани. В «Хоу Хань шу» Хань Лэн описан как честный и бескорыстный чиновник [De Crespigny, 2007, p. 299].

смог отправлять свои обязанности. Хань Лин решил скрыть это и заменял его на посту около двух лет. Когда это обнаружилось, Хань Лина на некоторое время отправили в отставку. Автор критикует обоих: по закону, чиновник, болевший более ста дней, должен был оставить пост, но Гэ Син думал в первую очередь о сохранении должности и жалования, а не об общественном долге. Хань Лин в данном случае критиковался за то, что попустительствовал такой ситуации.

3. Чжоу Дана 周黨[246] родом из Тайюани 太原 прилюдно оскорбил некий *сян-цзо* 鄉佐 (сборщик налогов в *сяне* 鄉[247]). После этого Чжоу Дан уехал в столицу; там он узнал о долге мести, изучая «Чуньцю»[248], и вернулся, чтобы вызвать обидчика на поединок. Битва между ними состоялась, и Чжоу Дан был ранен. Сборщик налогов, оценив его благородство, помог ему вылечиться. Как только Чжоу Дан пришел в себя, то вернулся домой. Ин Шао критиковал Чжоу Дана за то, что он

---

[244] Округ Инчуань 潁川 был основан при империи Цинь с центром в уезде Янди 陽翟 (на территории нынешнего г. Юйчжоу 禹州). При Ван Мане был переименован в округ Цзодуй 左隊, при Восточной Хань вновь стал округом Инчуань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1128].

[245] Фактическая информация про Гэ Сина в «Хоу Хань шу» повторяет сюжет, пересказанный у Ин Шао, и не добавляет к нему ничего нового [De Crespigny, 2007, p. 247].

[246] Чжоу Дан описан в «Хоу Хань шу» как человек высоких моральных достоинств, который жил в конце Западной Хань и начале Восточной Хань. Слава о нем была настолько широка, что, согласно нормативной истории, даже участники Восстания краснобровых по пути обошли стороной Тайюань, откуда был родом Чжоу Дан. Император Гуанъу-ди пытался призвать его на службу, но Чжоу Дан сторонился общественной жизни. После его смерти местные жители установили ему жертвоприношения [De Crespigny, 2007, pp. 1139 – 1140].

[247] *Сян* («волость») — базовая административно-территориальная единица в Китае, стоящая ниже, чем уезд *сянь*. В эпоху Хань включала в себя тысячу семей.

[248] Как сообщают комментаторы, здесь речь идет об истории, содержащейся в «Чуньцю Гунъян чжуань». В главе, посвященной цискому Чжуан-гуну 莊公, было описано, как князь удела Цзи 紀 решил навсегда покинуть свое княжество, передав его судьбу в руки брата, который, в свою очередь, хотел покориться цисцам, более сильному военному противнику, угрожавшему им захватом. Ци в результате действительно захватило Цзи, но в «Гунъян чжуань» это покорение было истолковано как стремление Чжуан-гуна отомстить за своего дальнего предка, который когда-то был оклеветан правителем Цзи и казнен при дворе Чжоу.

подверг себя нелепой опасности, думая лишь о своей репутации, а не родителях, которые могли бы остаться без кормильца[249].

4. Чэнь Мао 陳茂 из Жунани ходатайствовал за друга Вэй Сю 衛修[250], когда тот был обвинен в преступлении. Вэй Сю благодаря этому отпустили, но через некоторое время он совершил новое преступление и был казнен. Местное население критиковало Чэнь Мао за то, что он, не обдумав дело, вмешался в первый раз и освободил Вэй Сю. Ин Шао, соглашаясь с оценкой населения, критиковал его за то, что Чэнь Мао помнил только о личных интересах и не думал о том, что Вэй Сю — опасный преступник.
5. Хуанфу Гуй 皇甫規 (104 – 174)[251], находясь на должности полководца, пересекающего реку Ляо[252], ввиду болезни всеми способами пытался получить отставку от должности и выдвинуть на свою позицию младшего брата. Он тайком поехал сопровождать своего друга на похороны, выехал за пределы своего округа и надеялся, что за это нарушение будет уволен. Этого не произошло ввиду острой необходимости его на военной службе. Ин Шао критиковал самовольное поведение Хуанфу Гуя за пренебрежение долгом защиты государства от

---

[249] Впервые данная история встречается в тексте «Дун гуань Хань цзи». В «Фэн су тун и» была дана негативная оценка Чжоу Дану, в отличие от первого текста, где говорится, что местный народ после того случая стал считать его благородным человеком. В «Хоу Хань шу» Чжоу Дану была дана еще более высокая оценка, дополненная деталями о том, что в молодости он раздал свое имущество и отпустил домашних рабов.

[250] Информация о Чэнь Мао и Вэй Сю встречается только в «Фэн су тун и».

[251] Хуанфу Гуй был известным полководцем во времена Восточной Хань, который занимался, в основном, обороной северных границ Китая от нападений *цянов*. В «Хоу Хань шу» ему была дана весьма высокая оценка не только в связи с военными заслугами, но и потому, что он неоднократно выступал с критикой жадных и нечестных чиновников при дворе. Случай с отставкой был описан там как попытка Хуанфу Гуя из-за болезни и преклонного возраста уйти на покой [De Crespigny, 2007, pp. 352 – 354].

[252] Р. Ляо 遼 протекает по территории совр. Внутренней Монголии и пров. Ляонин. Должность полководца, пересекающего реку Ляо (*ду Ляо цзянцзюнь* 度遼將軍), была впервые утверждена с 78 по 66 г. до н. э., а затем возрождена в качестве постоянной при Восточной Хань. Гарнизон полководца был размещен между южными *сюнну* в северо-западном Китае и северными *сюнну* в Центральной Азии, чтобы предотвратить их объединение и нападение на Китай [Bielenstein, 1980, p. 120].

внешних врагов, заботу о собственных интересах (продвигал кандидатуру брата), а также за то, что оставил пост и вел себя вероломно, чем, по мнению автора, заслужил казнь.

6. У Ши-гун 五世公 (II в.), великий блюститель Наньяна, обвинялся автором в том, что, служа в разных местах, каждый раз неправильно подбирал кадры: будучи в Наньяне, поочередно назначал сыновей своего ровесника Цай Боци 蔡伯起[253], великого блюстителя Дунлая 東萊[254], на чиновничьи должности, стараясь тем самым угодить ему. Был смещен за это впоследствии.
7. Дай Ю-ци 戴幼起[255] из Жунани по окончании трехлетнего траура решил раздать свое состояние старшим братьям, отправил жену и детей жить в постоялом дворе, а сам поселился на казенных полях, чтобы заниматься сельским хозяйством. Ин Шао, критикуя его, говорил, что существовал обычай помогать младшим братьям, но старшим было не принято раздавать состояние. Это и прочее его поведение автор объяснял желанием выставить себя напоказ, пытаясь убедить людей вокруг в своей скромности.
8. Чжао Чжун-жан 趙仲讓[256], великий блюститель Цзянся 江夏[257], имел высокую репутацию среди сановников, поэтому, когда его назначили на должность в департамент поощрений и подбора чиновников и он плохо справился со своей работой, его не стали наказывать. Когда он был назначен начальником дворцовой стражи главнокомандующего Лян Цзи

---

[253] Другой информации про У Ши-гуна и Цай Бо-ци в дошедших до нас текстах нет.
[254] Дунлай 東萊 — округ на территории п-ова Шаньдун к востоку от совр г. Лункоу 龍口 и г. Лайян 萊陽 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 255].
[255] Других упоминаний про Дай Ю-ци в дошедших до нас текстах нет.
[256] Чжао Чжун-жан в других древнекитайских текстах не упоминается.
[257] Округ Цзянся 江夏 был образован при Западной Хань, входил в область Цзичжоу и занимал, в частности, территории совр. пров. Хубэй и Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 437].

梁冀 (ум. в 159)[258], то в зимние месяцы выходил во двор, снимал с себя всю одежду и ловил вшей. Ин Шао говорил о том, что Чжао Чжун-жан еще неоднократно нарушал служебный порядок, и критиковал его за то, что он игнорировал служебную иерархию и приличия.

Из содержания разделов можно видеть, что автор рассмотрел широкий спектр служебных злоупотреблений, которые не всегда получали должное разрешение; лишь в двух разделах (3 и 7) речь шла об этических нарушениях. Автор рассмотрел проблему упадка бюрократического аппарата страны под углом репутации как мотива совершения преступлений на службе: одни люди пытались неблаговидными путями добиться высокой репутации, другие хотели сберечь ее любыми средствами, третьи — беззастенчиво пользовались уже имевшейся у них славой, а четвертые при оценке человека учитывали только ее, а не реальные поступки. В данной главе звучание легистских мотивов более заметно, чем в случае с «Цянь ли». Ин Шао дал довольно строгую оценку, когда посчитал, что Хуанфу Гуй заслужил казнь за ряд совершенных им нарушений, или когда чиновник заступничеством мешал приведению в исполнение судебных решений. Тем не менее, в отличие от легистов, Ин Шао полагал нужным опираться не исключительно на строгое исполнение законов, но и на моральное воспитание.

2.4.4. «Ши фань» («Десять противоположных [примеров]»)

Состав главы

Комментатор Ван Ли-ци указывал на сходство названия данной главы с главой из «Хань Фэй-цзы» под названием «Лю фань» 六反 («Шесть противоположностей») [Ин Шао, 1981, цз. 5. с. 214]. В ней Хань Фэй говорит о том, что между оценками, которые одни люди дают другим, и реальными поступками последних зачастую имеется огромная разница. Люди склонны

---

[258] Лян Цзи занимал высокие военные должности при дворе во II в. н.э. благодаря тому, что его сестры были взяты в гарем Шунь-ди и Хуань-ди 桓帝 (личное имя Лю Чжи 劉志, 132 – 168, пр. 146 – 168) и затем обе возведены в сан императриц. Он и его родственники активно участвовали в придворных интригах и прочно держали властные полномочия при дворе в своих руках, пока против них не был устроен заговор в 159 г., в результате которого Лян Цзи покончил с собой [De Crespigny, 2007, pp. 450 – 453].

превозносить порочных людей и не уважать тех, кто проявляет добродетели. Он выделяет шесть категорий людей, которых таким образом восхваляют, и шесть, которых порицают. Если правитель будет верить людям, которые дают эти ложные оценки, то он сойдет с верного пути управления страной[259]. Основной посыл Хань Фэя в остальной части главы сводился к тому, чтобы оправдать введение строгих наказаний для народа и гарантировать невозможность для нечестных людей ввести правителя в заблуждение. Несмотря на то, что в случае с главой «Го юй» перекличка с Хань Фэем имела место, здесь содержание двух глав по смыслу не связано[260]. Рассмотрим слова Ин Шао во введении к ней:

> 易記出處默語，書美「九德咸事」，同歸殊塗，一致百慮，不期相反，各有云尚而已。是故伯夷讓國以採薇，展禽不去於所生；孔丘周流以應聘，長沮隱居而耦耕
>
> В «Переменах» записано [о том, что путь благородного мужа] — проявляться [на службе или находиться] дома, [пребывать] в молчании [или вести] речи[261], в “Документах” превозносится [то, что] «[обладающие] девятью добродетелями повсюду [будут] на службе»[262], к одинаковой цели [идут] разными путями, достигают одного [при помощи] сотни [разных] замыслов, не ожидают [того, что они будут] противоположными друг другу, у каждого было [то, что он] называл ценным, только и всего. По этой причине Бо-и уступил царство, чтобы собирать папоротники [и питаться ими, сохраняя преданность свергнутой династии][263], а Чжань Цинь не покидал того [места], где

---

[259] Содержание данной главы в оригинале см. [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 18, с. 415 – 422; ср.: Liao, 1959, с. 237 – 248].

[260] Полный перевод главы «Ши фань» на английский язык см. [Nylan, 1982, pp. 449 – 518].

[261] В этом предложении содержится отсылка к фрагменту из комментария «Си цы чжуань»: 君子之道，或出或處，或默或語 «Путь благородных мужей [может отличаться]: кто-то проявляется на службе, кто-то [находится] дома, кто-то [пребывает] в молчании, кто-то [ведет] речи» [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 325; ср.: Legge, 1963, с. 362].

[262] Цитата приводится из [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 4, с. 127].

[263] Отшельник Бо-и и его брат Шу-ци 叔齊 — наследники престола в одном из подчинявшихся Шан удельном княжестве. Сперва они пытались уступить престол друг другу, а затем оба

родился [264]; Кун Цю объехал [все] вокруг, чтобы устроиться на должность, а Чан Цзюй жил отшельником и вспахивал землю[265]… [Ин Шао, 1981, цз. 5, с. 208].

Если Хань Фэй делал акцент на том, что речи, то есть оценки, даваемые людям, и их поступки противоположны друг другу, то Ин Шао говорил о противоположных друг другу моделях поведения. В то время как Хань Фэй хотел устранить противоположности, несущие потенциальный обман для правителя, Ин Шао говорил о том, что путь благородного человека в обществе может быть разным в зависимости от обстоятельств и допускал эти противоположности. Задача главы «Ши фань» состояла в том, чтобы объяснить наличие противоположных моделей образцового поведения в рамках конфуцианской системы взглядов.

Данная глава довольно объемна (более 4100 знаков) и состоит из пятнадцати разделов. Иногда Ин Шао сопоставлял героев из двух, трех или четырех разделов и давал им общую оценку, а иногда рассматривал противоположные поступки внутри одного раздела.

Источники главы

Как и бóльшая часть сюжетов анекдотических глав, сюжеты этой главы посвящены лицам, жившим во время Восточной Хань. Для более убедительного

отказались от правления и ушли жить на территории Чжоу. После того, как чжоуский У-ван 武王 (1046 – 1043 до н.э.) завоевал Шан, они не стали принимать пищу, принадлещую новой династии, захватившей власть, и заморили себя голодом, уйдя в горы.

[264] Чжань Цинь, он же Люся Хуэй 柳下惠 / Люся Цзи 柳下季 — чиновник из княжества Лу 魯, живший в эпоху Чуньцю. Упоминания о нем есть в «Лунь юй», где, в частности, говорится о том, что Люся Хуэй занимал должность судебного инспектора (*шиши* 士師), с которой его увольняли три раза, но он, тем не менее, не покидал родного княжества в поисках лучшей доли, а был убежден, что, служа честно, обретет благополучную судьбу. В «Мэн-цзы» Люся Хуэй подавался как пример для подражания в поведении на службе, что воспроизводилось и в более поздних текстах [Мэн-цзы чжэн и, 1987, цз. 20, с. 671, цз. 28, с. 976 – 977].

[265] Чан Цзюй 長沮 — чуский отшельник эпохи Чуньцю, упоминание о котором также содержится в «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 18.6, с. 285]. В диалоге между учеником Конфуция, Чан Цзюем и другим отшельником Цзе Ни 桀溺 Чан Цзюй выразил нежелание разговаривать, а Цзе Ни призывал к тому, чтобы удалиться от мира, а не пытаться его преобразовать, как хотел Конфуций.

звучания собственных идей Ин Шао прибегал в этой главе к цитатам из «Лунь юй» (6 цитат), «Цзо чжуань» (5 цитат) и «Мэн-цзы» (3 цитаты).

Основные идеи

Остановимся на некоторых сюжетах, интересных с позиции раскрытия замысла автора. Первая группа посвящена теме устройства на службу. Ин Шао приводит четыре истории на эту тему, содержание двух из которых представлено ниже.

1. Старший помощник начальника приказа в уезде Янди 陽翟[266] Тянь Хуэй 田煇[267] получил приглашение на должность, однако, поняв, что его старшему брату не предлагают службу, стал переживать и заболел. Болезнь вызвала у него немоту. Спустя некоторое время его старшего брата все же взяли на службу, после чего к Тянь Хуэю вернулся дар речи во время ритуала принесения жертв предкам, и его тоже взяли на службу.

2. Министр, заведующий трудообязанными, Шэн Юнь 盛允 (II в. н.э.)[268] родом из удельного царства Лян 梁[269] восхищался талантами Фань Пана 范滂 (137 – 169)[270] из Жунани и хотел завоевать его расположение, поэтому предложил назначить на должность его отца. На это Фань Пан с недовольством ответил, что его отец уже в пожилом возрасте и оставил все карьерные амбиции. Шэн Юнь, услышав такое, разозлился и не стал принимать его отца на службу.

---

[266] Уезд Янди 陽翟 был образован во время империи Цинь и находился на территории совр. г. Юйчжоу 禹州 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 474].

[267] Упоминаний о Тянь Хуэе нет в других древнекитайских текстах.

[268] Из «Хоу Хань шу» до нас дошло довольно мало сведений о Тянь Хуэе: известно, что после успешного устранения Лян Цзи в 159 г. он был повышен до должности *сыту*, однако ушел с этого поста через несколько месяцев, возможно, из-за серии пожаров во дворце [De Crespigny, 2007, p. 732].

[269] Царство Лян 梁 было основано императором Гао-цзу и располагалось на территории к югу от совр. г. Шанцю 商丘 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1073].

[270] Фань Пан 范滂 был удостоен высокой оценки в «Хоу Хань шу», где описано, как он успешно боролся с коррупцией в Цзичжоу. После того, как предложение Фань Пана сместить ряд чиновников, злоупотреблявших положением при дворе, не было принято, он подал в отставку и стал служить в родном округе Жунань. В 169 г. был казнен в результате борьбы против евнухов [De Crespigny, 2007, p. 201].

В первом случае Ин Шао дал положительную оценку: Тянь Хуэй соблюдал должную скромность и ставил почтительность выше карьеры. Фань Пан же своим отказом проявил неуважительное отношение к отцу, поэтому Ин Шао считал, что его примеру следовать не стоит.

Вторая группа историй касается заступничества за родственников. В нем приведены два случая:

1. Племянник Дань Вана 但望 (II в.)[271], великого блюстителя округа Ба 巴[272], был схвачен по подозрению в убийстве. Дань Ван тут же подал отставку, стремительно прибыл в столичное ведомство и выразил глубокое раскаяние, предложив заменить племянника его родным сыном. В итоге над ним сжалились и отпустили и его, и виновного.

2. Племянник Чжоу Цзю 周糾[273], начальника приказа уезда Гаотан 高唐[274], нанял наемного убийцу и был схвачен за это. Чжоу Цзю, узнав об этом, тоже подал в отставку, но не стал умолять или извиняться в ведомстве. Тогда власти подумали, что он не хочет помочь своему родственнику, и в итоге племянник умер в тюрьме.

Ин Шао, как и в предыдущей группе, одобрял поведение в первом случае и критиковал во втором: чувство долга и искренность, проявленные Дань Ваном, тронули чиновников ведомства, а Чжоу Цзю повел себя с родным человеком, будто с чужим встречным, что в итоге имело печальный конец. Здесь можно

---

[271] О Дань Ване 但望 (официальное имя Бо-хэ 伯闔) известно достаточно мало: после описываемого в «Фэн су тун и» инцидента он служил в качестве инспектора области Бинчжоу, затем великого блюстителя округа Ба. В 154 г. он подал доклад с предложением поделить данную территорию на три более мелких части: сперва оно не было принято, но в последние годы империи Хань было претворено в жизнь [De Crespigny, 2007, pp. 108 – 109].

[272] Округ Ба 巴 был основан в Восточной Хань на территории совр. уезда Ланчжун 阆中 пров. Сычуань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 203].

[273] В «Хоу Хань шу» Чжоу Цзю (официальное имя Мэн-юй 孟玉) был охарактеризован как человек образцового морального поведения, которого приглашали на службу многие местные управленцы, но он согласился, только когда его пригласил лично начальник императорского секретариата (*шаншулин* 尚書令) Чэнь Фань 陳蕃 (ум. в 168 г.) [De Crespigny, 2007, pp. 1146 – 1147].

[274] Уезд Гаотан 高唐 был образован при Западной Хань, располагался на юго-западе совр. уезда Юйчэн 禹城 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 942].

увидеть противоречие с историей из главы «Го юй» про Чэнь Мао, который ходатайствовал за друга Вэй Сю. Там заступничество было раскритиковано автором по причине общественной опасности преступника. Здесь же, в случае с семейными связями, для Ин Шао ситуация была иной: игнорировать их и просто следовать букве закона, по его мнению, было нельзя. Даже преступник может быть прощен, если родственник, который за него заступился, проявил искренность и участие.

Последняя группа историй связана с тематикой призыва на службу при дворе. Евнух Цао Цзе 曹節 (ум. в 181), державший в руках всю власть при императоре Лин-ди 靈帝 (168 – 189), решил призвать на службу талантливых людей, чтобы уменьшить тем самым ненависть к себе со стороны двора. Он выбрал Цзян Гуна 姜肱 (96 – 173)[275] и Вэй Чжу 韋著 (II в.)[276], чтобы назначить их на придворные должности. Цзян Гун, который вел в то время отшельнический образ жизни, отказался, считая Цао Цзе деспотичным, и скрылся. Вэй Чжу согласился, но впоследствии стал вести себя жестоко с подчиненными, а потом и сам был осужден и приговорен к каторжным работам.

Отсюда видно, что Ин Шао, критикуя даосское отшельничество ради поиска путей достижения бессмертия, встал на сторону отказа от службы по политическим мотивам и показал, что находиться под управлением всевластного евнуха, узурпировавшего политическую власть при дворе, — это наихудший выбор, при котором эта служба становится бессмысленной. Любопытно, что Р. де Креспиньи, основываясь на материалах из «Хоу Хань шу» и «Синь Тан шу»,

---

[275] Цзян Гун 姜肱 (официальное имя Бо-хуай 伯淮) считался знатоком канонических книг и астрономии и собирал вокруг себя множество учеников. Он не раз демонстрировал безразличие ко всему мирскому и отказывался от предложений поступить на службу, поступавших даже лично от Чэнь Фаня и императора [De Crespigny, 2007, p. 374].

[276] Вэй Чжу прославился с молодых лет как знаток классики и образец морального поведения. Несмотря на многочисленные рекомендации на службу, Вэй Чжу отказывался от них и предпочитал образ жизни отшельника до тех пор, пока евнухи при новом императоре Лин-ди не убедили его занять должность при дворе. После этого назначения жизнь Вэй Чжу сложилась не лучшим образом: со временем он потерял свою репутацию за жестокое обращение с подчиненными, был приговорен к каторжным работам, а, возвращаясь с них, был убит бандитами [De Crespigny, 2007, p. 860].

говорил о том, что Ин Шао переоценил желание Вэй Чжу служить под началом Цао Цзе; давление со стороны двора на него было таким сильным, что он был вынужден поехать. Об этом свидетельствует и то, что Вэй Чжу несколько раз не принимал приглашения на службу до этого [De Crespigny, 2007, p. 860].

Подводя промежуточные итоги, касающиеся этических взглядов Ин Шао, можно сказать следующее. Автор наблюдал большое число нарушений ритуала и закона среди современников и настаивал на том, что ритуал является стержнем общества, обеспечивающим его нормальное функционирование, а его соблюдение — необходимый инструмент сдерживания корыстной природы человека. В этом отношении Ин Шао разделял позицию Сюнь-цзы, для которого вопросы природы и роли ритуала были одними из центральных: философ настаивал на том, что ритуальные принципы призваны оформить порядок и границы поведения человека, развивают его природу и не дают ей следовать дурным наклонностям [Knoblock, 1988, pp. 45 – 47]. Кроме того, Ин Шао выражал резко негативное отношение к смешению семейных и служебных отношений, также входивших в понятие *ли* (ритуал) в древности. Следование семейному долгу он ставил выше, чем служебные интересы, но в большинстве случаев пытался убедить читателя в возможности найти компромисс между двумя данными сферами: соблюсти служебные правила и не пренебречь межличностными взаимоотношениями. Те персонажи его сюжетов, которые следовали в своем поведении морали, в конечном счете, заслуживали общественное признание либо получали должность в соответствии со своим стремлением, и наоборот. Наконец, автор предупреждал об опасности раздутой репутации, которая формируется, когда люди слепо следуют распространенному мнению о ком-то. Ин Шао намекал правителю о важности беспристрастной оценки служебных заслуг чиновников и применения наказаний, которые бы сдерживали жадные и честолюбивые импульсы людей.

2.4.5. «Цюн тун» («[Иметь] преграды и [проходить] без препятстсвий»)

В главе «Цюн тун» Ин Шао переводит фокус рассуждений с морали на вопрос о том, каким должно быть поведение настоящего мудреца. Как следует из

сюжетов этой главы, мудрец должен думать и действовать в контексте происходящих вокруг изменений, уметь беспристрастно принимать ход Пути и понимать неизбежность периодов упадка и развития, сменяющих друг друга в мире.

Состав главы

Глава невелика по объему (более 2200 знаков) и состоит из 12 разделов. Они расположены по хронологическому принципу, как и в «Хуан ба»: если в последней повествование начиналось с когорты совершенномудрых правителей *сань хуан*, то здесь — с почитаемого в эпоху Хань как совершенномудрого Конфуция. Глава содержит следующие разделы: 1) Кун-цзы 孔子; 2) Мэн Кэ 孟軻; 3) Сюнь Куан 荀况; 4) Юй Цин 虞卿[277]; 5) Мэнчан-цзюнь 孟嘗君[278]; 6) Хань Синь 韓信[279]; 7) Хань Ань-го 韓安國[280]; 8) Ли Гуан 李廣[281]; 9) главнокомандующий Лю Цзюй 劉矩 (II в. н.э.)[282] из царства Пэй 沛; 10) министр, заведующий

---

[277] Юй Цин — странствующий ученый эпохи Чжаньго. Подробно о нем см. [Вяткин, 1996, с. 175 – 177].

[278] Мэнчан-цзюнь (ум. в 279 до н.э.) — политический деятель эпохи Чжаньго, министр царств Ци 齊 и Вэй 魏.

[279] Хань Синь (ум. в 196 до н.э.) — один из лучших полководцев Лю Бана, талантливый стратег, во многом обеспечивший его победу над Сян Юем и объединение всей страны.

[280] Хань Ань-го 韓安國 (ум. в 127) — военачальник, живший во II в. до н.э. В начале своей карьеры служил Лю У 劉武, брату императора Цзин-ди, в удельном княжестве Лян 梁, и участвовал в успешном подавлении мятежа княжеств У 吳 и Чу 楚. В «Ши цзи» сообщается, что спустя некоторое время он был брошен в тюрьму за преступление, состав которого не уточняется в тексте, но затем выпущен. После этого он смог вновь завоевать расположение императора и стать его советником, в особенности, по вопросам внешней политики. Неоднократно участвовал в сражениях с *сюнну* и славился как талантливый переговорщик [Loewe, 2000, pp. 142 – 144].

[281] Ли Гуан 李廣 (187 – 119 до н.э.) — военачальник, живший во II в. до н.э. Был одним из полководцев, возглавлявших поход против *сюнну* в период правления У-ди, и прославился как талантливый стратег. На его счету было много успешных сражений и немало неудач, а в 119 г. до н.э. во время крупного наступления на *сюнну*, которое возглавил Вэй Цин, Ли Гуан играл подчиненную роль и, потерпев очередную неудачу, покончил с собой [Loewe, 2000, pp. 220 – 221].

[282] Лю Цзюй был оценен в «Хоу Хань шу» как образцовый чиновник: за долгий период своей службы он рекомендавал на должность множество добросовестных людей и прошел карьеру от уездных должностей до позиции главнокомандующего. В начале правления Лин-ди он был в числе сторонников реформ, преследовавших цель навести порядок в стране, но был уволен после крушения попытки их провести [De Crespigny, 2007, pp. 522 – 523].

трудообязанными, Чжу Тянь 祝恬 (ум. в 160)[283] из Чжуншани 中山[284]; 11) министр, заведующий трудообязанными, Хань Янь 韓演 (II в.)[285] из Инчуани; 12) великий воспитатель (*майфу* 太傅)[286] Чэнь Фань 陳蕃 (ум. в 168)[287] из Жунани.

Источники главы

Хотя Ин Шао не указывал источники, из которых заимствовал содержание разделов, большинстиво историй, описанных в них, встречаются в «Ши цзи». Последние четыре раздела посвящены современникам Ин Шао, сведений о которых либо мало, либо вовсе нет в более ранних источниках. Во введении и в заключении автор для подтверждения своих рассуждений цитировал корпус «Перемен» (3 цитаты), «Лунь юй» и «Ши цзин» (по 2 цитаты), «Чжоу ли» и «Шан шу» (по 1 цитате).

---

[283] О жизни Чжу Тяня 祝恬 (официальное имя Бо-сю 伯休) из «Хоу Хань шу» известно, что он занимал ряд высоких придворных должностей, в том числе начальника императорского секретариата. Поддерживал брата императрицы Лян Цзи и, несмотря на это, не был смещен со своих должностей после смерти Хуань-ди и заговора против клана Лян [De Crespigny, 2007, p. 1166].

[284] Округ Чжуншань 中山 был основан во времена Западной Хань на территории совр. уезда Динчжоу 定州 пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 149].

[285] Хань Янь 韓演 (официальное имя Бо-нань 伯南) во времена императора Шунь-ди занимал должность великого блюстителя округа Даньян. Прославился как чиновник, который беспристрастно выдвигал кандидатов на должность. В 155 г. был назначен *сыкуном*, а в 157 г. — *сыту*. За сотрудничество с кланом Лян после смерти императора Хуань-ди был брошен в тюрьму и приговорен к казни, но затем прощен. В 165 г. был призван на должность воеводы, руководящего заключенными, и во время пребывания на ней боролся с засильем евнухов при дворе [De Crespigny, 2007, pp. 303 – 304].

[286] Великий воспитатель (*майфу* 太傅) являлся высшим чиновником в империи Хань, однако до Восточной Хань назначался нерегулярно. Хотя формально *майфу* отвечал за моральное воспитание императора, однако на деле его назначение было вплотную связано с борьбой за власть внутри двора. *Тайфу* избирался из числа почтенных государственных деятелей, и, вероятнее всего, имел более широкие политические полномочия, чем это утверждалось, и назначался императором для создания противовеса власти регентов при дворе [Bielenstein, 1980, pp. 5 – 7, 153 – 154].

[287] Чэнь Фань 陳蕃 (ум. в 168), согласно описанию из «Хоу Хань шу», был известным борцом против засилья евнухов и родственников императрицы Дэн 鄧 при дворе, выступал против разрастания гарема во время правления Хуань-ди. При этом императоре он занимал разные посты вплоть до начальника императорского секретариата (*шаншулин* 尚書令) в 159 г. и заслуженного [придворного] блистательного преуспеяния (*гуанлусюнь* 光祿勳), управляющего императорским двором. Был наставником будущего императора Лин-ди 靈帝 (168 – 189), но оказался убит в результате заговора евнухов на первом году его правления [De Crespigny, 2007, pp. 64 – 66].

Основные идеи

Рассмотрим фрагмент из введения к главе.

易稱：「懸象著明，莫大乎日月。」然時有昏晦。詩美：「滔滔江、漢，南北之紀。」然時有壅滯。論語「固天縱之」，莫盛於聖，然時有困否。日月不失其體，故蔽而復明；江、漢不失其源，故窮而復通；聖人不失其德，故廢而復興。非唯聖人，俾爾亶厚，夫有恒者，亦允臻矣。是故君子厄窮而不閔，勞辱而不苟，樂天知命，無怨尤焉，故錄先否後喜曰窮通也。

«Перемены» гласят: «[Среди] ясных и светлых небесных форм нет ничего [более] великого, чем Солнце и Луна»[288]. Однако временами бывают сумерки и ночь. В «Стихах» восхваляется [следующее]: «Бурлящие [реки] Цзян и Хань [289] [доходят до] оконечностей (пределов — *Т.К.*) на севере и юге»[290]. Однако временами [на них] бывают запруды и заторы. Согласно «Избранным речам», «Несомненно, [среди тех, кого] Небо наделило [дарованиями]» [291], нет никого [обладающего ими в более] полной [мере], чем совершенномудрые, однако временами [у них] бывают трудности и беды. Солнце и Луна не утрачивают свою сущность, поэтому затмеваясь, вновь светят; [реки] Цзян и Хань не утрачивают своих истоков, поэтому высыхая, снова [становятся] полноводными; совершенномудрые не утрачивают свои добродетели, поэтому [придя в] упадок, снова возвышаются. Не только совершенномудрые побуждают тебя [быть] искренним и щедрым, ведь есть настойчивые, [которые] тоже честны и безупречны. По этой причине благородный муж, [оказавшись] в большой нужде, не будет

---

[288] Цитата приводится из [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 340].

[289] Р. Хань — приток р. Янцзы, располагающийся в ее среднем течении.

[290] Цитата взята из «Ши цзин» с небольшими отличиями. В оригинале говорится следующее: 滔滔江漢、南國之紀 «Бурлящие [реки] Цзян и Хань доходят до оконечностей южных царств» [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 13, с. 928].

[291] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 9.6, с. 127].

> огорчаться, а станет упорно трудиться со всей внимательностью, будет радоваться Небу и знать [его] веление, без жалоб и ропота отнесется к этому, поэтому [я] записал [о том, как] беда вначале [обернулась] счастьем потом, и назвал [главу] «[Иметь] преграды и проходить [без препятствий]» [Ин Шао, 1981, цз. 7, с. 314].

Введение интересно тем, что его содержание находится, вопреки обыкновению, не в плоскости размышлений об обществе и государстве, но раскрывает космологические представления автора. Здесь говорится о том, что в мироздании происходят перемены, которые затрагивают даже то, что обладает неизменными и устойчивыми характеристиками. Принятие неизбежного хода этих перемен, как считает Ин Шао, может дать человеку самообладание при встрече с разнообразными лишениями в жизни.

Содержание разделов посвящено историям о людях, попавших в неудачное или даже бедственное положение по стечению обстоятельств, а затем вышедших из него. Сюжеты, касающиеся Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, описывают их скитания по княжествам и невозможность применить свои идеи на практике из-за их непопулярности. Как показывал Ин Шао, благодаря их стойкости вопреки жизненным трудностям, в конечном счете, они добивались признания правителей или учеников либо даже получали приглашение на службу.

Обратим отдельное внимание на последние четыре раздела, посвященные современникам Ин Шао. Ниже кратко изложено содержание этих разделов:

1. Главнокомандующий Лю Цзюй 劉矩 из царства Пэй 沛.

Лю Цзюй потерял расположение полководца Лян Цзи 梁冀 и подал в отставку, и, так как министром в Пэй был родственник Лян Цзи, то Лю Цзюй решил не возвращаться туда, а поехал к своему другу Хуань Юй-ду 環玉都[292]. Хуань Юй-ду, хотя вначале и согласился принять его, но потом из-за страха за свою жизнь бежал, бросив его. Лю Цзюю пришлось терпеть разнообразные

---

[292] О Хуань Юй-ду известно лишь из данного сюжета в составе «Фэн су тун и», при этом Ин Шао ничего не упоминал о занимаемой им должности.

лишения целый год, после чего его вновь призвали на службу и назначили на должность начальника императорского секретариата[293], а Юй-ду в результате был опозорен из-за своего побега.

2. Министр, заведующий трудообязанными, Чжу Тянь 祝恬 из Чжуншани 中山.

Когда Чжу Тянь направлялся в столицу по приглашению на должность, он внезапно заболел по дороге; среди всех помощь ему оказал только Ин Жун 應融. Тот выходил его и обращался с ним весьма заботливо. Спустя несколько лет, когда Чжу Тянь занял должность воеводы, руководящего заключенными, он пригласил на высокую должность Ин Жуна, которую тот принял и приобрел на ней хорошую репутацию. Ин Шао также отмечал, что бывший когда-то другом Чжу Тяня Се Чжу 謝著 отказался позаботиться о нем во время болезни и в дальнейшем не смог найти себе должность на служебном поприще.

3. министр, заведующий трудообязанными, Хань Янь 韓演 из Инчуани;

Хань Янь за проступки своего старшего двоюродного брата был смещен с должности и отправлен в тюрьму. Неся свое бремя с достоинством, не обращаясь с просьбами о помиловании, он был через некоторое время не только амнистирован, но и возвращен на службу, причем назначен министром в Пэй.

4. Великий наставник Чэнь Фань 陳蕃 из Жунани.

В разделе описаны сразу два случая. Первый рассказывает о том, как после увольнения со службы Чэнь Фань вернулся в Жунань. Его сопровождающие стали учинять беспорядки в *тине* 亭[294], куда они прибыли, из-за чего всех их задержал участковый пристав. Чэнь Фаня вскоре отпустили, когда он заявил о своем высоком положении, а начальник приказа Фань Бо-ди 范伯弟 спустя некоторое время убил участкового пристава.

---

[293] Начальник императорского секретариата (*шаншулин* 尚書令) возглавлял императорский секретариат. Все документы, исходящие от трона, запечатывались им. При Восточной Хань его оклад составлял 1000 *даней* [Bielenstein, 1980, pp. 47 – 48, 55].

[294] *Тин* 亭 — административная единица при Цинь и Хань, выше, чем деревня (*ли* 里), но ниже волости (*сян* 鄉).

Другой случай повествует о том, как Чэнь Фань однажды отправился к поминальному святилищу своих предков. Ему пришлось остановиться в месте, где жили люди, отправлявшие траур рядом с могилой. Навстречу к нему прибыл начальник приказа Лю Цзы-син 劉子興, но не оказал ему уважения при встрече и вел себя высокомерно. Спустя некоторое время, когда к власти пришел император Хуань-ди 桓帝, избавившийся от клана Дэн 鄧. Лю Цзы-син запятнал свою репутацию и был отстранен от должности, а Чэнь Фань впоследствии был назначен на крупные посты.

Как показывает Ин Шао на этих примерах, жизненные обстоятельства людей могли меняться коренным образом: от позора к почету, от безызвестности к прославленности, от ареста до освобождения, и зачастую человек оказывался над ними не властным. Из бед выходят те, кто сумел отнестись с терпением к обстановке и благородством к окружающим людям. Идея о том, как моральное поведение позволяет избежать несчастий, уже не раз продвигалась автором, в том числе в главе «Ши фань». Зависимость между поведением человека и его судьбой понималась им как проявление всеобщих взаимосвязей в мироздании, коммуникации между человеком и Небом. Данная идея постулировалась в древнекитайских текстах довольно часто, начиная с «Мо-цзы» 墨子 и «Го юй» [Csikszentmihàlyi, 2009, pp. 533 – 534]. В заключении главы автор рассуждает о деградации дружеских чувств между людьми в его эпоху. Он пишет о том, что во времена Чуньцю еще существовали искренние проявления дружбы между людьми, как, например, в случае с Бао Шу 鮑叔 (ум. 644 г. до н.э.)[295], который рекомендовал Гуань Чжуна ко двору Хуань-гуна. После этого чаще стали встречаться случаи, когда люди сперва долго дружили, но в итоге, деля власть или ревнуя друг друга, ссорились и прекращали отношения. Ин Шао настаивал на том, что дружба должна стоять выше карьерных устремлений. Текст

[295] Бао Шу, или Бао Шу-я 鮑叔牙, — сановник времен Чуньцю, служивший Хуань-гуну. Наиболее известен тем, что убедил Хуань-гуна, несмотря на личную неприязнь, взять на службу Гуань-чжуна, друга Бао Шу.

завершающих главу слов довольно резко отличается по содержанию от остальной главы, но основной посыл всей главы можно свести к следующей идее. Ин Шао призывал не бросать на произвол судьбы тех, от кого отвернулась удача, а также не отчаиваться в непредвиденно сложных обстоятельствах. Для того чтобы убедить в этом читателя, Ин Шао избрал такие примеры, где искренность и высокие моральные качества коррелировали с благоприятной судьбой.

2.4.6. «Гуай шэнь» («Чудища и божества»)

В главе «Гуай шэнь»[296] автор рассказывает сюжеты о встречах людей со сверхъестественным, настоящим или мнимым. Основное его внимание было сосредоточено не на том, что представлял собой сверхъестественный мир, а на том, как человек должен относиться к нему или вести себя при столкновении с ним. Во введении Ин Шао подчеркивает, что тема, которой посвящена глава, не затрагивалась Конфуцием и вообще недоступна целиком пониманию людей. Тем не менее, она всегда вызывает у них большой интерес и порождает множество суеверий, что делает актуальным ее анализ.

Состав главы

Это одна из самых объемных глав сочинения (содержит около 4400 знаков). Ее текст разделен на введение и 15 разделов, озаглавленных по разным принципам[297], внутри которых содержится 21 сюжет. Отдавая дань древности, автор начинает с ситуаций, взятых из официальных историй, летописей, трактатов, расположенных в хронологическом порядке, и продолжает, в основном, историями, взятыми из личного опыта. Тематически их можно распределить на следующие группы:

---

[296] Полный перевод главы «Гуай шэнь» с комментариями см. в Приложении 6. Перевод главы на английский язык, выполненный М. Найлан, можно найти в ее докторском исследовании [Nylan, 1982, pp. 519 – 576].

[297] Как отмечали Ван Ли-ци и У Шу-пин, как минимум, часть оригинальных заголовков разделов глав до нас не дошли и подверглись более поздней редактуре.

1. Разделы 1 – 5[298] посвящены рассказам о чиновниках, которые при помощи правильного совета правителю или сослуживцу либо собственных активных административных мер остановили суеверия и «чрезмерные культы».
2. Разделы 6 – 8 описывают народные верования, стихийно возникшие из-за нелепого, даже комичного стечения обстоятельств и разросшиеся «на пустом месте». В итоге они были развеяны или прекратились сами без вмешательства чиновников. Все три текста имеют одинаковые сюжетные ходы и отличаются по стилистике от других историй, о чем будет сказано ниже.
3. В конце 5 раздела, а также 9 разделе содержатся рассуждения Ин Шао на тему наличия сознания у духов после смерти, являющиеся ключевыми идеями автора в данной главе.
4. Раздел 10 про чиновника Лай Цзи-дэ 來季德, второй сюжет из 12 раздела про Чжэн Ци 鄭奇 не содержат после себя авторской оценки либо дидактического посыла внутри самой истории, откуда можно предположить, что авторские замечания к ним не сохранились.
5. Первый сюжет из 12 раздела, а также последние два раздела главы представляют собой примеры того, как выход из затруднительной для персонажа ситуации помогали найти гадатели по гексаграммам: они правильно истолковывали знамения либо узнавали, как избавиться от нечисти в доме.
6. В разделах 11, 13, а также последнем сюжете из 12 раздела, посвященном Чжи Бо-и 郅伯夷, Ин Шао раскрыл тему моральных достоинств, помогавших людям безболезненно пережить встречу со

[298] В изданиях под редакцией У Шу-пина и Ван Ли-ци нет нумерации разделов, но порядок их следования одинаковый, поэтому здесь для удобства принята нумерация от начала главы к концу.

сверхъестественным либо успешно сразить нечисть. Большинство из них не встречается в других дошедших до нас более ранних текстах[299].

Источники главы

В первой группе сюжетов автор цитирует анекдотические сюжеты из «Янь-цзы Чуньцю» 晏子春秋 («Весны и осени Янь-цзы»), «Хань шу», а также «Гуань-цзы». Истории из первых двух источников приводятся автором без сюжетных изменений. История из «Гуань-цзы» отсутствует в дошедшем до нас тексте трактата, однако Ван Ли-ци отметил [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 388], что похожий сюжет (с другим главным героем) есть в «Чжуан-цзы» 莊子 [Чжуан-цзы цзи цзе, 2012, цз. 5, с. 161 – 162]. Остальные сюжеты не были зафиксированы в более ранних источниках, и, судя по тому, что в них приводятся рассказы о людях, живших во время Поздней Хань, здесь автор стремился обогатить свою аргументацию личным служебным опытом и знаниями. Для подкрепления своих идей Ин Шао приводил фрагменты из «Лунь юй» (4 цитаты), «Ли цзи», «Го юй» и «Цзо чжуань» (по 2 цитаты).

Основные идеи

Введение главы начинается с цитаты из «Ли цзи» о том, что отправление любых культов должно быть выстроено в соответствии с общественной иерархией, а также соблюдаться в определенных рамках. Этой идее вторит солидная часть разделов главы. Например, в разделах 3 – 5 автор привел примеры того, как чиновникам на местах приходилось разрешать проблемы чрезмерного разрастания локальных культов. Ин Шао ставил в пример введение уголовных наказаний за распространение расточительных культов и непреклонность в исполнении этих наказаний. Причиной заблуждений народа здесь были либо шаманы, стремившиеся обладать большим авторитетом, либо собственная несдержанность людей в отправлении культа. Через прямую речь одного из

---

[299] Два сюжета в составе этой группы, про чиновников Чжэн Ци 鄭奇 [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 353 – 354] и Лай Цзи-дэ 來季德 [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 348 – 349], не содержат после себя авторской оценки либо дидактического посыла внутри самой истории, поэтому, вероятно, авторские замечания к ним не сохранились.

чиновников, обосновывающего введение наказаний за чрезмерные жертвоприношения, отражена позиция самого автора:

令鬼神有知，不妄飲食民間；使其無知，又何能禍人？

Если [предположить, что] духи и божества имеют разум, то [они] не [стали бы] как попало пить и есть среди людей; а если [представить, что] у них нет разума, то как бы могли [они] вредить людям? [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 401].

Развитие вопрос наличия сознания у духов получает в 9 разделе главы. В нем содержатся высказывания, данные уже от лица автора:

夫死者、澌也，鬼者、歸也，精氣消越，骨肉歸于土也。

Ведь «смерть» [означает] «иссякнуть», «духи умерших» [означают] «возвращаться», [эссенция]-*цзин* и [дыхания]-*ци* растворяются и рассеиваются, кости и плоть возвращаются в землю [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 409].

人相啖食，甚於畜生。凡菜肝鱉瘕，尚能病人。人用物精多，有生之最靈者也，何不芥蒂於其胸腹而割裂之哉？猶死者無知審者矣。

[Случается, что] люди пожирают друг друга, [поступая] хуже, чем скотина. Любые овощи, печень, черепахи и раки могут вызвать болезни у людей. Человек потребляет много [эссенции]-*цзин* вещей, [если он] потребляет тех, кто в наибольшей [степени обладает] душой среди живых [существ, то] почему же [они] не застревают в его животе и не разрывают [его]? Все же у умерших нет разума и [способности] понимать [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 409].

Ин Шао придерживался идеи о том, что душа умершего человека утрачивала свою целостность после гибели, распадаясь на *цзин* и *ци,* и больше не могла принести вред кому-либо из живых людей. Эта мысль сходна с идеями Ван Чуна, изложенными в главе «Лунь сы» 論死 («О смерти») из «Лунь хэн». Ван Чун писал о том, что если бы мертвые обладали сознанием, то непременно бы были те,

кто мстили бы своим убийцам, предупреждали бы об убийце родственников и т.п. [Древнекитайская философия, 1990, с. 300 – 301].

Сюжеты второй группы обладают рядом общих особенностей:

1. События всех трех сюжетов происходят в различных уездах Жунани, округа, откуда был родом Ин Шао[300].

2. Главные герои были не чиновниками, а выходцами из простого народа — торговец рыбой, пожилая крестьянка и крестьянин. Эта особенность и отсутствие других временных маркеров не дают возможности датировать сюжет каким-то определенным периодом.

3. Помимо главных героев, имена которых известны, имена и характеристики остальных упоминаемых персонажей отсутствуют.

4. Сюжеты имеют общую фабулу: вначале стечение обстоятельств заставляет людей верить в сверхъестественные способности не имеющего души объекта (соленой рыбы, сливы или статуи); в дальнейшем люди начинают передавать друг другу слухи о новом божестве, и его культ разрастается. В конце он прекращается в одном случае сам собой, а в двух других оказывается разоблачен героем, знавшим, что у объекта нет необычных способностей[301].

5. По сравнению с другими сюжетами, здесь есть явная комичность за счет преувеличенного описания размаха культа: акцент поставлен не на вред, нанесенный имуществу людей, поверивших в новое божество, а на невежество, неспособность к адекватному осмыслению событий.

6. Все три сюжета не упоминаются в других дошедших до нас древнекитайских текстах и позднее вошли подряд в состав трактата «Баопу-цзы» [Баопу-цзы ... , 1996, цз. 9, с. 175 – 176; ср.: Торчинов, 1999, с. 146 – 148][302].

---

[300] Всего в главе содержится семь сюжетов, связанных с Жунанью, что составляет треть всех сюжетов главы.

[301] В трактате «Баопу-цзы» 抱樸子 сюжет «Ши сянь ши шэнь» 石賢士神 («Божество каменная [статуя] Выдающегося Мужа») отредактирован таким образом, что его развязка похожа на развязки двух других историй: культ был остановлен пожилой крестьянкой, поступок которой спровоцировал его возникновение [Баопу-цзы … , 1996, цз. 9, с. 175 – 176].

[302] Кроме того, в главе «Гуай шэнь» есть десять сюжетов, которые вошли в собрание «Соу шэнь цзи» 搜神記 («Записи о поисках духов»), что составляет почти половину дошедших до нас

Возможно, изначально подобные истории о необычных явлениях передавались изустно, потом были подвергнуты литературной обработке и зафиксированы в локальных собраниях рассказов. В таком виде Ин Шао мог позаимствовать их для своей работы.

В последней группе историй сверхъестественное проявлялось в виде животных (собак, лис, змей) либо не имело четких очертаний (как, например, свечение). В отличие от акцента на заблуждениях людей в первой половине главы, данные сюжеты рассказывают о правильном примере поведения при столкновении со сверхъестественным. Ин Шао подчеркивал, как бесстрашие и невозмутимость позволяли победить нечисть (либо действительно сразить ее оружием, либо просто без последствий для себя пережить этот опыт). Человеку, проявившему подобные качества, непременно впоследствии сопутствовали повышение по должности, благополучие и т.п. В этом вопросе можно увидеть отличие взглядов Ин Шао от идей Ван Чуна: если Ван Чун был сторонником идеи предрешенности судьбы человека в независимости от его способностей и поведения в течение жизни [Древнекитайская философия, 1990, с. 27 – 29][303], то Ин Шао делал акцент на том, что удача находится в руках самого человека и зависит от того, насколько он готов проявить свои моральные качества.

Из содержания сюжетов видно, что Ин Шао разделял веру в разнообразные проявления сверхъестественного, и видел единственный путь правильного контакта с ними — не поддаваться страхам и не давать другим людям этот страх распространять. Вместо того, чтобы рассуждать о потустороннем мире, в главе «Гуай шэнь» автор призывает к тому, чтобы человек в любой ситуации продумывал свои поступки с точки зрения здравого смысла, морали и ритуальной уместности. Глава также служит наставлением чиновникам, которые должны уметь использовать разные методы для достижения эффективного управления,

---

сюжетов главы. Ссылки на них приведены в Приложении 6, где представлен полный перевод главы «Гуай шэнь».

[303] Также эти идеи были развиты Ван Чуном в главе «Чжи ци» 治期 («Периоды правления») «Лунь Хэн», перевод ее фрагментов см. [Древнекитайская философия, 1990, с. 279 – 285].

например, идти на хитрость и строгие меры, чтобы не допустить распространение вредных культов.

Говоря об источниковой базе главы, можно видеть, что Ин Шао, подбирая сюжеты, опирался как на фонд исторических знаний, известных всем образованным людям его времени, так и на личный опыт. Судя по тому, что оригинальные сюжеты частично вошли в собрания «Соу шэнь цзи» и «Баопу-цзы», глава «Гуай шэнь» стала предшественником собраний историй о сверхъестественном в эпоху Лючао.

Одной из главных проблем, которая поднималась сразу в нескольких сюжетах, стал вопрос о способах достижения человеком благополучия. С точки зрения Ин Шао, в противовес медиумам, которые убеждали людей в том, что счастье ниспосылается божествами и духами в ответ на обильные жертвоприношения и молитвы, человек может добиться удачи, показывая добродетельное поведение, которое вызовет положительный отклик Неба. Ин Шао полагал, что счастье и несчастье являются результатом поведения человека при жизни, и поэтому настаивал на том, чтобы люди усердствовали в проявлении добродетельных качеств. Такой посыл находится в русле идей Конфуция и его последователей, хотя при необходимости автор готов был прибегнуть и к легистским идеям и говорил о важности в отдельных случаях вводить суровые наказания даже за мелкие нарушения, чтобы таким образом сократить размах вредных культов.

В результате анализа анекдотических глав в этом разделе диссертации можно подвести следующие итоги:

1. В анекдотических главах Ин Шао критиковал заблуждения из различных сфер: знамения, суеверия, неверные оценки других людей, проступки в ритуале и служебные нарушения.

2. Среди цитируемых Ин Шао на протяжении всех глав источников лидируют тексты «Пятиканония», что лишний раз говорит о том, что Ин Шао ведет критику с опорой на классические тексты и полагает их основой обучения человека и правильного понимания вещей. Реже Ин Шао заимствует из

классических текстов целые сюжеты и чаще, ввиду большого разнообразия заблуждений, приводит небольшие цитаты, используя канонические труды как отправную точку своих собственных рассуждений.

3. Автор сосредоточил свою критику на примерах, в которых рассказывалось о его современниках либо лицах, живших в эпоху Хань, что говорит о том, что для него было важно актуальное звучание своих идей.

4. Для аргументации Ин Шао прибегнул к традиционному приему, активно использовавшемуся со времен Чжаньго, и использовал анекдотические сюжеты, демонстрируя с их помощью как правильные, так и неверные, с его точки зрения, модели поведения.

5. Автор, с одной стороны, ставил во главу общественных отношений соблюдение морали и почтительного обращения со старшим поколением семьи, но, с другой стороны, настаивал на необходимости строгого контроля за служебной деятельностью чиновников, активной роли императора в административной сфере и жестких наказаниях за распространение вредных культов.

6. В анекдотических главах можно встретить однотипные сюжеты о том, как герою, обладающему высокими моральными качествами, удается в конечном счете выйти из бедственного положения, продвинуться в карьере и т.п. Цель таких историй состояла в защите устоявшихся норм этики. При этом Ин Шао не выдвигал какую-то одну главную этическую категорию, а говорил о важности их в совокупности.

7. На фоне критики распространенных заблуждений во всей работе вырисовывается контраст между убеждением и поведением мудреца и массовым сознанием. Качествами мудрого человека, с точки зрения Ин Шао, являются поиск естественных и разумно объясняемых причин вместо сверхъестественных, понимание цикличности развития вселенной, опора на закон и ритуал для приведения в порядок общества.

ГЛАВА 3. «Фэн су тун и» и энциклопедическая традиция Китая

§ 3.1. Основные вехи истории развития *лэйшу*

После появления «Хуан лань» следующую веху в истории развития *лэйшу* соотносят с эпохой Лючао. Этот длительный промежуток в китайской истории делится на несколько этапов: Троецарствия, когда на осколках Хань возникли три самостоятельных государства — Цао Вэй 曹魏 (220 – 266), Шу Хань 蜀漢 (221 – 263) и Сунь У 孫吳 (222 – 280); недолгого объединения всей страны в эпоху Западная Цзинь (Си Цзинь 西晉, 264 – 317); периода Восточная Цзинь (Дун Цзинь 東晉, 317 – 420), когда Север Китая был завоеван племенными объединениями *сюнну*, *сяньби*, *цзе*, *ди* и *цянов*, а на Юге уцелела китайская государственность, и, наконец, периода Нань бэй чао 南北朝 (Южных и Северных дворов, 420 – 589), известного противоборством некитайских государств Севера и китайских государств Юга. Многочисленные военные столкновения, разрушения городов и пожары этой эпохи приводили к утрате значительной части книжного наследия, включая целые библиотеки, как произошло, например, с императорской коллекцией книг в государстве Южное Ци 南齊 (479 – 502). Это не могло не отразиться и на сохранности *лэйшу*: ни одна из работ такого типа, созданных в эпоху Лючао, не уцелела полностью, что порождает целый ряд проблем в понимании истории раннего этапа их развития[304]. Хотя данные работы либо не дошли до нас, либо сохранились в виде отдельных фрагментов, в свое время они играли важную роль и были довольно популярны до тех пор, пока не были созданы более объемные книги по категориям. Неслучайно утрата одной из *лэйшу* этого времени, «Хуа линь бянь люэ» 華林編略 («Отредактированное изложение [из сада] Хуалинь», VI в.), относится к периоду между Тан и Сун [Ху Дао-цзин, 1982, с. 46], а утрата еще двух работ, создание которых инициировал лянский У-

[304] В Приложении 8 содержится таблица, в которой перечислены сведения об известных *лэйшу* эпохи Лючао с указанием степени их сохранности к настоящему времени.

ди 梁武帝 (личное имя — Сяо Янь 蕭衍, 464 – 549, пр. 502 – 549) — «Шоу гуан шу юань» 壽光書苑 («Сад книг из [уезда] Шоугуан», VI в.) и «Лэй юань» 類苑 («Сад категорий», VI в.) — к эпохе Сун (они числились в «Цзю Тан шу», однако в «Синь Тан шу» и «Сун ши» их уже нет)[305]. Создание при Тан и Сун новых книг по категориям, вбиравших в себя значительную часть старых и дополнявшихся новыми источниками, избавляло от необходимости пользоваться более старыми трудами.

Судя по названиям *лэйшу* и именам их составителей, в этот период на Юге Китая была сосредоточена бóльшая активность по созданию таких текстов, чем на севере [Drège, 2007, p. 25]: не только пожар в библиотеке Южной Ци, но и общий подъем интеллектуально-творческой активности периода Нань бэй чао, а также активизация в Южных государствах интереса к национальному наследию повлияли на рост потребности в создании новых произведений литературы, в том числе и таких объемных обобщающих собраний, как *лэйшу*[306].

С эпохи Суй, когда была впервые законодательно оформлена система государственных экзаменов на официальный чин [История Китая … , 2014, с. 179 – 180], начали появляться *лэйшу* в форме справочников для претендентов на сдачу таких экзаменов [Loewe, 1987, pp. 6 – 8]. Они включали в себя цитаты и фрагменты, использование которых в эссе должно было произвести впечатление на экзаменаторов. Примерами таких работ были «Бэй тан шу чао»[307], создание

---

[305] Спустя много столетий, в пещерном комплексе Могао 莫高 в Дуньхуане в 1908 г. Поль Пеллио (1878 – 1945) обнаружил безымянные фрагменты *лэйшу* лючаоского времени: разные ученые выдвигали версии, согласно которым это могли быть «Хуа линь бянь люэ» 華林編略 («Отредактированное изложение [из сада] Хуалинь») или «Сю вэнь дянь юй лань» 修文殿御覽 («Высочайше одобренное обозрение [из] Зала совершенствования в литературном [мастерстве]»), однако последняя подверглась текстологической критике, а первая недостаточно подтверждена на настоящий момент [Ху Дао-цзин, 1982, с. 43 – 57].

[306] Эта тенденция проявилась также и в появлении «энциклопедических» собраний прозы *сяошо*. Подробно об этом см. [Алимов, 2014, с. 278 – 318].

[307] «Бэй тан шу чао» — самая ранняя из уцелевших *лэйшу*, составленная под руководством *мишулана* 秘書郎 (чиновник [палаты] тайных книг) Юй Ши-наня 虞世南 (558 – 638), служившего в императорской библиотеке. В дошедшем до нас виде она состоит из 160 *цзюаней*, поделенных на 19 частей (*бу* 部), которые разделены, в свою очередь, на 850 тематических категорий. В «Суй шу» ее объем составлял 174 *цзюаня*. В эпоху Тан он не претерпел особых

которой началось при Суй, а также «И вэнь лэй цзюй»[308], составленного несколькими десятилетиями позже.

В эпоху Тан, когда была образована новая империя, ставшая последовательницей кратковременной Суй, можно отметить появление еще двух разновидностей *лэйшу — тун (и)* 通義 («проникновение в смысл») и *хуэйяо* 會要 («собранная суть»)[309]. На самом деле, тексты типа *тун (и)* в Китае начали писать еще в эпоху Хань, причем уже тогда они имели «энциклопедический» охват[310]. В рамках *лэйшу* источники типа *тун (и)* и *хуэйяо* были сосредоточены почти исключительно на политической и административной истории. В то время как первый вид был посвящен различным аспектам политической системы за несколько эпох, второй, как правило, ограничивался рассмотрением одной эпохи [Teng, Biggerstaff, 1971, p. 107]. Появление сначала *тун (и)*, а затем *хуэйяо*, в своей структуре следовавших образцу *тун (и)*, было обусловлено рядом изменений в сфере историописания в Китае. Начиная с эпохи Тан, при каждом императорском дворе содержалось историографическое бюро, которое занималось составлением

потерь, а вот в «Сун ши» 宋史 («История [эпохи] Сун») стал числиться в объеме 160 *цзюаней*, как и в настоящее время [Early Medieval Chinese Texts … , 2015, pp. 25 – 26].

[308] Создание «И вэнь лэй цзюй» инициировал танский император Гао-цзу 高祖 (личное имя Ли Юань 李淵, 566 – 635, пр. 618 – 626) в 622 г. Текст был закончен в 624 г. под руководством Оуян Сюня 歐陽詢 (557 – 641). Он дошел до нас в составе 100 *цзюаней*, в которых есть 46 частей и 727 тематических категорий. Судя по наличию цитат более позднего периода, «И вэнь лэй цзюй» дополнялся со временем новым содержанием, что говорит о популярности текста в течение продолжительного времени. Лишь при Цин интерес к нему угас, и он перепечатывался всего дважды [Early Medieval Chinese Texts … , 2015, pp. 455 – 461].

[309] Существует устойчивое понятие *цзю тун* 九通 («девять всепроницающих [трудов]»), обобщающее важнейшие тексты этого типа, созданные в традиционном Китае. К ним относят группу *сань тун* 三通 («три всепроницающих [труда]») — «Тун дянь» 通典 («Всепроницающий свод») Ду Ю 杜佑 (735 – 812), «Тун чжи» 通志 («Всепроницающее обозрение») Чжэн Цяо 鄭樵 (1104 – 1162), «Вэньсянь тункао» 文獻通考 («Всепроницающие разыскания по литературным источникам») Ма Дуань-линя 馬端臨 (1245 – 1322), а также шесть работ, составленных в эпоху Цин — «Сюй тун дянь» 續通典 («Продолжение всепроницающего свода»), «Сюй тун чжи» 續通志 («Продолжение всепроницающего обозрения»), «Сюй вэньсянь тункао» 續文獻通考 («Продолжение всепроницающих разысканий по литературным источникам»), «Цин тун чжи» 清通志 («Всепроницающее обозрение [эпохи] Цин»), «Цин тун дянь» 清通典 («Всепроницающий свод [эпохи] Цин»), «Цин вэньсянь тункао» 清文獻通考 («Всепроницающие разыскания по литературным источникам [эпохи] Цин»).

[310] Подробно вопросу развития текстов типа *тун (и)* в эпоху Хань посвящены разделы 3.3., 3.4. настоящего исследования.

формальных документов, содержанием архива и написанием официальной истории династии, что способствовало росту внимания к истории развития государственных институтов империи. Кроме того, движущей силой составления административных историй был постепенный рост числа чиновников, получавших должности через систему экзаменов. Новым служащим было необходимо иметь практическое руководство, объясняющее историю формирования и принципы функционирования разветвленной бюрократической системы, чтобы успешно справляться с административной практикой на разных уровнях [The Oxford History of Historical Writing, 2012, pp. 480 – 482]. Вследствие этого появились такие труды, как «Тун дянь», «Тун чжи» и «Вэньсянь тункао», а также «Тан хуэйяо» 唐會要 («Собранная суть [об эпохе] Тан», X в.), «У дай хуэйяо» 五代會要 («Собранная суть [об эпохе] Пяти династий», X в.) и «Сун хуэйяо» 宋會要 («Собранная суть [об эпохе] Сун», XIII в.).

Качественно новая фаза развития *лэйшу* наступила в эпоху Северная Сун, когда произошло воссоздание централизованной государственности и объединение страны после полувека административно-территориальной раздробленности во время периода Пяти династий и десяти царств (У дай ши го 五代十國, 907 – 960). Благодаря развитию техники ксилографии, зародившейся при Тан, появилась возможность создавать *лэйшу* большего объема, результатом чего стало появление «Тай-пин юй лань» под редакцией Ли Фана 李昉 (925 – 996), которая включала в себя уже тысячу *цзюаней* (для сравнения, «И вэнь лэй цзюй» включала в себя сто *цзюаней*, а «Бэй тан шу чао» — сто семьдесят четыре)[311]. По мере распространения практики сдачи государственных экзаменов стремительно рос круг кандидатов и студентов, готовящихся к экзаменам, что увеличило спрос на частное обучение, а также справочники, необходимые для подготовки [De Weerdt, 2007, pp. 78 – 79]. С активным ростом городской культуры в

[311] Путем спонсирования создания масштабных книг по категориям в начале Сун, а потом в эпохи Мин 明 (1368 – 1644) и Цин императорский двор преследовал цель завоевать авторитет и сгладить факт захвата престола: новый правящий род позиционировал себя как законного наследника богатой интеллектуальной культуры страны, а также носителя просвещенности.

интеллектуальную и творческую деятельность стали вовлекаться более широкие слои населения, в круг интересов которых вошло и создание *лэйшу*, о чем свидетельствует тот факт, что с XI в. количество императорских *лэйшу* стало уступать частным [Bretelle-Establet, Chemla, 2007, p. 12]. В это время начали появляться узкоспециализированные *лэйшу*, которые служили разным целям и разным аудиториям. Они могли быть общеобразовательными пособиями или служить руководством по сочинению текста с примерами устойчивых фраз, полезных для написания писем и составления официальных документов. Кроме этого, *лэйшу* могли быть сборниками анекдотических нарративов, административных документов, быть буддийскими или даосскими по содержанию [Zurndorfer, 2012, p. 506]. Важно отметить и то, что в эпоху Сун *лэйшу* стали впервые выделяться в отдельную подкатегорию в библиографических трактатах нормативных историографических сочинений. Сначала они были выделены в субкатегорию под названием *ши лэй* 事類 («категории дел»)[312] в библиографическом трактате «Цзю Тан шу», а в «Синь Тан шу» вместо *ши лэй* она стала называться *лэйшу*.

В эпоху Юань 元 (1271 – 1368), когда Китай впервые целиком оказался под властью чужеземного правления, представители китайской интеллектуальной элиты поставили перед собой задачу сохранения национальных ценностей. В связи с этим ряд созданных при Сун *лэйшу* продолжал дополняться новыми категориями и затем перепечатываться [Elman, 2007, pp. 133 – 134]. В то же время ущемление китайской бюрократии при монгольском дворе и скромный, по сравнению с эпохами Тан и Сун, размах проведения государственных экзаменов на должность привели к тому, что справочники для подготовки к ним переставали быть столь же востребованными, как до этого. *Лэйшу* в эпоху Юань постепенно становились ориентированными на класс мелкого чиновничества и посвящались

---

[312] Один раз в тексте категория называется *ши лэй*, а другой раз — с перестановкой знаков — *лэй ши* 類事 («дела, [разделенные] по категориям»). Всего в нее было включено 22 книги общим объемом 7084 *цзюаня*.

более «бытовым» темам, как, например, базовая грамотность, шелководство, поддержание здоровья, математика и т.д. [Elman, 2019, pp. 2 – 3].

Эпоха Мин, которая пришла на смену Юань на волне антимонгольских настроений и повстанческих движений, отмечена восстановлением китайской государственности и реставрацией прежних культурных традиций. В это время происходит переиздание всевозможных сводных памятников, воспроизводящих интеллектуальное наследие прошлых эпох, в том числе и *лэйшу* [Кравцова, 2004, с. 290]. Помимо этого, в эпоху Мин 明 (1368 – 1644) испытал расцвет такой вид книг по категориям, как *жиюн лэйшу* 日用類書 («книги [с распределением материала] по категориям для повседневного использования»), истоки которых прослеживаются с эпохи Юань. Взлет частного книгопечатания способствовал тому, что те области знания, которые раньше передавались в семейном кругу или узкой группе, будь то темы сельского хозяйства, домашних ремесел или медицины, теперь могли стать частью содержания *лэйшу*, доступных всем тем, кто мог себе их позволить [Wang, Wei, 2005, p. 72][313].

Другой особенностью позднеимперских *лэйшу* является создание беспрецедентных по масштабу работ, прежде всего, рукописного свода «Юн-лэ да дянь»[314]. В отличие от предыдущих книг по категориям, «Юн-лэ да дянь»

---

[313] Б. Элман выделяет семь типов *жиюн лэйшу*, появившихся в эпоху Мин, подробно о них см. [Elman, 2019, p. 3].

[314] «Юн-лэ да дянь» была составлена в 1403 – 1407 гг. в период Юн-лэ 永樂 по приказу императора Чэн-цзу 成祖 (личное имя Чжу Ди 朱棣, 1360 – 1424, пр. 1402 – 1424) и имела объем в 22937 *цзюаней* и приблизительно 370 миллионов знаков. В отличие от *лэйшу* повседневного использования, «Юн-лэ да дянь» создавалась для императорского двора. Она была организована по категориям, выделенным по фонетическому принципу: содержание было распределено по 80 рифмам, основанным, главным образом, на тексте «Хун-у чжэн юнь» 洪武正韻 («Выправленные рифмы [периода правления под девизом] Хун-у», 1375 г.). В конце эпохи Мин оригинальный текст сгорел, но его копия, заблаговременно выполненная в 1562 – 1567 гг. по приказу правившего под девизом Цзяцзин 嘉靖 императора Ши-цзуна 世宗 (личное имя Чжу Хоу-цун 朱厚熜, 1507 – 1567, пр. 1521 – 1567), какое-то время продолжала существовать сначала в императорском столичном архиве, а затем в академии Ханьлинь (*Ханьлинь юань* 翰林院). Со временем ее текст претерпевал утраты, а затем оставшиеся от него части были уничтожены в 1900 г. в результате пожара и разграбления Пекина жителями и войсками иностранных держав. Из всей книги по категориям уцелели лишь около 800 *цзюаней* и фрагменты, скопированные до этого другими учеными.

включала в себя не только отрывки из произведений, но и их текст целиком. Данная особенность сближает этот труд с другим видом сочинений, который возник в XIII в., но приобрел особую популярность в эпоху Цин, — *цуншу* 叢書 («собранные книги»). Понятие *цуншу* так же, как и *лэйшу*, является весьма широким и обозначает собрание нескольких самостоятельных произведений литературы: в *цуншу* могли объединяться работы из частной коллекции, или принадлежащей одной семье, или труды, относящиеся к одной географической области, т.е. принципы подбора содержания в них заметно отличались. Границы между *цуншу* и *лэйшу* не всегда можно строго очертить: например, текст «Шо фу» 說郛 («Предместья толкований») Тао Цзун-и 陶宗儀 (1329 – 1410) включал в себя не целые произведения, а выдержки, но при этом не был сгруппирован по категориям и поэтому традиционно причислялся к *цуншу*. С другой стороны, в эпоху Цин возник ряд *цуншу*, в которых были собраны фрагменты утраченных текстов, а не сочинения целиком [Cutter, 1986, pp. 810 – 813]. А если взять для примера «Сы ку цюань шу», то можно увидеть, что этот труд соединяет в себе черты обоих типов сочинений: содержит деление на категории и при этом включает в себя не отрывки, а целые работы, поэтому традиционно не причисляется к *лэйшу*. Во второй половине XIX в. была даже предложена идея добавить к традиционному разделению литературы на четыре раздела пятый под названием *цуншу*, поскольку их число стало весьма велико [Wilkinson, 2013, p. 939]. Своего рода итогом создания амбициозных по объему *лэйшу* можно считать «Гу цзинь ту шу цзи чэн»[315], который является самой крупной в императорском Китае книгой по категориям, изданной печатным способом.

В результате данного обзора можно отметить, что термин *лэйшу* прилагался к огромному количеству различных сочинений, строго научная классификация

---

[315] Идея создания «Гу цзинь ту шу цзи чэн» принадлежала историку Чэнь Мэн-лэю 陳夢雷 (1650 – 1741), а император Сюанье 玄燁, правивший под девизом Канси 康熙, (1654 – 1752, пр. 1661 – 1722) ее поддержал. Закончен проект был уже при императоре Иньчжэне 胤禛, правившем под девизом Юн-чжэн 雍正 (1678 – 1735, пр. 1722 – 1735), а опубликован в 1728 г. Это собрание содержало десять тысяч *цзюаней* и более 170 миллионов знаков.

которых весьма затруднительна[316]. В традиционной гуманитарии не сложилось точной дефиниции *лэйшу* [317], отсутствовали нормативные представления о типологических специфических приметах *лэйшу*: это могли быть справочники, флорилегии, антологии, поэтому с точки зрения западной теории литературы назвать *лэйшу* жанром весьма сложно[318]: эти тексты, скорее, отражали практику организации знания в книжной культуре Китая[319]. Даже в собственной традиции отмечалось их особое положение: составители «Сы ку цюань шу цзунму» определяли *лэйшу* как «не [относящиеся ни] к каноническим [текстам], ни к историческим [работам], ни к [сочинениям] мудрецов, ни к [литературным] собраниям» (*фэй цзин фэй ши, фэй цзы фэй цзи* 非經非史，非子非集) [Сы ку цюань шу цзун му, 2003, цз. 135, с. 1141], хотя и поместили их в итоге по традиции в раздел *цзы* 子 («[сочинения] мудрецов»). При этом нельзя отрицать, что отдельные разновидности *лэйшу* явно преемствовали друг другу по форме и структуре, что видно, в том числе на примере универсальных *лэйшу*: с наиболее ранними уцелевшими подобными работами и будет сравниваться текст «Фэн су тун и» в заключительном разделе данной главы.

---

[316] Попытки классификации *лэйшу* можно встретить в разных работах, например, в «Яньцзин дасюэ тушугуань мулу чугао: лэйшу чжи бу» 燕京大學圖書館目錄初稿：類書之部 («Предварительный черновик каталога библиотеки Яньцзинского университета: раздел, [посвященный] книгам [с распределением материала] по категориям»), где оглавление и представляет собой классификацию *лэйшу* [Яньцзин дасюэ тушугуань … , 1935], а также в монографии Ху Дао-цзина «Чжунго гудай дэ лэйшу» 中國古代的類書 («Книги Старого Китая [с распределением материала] по категориям») [Ху Дао-цзин, 1982, с. 8 – 14].

[317] Примеры того, как одни и те же тексты в разных библиографических трактатах и книгах юыли отнесены в разные категории (иногда к *лэйшу*, иногда нет) можно встретить в диссертации Ся Нань-цяна [Ся Нань-цян, 2001а, с. 4].

[318] Здесь стоит иметь в виду не только несовпадение литературных форм на Западе и в Китае, но и тот факт, что мало какой жанр может сохранять стабильность и устойчивость на протяжении столетий и всегда иметь четкие и определенные границы.

[319] Концепция разделения всего сущего на категории-*лэй* зародилась еще в древнем Китае и развивалась, в том числе в рамках представлений о *гань-ин* 感應 («воздействие и [ответная] реакция») в эпоху Хань. Воздействие и ответ понимались как явления одной категории, соответствующие друг другу: например, благие и дурные знамения понимались как то, что случается в ответ на поступок того же рода. Выявление категорий и родов всех вещей с их внутренней взаимосвязью формировало представления о мире как о едином континууме, гармонично устроенном и имеющем определенный порядок [Кроль, 1981, с. 119 – 120].

§ 3.2. «Энциклопедические» тексты древнего и раннеимперского Китая

Хотя истоки *лэйшу* принято возводить к III в., попытки создания других текстов «энциклопедического» охвата предпринимались и до этого. К ним относятся такие работы, как «Люйши чуньцю», «Хань Фэй-цзы», «Хуайнань-цзы», «Ши цзи», «Хань шу», «Лунь хэн», «Бай ху тун», а также ряд словарей: «Шо вэнь цзе цзы», «Эр я», «Ши мин», «Фан янь». Задачи составления таких работ были разнообразными: синтез и сохранение наследия и накопленного опыта, передача мудрости классической эпохи в формах, полезных для двора, обеспечение правителя и чиновников конкретными советами для ведения дел в политике и т.д. По своему содержанию и форме они также отличались весьма сильно: это могли быть результаты как коллективного, так и преимущественно индивидуального труда; работы, стремящиеся непротиворечиво описать в рамках одной системы все явления жизни (как «Люйши чуньцю» и «Хуайнань-цзы»), или, наоборот, делающие упор на классификацию всех явлений и их анализ (словари, «Лунь хэн», «Бай ху тун» и «Фэн су тун и»). В данном разделе будет предпринята попытка проследить влияние данных работ на «Фэн су тун и» и охарактеризовать те стороны, в которых видна преемственность между ними и сочинением Ин Шао. Проводимый анализ не стремится доказать наличие общей традиции создания «энциклопедических» текстов в древнем и раннеимперском Китае, но, наоборот, заостряет внимание на разнообразии формы, композиции и стиля изложения работ, существовавших в то время.

1. «Хань Фэй-цзы»

Трактат «Хань Фэй-цзы» — это крупнейший и наиболее авторитетный труд среди традиционно относимых к легизму, авторство которого приписывается философу Хань Фэю. Трактат содержит идеи автора, касающиеся теории управления страной, регулирования ее экономики, военных действий, поведения правителя и т.д. Дошедший до нас текст, хотя и был окончательно скомпилирован Лю Сяном в I в. до н.э., представляет собой по большей части аутентичное собрание эссе, принадлежащих самому автору [Early Chinese Texts … , 1993, p. 117]. Стиль повествования многих глав характеризуется обширным

использованием псевдоисторических сюжетов, используемых для иллюстрации и аргументации теоретических доводов и зачастую не встречающихся в других синхронных по времени или более ранних текстах. Такие собрания анекдотических рассказов имели широкое распространение в эпоху Чжаньго и продолжали быть популярными в эпоху Хань и затем в эпоху Лючао [Early Chinese Texts … , 1993, p. 115]. «Фэн су тун и» и «Хань Фэй-цзы» объединяет попытка критического пересмотра многих устоявшихся идей и активное использование анекдотов в качестве аргументации, которая опровергает чужую точку зрения. Данные анекдоты представляют собой не просто вкрапления в основном тексте, они сгруппированы вокруг затрагиваемых тем и занимают подавляющий объем ряда глав. Кроме того, оба текста характеризует стиль повествования, тяготеющий к использованию однотипных словесных формул: в «Хань Фэй-цзы» это такие сочетания, как, например, *хо юэ* 或曰 («некто сказал») для введения нового аргумента, где под «некто» подразумевался сам автор, или резюмирующая анекдот или рассуждение фраза *гу юэ* 故曰 («поэтому сказано») и т.п.

Можно отметить и то, что Ин Шао также напрямую заимствовал фрагменты текста из данной работы. Всего «Фэн су тун и» шесть раз отсылает к сюжетам или сведениям, которые впервые были зафиксированы в «Хань Фэй-цзы». Они разбросаны как по анекдотическим, так и справочным главам, и среди них есть одна прямая цитата из этого источника[320].

2. «Люйши чуньцю»

«Люйши чуньцю» представляет собой одну из наиболее объемных письменных работ, относящихся к доциньскому периоду. Составление данного текста инициировал Люй Бу-вэй 呂不韋 (ум. в 235 до н.э.), торговец из княжества

---

[320] Параллельные фрагменты можно увидеть в следующих местах: [Ин Шао, 1981, с. 16] и [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 11, с. 270]; [Ин Шао, 1981, цз. 5, с. 230] и [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 22, с. 178]; два разных параллельных сюжета есть на страницах [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 286] и [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 3, с. 64]; еще один фрагмент содержится на страницах [Ин Шао, 1981, цз. 7, с. 346] и [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 7, с. 169]. Прямая цитата — [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 378] и [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 19, с. 444].

Хань 韓, ставший впоследствии первым министром в царстве Цинь 秦. Данный труд имеет трехчастную структуру, а число глав в каждой части обладает космологической символикой: по замыслу составителей текста сама форма памятника должна была отражать единство картины Вселенной, пронизанной взаимосвязями между деятельностью человека и сменой природы [Ткаченко, 2001, с. 18 – 19]. Несмотря на широкий охват, текст, в основном, сосредоточен вокруг идей управления государством, т.е. рассмотрения политических, социальных и этических вопросов. «Люйши чуньцю» содержит обзор важнейших теорий и идеологий III в. до н.э., а также обширные описания таких сфер, как музыка и сельское хозяйство, неизвестные в других источниках того времени [Early Chinese Texts … , 1993, p. 324]. Хотя эта «энциклопедия» обладает большей тенденцией к философскому осмыслению и теоретическим рассуждениям, чем «Фэн су тун и», в сфере описания музыки[321] два текста сближает наличие описания базовых определений этой сферы, основ звукоряда и пояснений их с точки зрения фундаментальных особенностей космологии.

Помимо этого, одна из сквозных тем, развиваемых в «Люйши чуньцю», — необходимость «исправления имен» (*чжэн мин* 正名) в обществе. В тексте неоднократно говорится, что несоответствие «имени» (*мин* 名) и «формы» (*син* 形), т.е. того, о чем говорят люди и как претворяют в жизнь сказанное, зачастую проявляется в умышленном использовании двусмысленных речей в корыстных целях или употреблении вводящих в заблуждение фраз для обхода правил [Garret, 2012, pp. 366 – 367]. Для иллюстрации этого посыла в значительной части глав представлены подборки анекдотических сюжетов, описывающих примеры из древности, в конце которых формулируются наставления вдумчиво относиться к советам со стороны и остерегаться предвзятости в суждениях [Ткаченко, 2001, с. 15]. Этот идейный замысел созвучен не только с анекдотическими главами

---

[321] Речь идет о главах в «Гу юэ» 古樂 («Древняя музыка»), «Инь люй» 音律 («Звучания и ступени [звукоряда]»), «Инь чу» 音初 («Начала звучаний») в «Люйши чуньцю» и «Шэн инь» в «Фэн су тун и».

«Фэн су тун и», но и с задумкой сочинения Ин Шао в целом, которая заключалась в развеянии заблуждений, передаваемых людьми как сознательно, так и случайно.

Что касается цитирования этой работы, в «Фэн су тун и» есть шесть отсылок к разным сюжетам, впервые встречающимся в «Люйши чуньцю»[322], и среди них три являются прямыми цитатами.

3. «Хуайнань-цзы»

Меньшую степень взаимосвязи можно проследить между «Фэн су тун и» и другим всеохватным текстом, созданным уже в раннеимперский период, — «Хуайнань-цзы». В основе 21 внутренней главы памятника лежат идеи, которые сложно отнести к одной «школе» или идеологиии: в нем отобраны самые разнообразные источники, отражающие видение Пути, присущее авторам текста, и к нему едва ли можно приклеить ярлык «даосского» или даже «эклектического» текста [Major, Queen, Meyer, Roth, 2010, pp. 27 – 32].

Исключительный по своей структуре и стилю изложения (частое использование ритмизованной прозы, наличие рифмующихся между собой названий глав и т.д.), этот текст имеет продуманный порядок и дает разъяснение о том, как должен действовать правитель, чтобы соответствовать космическому принципу Дао [Major, Queen, Meyer, Roth, 2010, pp. 13 – 17]. При своей уникальности «Хуайнань-цзы» содержит и черты, позволяющие считать этот текст продолжателем традиции анекдотической прозы, начатой в Чжаньго. Например, в главе «Дао ин сюнь» 道應訓 («Наставление об отклике, [основанном на] Пути») собраны анекдотические сюжеты и резюмирующие их цитаты из «Лао-цзы», которые раскрывают дидактические принципы теории мудрого правления [Major, Queen, Meyer, Roth, 2010, pp. 429 – 430], а главы «Шуй шань сюнь» 說山訓

---

[322] Параллельные фрагменты встречаются в следующих местах: [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 59] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 22, с. 619]; [Ин Шао, 1981, цз. 5, с. 208] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 21, с. 588 – 589]; [Ин Шао, 1981, цз. 5, с. 255] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 6, с. 145]. Прямые цитаты встречаются в следующих местах: [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 62] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 22, с. 618]; [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 64] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 22, с. 618]; [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 367] и [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 4, с. 312].

(«Наставление о горах убеждений») и «Шуй линь сюнь» 說林訓 («Наставление о лесах убеждений») в явной форме наследуют «Хань Фэй-цзы», содержащем одноименное двухчастное эссе под названием «Шуй линь шан» 說林上 («Леса убеждений, верхняя [часть]») и «Шуй линь ся» 說林下 («Леса убеждений, нижняя [часть]»)[323].

В тексте «Фэн су тун и» нет прямых цитат из «Хуайнань-цзы», и, хотя в обоих памятниках есть 11 фрагментов, имеющих явные текстуальные переклички, всего два из них не встречаются в более ранних текстах (один фрагмент в анекдотической, другой — в справочной главе)[324].

4. «Ши цзи»

«Ши цзи» представляет собой первый труд, обобщающий всю историю Китая от мифологической древности до рубежа II – I вв. до н.э. Он состоит из пяти крупных разделов: «Бэнь цзи» 本紀 («Основные анналы»), «Бяо» 表 («[Хронологические] таблицы»), «Шу» 書 («Трактаты»), «Ши цзя» 世家 («Наследственные дома») и «Ле чжуань» 列傳 («Упорядоченные предания»). Трактаты, включающие в себя восемь глав, содержат первое в своем роде историческое описание всех важнейших сфер государственной жизни (ритуала, музыки, астрологии, военного дела, жертвоприношений, водного хозяйства и экономики). Впоследствии аналогичное деление использовалось не только в других *чжэнши*, но и повлияло на принцип описания истории государства, применяемый в историографических трудах в Китае в целом [Кроль, 1970, с. 70 – 73]. Деление на темы, которым посвящены справочные главы «Фэн су тун и» (государственные ритуалы, основы музыкального строя и физическая география), отчасти повторяет «Ши цзи». Главы преданий из первой нормативной истории, которые содержат жизнеописания прославленных исторических персонажей,

---

[323] Подробнее о возможном двояком прочтении знака *шо/шуй* 說 см. [Major, Queen, Meyer, Roth, 2010, pp. 617 – 619].

[324] Данные два фрагмента находятся в следующих местах: [Ин Шао, 1981, цз. 5, с. 208] и [Хуайнань-цзы цзи ши, 1998, цз. 11, с. 818]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 291] и [Хуайнань-цзы цзи ши, 1998, цз. 1, с. 59].

характеризуются иллюстративностью и дидактичностью: в них так же, как в «Хань Фэй-цзы» и «Люйши чуньцю», представлены подборки анекдотов, освещающих примеры поведения людей.

Нельзя не отметить и то, что самое большое количество заимствований из другого источника в «Фэн су тун и» относится к «Ши цзи»: текст раздела «Лю го» из главы «Хуан ба» по большей части был дословно взят из «Ши цзи»[325]; помимо этого, четыре раздела (из 12) главы «Цюн тун» («Мэн Кэ», «Юй Цин», «Хань Синь», «Хань Ань-го»), как показали комментаторы, были основаны на жизнеописаниях, содержащихся в «Ши цзи»[326]. Также в «Фэн су тун и» есть пять фрагментов, которые отсылают к текстуально близким фразам в «Ши цзи» либо фактам, упомянутым там впервые среди дошедших до нас текстов[327], и шесть прямых цитат [328] . Цитаты и отсылки встречаются практически в равном количестве в анекдотических и справочных главах.

5. «Лунь хэн»

Философское сочинение одного из наиболее оригинальных мыслителей эпохи Хань Ван Чуна «Лунь хэн» было составлено на основе более ранних эссе автора, каждое из которых посвящено отдельной теме [Early Chinese Texts … , 1993, p. 309]. Оно состоит из 85 глав (одна из которых утрачена), в которых автор полемизирует с традиционными или зафиксированными в более ранних работах утверждениями по широкой проблематике. Эта работа раскрывает особый авторский метод критики, задачей которого постулируется достижение

---

[325] См. комментарии У Шу-пина [Ин Шао, 1980, цз. 1, с. 28 – 50] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 28 – 58].

[326] См. комментарии У Шу-пина [Ин Шао, 1980, цз. 7, с. 259 – 262, 267 – 269, 270 – 273] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, цз. 7, с. 318 – 322, 327 – 330, 332 – 335].

[327] Отсылки содержатся в следующих главах: [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 8] и [Ши цзи, 1963, цз. 1, с. 1 – 48] (Ин Шао отсылает к составу когорты У ди); [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 65] и [Ши цзи, 1963, цз. 28, с. 1394]; [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 68] и [Ши цзи, 1963, цз. 12, с. 475]; [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 386] и [Ши цзи, 1963, цз. 6, с. 273 – 274]; [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 481] и [Ши цзи, 1963, цз. 29, с. 1408 – 1409].

[328] Прямые цитаты содержатся в следующих главах: [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 69] и [Ши цзи, 1963, цз. 28, с. 1396]; [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 92] и [Ши цзи, 1963, с. 86/2528]; [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 120] и [Ши цзи, 1963, цз. 6, с. 259]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 300] и [Ши цзи, 1963, с. 86/2534]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 303] и [Ши цзи, 1963, с. 81/2442]; [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 378] и [Ши цзи, 1963, цз. 28, с. 1360].

правильного понимания сути вещей (*шии* 實) и вскрытие пустого, т. е. ложного (*сюй* 虛) в других учениях. Ван Чун оспаривает суть неверных положений с помощью данных, которые считает фактами или закономерными явлениями природы, и вскрывает противоречия путем сопоставления разных идей внутри одного текста [McLeod, 2018, pp. 69 – 84]. Аргументирование путем обращения к закономерностям природы и фактам встречается и у Ин Шао в таких анекдотических главах, как «Чжэн ши» и «Гуай шэнь». Некоторые другие общие черты критики Ван Чуна и Ин Шао упоминались во второй главе: оба мыслителя разделяли схожие взгляды на знамения и посмертное существование людей. При этом можно отметить, что, несмотря на близость тематики обоих сочинений (критика современных заблуждений в сферах верований и представлений об истории), в «Фэн су тун и» нет прямых цитат из «Лунь хэн». В нем есть 10 общих с трактатом исторических отсылок или сюжетов, при этом лишь один сюжет не встречается в более ранних текстах[329]. Он находится в разделе «Сяо-вэнь-ди» главы «Чжэн ши» «Фэн су тун и» и представлен в форме диалога между императором Чэн-ди 成帝 (личное имя Лю Ао 劉驁, 51 – 7 до н. э., пр. 33 – 7 до н. э.) и Лю Сяном; император, который часто давал ему аудиенции, однажды пожелал обсудить правдивость популярных слухов о Сяо-вэнь-ди, в том числе о том, что за весь период правления он якобы казнил всего 300 человек. Лю Сян тут же возразил, говоря, что на деле он казнил гораздо больше. С другой стороны, Ван Чун в конце главы «И цзэн» 藝增 («Преувеличения в [канонической] литературе») привел беседу между У-ди и чиновником из Жунани Пэн Гуаном 賁光. Пэн Гуан представил хвалебный отзыв о Сяо-вэнь-ди, упоминая два факта, в том числе про казнь троих людей за все правление. У-ди тут же опроверг это, сказав, что он казнил больше. Посыл двух авторов совпадал и состоял в том, чтобы показать, как со временем у людей формируются преувеличенные

---

[329] [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 94] и [Ван Чун, 1990, цз. 8, с. 391].

представления о прошлом, но с учетом отличия в составе персонажей, история у Ин Шао вполне могла быть заимствована не из «Лунь хэн».

6. «Хань шу»

«Хань шу» описывает историю Западной Хань, начиная с ее основателя Лю Бана 劉邦, примерно от 210 г. до н. э., и заканчивая падением Ван Мана 王莽 в 23 г. В своей классификации материала Бань Гу следовал примеру «Ши цзи», опустив лишь категорию «Наследственных домов» [Early Chinese Texts … , 1993, p. 129]. Авторитетность этого текста для Ин Шао подчеркивается уже упомянутым ранее фактом составления им фонетического комментария к «Хань шу». После «Ши цзи» данный текст является вторым источником, из которого Ин Шао заимствовал практически дословно крупные фрагменты текста. Сюда относятся значительная часть введения к сочинению, которая совпадает со введением трактата «И вэнь чжи» в составе «Хань шу»[330], и три идущих подряд раздела главы «Чжэн ши» («Дунфан Шо», «Хуайнань ван Ань шэньсянь», «Ван Ян нэн те чжу цзинь»), которые основаны на главах «Дунфан Шо чжуань» 東方朔傳 («Предание о Дунфан Шо»), «Хуайнань ван чжуань» 淮南王傳 «Предание о правителе [удельного царства] Хуайнань» и «Ван Гун лян Гун Бао чжуань» 王貢兩龔鮑傳 («Предание о Ван [Цзи], Гун [Юе], двух [людях из Чу по фамилии] Гун и Бао [Сюане]»)[331]. Введение к главе «Шэн инь» было фактически наполовину взято из «Ли юэ чжи» 禮樂志 («Трактат о ритуале и музыке»)[332] и «Люй ли чжи» 律歷志 («Трактат о музыке и календаре»)[333]. Кроме крупных фрагментов, в «Фэн

---

[330] Их сравнение приводилось в разделе 2.1.

[331] См. комментарии У Шу-пина [Ин Шао, 1980, цз. 2, с. 82 – 92] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 108 – 122].

[332] Параллельный текст встречается в следующих двух фрагментах: [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 267] и [Хань шу, 1964, цз. 22, с. 1038], начиная с фразы *Хуан-ди цзо* 黃帝作 до фразы *Сяньчи, бэй и* 咸池，備矣.

[333] Параллельный текст содержится в [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 273], начиная с фразы *си Хуан-ди* 昔皇帝 до фразы *му юэ чжу* 木曰祝, и [Хань шу, 1964, цз. 21, с. 959], начиная с фразы *Хуан-ди ши* 黃帝使 до фразы *ши эр люй дин* 十二律定.

су тун и» есть 11 прямых цитат оттуда[334], часть из которых представляет собой не одно предложение, а краткий пересказ целого жизнеописания. Заимствованные части разбросаны как по анекдотическим, так и по справочным главам, а также есть в составе фрагментов.

7. Словари

Явным сходством «Фэн су тун и» и словарей, написанных в эпоху Хань, является наличие деления содержания по категориям. Описание этих категорий выстроено и в словарях, и в работе Ин Шао при помощи определений, глосс и цитат из классики. Наиболее близкими примерами служат «Эр я» и «Ши мин», где категории также выделены по тематическому принципу. Активное использование глосс является характерной чертой не только «Фэн су тун и», но и многих других работ Восточной Хань. Как отмечал в своем исследовании У. Коблин, мыслители этого времени были склонны искать квази-этимологические связи между знаками, что было отражением более фундаментальной идеи об универсальной упорядоченности всего сущего [Coblin, 1983, p. 9]. Для Ин Шао попытки восстановить правильное понимание тех или иных слов при помощи глосс также означало развеяние заблуждений в узком понимании, а в широком — возвращение порядка всем вещам.

Если рассматривать количество заимствований из словарей у Ин Шао, то можно увидеть следующую картину:

1) «Шо вэнь цзе цзы»: в «Фэн су тун и» есть четыре общих с данным словарем глоссы (три из них содержат глоссу, а также ее пояснение) и 18 общих определений. В «Фэн су тун и» есть одна прямая цитата из

---

[334] [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 110] и [Хань шу, 1964, с. 65/2841 – 2875]; [Ин Шао, 1981, цз. 7, с. 44] и [Хань шу, 1964, цз. 44, с. 2135 – 2158]; [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 119] и [Хань шу, 1964, с. 72/3058 – 3068]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 296] и [Хань шу, 1964, цз. 25, с. 1232]; [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 358] и [Хань шу, 1964, цз. 25, с. 1211]; [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 394] и [Хань шу, 1964, цз. 38, с. 1991]; [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 482] и [Хань шу, 1964, цз. 1, с. 40]; [Ин Шао, 1981, с. 608] и [Хань шу, 1964, цз. 24, с. 1177]; оставшиеся три прямые цитаты находятся в составе восстановленных фрагментов и цитируют содержание, отсутствующее в дошедшем до нас тексте «Хань шу» — [Ин Шао, 1981, с. 489], [Ин Шао, 1981, с. 584], [Ин Шао, 1981, с. 604].

данного словаря, находящаяся среди восстановленных фрагментов[335]. Лишь два общих фрагмента встречаются в анекдотических главах, все остальные — в справочных.

2) В «Фэн су тун и» есть два параллельных с «Эр я» фрагмента, представляющих собой определения к терминам[336], а также шесть прямых цитат из него (пять из них представляют собой определения, одна — глоссу)[337]. Все они содержатся в справочных главах.
3) «Ши мин» содержит шесть общих фрагментов с «Фэн су тун и»[338]: два из них — определения, а еще четыре — глоссы с пояснениями, пять из шести фрагментов содержатся в справочных главах. Прямых цитат нет.
4) В «Фэн су тун и» есть одна прямая цитата из «Фан янь»[339], а также один фрагмент, параллельный тексту из словаря[340]. Оба содержатся в восстановленных фрагментах утраченных глав.

Прежде чем переходить к сопоставлению «Фэн су тун и» и «Бай ху тун», содержащих более явные сходства друг с другом, сделаем предварительные выводы. «Фэн су тун и» содержал в себе ряд черт, свойственных более ранним «энциклопедическим» текстам: обзор широкой тематики, затрагивающей разные сферы государственной жизни, перечисление базовых понятий данных сфер с активным обращением к глоссам и определениям, а также деление на категории. Наличие анекдотических глав в составе сочинения свидетельствует о продолжении автором традиции создания анекдотической прозы, начатой с комментария «Цзо чжуань» и развивавшейся в текстах «Хань Фэй-цзы», «Люйши

---

[335] Прямая цитата — [Ин Шао, 1981, с. 603] и [Сюй Шэнь, 2015, цз. 2, с. 110]. Ввиду большого числа параллельных с «Шо вэнь цзе цзы» фрагментов, они были вынесены в отдельную таблицу в Приложении 9.
[336] [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 281] и [Эр я, 2014, цз. 5, с. 53]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 309] и [Эр я, 2014, цз. 5, с. 53].
[337] Прямые цитаты из «Эр я»: [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 465] и [Эр я, 2014, цз. 6, с. 64]; [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 467] и [Эр я, 2014, цз. 6, с. 62]; [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 469] и [Эр я, 2014, цз. 6, с. 52]; [Ин Шао, 1981, с. 604] и [Эр я, 2014, цз. 5, с. 54]. Две прямые цитаты отсутствуют в дошедшем до нас тексте словаря [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 474] и [Ин Шао, 1981, с. 562].
[338] Их сравнение также представлено в Приложении 9.
[339] [Ин Шао, 1981, с. 610] и [Ян Сюн, 2006, цз. 8, с. 545].
[340] [Ин Шао, 1981, с. 618] и [Ян Сюн, 2006, цз. 3, с. 183].

чуньцю» и «Хуайнань-цзы», где представлены подборки анекдотических сюжетов, сгруппированных по темам. Среди «энциклопедических» текстов Ин Шао чаще всего обращался к заимствованию из словарей и исторических трудов («Ши цзи» и «Хань шу»). Заимствования из «Ши цзи» и «Хань шу» представлены, помимо коротких цитат, значительными фрагментами текста, которые часто использовались во введениях. Эти две работы представляли собой первые попытки комплексного и систематического обозрения разных сфер жизни Китая, поэтому были удобными источниками для формирования зачина глав по аналогичной тематике для Ин Шао. Несмотря на тематическую близость «Лунь хэн» и «Фэн су тун и» (критика заблуждений своего времени), прямых цитат из сочинения Ван Чуна у Ин Шао нет, а дословно совпадающих фрагментов мало. Отсюда кажется вполне вероятным, что Ин Шао не опирался на тезисы Ван Чуна в своей работе, мог быть не знаком с данным текстом в принципе[341], а общие проблемы, поднимаемые двумя авторами, были индивидуальным выражением их идей.

§ 3.3. «Фэн су тун и» и «Бай ху тун»

«Бай ху тун», главным составителем которого принято считать Бань Гу 班固 (32 – 92), был создан в результате серии придворных дискуссий 79 г. н.э. по вопросам интерпретации канонических текстов. Цзэн Чжу-сэнь, переводчик сочинения на английский язык, полагал, что он был составлен как сокращенная версия черновика текста дискуссий, поскольку в современной версии текста не содержится ни имен дискутировавших, ни резюмирующих речей императора по той или иной теме [Tjan, 1949, p. 172]. «Бай ху тун» охватывает широкий круг тем, который не просто выходит за рамки толкования смысла канонов: в его тексте в целом редко встречается прямое пояснение самих канонических текстов [Tjan, 1949, p. 70], а основное внимание уделяется выработке единой терминологии и

[341] Вполне вероятно, что работа Ван Чуна еще не приобрела популярность во время жизни Ин Шао и продолжала циркулировать некоторое время лишь в интеллектуальных кругах на юго-востоке Китая.

принципов объяснения устройства государства и мироздания. Вопрос времени составления данного текста весьма спорный, поскольку первая отсылка к «Бай ху тун», содержащая название текста, была сделана лишь Мяо Си 繆襲, который умер в 245 г. н.э. [Tjan, 1949, p. 31]. Дошедший до нас текст в связи с утратами и интерполяциями в ходе своей передачи содержит немало ошибок и неполных цитат [Early Chinese Texts … , 1993, p. 350]. В «Суй шу» и «Цзю тан шу» его объем составлял 6 *цзюаней*, а в «Чун вэнь цзун му» — 10 *цзюаней,* как и в нынешнем виде [Early Chinese Texts … , 1993, p. 348].

Всего в «Фэн су тун и» есть семь параллельных с трактатом «Бай ху тун» фрагментов, два из которых находятся в составе утраченных глав[342]. Во всех этих случаях речь идет о перекличках, иногда даже дословных, только с этим текстом, не встречающихся в более ранних трудах. Любопытно отметить, что в «Фэн су тун и» и других работах Восточной Хань, несмотря на наличие параллелей с «Бай ху тун»[343], не встречается прямых цитат из него [Tjan, 1949, p. 173]. На первый взгляд, удивительно, что текст дискуссии 79 г., обладавшей широкой известностью и отражавшей интерпретацию классики выдающимися учеными того времени, долгое время не цитировался прямо. Цзэн Чжу-сэнь, детально занимавшийся изучением и переводом «Бай ху тун», сделал предположение о том, что причина заключалась в растущей популярности толкований канонических текстов в традиции *гувэнь*. По результатам дискуссии 79 г. был, как и прежде, подтвержден формальный авторитет трактовок традиции *цзиньвэнь*, но в реальности число сторонников *гувэнь* во время Восточной Хань быстро росло, из-за чего вскоре после 79 г. результаты дискуссии потеряли свою актуальность

---

[342] [Ин Шао, 1981, цз. 2, с. 68] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 6, с. 281]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 267] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 3, с. 103]; [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 291] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 3, с. 128]; [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 364] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 4, с. 133]; [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 447] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 6, с. 300]; [Ин Шао, 1981, с. 486] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 4, с. 187]; [Ин Шао, 1981, с. 486] и [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 4, с. 182]. Цзэн Чжу-сэнь выполнил перевод и анализ некоторых из них [Tjan, 1949, pp 52 – 54].

[343] Примеры параллельных фрагментов с другими работами можно найти во вступительном исследовании к переводу «Бай ху тун» Цзэн Чжу-сэня [Tjan, 1949, pp. 47 – 56].

[Tjan, 1949, pp. 173 – 174]. К этому можно добавить, что отсутствие прямых цитат могло быть обусловлено и тем, что сам «Бай ху тун» являлся своего рода сборником цитат и в большом количестве заимствовал их из других текстов.

Если параллельные фрагменты не дают четкой уверенности в том, что Ин Шао в принципе опирался на данный текст, то сравнение их тематики и построения проливает больший свет на взаимосвязь между работами. Ниже в таблице представлен перечень глав двух текстов, содержание которых близко соотносится друг с другом.

Таблица 4 — Общая тематика глав «Фэн су тун и» и «Бай ху тун»

Общая тематика	**«Бай ху тун»**	**«Фэн су тун и»**
Горы и реки, почитаемые Сыном Неба	«Сюнь шоу» 巡狩 («[Совершать] инспекционные поездки»)	«Горы и водоемы»
Государственные ритуалы	«У сы» 五祀 («Жертвоприношения пяти [духам]»), «Шэ цзи» 社稷 («[Божество Земли] Шэ и [Божество Проса] Цзи»)	«Устав жертвоприношений»
Основы музыкального строя	«Ли юэ» 禮樂 («Ритуал и музыка»)	«Звуки и звучания»
Когорты древних правителей	«Хао» 號 («Титулы»)	«Августейшие и гегемоны»

Среди уцелевших глав «Фэн су тун и» все справочные главы имеют схожую тематику с главами «Бай ху тун». Само по себе наличие одной и той же тематики еще не выделяет «Бай ху тун» среди рассмотренных выше «энциклопедических» текстов, поэтому стоит обратиться к тому, как организовано их содержание.

В главах «Бай ху тун» отсутствует введение, имеются вопросно-ответные формулировки, раскрывающие тему главы, чего нет в «Фэн су тун и» (например, «что называют ритуалом и музыкой?» или «из-за чего инспекционные поездки проводят раз в пять лет?»), не встречается формула *су шо*, как и вообще нет попыток исправить чужую точку зрения. При этом налицо очевидные сходства двух текстов: поднимаемые темы рассматриваются путем характеристики их важнейших терминов. Эта характеристика строится при помощи глосс и определений, описания главных черт этих терминов, а также подтверждения правильности излагаемого при помощи цитат из классики. Задачи, преследуемые в главах двух текстов, тоже можно свести к общему знаменателю, то есть стремлению унифицировать понимание рассматриваемых понятий и проблем.

Обратимся к содержанию глав в таблице. В трактате «Бай ху тун» информация по географии не сведена в одном месте, а разбросана по главам «Тянь ди» 天地 («Небо и Земля»), «Цзин ши» 京師 («Столичный округ») и «Сюнь шоу», но параллели с «Фэн су тун и» встречаются только в последней. «Бай ху тун» уделяет значительно большее внимание описанию сакральной географии, нежели физической. Глава «Сюнь шоу» целиком посвящена инспекционным поездкам, которые должен проводить император, поэтому в ней обсуждаются такие вопросы, как, например, то, почему поездки проводятся в каждое из четырех времен года и раз в пять лет, почему во время поездок император должен останавливаться в храмах предков, и т.д. В главе делается акцент на космологической гармонизирующей роли таких поездок и их важности как таковой. Она заканчивается перечислением Пяти священных пиков и Четырех главных рек, глоссами к названиям гор и понятию «главная река». В то же время глава «Шань цзэ» начинается с того, чем заканчивается «Бай ху тун», то есть с разделов, посвященных составу понятий «Пять священных пиков» и «Четыре главных реки», глосс к их названиям, описанию того, когда и для чего проводятся инспекционные поездки, и затем переходит к менее значимым географическим единицам. На первый взгляд, можно было оставить эту особенность без внимания,

если бы сходные черты не наблюдались и в остальных главах, указанных в таблице.

В главе «Ли юэ» 禮樂 («Ритуал и музыка»), как и во всем трактате «Бай ху тун», уделяется большое внимание взаимосвязи всего живого через призму взаимодействия сил *инь-ян* и пяти стихий *у син*, поэтому в этой главе, в первую очередь, говорится о связи *у шэн* и человеческих эмоций и влиянии музыки на преображение нравов людей. В ней также поднимаются вопросы о том, например, почему обряды и музыка заново создаются новой династией и почему при этом нужно опираться на образцы древности, как создавалась и почему то или иное название носит музыка разных варварских племен. Глава заканчивается глоссами к понятиям *у шэн* и *ба инь*, указанием на их корреляцию с *у син* и *ба фэн* 八風 («ветрами восьми [направлений]»), а также пояснениями к ним. Глава «Шэн инь» после вступительной части начинается с разделов, посвященных *у шэн* и *ба инь*, в них говорится о корреляции *у шэн*, *у чан* 五常 («пяти постоянств») и *у син*, а также *ба инь* и *ба фэн*, а затем повествуется о конкретных видах музыкальных инструментов.

«У сы» и «Шэ цзи» представляют собой короткие по объему главы, которые идут следом и освещают особенности проведения соответствующих жертвоприношений, указывая на то, кем, в какое время и каком объеме должен проводиться тот или иной ритуал, кто имеет право приносить пять видов жертвоприношений, как они соответствуют *у син*, почему их проводят дважды в год, почему алтари устроены так, а не иначе, обсуждается их размер и цвет, почему в них должен участвовать сам Сын Неба и т.д. «Сы дянь» же начинается с описания жертвоприношений божеству земли Шэ и божеству зерна Цзи, после чего описание переходит к государственным ритуалам, имеющим меньшую степень значимости, а затем и к локальным верованиям.

Наконец, глава «Хао» начинается с объяснения того, для чего нужны титулы в государстве, затем в тексте дается характеристика Сыну Неба, благородному мужу, когортам Трех августейших, Пяти владык, Царей-

основателей Трех династий и Пяти гегемонов, а заканчивается описанием титулов *бо* 伯, *цзы* 子 и *нань* 男. Ин Шао в главе «Хуан ба» берет за основу описания те же четыре когорты, но посвящает главу сугубо политической истории и исключает описание *бо*, *цзы* и *нань*, заменяя его разделом «Лю го».

Вместе указанные черты наталкивают на мысль о том, что Ин Шао мог преемствовать «Бай ху тун» как в плане построения глав, так и содержания. Он начинал справочные главы с тех понятий, которыми заканчивалась отдельная глава или рассмотрение одной темы в «Бай ху тун», использовал их как отправную точку, а затем продолжал и развивал свой текст в сторону описания частных примеров либо уступающих по степени важности понятий. Сходства глав по части характеристики понятий при помощи глосс, определений и цитат из классики заставляют задуматься о том, относятся ли данные черты ко всем текстам, содержащим маркер *тун (и)*, либо ограничиваются сравниваемыми работами. Отсюда возникает необходимость рассмотреть историю возникновения и особенности источников типа *тун (и)* в эпоху Хань.

§ 3.4. Особенности источников типа *тун (и)* в эпоху Хань

Прежде всего, важно отметить, что в названии одного и того же текста *тун* 通 и *тун и* 通義 могли чередоваться, то есть знак *тун* на конце являлся сокращенным вариантом *тун и* (например, в традиционной китайской литературе можно встретить как название «Фэн су тун», так и «Фэн су тун и», хотя для каждого текста обычно только один вариант был более распространенным). Когда *тун* стоял в начале названия источника, знак *и* не ставился: в нем отпадала необходимость, поскольку следом в названии шел объект, указывающий на тему работы, либо он обозначал не глагол («проникать [в смысл]»), а определение («всепроницающий»), как в случае с группой работ *сань тун*[344].

---

[344] Понятие *Сань тун* 三通 («три всепроницающих [труда]») включает в себя три энциклопедических по охвату текста, посвященных разным аспектам государственного управления, — «Тун дянь» 通典 («Всепроницающий свод») Ду Ю 杜佑 (735 – 812), «Тун чжи» 通志 («Всепроницающее обозрение») Чжэн Цяо 鄭樵 (1104 – 1162) и «Вэньсянь тункао» 文獻通

Знак *тун* широко использовался в древнекитайском языке. В словаре «Гудай ханьюй цыдянь» 古代漢語詞典 («Словарь древнекитайского языка») перечислено 13 его значений [Гудай ханьюй цыдянь, 2002, с. 1560 – 1561], первое из которых — «достигать, дойти» (*да, да дао* 達，到達), а второе — свободно действовать, проходить без препятствий (*чантун, лайван у цзу* 畅通，来往无阻). Они же указываются и в древнекитайских словарях:

1. «Шо вэнь цзе цзы»:

通：達也。从辵甬聲。

«*Тун* (lhôŋ) означает “достигать”. Образован от знака “идти с остановками”, а звучание [берет] от знака “ручка колокола” (loŋʔ)[345]» [Сюй Шэнь, 2015, цз. 2, с. 127].

2. «Ши мин»:

通，洞也，無所不貫洞也。

«*Тун* означает “пронизывать” (dôŋh)[346], нет того, чего бы насквозь не пронизывал» [Лю Си, 2016, цз. 4, с. 48].

Кроме того, в «Шо вэнь цзе цзы» через этот знак поясняется целый ряд глаголов движения (например, *чэ* 徹 [Сюй Шэнь, 2015, с. 218], *чуань* 穿 [Сюй Шэнь, 2015, с. 602], *шу* 疏 [Сюй Шэнь, 2015, с. 1292]), понятие «совершенной мудрости» (*шэн* 聖) [Сюй Шэнь, 2015, с. 1028] и «эрудированности» (*бо* 博) [Сюй Шэнь, 2015, с. 159].

Отсюда следует, что со знаком *и* сочетание *тун и* означало исчерпание смысла какого-то объекта, его всеохватное постижение. Вне названия источников *тун и* часто фигурировало в древнекитайских текстах в другом значении: поскольку *и* значило не только «смысл, суть», но и «принцип», сочетание *тун и* могло пониматься как «всеобщий принцип». Оно встречалось в контексте

考 («Всепроницающие разыскания по литературным источникам») Ма Дуань-линя 馬端臨 (1254 – 1323).

[345] Реконструкции звучаний обоих знаков взяты из [Schuessler, 2009, p. 166].

[346] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 165].

описания идеального политического устройства времен правления совершенномудрых и противопоставлялось нынешнему положению дел в государстве и обществе, которому сопутствовали упадок морали и недолжное поведение. В таком значении его можно встретить, например, в «Сюнь-цзы» [Сюнь-цзы цзи цзе, 1988, цз. 9, с. 247; ср.: Knoblock, 1990, p. 198], «Янь те лунь» [Хуань Куань, 1992, цз. 6, с. 355; Кроль, 2001, II, с. 94 – 95], «Цянь Хань цзи» 前漢記 («Записи о Ранней Хань») [Лян Хань цзи … , 2002, цз. 11, с. 176] и т.д.

Возникновение источников с маркером *тун (и)* следует относить к эпохе Западная Хань, от которой до нас дошло несколько фрагментов сочинения Лю Сяна под названием «У цзин тун и»[347]. Помимо работы Лю Сяна, согласно «И вэнь чжи» из «Хань шу», других сочинений типа *тун (и)* времен Западной Хань не было. Что касается Восточной Хань, помимо «Бай ху тун» и «Фэн су тун и», в «Суй шу Цзин цзи чжи» можно встретить запись о рано утраченном тексте «Тун су вэнь» 通俗文 («Проникая в [вошедшие] в обиход знаки»), принадлежащем кисти Фу Цяня 服虔 (ум. ок. 195 г.). Он представлял собой подобие лексического словаря, в котором содержались толкования смысла (*сюнь* 訓) «живой» обиходной лексики эпохи Хань по широкой тематике — от географических понятий и названий частей тела человека до абстрактных терминов[348]. Также, согласно «Хоу Хань шу», Цао Бао 曹褒 (ум. в 102 г.)[349] написал сочинение *тун (и)*, хотя и не уточнялось, на какую именно тему:

---

[347] До настоящего времени данный текст дошел до нас в составе одного *цзюаня*. Его фрагменты были собраны Ма Го-ханем 馬國韓 (1794 – 1857) [Юйханьшань фан цзи и шу, 2004, с. 2028 – 2034]. Исходя из предисловия к ним, при Лян объем текста составлял девять *цзюаней*, а в «Суй шу» он значился в составе восьми *цзюаней*.

[348] Как и в случае с «У узин тун и» Лю Сяна, данный текст представляет собой подготовленное Ма Го-ханем собрание фрагментов объемом в один *цзюань* [Юйханьшань фан цзи и шу, 2004, с. 2348 – 2361]. Помимо этого, имеется современное комментированное издание «Тун су вэнь» под редакцией Дуань Шу-вэя 段書偉 [Фу Цянь, 1993].

[349] Известный чиновник и ученый, знаток ритуала, служивший при императорах Чжан-ди 章帝 (75 – 88) и Хэ-ди 和帝 (88 – 106). В течение многих лет занимался реконструкцией текстов, содержащих нормы ритуала Западной Хань, с целью представить их двору в начале Восточной Хань [De Crespigny, 2007, pp. 33 – 34].

褒博物識古，為儒者宗。十四年，卒官。作通義十二篇，演經雜論百二十篇，又傳禮記四十九篇，教授諸生千餘人，慶氏學遂行於世。

[Цао] Бао [обладал] широким кругозором и [хорошо] был знаком с древностью, был главным среди ученых. На четырнадцатом году [правления Хэ-ди][350] скончался на посту. Написал «Проникновение в смысл» [объемом] двенадцать глав, “Разные суждения о развитии [смысла] канонов” в ста двадцати главах, также составил [комментарий]-*чжуань* к “Записям о ритуале” в сорока девяти главах, преподавал-передавал множеству учеников [числом] больше тысячи человек, и тогда учение господина Цина[351] распространилось по миру [Хоу Хань шу, 1973, цз. 35, с. 1205].

Цинский филолог Чжу И-цзунь 朱彝尊 (1629 – 1709) в своей масштабной работе «Цзин и као» 經義考 («Исследование сути канонов») упоминал две работы Цао Бао, носящие маркер *тун (и)* — это «У цзин тун и» 五經通義 [Цзин и као, 2010, цз. 239, с. 4309] и «Ли тун и» 禮通義 («Проникновение в смысл ритуалов») [Цзин и као, 2010, цз. 138, с. 2552]. С учетом того, что обе работы были полностью утрачены, неясно, о какой именно идет речь в «Хоу Хань шу», было ли их две, а не одна, и что именно они представляли собой. Еще одно сочинение с названием «У цзин тун и», как указывал Чжу И-цзунь, принадлежало Чжан Ся 張遐[352], но также было целиком утрачено [Цзин и као, 2010, цз. 239, с. 4315].

После Хань маркер *тун (и)* не перестал использоваться, и в эпоху Лючао возник целый ряд сочинений, содержащих его в названии. В «Цзин цзи чжи» из «Суй шу» содержатся названия следующих работ, созданных после Хань: в

---

[350] Император Восточной Хань Хэ-ди 和帝 (личное имя Лю Чжао 劉肇, 79 – 106, пр. 88 – 106).

[351] Одна из ветвей изучения «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале»), которая появилась в Западной Хань, восходила к Цин Пу 慶普. Относилась к линии *цзиньвэнь* передачи канонических текстов. Цао Бао, как и его отец, был сторонником этой школы.

[352] О Чжан Ся известно, помимо этого, лишь то, что он жил при Восточной Хань, был родом из округа Юйчжан 豫章 и составил дополнение (*вайцзи* 外記) к тексту «У Юэ чуньцю» 吳越春秋 («Весны и осени У и Юэ»).

разделе *цзин* 經 («канонические [тексты]») — «Чжоу и и тун» 周易疑通 («Проникновение в неясные [пассажи] “Перемен Чжоу”») Хэ Инь-чжи 何諡之 (годы жизни неизв.) в пяти *цзюанях*; «Тун у цзин» 通五經 («Проникновение в “Пятиканоние”») Ван Ши 王氏 (годы жизни неизв.) в пяти *цзюанях*; «Чуньцю Цзо-ши цзин чжуань тун цзе» 春秋左氏經傳通解 («Всепроницающее разъяснение канона и комментария господина Цзо [к летописи] “Весны и осени”») в четырех *цзюанях*, составленный Ван Шу-чжи 王述之 (годы жизни неизв.); «Чуньцю чжи тун» 春秋旨通 («Проникновение в суть [летописи] “Весны и Осени”») в десяти *цзюанях* того же автора, «Лю цзин тун шу» 六經通數 («Всепроникающие числа Шести канонов») в десяти *цзюанях* Шэ Бао-цюаня 舍鮑泉 (годы жизни неизв.). В разделе *ши* 史 («исторические [работы]») имеется только один, но зато объемный труд «Тун ши» 通史 («Всепроницающая история») в 480 *цзюанях*, принадлежащий лянскому[353] У-ди 梁武帝 (502 – 549) [Суй шу, 2019, цз. 32 – 35, с. 1023 – 1256]. В разделе *цзы* есть «Тун юй» 通語 («Всепроницающие речи») Инь Сина 殷興 (годы жизни неизв.) в десяти *цзюанях;* «Гу цзинь тун лунь» 古今通論 («Всепроницающие изыскания [в области] древности и современности») Ван Ина 王嬰 (годы жизни неизв.) в двух *цзюанях;* «Тун цзин» 通經 («Проникновение в каноны») Ван Чан-вэня 王長文 (годы жизни неизв.) в двух *цзюанях;* «Тун гу жэнь лунь» 通古人論 («Проникновение в рассуждения древних людей») в одном *цзюане*. Из этого перечня можно видеть, что *тун (и)* продолжал свое существование как в рамках экзегетики, так и в рамках исторических сочинений, мог соединяться с разными типами комментария, как, например, разъяснение-*цзе* 解, изыскания-*лунь* 論, сомнения-*и* 疑, а мог стоять независимо, и использовался в текстах с претензией на широкий охват и обобщение тематики.

В последующих библиографических сочинениях — как трактатах из нормативных историй, так и в сочинениях, основанных на частных библиотечных

---

[353] Южнокитайская династия Лян 梁 (502 – 557) эпохи Лючао.

коллекциях, тоже неоднократно упоминаются книги, в названиях которых стоит иероглиф тун, указывающий, как правило, на всеохватность данного труда. К концу Цин были созданы комментарии *тун (и)* ко всем текстам «Пятиканония» и Четверокнижия, равно как и немалое количество таких работ по историографии: среди наиболее известных, помимо группы *сань тун*, были трактат «Ши тун» 史通 («Проникновение в историю») Лю Чжи-цзи 劉知幾 (661 – 721), словарь «Чжэн цзы тун» 正字通 («Проникновение в правильные знаки») Чжан Цзы-ле 張自烈 (1597 – 1673), послуживший основой для составления словаря Канси, «Вэнь ши тун и» 文史通義 («Проникновение в смысл литературы и [изучения] истории») Чжан Сюэ-чэна 章學誠 (1738 – 1801) и т.д.

Работы с маркером *тун (и)* никогда не исчезали из книжной практики и не принадлежали лишь какой-то одной ее области (скажем, комментаторской традиции или историописанию) либо конкретному классу текстов с его формальными признаками, включая структурно-композиционные особенности, да и сложно было бы представить, чтобы на протяжении двух тысяч лет эти тексты сохраняли бы одинаковые формальные характеристики. Это обусловлено не только изменчивостью самих литературных форм, которые постепенно накапливали или утрачивали свои признаки, но и тем фактом, что *тун (и)* в принципе трудно назвать жанром; вполне возможно, что авторы, выбравшие данный знак для названия, стремились подчеркнуть, что собираются добавить к идеям предшественников ряд новых замечаний, провести более глубокий анализ, предложить более взвешенную оценку и т.п., не подразумевая при этом выбор определенных черт формы и содержания своей работы. Если *тун (и)* более позднего периода сложно объединить по формальным критериям, то в текстах эпохи Хань, т.е. на начальном этапе возникновения таких источников, вероятность сохранения авторами близкой формы все же была, в связи с чем имеет смысл вернуться к анализу фрагментов работы Лю Сяна.

По сохранившимся фрагментам «У цзин тун и» можно судить, что текст носил не критический, а пояснительный характер: в нем нет попытки

опровергнуть чужое мнение или выразить авторские оригинальные идеи. В тексте разъясняется не общий смысл и философское значение Пяти канонов, но ряд узко конкретных вопросов, например, почему, музыка Трех августейших и Пяти владык отличалась друг от друга, зачем сын Неба выдвигает достойных на службу, почему он приносит одни жертвы раз в три года, а другие — раз в пять лет и т.п. Приведем еще один пример:

天所以有雷霆風雨霜雪霧露何？欲以成歲潤萬物，因以見災異也。

Почему у Неба есть раскаты грома, ветер, дождь, иней, снег, туман и росы? При помощи них [Небо] стремится [довести] до полноты год[354], напитать [влагой] десять тысяч существ, потому с [их] помощью являет бедствия и отклонения [Юйханьшань фан цзи и шу, 2004, с. 2029].

Большая часть сохранившихся фрагментов по содержанию относится к области государственной идеологии, раскрытой через призму ритуала и музыки. В «У цзин тун и» довольно часто можно встретить вопросно-ответный способ изложения и акцент на прояснение широкой по тематике терминологии: на чуть менее чем 2600 знаков дошедших до нас фрагментов встречается 21 вопрос, за каждым из которых сразу следует пояснение, а также 31 определение. В этих определениях даются разъяснения древних названий и понятий через глоссы, то есть «У цзин тун и» содержит элементы филологического исследования древних слов, например:

黃帝樂所以為咸池者何？咸皆，池施也，黃帝時道皆施於民。

Почему музыкой Желтого Владыки является Сяньчи? «Сянь» (gɛm) [355] [означает] «целиком» (kɛi) [356], «чи» (ḍiai) [357] [означает]

---

[354] Возможно, здесь имеется в виду, что разной погоде соответствуют разные сезоны года, которые в совокупности образуют один год.
[355] Реконструированное звучание данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 361].
[356] Реконструированное звучание данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 277].
[357] Реконструированное звучание данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 214].

«распространять» (śai)[358], во времена Желтого Владыки Путь целиком распространялся на народ [Юйханьшань фан цзи и шу, 2004, с. 2031].

Между тремя работами, содержащими маркер *тун (и)*, прослеживаются общие черты, но, учитывая фрагментарную сохранность текста Лю Сяна, можно сделать лишь осторожные выводы относительно общих формальных характеристик таких текстов в эпоху Хань. Им было свойственно тщательное внимание к терминологии выбранной темы: преследуя цель восстановить правильное понимание объекта изучения, авторы активно использовали глоссы и определения как к обобщающим понятиям, так и конкретным топонимам. Тексты типа *тун (и)* не производят впечатления свободного по форме рассуждения на темы, связанные с каноном, но выглядят как попытка систематического обобщения широкой сферы. На этом, пожалуй, и ограничиваются явные сходства этих трех текстов, что подводит нас к итоговым замечаниям о *тун (и)* в эпоху Хань.

Данные тексты эволюционировали от работ, объясняющих смысл самих канонов, к энциклопедическим по составу трудам, которые восстанавливали правильный смысл чего-либо на основании канонов, а также на основании исторических сочинений, словарей, апокрифов и трактатов эклектических мыслителей. Появление нескольких таких работ при Восточной Хань соответствовало тенденции к обобщению и систематизации накопленных к тому моменту интеллектуальной традицией знаний и точек зрения, проявившееся также и в появлении ряда сравнительных полемических комментариев в экзегетической мысли [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 104 – 105]. Учитывая их количество в эпоху Хань, можно говорить о том, что *тун (и)* не представляли собой целое направление в интеллектуальной традиции того времени. В отличие от *лэйшу*, которые претендовали на то, чтобы охватить в своем содержании весь универсум, *тун (и)* были посвящены одной области. При этом между «Фэн су тун

[358] Реконструированное звучание данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 215].

и» и *лэйшу* можно найти немало общего как в структуре, так и содержании, чему будет посвящен заключительный раздел данной главы.

§ 3.5. Общие характерные черты «Фэн су тун и» и *лэйшу*

Тематический охват[359]

В дошедшей до нас единственной *цзюани* первой *лэйшу* «Хуан лань» собраны фрагменты двух глав «Хуан лань». Глава «И ли» по своему содержанию сходна с главой «Сы ши» 四時 («Четыре сезона») «Бай ху тун»: в ней кратко освещается то, что должно соответствовать четырем сезонам при дворе, в какие дворцы перемещается император со сменой сезона и какие ритуалы исполняет во время каждого из них. Глава «Чжун му цзи» представляет собой, скорее, подобие справочника: в ней подряд перечислены могилы разных известных исторических лиц с указанием их географического положения, после чего иногда добавлялись краткие сведения, например, о том, откуда происходит название захоронения или какой храм располагается вблизи него.

Если тематика данной *цзюани* «Хуан лань» не пересекается с «Фэн су тун и», то более поздние *лэйшу* содержат целый ряд общих с ним тем: физическая география, государственные жертвоприношения, теория музыки и разновидности музыкальных инструментов, а также политическая история древности. Данным темам посвящены и отдельные главы в «Фэн су тун и», и разделы в *лэйшу*, что соотнесено в таблице ниже.

Таблица 5 — Общая тематика глав «Фэн су тун и» и разделов *лэйшу*

Название текста	Политическая история древности	Физическая география	Государственные жертвоприношения	Музыка

[359] В данном разделе будет приведено сравнение «Фэн су тун и» с рядом *лэйшу* общего характера эпох Лючао, Тан и Сун; для рассмотрения не будут браться специализированные книги по категориям, поскольку они возникли позже, чем универсальные, а также по той причине, что работа Ин Шао не имела выраженной узкой направленности.

«Фэн су тун и»	«Августейшие и гегемоны»	«Горы и водоемы»	«Устав жертвоприношений»	«Звуки и звучания»
«Бэй тан шу чао»	«Ди ван» 帝王 («Владыки и цари»)	«Ди» 地 («Земля»)	«Ли и» 禮儀 («Ритуал и церемониал»)	«Юэ» 樂 («Музыка»)
«И вэнь лэй цзюй»	«Ди ван бу» 帝王部 («Раздел о владыках и царях»)	«Ди бу» 地部 («Раздел о Земле»), «Шань бу» 山部 («Раздел о горах»), «Шуй бу» 水部 («Раздел о водах»)	«Ли бу» 禮部 («Раздел о ритуале»)	«Юэ бу» 樂部 («Раздел о музыке»)
«Чу сюэ цзи»[360]	«Ди ван бу»	«Ди бу»	«Ли бу»	«Юэ бу»

[360] «Чу сюэ цзи» был составлен в 719 – 728 гг. по приказу танского императора Сюань-цзуна 玄宗 (личное имя Ли Лун-цзи 李隆基, 685 – 762, пр. 712 – 756) под руководством Сюй Цзяня 徐堅 (ум. в 729) и др. в качестве учебного пособия для наследников престола. Пользуясь этим трудом, они должны были учиться составлению письменных текстов, получить базовые представления об истории и литературных формах. Текст данной *лэйшу* состоит из 30 *цзюаней* и разделен на 23 категории и 313 субкатегорий. Каждая субкатегория раскрыта через три подраздела: 1) *сюй ши* 敘事 (изложение сути), где дается базовое определение субкатегории через цитаты из древних словарей и канонических текстов; 2) *ши дуй* 事對 ([параллельные] пары фраз), содержащий короткие фразы, организованные в параллельные двустишия, за которыми следуют указания на тексты или события, откуда фразы были взяты; 3) *ши вэнь* 詩文 ([стихи]-*ши* и изящная словесность) содержит примеры произведений, отсылающих к данной субкатегории. Данная *лэйшу* широко распространилась с момента составления и высоко ценилась учеными более позднего времени за качество подобранных в ней цитат [Early Medieval Chinese Texts, 2015, pp. 52 – 57].

«Тай-пин юй лань»	«Хуан ван бу» 皇王部 («Раздел об августейших и царях») и «Пянь ба бу» 偏霸部 («Раздел о гегемонах, властвующих [над отдельной территорией]»)	«Ди бу»	«Ли и бу» 禮儀部 («Раздел о ритуале и церемониале»)	«Юэ бу»

Не столь явные, но все же достойные внимания соответствия тематики можно проследить в ряде утраченных глав «Фэн су тун и». Фрагменты главы «Судебное право» содержат глоссы и пояснения к таким понятиям, как *дао* 盗 («разбойник»), *цю* 囚 («арест»), *се* 械 («кандалы»), *чжи* 桎 («колодки»), *люй* 律 («нормы»), *юй* 獄 («место заключения»); в ней также есть пояснения о том, когда и благодаря кому возникли нормы и места заключения под стражу. Эти фрагменты близки по содержанию таким разделам *лэйшу*, как «Син фа» 刑法 («Уголовное право») из «Бэй тан шу чао», «Син фа бу» 刑法部 («Раздел об уголовном праве») из «И вэнь лэй цзюй» и «Син фа бу» из «Тай-пин юйлань»; близкая по тематике часть есть в разделе «Чжэн ли бу» 政理部 («Раздел о принципах управления») из «Чу сюэ цзи» (в составе него есть категории *цю* и *юй*, к которым даются глоссы и пояснения).

Глава «Чертовщина, [проявляющаяся] в одежде» «Фэн су тун и» содержит перечень того, какие странные приметы внешности или знамения, проявляющиеся во внешнем виде людей, возникали в конце эпохи Хань, и какое подтверждение они имели в итоге. Необычным явлениям и знамениям также посвящены такие разделы *лэйшу*, как «Сян жуй бу» 祥瑞部 («Раздел о счастливых и благих

знамениях») и «Цзай и бу» 災異部 («Раздел о бедствиях и отклонениях») из «И вэнь лэй цзюй», а также «Цзю чжи бу» 咎徵部 («Раздел о несчастьях и [их] подтверждениях») и «Яо и бу» 妖異部 («Раздел о странностях и отклонениях») из «Тай-пин юй лань».

Отдельного внимания заслуживает еще один общий аспект тематики «Фэн су тун и» и *лэйшу* — наличие главы, представляющей собой перечень фамилий родов и кланов. Фрагменты утраченной главы «Син ши» из «Фэн су тун и» содержат информацию о том, от какого предка пошел тот или иной род, от названия какой должности, какого царства, титула или ранга пошли многочисленные фамилии, упоминаются известные личности эпохи Хань, носившие их. Впоследствии такой же тематике были посвящены отдельные тексты, которые классифицировались как *лэйшу* в «Сы ку цюань шу», например, «Гу цзинь тун син мин лу» 古今同姓名錄 («Перечень [людей, носящих] одинаковые имена и фамилии в древности и современности») [361], уже упоминавшаяся в первой главе работа «Син ши цзи цзю пянь» Ван Ин-линя, «Юань-хэ син цзуань» 元和姓纂 («[Отредактированное] собрание фамилий [периода под девизом правления] Юань-хэ») Линь Бао 林寶 (VIII – IX вв.), «Вань син тун пу» 萬姓統譜 («Собранные генеалогии десяти тысяч фамилий») Лин Ди-чжи 凌迪知 (1532 – 1601), «Син хуэй» 姓匯 («Свод фамилий») Чэнь Ши-юаня 陳士元 (1516 – 1597), «Ци син тун» 奇姓通 («Проникновение [в смысл] удивительных фамилий») Ся Шу-фана 夏樹芳 (1551 – 1635) и т.д. К этому можно добавить, что крупнейшая *лэйшу* «Гу цзинь тушу цзичэн», как и «Фэн су тун и», содержит отдельную главу под названием «Ши цзу» 氏族 («Рода и кланы»), которая представляет собой перечень известных людей разных эпох, носивших разные фамилии. Мало где в китайских текстах, кроме *лэйшу*, затрагивается

---

[361] Данная работа была составлена в эпоху Лючао императором государства Лян Юань-ди 元帝 (личное имя Сяо И 蕭繹, 508 – 555, пр. 552 – 555), а затем дописывалась и расширялась в эпохи Тан, Юань, Мин и Цин.

подобная тематика, и ее можно считать характерной для энциклопедических текстов.

Структура и состав разделов *лэйшу* и глав «Фэн су тун и»

Любые энциклопедические тексты представляют собой плод отбора и реорганизации знания, в связи с чем имеет смысл обратить внимание на то, как было устроено их внутреннее содержание. В первую очередь, и главы «Фэн су тун и», и разделы *лэйшу* не содержат сквозного нарратива и связующих рассуждений. Они самостоятельны по смыслу и не отсылают друг к другу. Другой общей чертой является то, что справочные главы «Фэн су тун и» и разделы *лэйшу* делятся по тематическим категориям, составляющим наиболее базовые и важные понятия рассматриваемой сферы. Здесь можно вспомнить, что Ин Шао в предисловии к своей работе писал о том, что в ней он «собрал [все] вместе в соответствии с категориями». Для примера в Приложении 10 представлена таблица, в которой соотнесен набор категорий, который содержится в географических разделах сравниваемых текстов. В таблицу не включен состав «Ди бу» 地部 («Раздела о Земле») из «Тай-пин юй лань» ввиду его обширности: он представляет собой текст объемом 40 *цзюаней*, так же, как и в других *лэйшу*, состоящих из двух частей (география твердой поверхности Земли и гидрография); обе части начинаются с общей информации о теме раздела, поэтому первыми идут разделы «Ди» 地 («Земля»), «Ту» 土 («Почва») и «Шуй» 水 («Воды»). За ними следует обширный список конкретных топонимов, а заканчивают каждую часть обобщающие понятия, как, например, «Сюэ» 穴 («Пещеры») или «Чжу» 渚 («Отмели»). В «Тай-пин юй лань» содержится наибольшее количество категорий с таким же, как в «Фэн су тун и», названием: за исключением четырех («Земляные холмы», «Заболоченные земли», «Заросшие болота», «Рвы»), все остальные, имеющиеся у Ин Шао, есть и в тексте сунской *лэйшу*.

Из таблицы в приложении можно заметить, что в описании географии и гидрографии «Фэн су тун и» и *лэйшу* объединяет то, что порядок изложения везде, кроме «Бэй тан шу чао», движется от перечисления известных топонимов

(священных почитаемых гор и рек) к обобщающим понятиям из сферы географии и гидрографии, т.е. в порядке убывания значимости категорий. Этот принцип расположения содержания совпадает не для всех разделов *лэйшу* и справочных глав «Фэн су тун и»: например, при рассмотрении политической истории древности в *лэйшу* этот принцип сохраняется, а в главе «Хуан ба» из «Фэн су тун и» глоссы к общим понятиям даются одновременно с описанием отдельно взятых когорт правителей. Что касается разделов о музыке, то описание как в *лэйшу*, так и в «Фэн су тун и» подчиняется принципу убывания значимости, когда разделы о конкретных музыкальных инструментах стоят после описания основ музыки (*у шэн* и *ба инь*, а также истории создания известных мелодий совершенномудрыми предками). Главы, касающиеся государственного ритуала, отличаются по составу категорий в «Фэн су тун и» и *лэйшу* довольно сильно, в главе «Сы дянь» не видно перехода от общих понятий к частным, однако и там, и в *лэйшу* в первой половине текста содержится одинаковый по названию раздел «Шэ цзи»[362].

Хотя «Фэн су тун и» изобилует примерами авторской точки зрения по разным вопросам, в справочных главах Ин Шао, как правило, делал замечания не с целью оценочной характеристики персонажей, но для того, чтобы уточнить содержание деталями фактического характера. В связи с этим общей чертой является то, что и в «Фэн су тун и», и в *лэйшу* воспроизведение уже имеющихся данных, взятых из более ранних источников, превалирует над материалом, обладающим новизной. При этом, несмотря на выражаемый таким образом пиетет к древности, и в «Фэн су тун и», и в *лэйшу* заметна тенденция предоставить актуальный срез знаний, доступных к тому моменту (например, сообщить читателю об актуальных топонимах, размере и количестве отверстий у музыкального инструмента и т.п.). Сопоставим для примера описание флейты-*ди* 笛 из «Фэн су тун и» и «Чу сюэ цзи».

1. из главы «Шэн инь» в «Фэн су тун и»:

---

[362] В «Тай-пин юй лань», помимо раздела «Шэ цзи», содержатся еще два раздела («Сянь-нун» и «Лин-син») с такими же, как в «Фэн су тун и», названиями.

謹按：禮樂記：「武帝時丘仲之所作也。笛者，滌也，所以蕩滌邪穢，納之於雅正也。」長二尺四寸，七孔。其後又有羌笛，馬融笛賦曰：「近世雙笛從羌起，羌人伐竹未及已，龍鳴水中不見己，截竹吹之音相似，剡其上孔通洞之，材以當樾便易持，京君明賢識音律，故本四孔加以一，君明所加孔後出，是謂商聲五音畢。」

Скромно замечу, что, [согласно главе] «Записи о музыке» «[Записей] о ритуале», «во время [правления] У-ди была создана Цю Чжуном[363]. *Ди* [dek] [означает] «выметать» [dek][364], это то, с помощью чего выметают и искореняют нечистоты и зло, включают в образцовое и правильное». В длину два *чи* и четыре *цуня*, [имеет] семь отверстий. После этого также появилась *цянская* флейта, Ма Жун[365] в «Оде о [флейте]-*ди*» говорил: «В нынешние времена парная флейта появилась от *цянов*, люди из *цянов* срубали бамбук, еще не успели закончить, [как] драконы запели в воде, не показывая себя, [тогда] срезали бамбук и стали дуть в него, звук вышел похожим; высекли в них отверстия, чтобы они проходили насквозь, вырезали [так, чтобы они] служили как кнутовища, удобные в руках[366]; Цзин Цзюнь-мин[367] был талантливым и осведомленным в звучаниях и ладах, поэтому к изначальным четырем отверстиям добавил [еще] одно; добавленное Цзюнь-мином отверстие

---

[363] Ван Ли-ци отмечает, что позже эти представления были подвергнуты сомнениям, и приводит точку зрения цинского ученого У И-фэна 吳翌鳳 (1742 – 1819), который утверждает, что еще Гао-цзу 高祖 обнаружил этот музыкальный инструмент, когда впервые вошел в дворец в циньской столице, г. Сяньяне 咸陽. О личности Цю Чжуна практически не имеется никакой информации: в одних источниках утверждается, что он был ремесленником (*гун жэнь* 工人), в других – что сам он не создавал этот инструмент, но работал над ним.

[364] Обе глоссы можно найти в составе одной рифмы [Schuessler, 2009, p. 176].

[365] Ма Жун 馬融 (78 – 166) — известный сановник, мыслитель и комментатор конфуцианской классики, принимал участие в карательном походе против *цянов* в 108 г., по гражданской ветви впоследствии дослужился до должности великого блюстителя, а после отставки открыл частную школу, снискавшую огромную популярность [Кравцова, 2019, с. 234 – 236].

[366] Ван Ли-ци отмечает в этой связи, что в древнем Китае существовали кнуты, которые за счет вырезанной полости внутри служили также и дудкой или свистелкой.

[367] Цзин Фан 京房 (78 – 37 до н.э.), официальное имя Цзюнь-мин — математик, музыкальный теоретик, астроном, живший во времена Западной Хань.

появилось позднее, [звук, который издавало] это [ответствие], назывался *шан*, [и после его появления формирование] пяти звуков [оказалось] завершено» [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 304].

2. из раздела «Юэ бу. Ся» 樂部下 («Раздел о музыке. Нижняя [часть]») в «Чу сюэ цзи»[368]:

【敘事】《風俗通》曰：笛，漢武帝時丘仲所作也。笛，滌也，所以滌邪穢，納之於雅正也。長一尺四寸，七孔。笛音一定，諸弦歌皆從笛為正。笛之所出，有雲夢之竹，衡陽之幹，柯亭之竹。古之善吹笛者，有馬融、游楚、宋禕、桓子野及奴顧。【事對】奇寶 良幹，昭華琯 柯亭竹，攄憤 滌邪，諭意 暢神，激朗 清哀，雜引 奇曲，寫神怡志，水龍鳴 雲禽婉，納雅正 雪垢滓，離南楚 出西涼。【賦】楚宋玉《笛賦》，後漢馬融《長笛賦》，陳傅縡《笛賦》。【詩】陳周弘讓《賦長笛吐清氣詩》，陳賀徹《賦得長笛吐清氣詩》，隋姚察《賦得笛詩》，劉孝孫《詠笛詩》。

Изложение сути. В «Проникновении в [смысл] веяний и обычаев» говорится: «[Флейта]-*ди* во время [правления] У-ди была создана Цю Чжуном. Д*и* [означает] “выметать”, это то, с помощью чего выметают и искореняют нечистоты и зло, включают в образцовое и правильное. В длину два *чи* и четыре *цуня*, [имеет] семь отверстий». Как только [будет] установлено звучание [флейты]-*ди*, все струнные [инструменты] и пение настраивают на правильный [лад], исходя из [флейты]-*ди*. То, из чего появляется [флейта]-*ди*, это бамбук из Юньмэна, стволы с гор Хэншань[369], бамбук из *тина* Кэ. Те, кто в

[368] В цитате ниже комментарии редакторов «Чу сюэ цзи» были намеренно опущены ввиду их большого объема и стремления сопоставить здесь основное содержание *лэйшу* и текста «Фэн су тун и».

[369] В Комментарии к «Чу сюэ цзи» сообщается, что здесь содержится отсылка к оде одного из крупнейших поэтов царства Чу (Чжаньго) Сун Юя 宋玉 (III в. до н.э.) (подробнее о нем см. [Кравцова, 2019, с. 278 – 280]) под названием «Ди фу» 笛賦 («Ода [флейте]-*ди*»). Поэт

древности хорошо играл на [флейте]-*ди*, это были Ма Жун, Ю Чу, Сун И, Хуань Цзы-е и Ну Гу. **[Параллельные] пары фраз.** «Удивительное сокровище», «прекрасные стволы»[370]. «[Флейта]-*гуань* из прекрасного сияющего [нефрита]», «бамбук из *тина* Кэ»[371]. «Излить негодование», «искоренять зло»[372]. «Излагать смысл», «выражать божеств»[373]. «Стремительный и ясный», «чистый и скорбный»[374]. «Смешанное [музыкальное] вступление», «удивительные [мелодии]-*цюй*»[375]. «Передавать сущностное», «радоваться устремлениям»[376]. «Дракон в воде [издает] крики», «птицы в облаках складывают [крылья]»[377]. «Включают в образцовое и правильное», «смывают грязь и муть»[378]. «Уходить из Южного Чу», «выходить из Западного Лян»[379]. **Оды**. «Ода о [флейте]-*ди*» Сун Юя из Чу, «Ода о большой [флейте]-*ди*» Ма Жуна [времен] Поздней Хань, «Ода о [флейте]-*ди*» Фу Цзэна из Чэнь. **[Стихи]-*ши***. «Стихи, восхваляющие [то, как] длинная [флейта]-*ди*

описывает свое путешествие к южному склону г. Хэншань и вспоминает, как бамбук с этих гор послужил для создания флейты.

[370] Первая фраза взята из упомянутой выше оды Сун Юя, вторая же отсылает к работе историка и литератора Ли Ю 李尤 (ок. 44 – ок. 126) «Ди мин» 笛銘 («Памятная надпись о [флейте]-*ди*»). Подробнее о Ли Ю см. [Кравцова, 2019, с. 171 – 172].

[371] Первая фраза взята из «Си цзин цза цзи» 西京雜記 («Разных записей о Западной столице»), собрания *сяошо*, одним из основных редакторов которого считают Гэ Хуна 葛洪 (283 – 343), а первым составителем – Лю Синя. Он посвящен столичной дворцовой жизни Западной Хань, знаменитым людям, необычайным событиям и народным обычаям этого времени [Алимов, 2014, с. 468 – 485]. Вторая фраза является отсылкой к вступлению из оды Фу Тао 伏滔 (эпоха Цзинь) «Чан ди фу» 長笛賦 («Ода большой [флейте]-*ди*»).

[372] Обе фразы взяты из работы Цай Юна под названием «Гу ши фу» 瞽師賦 («Ода о слепом наставнике по [музыке]»). Подробно о поэтическом творчестве Цай Юна см. [Кравцова, 2019, с. 368 – 370].

[373] Первая фраза взята из оды Ма Жуна 馬融 под названием «Чан ди фу» 長笛賦 («Ода о большой флейте»), вторая — из одноименной оды Фу Тао.

[374] Первая фраза взята из оды Ма Жуна, а вторая — из оды Тао Цяня 陶潛 (ок. 365 – ок. 427) «Сянь цин фу» 閒情賦 («Ода о беззаботных чувствах»). Подробно о Тао Цяне см. [Кравцова, 2019, с. 326 – 330]

[375] Первая фраза взята из «Сун шу», а вторая — из оды Сун Юя.

[376] Первая фраза взята из оды Ма Жуна, а вторая — из оды Фу Тао.

[377] Первая фраза взята из оды Ма Жуна, а вторая — из оды Фу Тао.

[378] Первая фраза взята из «Фэн су тун и», а вторая — из оды Ма Жуна.

[379] Первая фраза взята из оды Сун Юя, вторая — из оды Ли Ю.

издает чистые [дыхания]-*ци*» Чжоу Хун-жана из Чэнь, «Стихи, восхваляющие обретение длинной [флейты]-*ди*, издающей чистые [дыхания]-*ци*» Цзя Чэ из Чэнь, «Стихи, восхваляющие длинную [флейту]-*ди*» Яо Ча [времен] Суй, «Стихи, воспевающие [флейту]-*ди*» Лю Сяо-суня [Чу сюэ цзи, 1962, цз. 16, с. 403 – 405].

Из данных цитат видно, что сообщаемые в двух источниках данные во многом аналогичны (отчасти и благодаря тому, что в «Чу сюэ цзи» цитируется часть описания из «Фэн су тун и»): характеристика флейты-*ди* строится путем перечисления кратких исторических сведений о ней (кто изобрел, кто хорошо играл на ней), фактических сведений (размер, из какого материала создается), истолкования смысла названия инструмента при помощи глоссы, а также литературных сведений (цитат из поэтического текста, где говорится о данной флейте).

Источники

Цитирование является существенной составляющей текста как в справочных главах «Фэн су тун и», так и в *лэйшу*. И там, и там обязательным компонентом служит приведение фрагментов из классических текстов, а также словарей. В обоих случаях цитаты часто могут следовать подряд без вставок авторского текста. В *лэйшу* источники, откуда цитаты приводятся, располагаются в хронологическом порядке либо в порядке убывания значимости. Для Ин Шао была более важной логика самой аргументации и критики *су шо*, поэтому этот порядок не всегда соблюдался, однако свои собственные замечания автор везде оставляет после цитат. Если тот факт, что *лэйшу* строятся из цитат, является очевидным, то в отношении справочных глав «Фэн су тун и» для наглядности можно привести процентное соотношение прямых цитат из других источников к общему объему текста глав:

Таблица 6 — Прямые цитаты в справочных главах «Фэн су тун и»

Название главы	Общее количество знаков в главе	Прямое цитирование других текстов в знаках (процент от

		общего количества знаков)
«Звуки и звучания»	2916	62 цитаты объемом 1400 знаков (48%)
«Устав жертвоприношений»	2232	54 цитаты объемом 1137 знаков (50,9%)
«Горы и водоемы»	2008	66 цитат объемом 723 знака (36%)

В главе «Августейшие и гегемоны» содержится мало прямых цитат, однако о ее преимущественно компилятивном характере говорилось во второй и третьей главе диссертации. При этом в отдельных разделах, как, например, «Цари-[основатели] Трех [династий]», количество прямых цитат все равно довольно велико: на него приходится 16 цитат объемом 125 знаков от общего объема раздела в 341 знак, что составляет больше трети его текста. Помимо прямых цитат, в тексте сочинения встречается достаточно много косвенных цитат или отсылок к сюжетам, описанным в других текстах, а глоссы и определения вводятся автором в большинстве случаев без указания источника цитирования.

Стиль изложения

Стиль изложения и там, и там включает обильное использование глосс, определений, разъяснений к тому, что было записано в классических текстах. Сравним для примера описание инспекционных поездок в составе «Фэн су тун и» и «Хуан лань»:

1. Фрагмент раздела «Пять [священных] пиков» главы «Шань цзэ» из «Фэн су тун и»:

謹按：尚書：「歲二月東巡狩，至于岱宗，柴，岱宗，泰山也望秩于山川，遂見東后，東后，諸侯也合時月正日，同律度量衡，修五禮、五玉、三帛、二牲、一死贄。五月南巡狩，至于南嶽，南嶽，衡山也八月西巡狩，至于西嶽，西嶽，華山也十二月北巡狩，至于北嶽，

北嶽，恒山也皆如岱宗之禮。」中嶽，嵩高也，王者所居，故不巡焉。巡者，循也；狩者，守也；道德太平，恐遠近不同化，幽隱有不得所者，故自親行之也。所以五載一出者，蓋五歲再閏，天道大備。嶽者揄功考德，黜陟幽明也。

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям», «во втором месяце года [император Шунь], совершая инспекционную поездку по востоку, достиг горы Дайцзун и сжег [животных, совершая жертвоприношение]»[380]. Под Дайцзун имелась в виду гора Тайшань. «По порядку приносил жертвы духам гор и рек, после чего посещал восточных правителей». Под восточными правителями имелись в виду множество [князей]-*хоу*. Установил единые [четыре] сезона, месяцы и первые дни, приводил к единству музыкальные лады, меры длины, объема и весов, исправлял пять обрядов[381], [определял подношения в виде] пяти нефритов, трех шелковых тканей, двух жертвенных живых даров и одного мертвого [петуха императору][382]. «В пятом месяце [император], совершая инспекционную поездку по югу, достигал Южного пика». Под Южным пиком имелась в виду гора Хэншань. «В восьмом месяце [император], объезжая с инспекцией запад, достигал Западного пика». Под Западным пиком имелась в виду гора Хуашань. «В двенадцатом месяце [император], объезжая с инспекцией север,

---

[380] У Шу-пин отмечает, что в цитируемом фрагменте из «Шан шу» речь идет именно о жертвоприношении животными путем сжигания их на костре.

[381] Обряды приема местным князем императора разделялись по пяти рангам знатности (*гуны, хоу, цзы, бо* и *нань*).

[382] Пять типов нефритовых регалий служили для местных князей знаком, удостоверяющим занимаемый ранг: *хуан* 璜, *би* 璧, *чжан* 璋, *гуй* 珪 и *цун* 琮. Эти регалии в текстах V – I вв. до н.э. наделялись космологическим значением и, согласно им, использовались во время жертвоприношений Небу, Земле и сезонных жертвоприношений. Эти данные не подтверждены археологическими находками, в связи с чем их точное ритуальное назначение остается неизвестным [Процесс формирования официальной идеологии … , 2012, с. 9 – 41]. Под тремя шелковыми тканями поднимались ткани трех разных цветов: алая шелковая ткань *сюнь бо* 纁帛, темная шелковая ткань *сюань бо* 玄帛, желтая шелковая ткань *хуан бо* 黄帛; во время ритуала их подносили князья. Двух жертвенных животных, под которыми понимались фазан и гусь, подносили чиновники, а петухов подносили ремесленники и торговцы.

достигал Северного пика». Под Северным пиком имелась в виду гора Хэншань. Везде [проводили] такой же ритуал, как и [в честь] горы Дайцзун. Центральный пик — гора Суншань; [поскольку] там живет император, то инспекционные объезды не совершаются. «Объезжать» (zuin) означает «совершать поездки» (zuin)[383], «инспектировать» (śu^{C}) означает «присматривать» (śu^{B})[384]. [В пору] Великого спокойствия, Пути и Добродетели, опасаются, что в находящемся далеко и близко [изменения] происходят неодинаково, в тайном и скрытом появляется то, чего не должно быть, поэтому [император] сам отправляется туда. Причина, по которой за пять лет совершается один выезд, [состоит в том, что] за пять лет дважды вставляется [по добавочному месяцу], и Путь Неба [обретает] великую полноту. [Что касается священных] пиков, [то они означают необходимость] сравнивать достоинства и проверять заслуги [чиновников], прогонять со службы нечестных и выдвигать достойных [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 455].

2. Восстановленный фрагмент главы «И ли» из «Хуан лань»:

王者必制巡狩之禮何？尊天重民也。所以五年一巡狩何？五歲再閏，天道大備。所以至四嶽者，盛德之山，四方之中，能興雲致雨也。巡狩者何？巡，循也；狩，牧也，爲天循行牧民也。

Почему тот, кто [является истинным] царем, должен устанавливать ритуал [проведения] инспекционных поездок? [Это значит] почитать Небо и уважать народ. Почему за пять лет [проводится] одна инспекционная поездка? За пять лет дважды вставляется [по добавочному месяцу], и Путь Неба [обретает] великую полноту. Причина, по которой [царь] достигает Четырех [священных] пиков, — [это] горы с обильной добродетельной [силой], по центру четырех сторон [горы] способны поднимать облака и вызывать дождь.

---

[383] Реконструкции обоих знаков приводятся из [Schuessler, 2009, p. 338].
[384] Реконструкции обоих знаков приводятся из [Schuessler, 2009, p. 178].

> «Объезжать» означает «совершать поездки», «инспектировать» означает «присматривать», ради Неба [царь] совершает поездки и [служит] пастырем народа [Хуан лань … , 1937, с. 3].

Из цитат видно, что в тексте обеих работ для всех ключевых терминов даются глоссы и определения с целью их полного раскрытия.

Подводя итог данному анализу, можно видеть, что эпоха Хань представляет собой период формирования энциклопедической традиции Китая, появления разноплановых текстов «энциклопедического» охвата, от всеобъемлющих трактатов и масштабных историй до словарей и текстов типа *тун (и)*. Сходства, обнаруженные на разных уровнях сравнения «Фэн су тун и» и *лэйшу*, дают основания говорить о том, что структура ранних *лэйшу* преемствовала тому типу структуры, который нашел отражение в «Фэн су тун и». Сходства сравниваемых текстов наблюдались в следующих аспектах: их тематика крайне широка и охватывает все основные сферы жизни государства; материал внутри глав/разделов разделен по категориям, представляющим собой базовую терминологию каждой сферы; порядок расположения категорий движется в хронологическом порядке либо порядке убывания значимости категорий; описание категорий строится с использованием глосс, определений, перечисления важнейших фактических сведений о данной категории, цитат из классических либо других известных текстов, где они упоминаются.

Подводя итог рассуждениям выше, можно говорить о том, что *лэйшу* как особый класс сочинений возникли в III в., однако не как принципиально новый, а в результате эволюции книжной культуры, а именно — тенденции к осмыслению и систематизации имеющихся знаний, которая отчетливо прослеживается еще для чжоуских сочинений, и особенно работ эпохи Хань. С этой точки зрения «Фэн су тун и» занимает существенное место в указанном процессе, став одним из примеров перехода от сочинений энциклопедической направленности к собственно *лэйшу*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В эпоху Хань в Китае оформились в единую систему теоретические представления о том, что весь универсум пронизан иерархичным порядком, в котором феномены природного и социального мира тесно взаимосвязаны. На примере текстов «энциклопедического» масштаба и способов классификации материала, содержащегося в них, можно наблюдать отражение представлений мыслителей данного времени о том, как образован данный порядок и из чего он состоит. Как отдельный класс сочинений «энциклопедические» тексты сформировались после Хань и получили название *лэйшу*. Основой классификации в них было деление вещей и явлений по категориям: в универсальных *лэйшу* область категорий охватывала все основные сферы государственной жизни, такие как административная и физическая география, структура бюрократического аппарата, ритуал и музыка, уголовное право и т.д. Задачами написания такого типа источников было сохранить фрагменты древних текстов и сделать удобным использование большого накопившегося массива литературы для разнообразных целей, например, составления произведений и административных документов.

С появлением на свет «Хуан лань» в III в. можно говорить о возникновении *лэйшу* в той форме, в которой эти тексты воспроизводились в дальнейшем. Тем не менее, истоки принципов организации материала, которые нашли отражение в *лэйшу*, можно встретить еще в произведениях эпохи Хань. И здесь идет речь не только об одном аспекте, присутствовавшем в каком-либо тексте, как, например, об «энциклопедическом» масштабе в «Хуайнань-цзы», или о классификации знаков по категориям в словарях, а о совмещении всех этих черт в одной работе — «Фэн су тун и».

В рамках данного диссертационного исследования был проведен анализ биографических сведений об авторе «Фэн су тун и» Ин Шао, охарактеризован текст данного сочинения и его источниковая база, история его передачи до наших дней, а также изучена взаимосвязь этой работы с предшествующей и последующей энциклопедической традицией.

В первой главе на основании жизнеописания Ин Шао из «Хоу Хань шу», послужившего основным источником сведений об авторе, были установлены должности, которые Ин Шао занимал при жизни, а также количество и тематика созданных им работ. Ин Шао жил в переломный для истории Китая период: слабость центрального аппарата власти, междоусобная борьба евнухов и «сильных домов», экономический кризис и внутренние волнения в стране — все эти аспекты отразились на взглядах мыслителя. Его творчество, как и деятельность на служебном поприще, были подчинены стремлению восстановить эффективность работы государственного аппарата на уровне соблюдения придворного церемониала и исполнения закона. В течение жизни он совершил карьерный взлет от должности архивариуса в родном округе Жунань до великого блюстителя округа Тайшань (189 – 194) и воеводы военной стратегии Юань Шао. В конце II в., ввиду осложнившейся внутриполитической обстановки, он стал сочинять труды, посвященные юридической и ритуальной тематике, необходимые двору после пожара в Лояне и вынужденного перемещения двора в г. Сюйчан. Ряд упомянутых в «Фэн су тун и» фактических сведений, касающихся как Ин Шао, так и других исторических персонажей, позволили ограничить время написания данной работы периодом 190 – 204 гг.

Ин Шао был одним из первых мыслителей, кто осознал необходимость комплексного рассмотрения сложной тематики, связанной с заблуждениями людей, начиная от оценок правителей и чиновников до религиозных суеверий и знаний по географии. Автор не ставил перед собой цель бытописания, как могло бы показаться из названия «Фэн су тун и». Понятия *фэн* и *су* выступали в его работе, в первую очередь, в значении имеющих локальное распространение ошибочных представлений и не сводились к культурным обычаям. На его взгляд, упорядочение знаний из разных областей путем исправления таких ошибок могло бы восстановить эффективность управления страной и стать подспорьем для правителя в ситуации решения сомнительных вопросов.

Работа Ин Шао прошла длительный путь передачи до настоящего времени, в котором остается немало «белых пятен»: неизвестен изначальный объем текста

и порядок следования его глав. Как минимум, две трети оригинала было утрачено в период между VII и XI вв. и сохранилось до наших дней в виде разрозненных фрагментов. Благодаря усилиям отдельных ученых в эпоху Сун, а затем активной филологической и текстологической работе целого ряда ученых в эпоху Цин до нас дошел текст уцелевших десяти глав и собрания фрагментов, которые были заново критически осмыслены в последней четверти XX в. У Шу-пином и Ван Ли-ци. Современные издания «Фэн су тун и» под их редакцией, выпущенные в 1980 и 1981 г., фактически подготовили почву для изучения данного сочинения на современном этапе.

Во второй главе диссертации была предпринята попытка охарактеризовать содержание, структуру и источниковую базу сочинения. Было показано, что для выделения своей точки зрения по всему тексту «Фэн су тун и» автор использовал фразу *цзинь ань*. В высказываниях, следующих после нее, Ин Шао хвалил и порицал исторических персонажей либо делал обобщения и наставления, широко прибегал к приемам, разработанным учеными и философами эпохи Чжаньго, т.е. анекдотическим сюжетам и опоре на классические тексты. Другой стандартной формулировкой в тексте является фраза *су шо*, за которой следует суждение, содержащее в себе, по мнению Ин Шао, ошибки или пробелы. Фразы *су шо* можно встретить не во всех уцелевших главах «Фэн су тун и», однако они, вероятнее всего, утрачены, а не отсутствовали в тексте изначально. Намеренное ограничение автором способов выражения своих идей сближает его работу с такими классическими текстами, как «Ши цзи» и «Чуньцю Цзо чжуань», и одновременно делает форму подачи материала предельно ясной и конкретной.

Анализ структуры глав «Фэн су тун и» позволил разделить их на справочные и анекдотические. Для создания анекдотических глав Ин Шао отобрал сюжеты, повествующие об отдельных исторических персонажах, и дал им оценку с точки зрения идей, содержащихся в классических текстах. В данных главах Ин Шао часто обращался к оценке своих современников, придавая своей работе актуальное звучание, и уделял наибольшее внимание вопросам поведения чиновников на службе и семейным отношениям. Структура глав делилась на

разделы, где каждый был посвящен отдельной проблеме (реже в нескольких разделах рассматривалась одна проблема, как в главе «Ши фань»). Текст данных глав местами сохранился фрагментарно, что затрудняло его однозначное прочтение. Тем не менее, из проведенного анализа было видно, что при помощи анекдотических сюжетов Ин Шао пытался опровергнуть авторитет известных лиц, например, Хуанфу Гуя и Ван-цзы Цяо, и выступал против распространенной положительной оценки людей в случае пренебрежения ими норм ритуала и морали.

Местами критика Ин Шао имела сходные черты с идеями Ван Чуна в «Лунь хэн»: оба мыслителя не только зачастую выбирали один и тот же предмет рассмотрения, как, например, ложные знамения или легенды о достигнутом бессмертии, но и проводили критику с позиций поиска разумного объяснения тех или иных явлений, воспринимаемых людьми как сверхъестественные, прибегая к доводам здравого смысла и фактам. При всем этом прямых заимствований из «Лунь хэна» в сочинении Ин Шао не встречается, а в аргументации, проводимой им, дословно совпадающих с трактатом Ван Чуна фрагментов нет, что дает основания говорить о том, что Ин Шао развивал свои идеи независимо от чужой работы.

Сквозной идеей, проходящей через все анекдотические главы, была проблема управления страной. Поскольку управление понималось в конфуцианстве как деятельность, которая должна основываться на предшествующих событиях, зафиксированных в источниках, Ин Шао видел необходимость в том, чтобы собрать и классифицировать события прошлого для их последующего использования чиновниками и правителем. Из содержания собранных автором сюжетов было видно, что, с его точки зрения, управление должно осуществляться, исходя из опоры как на ритуал, так и на строгие наказания, где это необходимо, причем в соблюдении ритуала важнейшим критерием является умеренность в следовании ему.

Справочные главы «Фэн су тун и» представляют собой компендиум знаний в определенной сфере: они разделены на тематические разделы, озаглавленные

категорией и имеющие, в основном, компилятивное содержание. Исходя из описания работы «Бо и» в биографии Ин Шао из «Хоу Хань шу» видно, что он пользовался при создании этого текста, а также «Фэн су тун и» одинаковым принципом: отредактировал и сократил отобранные из чужих сочинений фрагменты, после чего расположил их по категориям. Выбор данной формы для автора был целенаправленным и имел прагматичный характер. Справочные главы, как и анекдотические, содержали критику распространенных заблуждений, однако были сосредоточены не вокруг вопросов поведения членов семьи и служащих, но касались понимания базовых понятий из той или иной сферы государственной жизни (история древности, география, музыка, ритуал, знамения, уголовное право и т.д.).

Во второй главе было также показано, что «Фэн су тун и» составлялся на основе широкого круга источников, в который входили классические тексты, личные наблюдения автора и материалы работ предшественников. Как по его кругу тем, так и по систематической организации становится очевидным, что «Фэн су тун и» представляет собой не случайный набор разнообразных наблюдений, а попытку упорядочить большой спектр явлений и унифицировать их понимание, чтобы общество эпохи Хань, переживавшее идеологическую и политическую фракционность, могло восстановить единое видение истины, которое существовало в древности.

В сочинении «Фэн су тун и» отразились две тенденции интеллектуальной мысли Восточной Хань: во-первых, на основании использованных автором источников его можно отнести к *тун жу* 通儒 — эрудитам-ученым конца Хань, появившимся ввиду назревшей необходимости сравнения и учитывания разных экзегетических традиций; во-вторых, создание им работы «энциклопедического» охвата было частью тенденции по обобщению и синтезу накопленного материала, которая проявлялась как в экзегетической, так и исторической мысли того времени.

Дальнейшее сопоставление справочных глав с содержанием и построением «энциклопедических» текстов помогло выявить ряд черт типологического

своеобразия сочинения «Фэн су тун и». В третьей главе настоящего исследования было проведено их сравнение с содержанием и построением глав трактата «Бай ху тун». Оно позволило выделить их общие черты: широта охваченного материала, использование глосс и определений для всех ключевых понятий главы, обильное цитирование классических текстов для их характеристики, а также расположение материала от наиболее важного к наименее важному. Большинство этих черт также свойственно дошедшим до нас фрагментам комментария Лю Сяна «У цзин тун и», что говорит о вероятном наличии отличительных признаков источников типа *тун (и)* в эпоху Хань.

Стоит сделать вывод и об исторической роли созданного Ин Шао труда. «Фэн су тун и» можно считать одним из предшественников источников типа *лэйшу*, в которых присутствуют многие характерные черты его справочных глав: охват широкого круга тем, обобщение большой массы сведений, распределение материала по тематическим разделам, которые, в свою очередь, разделены по отдельным категориям; расположение категорий по принципу убывания значимости; компилятивный справочный характер текста, обильное использование цитат из классических текстов, а также глосс и определений для описания категорий.

Все вышесказанное позволяет характеризовать текст сочинения как важный источник по изучению интеллектуальной культуры эпохи Хань и истории развития традиции *лэйшу* в Китае.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Источники на древнекитайском языке[385]

Бай ху тун шу чжэн, 1994 — Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) : [в 2 томах] / Сост. Бань Гу 班固, комм. Чэнь Ли 陳立. — Пекин : Чжунхуа, 1994. — 2 т. — 812 с.

Бай цзы цюань шу, 1998 — Бай цзы цюань шу 百子全書 (Полное [собрание] книг ста мудрецов) : [в 2 томах]. — Ханчжоу : Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1998. — 2 т. — 1530, 2 с.

Бай чуань шу чжи, 1957 — Бай чуань шу чжи 百川書志 (Записи о книгах, [хранящихся в кабинете] ста потоков) / Сост. Гао Жу 高儒 и др. — Шанхай : Гудянь вэньсюэ, 1957. — [2], 3, [1], 2, 444; [1], 71 с.

Баопу-цзы нэй пянь цзяо ши,1996 — Баопу-цзы нэй пянь цзяо ши 抱樸子內篇校釋 (Внутренние главы «Баопу-цзы» со сверкой и пояснениями) / Сост. Гэ Хун 葛洪 (283 – 343 или 363), комм. Ван Мин 王明. — Пекин : Чжунхуа, 1996. — 399 с.

Ба цзя Хоу Хань шу цзи чжу, 2020 — Ба цзя Хоу Хань шу цзи чжу 八家後漢書輯注 («Книги [об эпохе] Поздняя Хань» с собранием комментариев) : [в 2 томах] / Ред. Чжоу Тянь-ю 周天游. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2020. — 2 т. — 906 с.

Бэй тан шу чао, 1988 — Бэй тан шу чао 北堂書鈔 (Выдержки из книг из Северного Зала) / Сост. Юй Шинань 虞世南. — Тяньцзинь : Тяньцзинь гуцзи, 1988. — 754 с.

Ван Чун, 1990 — Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 [фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解] (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями [со сводным

[385] В случае с раздельной пагинацией в изданиях на китайском языке количество страниц перечислено в списке источников и литературы через запятую с однонаправленной пагинацией и через точку с запятой со встречной пагинацией.

толкованием Лю Пань-суя]) : [в 4 томах] / Сост. Ван Чун 王充, комм. Хуан Хуэя 黃暉 и Лю Пань-суя 劉盼遂. — Пекин : Чжунхуа, 1990. — 4 т. — 1366 с.

Го юй, 1978 — Го юй 國語 («Государственные речи») : [в 2 томах] / Под ред. Исследовательского центра по редактированию древней литературы Шанхайского педагогического университета. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 1978. — 2 т. — 728 с.

Гуань-цзы цзяо чжу, 2004 — Гуань-цзы цзяо чжу 管子校注 («Гуань-цзы» со сверкой и комментариями) : [в 2 томах] / Комм. Ли Сян-фэна 黎翔鳳. — Пекин : Чжунхуа, 2004. — 2 т. — 1545 с.

Гу Хуай-сань, 1989 — Цун шу цзи чэн сюй бянь 叢書集成續編（台）(Продолжение «Собрания литературы» (Тайвань)). В 280 томах. Том 16. «Бу Фэн су тун и и вэнь» 補輯風俗通義逸文 («Восполнение и сбор утерянного текста “Проникновения в смысл веяний и обычаев”») / Сост. Гу Хуай-сань 顧懷三. — Тайбэй : Синьвэнь фэн чубань гунсы, 1989. — С. 255 – 278.

Гу Цзе-ган, 1982 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). : [в 7 томах]. Т. 1 / Гу Цзе-ган. — Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982. — 2, 29, 104, 7, 286 с.

Дун гуань Хань цзи цзяо чжу, 2008 — Дун гуань Хань цзи цзяо чжу 東觀漢記校注 («Записи [об эпохе Поздняя] Хань из Восточного павильона» со сверкой и комментариями) / Сост. Лю Чжэнь 劉珍, ред. У Шу-пин 吳樹平. — Пекин : Чжунхуа, 2008. — 972 с.

И вэнь лэй цзюй, 2010 — И вэнь лэй цзюй 藝文類聚 (Собрание канонической и прочей литературы, [разделенное] по категориям) : [в 2 томах] / Сост. Оуян Сюнь 歐陽詢, ред. Ван Шао-ин 汪紹楹. — Шанхай : Шанхай гуцзи, (1965) 2010. — 2 т. — 1733, 4, 462 с.

И линь, [б.г.] — Сы бу цун кань 四部叢刊 (Собрание литературы по четырем разделам). В 3134 томах. И линь 意林 (Лес смыслов) : [в 2 томах] / Сост. Ма

Цзун 馬總 — Шанхай : Ханьфэйлоу цзин инь, [б.г.]. Том 1 — [2], 2, 1, 2, 4, 34, 37 л. Том 2 — 29, 24, 28, 10 л.

Ин Шао, 1980 — Фэн су тун и цзяо ши 風俗通義校釋 («Проникновение в смысл веяний и обычаев» со сверкой и пояснениями) / Сост. Ин Шао 應劭; замеч. и коммент. У Шу-пина 吳樹平. — Тяньцзинь : Тяньцзинь жэньминь, 1980. — 570 с.

Ин Шао, 1981 — Фэн су тун и цзяо чжу 風俗通義校注 (Сверенный текст «Всепроникающего смысла нравов и обычаев» с комментарием) : [в 2 томах] / Сост. Ин Шао 應劭, комм. Ван Ли-ци 王利器. — Пекин : Чжунхуа, 1981. — 2 т. — 652 с.

Ин Шао, 2019 — Юань бэнь Фэн су тун и 元本風俗通義 (Юаньское издание «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Сост. Ин Шао 應劭, отв. ред. Нань Цзян-тао 南江濤. — Пекин : Гоцзя тушугуань, 2019. — 292 с. — (Госюэ цзибэнь дяньцзи цункань 國學基本典籍叢刊 ‘Серия основополагающих книг национальной китайской классики’).

Кун-цзы цзя юй шу чжэн, 1985 — Кун-цзы цзя юй шу чжэн 孔子家語疏證 («Школьные высказывания Конфуция» с исправлениями и комментариями) : [в 4 томах] / Ред. Чэнь Ши-кэ 陳士珂. — Пекин : Чжунхуа, 1985. — 4 т. — 291 с.

Лао-цзы Дао дэ цзин, 2008 — Лао-цзы Дао дэ цзин чжу цзяо ши 老子道德經注校釋 (Комментированный «Канон Дао и Дэ Лао-цзы» со сверкой и пояснениями) / Комм. Ван Би 王弼, сверка и пояснения Лоу Юй-ле 樓宇烈. — Пекин : Чжунхуа, 2008. — 210 с.

Лао-цзы Дао дэ цзин Хэшан-гун, 1993 — Лао-цзы Дао дэ цзин Хэшан-гун чжан цзюй 老子道德經河上公章句 («Канон Дао и Дэ Лао-цзы» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] Хэшан-гуна) / Комм. Хэшан-гуна 河上公, ред. Ван Ця 王卡. — Пекин : Чжунхуа, 1993. — 331 с.

Ле сянь чжуань цзяо цзянь, 2007 — Ле сянь чжуань цзяо цзянь 列仙傳校箋 («Выдающиеся предания о бессмертных» со сверкой и критическими комментариями) / Комм. Ван Шу-минь 王叔岷. — Пекин : Чжунхуа, 2007. — 220 с.

Ли цзи цзи цзе, 1989 — Ли цзи цзи цзе 禮記集解 («Записи о ритуале» с собранием толкований) : [в 3 томах] / сост. Сунь Си-дань 孫希旦, ред. Шэнь Сяо-хуань 沈嘯寰, Ван Син-сянь 王星賢. — Пекин : Чжунхуа, 1989. — 3 т. — 3, 6, 7, 5, 1487 с. — (Ши сань цзин Цин жэнь чжу шу 十三經清人注疏 ‘Тринадцатиканоние с комментарием и субкомментарием ученых [эпохи] Цин’).

Лу Вэнь-чао, 1937 — Цюнь шу ши шэ 群書拾補 (Собрание книг с исправлениями и восполнениями) : [в 3 томах] / Сост. Лу Вэнь-чао 盧文弨. — Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1937. — 3 т. — 884 с. — (Госюэ цзибэнь цуншу 國學基本叢書 ‘Собрание основополагающей литературы национальной китайской классики’).

Лунь юй чжу шу, 2000 — Лунь юй чжу шу 論語注疏 («Избранные речи» с комментарием и субкомментарием) / Комм. Хэ Янь 何晏, Син Бин 邢昺, сверка Чжу Хань-мина 朱漢民. — Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. — 308 с.

Люйши чуньцю цзи ши, 2009 — Люйши чуньцю цзи ши 吕氏春秋集釋 («Весны и осени господина Люя» с собранием толкований) / Комм. Сюй Вэй-юя 許維遹, ред. Лян Юнь-хуа 梁運華. — Пекин : Чжунхуа, 2009. — 731 с. — (Синь бянь чжу цзы цзи чэн 新編諸子集成 ‘Новая редакция «Собрания работ множества мыслителей»’).

Лю Си, 2016 — Ши мин 释名 (Разъяснение понятий) / Сост. Лю Си 劉熙, отв. ред. Цинь Шу-хуа 秦淑華. — Пекин : Чжунхуа, 2016. — 126, 32 с.

Лян Хань цзи, 2002 — Лян Хань цзи : «Хань цзи», «Хоу Хань цзи» 兩漢紀 :《漢紀》、《後漢記》(Две хроники Хань : «Хроника [Ранней] Хань», «Записи о

Поздней Хань») / Сост. Сюнь Юэ 荀悦, Юань Хун 袁宏. — Пекин : Чжунхуа, 2002. — 569 с.

Лян шу, 1974 — Лян шу 梁書 (Книга [об эпохе] Лян) : [в 3 томах] / Сост. Яо Сылянь 姚思廉. — Пекин: Чжунхуа, 1974. — 3 т. — 870 с.

Мао ши чжэн и, 2000 — Мао ши чжэн и 毛詩正義 (Истинный смысл «Стихов» [в передаче] Мао) / Отв. ред. Ма Синь-минь 馬辛民. — Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. — 1728 с.

Мо-цзы цзяо чжу, 1993 — Мо-цзы цзяо чжу 墨子校注 («Мо-цзы» со сверкой и комментариями) : [в 2 томах] / Сост. У Цюй-цзян 吳鬫江, ред. Сунь Ци-чжи 孫啟治. — Пекин : Чжунхуа, 1993. — 2 т. — 1096 с.

Мэн-цзы чжэн и, 1987 — Мэн-цзы чжэн и 孟子正義 (Истинный смысл «Мэн-цзы») : [в 2 томах] / Комм. Цзяо Сюня 焦循 (1763 – 1820), ред. Шэнь Вэньчжо 沈文倬 — Пекин : Чжунхуа, 1987. — 2 т. — 1052 с.

Нань ши, 1975 — Нань ши 南史 (История Южных [династий]) : [в 6 томах] / Сост. Ли Янь-шоу 李延壽. — Пекин: Чжунхуа, 1975. — 6 т. — 2027 с.

Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015 — Нихонкоку гэндзай сё мокуроку 日本國見在書目錄 («Каталог литературы, [хранящейся] в настоящее время в государстве Япония») : [в 3 томах] / Сост. Фудзивара Сукэё 藤原佐世, ред. Сунь Мэн 孫猛. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2015. — 3 т. — 2459 с.

Ню Шу-юй, 2014 — Цуншу цзичэн сюйбянь 叢書集成續編（滬） (Продолжение «Собрания литературы» (Шанхай)) : [в 180 томах]. Т. 132. Фэй ши сяньшэн вэньцзи» 匪石先生文集 (Собрание сочинений Господина, [сердце которого] не является камнем) / Сост. Ню Шу-юй 鈕樹玉. — Шанхай : Шанхай шудянь, 2014. — С. 977 – 996.

Сань го чжи, 1971 — Сань го чжи 三國志 (Записи о Трех царствах) : [в 5 томах] / Сост. Чэнь Шоу 陳壽, сверка изд-ва Чжунхуа. — Сянган (Гонконг) : Чжунхуа, 1971. — 5 т. — 1510 с.

Синь Тан шу, 1975 — Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [об эпохе] Тан) : [в 20 томах] / Сост. Оуян Сю 歐陽修 (1007 – 1072) и Сун Ци 宋祁 (998 – 1061). — Пекин : Чжунхуа, 1975. — 20 т. — 6472 с.

Соу шэнь цзи, 1985 — Соу шэнь цзи 搜神記 (Записи о поисках духов) / Сост. Гань Бао 干寶. — Пекин : Чжунхуа, 1985. — 263 с.

Су Вэй-гун вэнь цзи, 2004 — Су Вэй-гун вэнь цзи 蘇魏公文集 (Собрание сочинений Су Вэй-гуна) : [в 2 томах] / Ред. Ван Тун-цэ 王同策 и др. — Пекин : Чжунхуа, 2004. — 2 т. — 1282 с.

Суй шу, 2019 — Суй шу 隋書 (Книга [об эпохе] Суй) : [в 6 томах] / Сост. Вэй Чжэн 魏徵 и др. — Пекин : Чжунхуа, 2019. — 6 т. — 2172 с.

Сун ши, 1977 — Сун ши 宋史 (История [династии] Сун) : [в 40 томах] / Сост. Тогто 脫脫 (1314 – 1356). — Пекин : Чжунхуа, 1977. — 40 т. — 14263 с.

Сунь Син-янь, 1935 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юнь-у 王雲五. Т. 40. Сунь ши цы тан шу му 孫氏祠堂書目 (Книжный каталог храма предков рода Сунь) / Сост. Сунь Син-янь 孫星衍. — Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1935. — 3, 185 с.

Сунь Чжи-цзу, 1996 — Сюй сю Сы ку цюань шу 續修四庫全書 (Продолжая и совершенствуя «Полное [собрание] книг, [находящихся] в четырех хранилищах») : [в 1800 томах]. Т. 1152. Ду шу цо лу 讀書脞錄 (Небольшие записи [по ходу] чтения книг) / Сост. Сунь Чжи-цзу 孫志祖, под ред. Комитета по составлению «Полного [собрания] книг, [находящихся] в четырех хранилищах». — Шанхай : Гуцзи, 1996. — С. 213 – 338.

Сы ку цюань шу цзун му, 2003 — Сы ку цюань шу цзун му 四庫全書總目 (Сводный каталог полного [собрания] книг по четырем разделам) : [в 2 томах] / Сост. Юн Жун 永瑢 и др. — Пекин : Чжунхуа, 2003. — 2 т. — 1868, 6 с.

Сюй Шэнь, 2014 — Шо вэнь синь чжэн 説文新證 («Разъяснение простых [и анализ составных знаков]» с новыми подтверждениями) / Сост. Сюй Шэнь 許慎, Цзи Сюй-шэн 季旭昇. — Тайбэй : Ивэнь иньшугуань иньсин, 2014. — 1022 с.

Сюй Шэнь, 2015 — Шо вэнь цзе цзы чжу 説文解字注 («Разъяснение простых и анализ составных знаков» с комментариями) : [в 2 томах] / Сост. Сюй Шэнь 許慎, комм. Дуань Юй-цая 段玉裁, ред. Сюй Вэй-сянь 許惟賢. — Нанкин : Фэнхуан, 2015. — 2 т. — 1653 с.

Сюнь-цзы цзи цзе, 1988 — Сюнь-цзы цзи цзе 荀子集解 («Сюнь-цзы» со сводным комментарием) : [в 2 томах] / Сост. Ван Сянь-цянь 王先謙. — Пекин : Чжунхуа, 1988. — 2 т. — 511 с.

Сяо-цзин чжу шу, 2000 — Сяо-цзин чжу шу 孝經注疏 («Канон сыновней почтительности» с комментарием и субкомментарием) / Отв. ред. Ма Синь-минь 馬辛民. — Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. — 72 с.

Тай-пин юй лань, 1995 — Тай-пин юй лань 太平御覽 (Высочайше одобренное обозрение [периода под девизом правления] Тай-пин) : [в 4 томах] / сост. Ли Фан 李昉 и др. — Пекин : Чжунхуа, (1960) 1995. — 4 т. — 4427 с.

Фу Цянь, 1993 — Тун су вэнь цзи цзяо 通俗文輯校 (Собранный и сверенный [текст работы] «Проникая в [вошедшие] в обиход знаки») / Сост. Фу Цянь 服虔, ред. Дуань Шу-вэй 段書偉. — Чжэнчжоу : Чжунчжоу гуцзи, 1993. — 132 с.

Фэн су тун и син ши пянь, 1935 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юнь-у 王雲五. Т. 274. Фэн су тун и син ши пянь 風俗通姓氏篇 / Сост. Чжан Шу 張澍. — Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1935. — [3], 1, 1, 86, [2], 4, [2], 1, 121 с.

Хань гуань лю чжун, 1990 — Хань гуань лю чжун 漢官六種 (Шесть работ по чиновникам [империи] Хань) / Ред. Сунь Син-янь 孫星衍. — Пекин : Чжунхуа, 1990. — 220, 28 с.

Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003 — Хань Фэй-цзы цзи цзе 韓非子集解 («Хань Фэй-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сянь-шэнь 王先慎, ред. Чжун Чжэ 鍾哲. — Пекин : Чжунхуа, 1998 (2003). — 478 с.

Хань ши вай чжуань цзи ши, 1980 — Хань ши вай чжуань цзи ши 韓詩外傳 (Внешний комментарий Хань [Ина] к [Канону] стихов со сводными разъяснениями) / Сост. Хань Ин 韓嬰, комм. Сюй Вэй-чи 許維遹. — Пекин : Чжунхуа, 1980. — 356 с.

Хань шу, 1964 — Хань шу 漢書 (Книга об [эпохе Ранняя] Хань) : [в 12 томах] / Сост. Бань Бяо, Бань Гу 班固, Бань Чжао, комм. Янь Ши-гу 顏師古. — Шанхай : Чжунхуа, (1962) 1964. — 12 т. — 4273 с.

Хоу Хань шу, 1973 — Хоу Хань шу 後漢書 (Книга об [эпохе] Поздняя Хань) : [в 12 томах] / Сост. Фань Е 范曄 и др., ред. Ли Сянь 李賢 и др. — Шанхай : Чжунхуа, 1973. — 12 т. — 3684 с.

Хуайнань-цзы цзи ши, 1998 — Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋 («Мудрецы из Хуайнани» со сводными разъяснениями) : [в 3 томах] / Комм. Хэ Нина 何寧. — Пекин : Чжунхуа, 1998. — 3 т. — 1553 с. — (Синьбянь чжуцзы цзичэн 新編諸子集成 ‘Новая редакция «Собрания работ множества мыслителей»’).

Хуан-ди нэй цзин, 1965 — Хуан-ди нэй цзин тай су 黃帝內經太素 (Величайшая простота «Канона о внутреннем Желтого Владыки») / Сост. и комм. Ян Шан-шаня 杨上善. — Пекин : Жэньминь вэйшэн, 1965. — 617 с.

Хуан лань, 1937 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / гл. ред. Ван Юньу 王雲五. Т. 172. Хуан

лань цзи цита и чжун 皇覽及其他一種 («Августейшее обозрение» и еще одно произведение). — Чанша : Шанъу иньшугуань, 1937. — 130 с.

Хуань Куань, 1992 — Янь те лунь цзяо чжу 鹽鐵論校注 («Спор о соли и железе» со сверкой и комментариями) / Сост. Хуань Куань 桓寬, комм. Ван Ли-ци 王利器. — Пекин : Чжунхуа, 1992. — 840 с.

Цай Юн, 1985 — Ду дуань 獨斷 (Отдельные заключения) / Сост. Цай Юн 蔡邕. — Пекин : Чжунхуа, 1985. — 31 с.

Цзин и као, 2010 — Цзин и као синь цзяо 經義考新校 (Исследование смысла канонических [текстов] в новой сверке) : [в 10 томах] / Сост. Чжу И-цзунь 朱彝尊, ред. Линь Цин-чжан 林慶彰. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2010. — 10 т. — 5414, 206 с.

Цзин инь Вэньюаньгэ, 1983 — Цзин инь Вэньюаньгэ Сы ку цюань шу 景印文淵閣四庫全書 (Факсимиле «Полного [собрания] книг, [находящихся] в четырех хранилищах» из Павильнона книжных глубин). В 1500 томах. Том 862. Цзы бу 子部 (Раздел «[Сочинения] мудрецов). — Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1983. — 890 с.

Цзю Тан шу, 1975 — Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга [об эпохе] Тан) : [в 16 томах] / Сост. Лю Сюй 劉昫 (888 – 947) и др. — Пекин : Чжунхуа, 1975. — 16 т. — 5407 с.

Цюань шангу Сань дай, 1985 — Цюань шангу Сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь» 全上古三代秦漢三國六朝文 («Полное собрание текстов глубокой древности, Трех эпох, Цинь, Хань, Трех царств, Шести дворов») : [в 4 томах] / Сост. Янь Кэ-цзюнь 嚴可均. — Пекин : Чжунхуа, (1958) 1985. — 4 т. — 4248 с.

Цюй бэнь Цзюньчжай, 1988 — Цюй бэнь Цзюньчжай ду шу чжи 衢本郡齋讀書志 (Цюйчжоуское издание «Записей о книгах, прочитанных в [моем кабинете] в округе») : [в 2 томах] / Сост. Чао Гун-у 晁公武, ред. Жуань Юань 阮元. — Шанхай : Цзянсу гуцзи, 1988. — 2 т. — 723 с.

Цянь Да-синь, 1884 — Цянь Да-синь 錢大昕. Цянь янь тан цюань шу 潛研堂全書 (Полное [собрание] книг из Зала глубокого изучения). Фэн су тун и и вэнь 風俗通義佚文 (Утерянный текст «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Цянь Да-синь. — [Б. м.] : Лунши цзяшэ, 1884. — [1], 62 л.

Цянь Цзэн, 1935 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юнь-у 王雲五. Т. 36. Шугутан шу му 述古堂書目 (Книжный каталог из Зала, в [котором] излагают о древности) / Сост. Цянь Цзэн 錢曾. — Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1935. — [3], 2, 6, 55, [3] с.

Чао Ли, Сюй Бо, 1957 — Чао Ли 晁瑮, Сюй Бо 徐燉. Чаоши Баовэньтан шуму 晁氏寶文堂書目 (Каталог книг из Зала драгоценных писаний, [хранящихся] у господина Чао). Сюй ши Хунъюйлоу шуму 紅雨樓書目 (Книжный каталог из Павильона красного дождя господина Сюй) / Чао Ли, Сюй Бо. — Шанхай : Гудянь вэньсюэ, 1957. — [2], 4, 426; 136 с.

Чжан Шунь-хуэй, 1980 — Чжан Шунь-хуэй 張舜徽. Цин жэнь вэньцзи белу 清人文集別錄 (Отдельные записи о собрании сочинений [мыслителей эпохи] Цин) : [в 2 томах] / Чжан Шунь-хуэй. — Пекин : Чжунхуа, (1963)1980. — 2 т. — 688 с.

Чжань го цэ цзянь чжэн, 2006 — Чжань го цэ цзянь чжэн 戰國策箋證 («Планы Сражающихся царств» с толкованиями и исправлениями) : [в 2 томах] / Сост. Лю Сян 劉向, ред. Фань Сян-юн 范祥雍, Фань Бан-цзинь 范邦瑾. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2006. — 2 т. — 1964 с.

Чжоу и чжэн и, 2000 — Чжоу и чжэн и 周易正義 (Исправленный смысл «Перемен Чжоу») / Комм. Ван Би 王弼, Кун Ин-да 孔穎達, ред. Комитет по редактированию «Тринадцатиканония» с комментарием и субкомментарием. — Пекин : Бэйцзин дасюэ 北京大學出版社, 2000. — 451 с. — (Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментарием и субкомментарием)).

Чжоу ли чжэн и, 1987 — Чжоу ли чжэн и 周禮正義 (Выправленный смысл «Ритуалов Чжоу» с комментарием и субкомментарием) : [в 14 томах] / Комм. Сунь И-жана 孫詒讓, ред. Ван Вэнь-цзинь 王文錦, Чэнь Юй-ся 陳玉霞. — Пекин : Чжунхуа, 1987. — 14 т. — 3568 с.

Чжуан-цзы цзи цзе, 2012 — Чжуан-цзы цзи цзе 莊子集解 («Чжуан-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-цяня 王先謙. Чжуан-цзы цзицзе нэйпянь бучжэн 莊子集解内篇補正 (Восполнения и исправления к внутренним главам «Чжуан-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Лю У 劉武, ред. Шэнь Сяо-хуань 沈嘯寰 — Пекин : Чжунхуа, 2012. — 600 с. — (Синь бянь чжу цзы цзи чэн 新編諸子集成 ‘Новая редакция «Собрания работ множества мыслителей»’).

Чжун цзин, 1936 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юньу 王雲五. Т. 893. Чжун цзин цзи цита у чжун 忠經及其他五種 («Канон преданности» и еще пять произведений). — Чанша : Шанъу иньшугуань, 1936. — [2], 1, 1, 11, [3], 5, [1], 65, [3], 1, 20, 2, [2], 1, 6, [2], 12, [2], 8 с.

Чжу Юнь, 1996 — Сюй сю Сы ку цюань шу 續修四庫全書 (Продолжая и совершенствуя «Полное [собрание] книг, [находящихся] в четырех хранилищах») : [в 1800 томах] / Под ред. Комитета по составлению «Полного [собрания] книг, [находящихся] в четырех хранилищах». Т. 1121. Фэн су тун и цзяо чжэн, Фэн су тун и бу и 風俗通義校正 風俗通義補逸 («Проникновение в смысл веяний и обычаев» со сверкой и исправлениями, Восполнение утраченного [текста] «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Сост. Чжу Юнь 朱筠. — Шанхай : Гуцзи, 1996. — С. 585 – 596.

Чун вэнь цзун му, 1937 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юньу 王雲五. Т. 21 – 24. Чун вэнь цзун му цзи цита и чжун 崇文総目及其他一種 («Сводный каталог [Академии] почитания просвещенности» и еще одно

произведение) : [в 4 томах]. — Шанхай : Шанъу иньшугуань, 1937. — 4 т. — 10, 1, 2, 1, 408 с.

Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 1986 — Чунь цю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 (Исправленный смысл «Комментария Цзо [Цю-мина] к [летописи] Вёсен и осеней») : [в 4 томах] / Сост. Цзо Цю-мин 左丘明, комм. Ду Юя 杜預, Кун Ин-да 孔穎達, ред. Комитет по редактированию «Тринадцатиканония» с комментарием и субкомментарием. — Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. — 4 т. — 1986 с. — (Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 ‘«Тринадцатиканоние» с комментарием и субкомментарием’).

Чу сюэ цзи, 1962 — Чу сюэ цзи 初學記 (Записи для начального обучения) : [в 3 томах] / Сост. Сюй Цзянь 徐堅 и др. — Пекин : Чжунхуа, 1962. — 3 т. — 752+13 с.

Чу цы бу чжу, 2006 — Чу цы бу чжу 楚辭補注 («Чуские строфы» с восполняющим комментарием) / Сост. Хун Син-цзу 洪興祖. — Пекин : Чжунхуа, 2006. — 328 с. — (Чжунго гудянь вэньсюэ цзибэнь цуншу 中國古典文學基本叢書 ‘Базовое собрание классической литературы Китая’).

Чэнь Чжэн-сунь, 1937 — Цуншу цзичэн чубянь 叢書集成初編 («Собрание литературы» в первом издании) : [в 3467 томах] / Гл. ред. Ван Юнь-у 王雲五. Т. 46. Чжи-чжай шу лу цзе ти 直齋書緑解題 (Перечень книг Чжи-чжая с аннотациями) / Сост. Чэнь Чжэн-сунь 陳振孫. — Чанша : Шанъу иньшугуань, 1937. С. 493 – 617.

Шан цзюнь шу чжуй чжи, 1986 — Шан цзюнь шу чжуй чжи 商君書錐指 ([Пояснения смысла] «Книги государя [области] Шан», [подобные попыткам] указывать [такой мелкой вещью, как] шило, [на такую необъятную вещь, как земля]) / Ред. Цзян Ли-хун 蔣禮鴻. — Пекин : Чжунхуа, 1986. — 166 с.

Шан шу чжэн и, 2000 — Шан шу чжэн и 尚書正義 (Истинный смысл «Чтимых писаний») / Отв. ред. Ма Синь-минь 馬辛民. — Пекин : Бэйцзин дасюэ, 2000. — 673 с.

Шань хай цзин цзянь шу, 2019 — Шань хай цзин цзянь шу 山海經箋疏 («Канон гор и морей» с комментариями и толкованиями) / Ред. Хао И-син 郝懿行, Шэнь Хай-бо 瀋海波. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2019. — 428 с.

Ши цзи, 1963 — Ши цзи 史記 (Записи историографа) : [в 10 томах] / Сост. Сыма Цянь 司馬遷 (145/135 — ок. 86 до н. э.) и др.; комм. Пэй Юнь 裴駰, Сыма Чжэнь 司馬貞, Чжан Шоу-цзе 張守節. — Шанхай : Чжунхуа, 1963. — 10 т. — 3322 с.

Шо юань цзяо чжэн, 1987 — Шо юань цзяо чжэн 說苑校證 (Исправленный и сверенный [текст] «Сада высказываний») / Сост. Лю Сян 劉向, ред. Сян Цзун-лу 向宗魯. — Пекин : Чжунхуа, 1987. — 553 с.

Эр я, 2014 — Эр я 爾雅 (Приближение к классике) / Комм. Чжэн Сюаня и др. — Пекин : Чжунхуа, 2014. — 113 с. — (Ши сань цзин гу чжу 十三經古注 ‘«Тринадцатиканоние» с древними комментариями’).

Юй хай и вэнь, 2013 — Юй хай и вэнь цзяо чжэн 玉海藝文校證 (Сверенный и исправленный [текст раздела о] канонической и [прочей] литературы «Моря нефрита») : [в 3 томах] / Сост. Ван Ин-линь 王應麟, ред. У Сю-чэн 武秀成, Чжао Шу-ян 趙庶洋. — Нанкин : Фэнхуан, 2013. — 3 т. — 1469 + 207 с.

Юйханьшань фан цзи и шу, 2004 — Юйханьшань фан цзи и шу 玉函山房輯佚書 (Собрание утраченных сочинений из жилища в [горах] Юйханьшань) / Сост. Ма Го-хань 馬國翰. — Янчжоу : Гуанлин шушэ, 2004. — 5 т. — 3764 с.

Юйханьшань фан цзи и шу сюй бянь, 1989 — Юйханьшань фан цзи и шу сюй бянь сань чжун 玉函山房輯佚書續編三種 (Три текста, продолжающих «Собрание утраченных сочинений из жилища в [горах] Юйханьшань») / Ред. Ван Жэнь-цзюнь 王仁俊. — Шанхай : Гуцзи, 1989. — 544+13 с.

Ян Сюн, 1992 — Фа янь чжу 法言注 («Образцовые речи» с комментариями) / Сост. Ян Сюн 揚雄, коммент. Хань Цзина 韓敬. — Пекин : Чжунхуа, 1992. — 383 с.

Ян Сюн, 2006 — Фан янь цзяо ши хуэй чжэн 方言校釋匯證 («Речи местностей» со сверкой и пояснениями, [а также] собранными исправлениями) : [в 2 томах] / Сост. Ян Сюн 揚雄, комм. Чжан Сюэ-чэна 華學誠, ред. Ван Чжи-цюнь 王智群, Се Жун-э 謝榮娥, Ван Цай-цинь 王彩琴. — Пекин : Чжунхуа, 2006. — 2 т. — 1702 с.

Янь-цзы Чунь цю цзи ши, 1982 — Янь-цзы Чунь цю цзи ши 晏子春秋集释 («Весны и осени Янь-цзы» со сводным комментарием) / Ред. У Цзэ-юй 吳則虞. — Пекин : Чжунхуа, 1982. — 667 с.

Литература на русском языке

АВ ИВР РАН. Ф. 73. Оп. 1. Ед. хр. 30 — Флуг, К. К. К вопросу о китайском оригинале тангутского перевода «Лэй линь» // АВ ИВР РАН. Ф. 73. Оп. 1. Ед. хр. 30. — 39 л.

Алимов, 2014 — Алимов, И. А. Сад удивительного : краткая история китайской прозы сяошо I – VI вв. — Санкт-Петербург : «Петербургское Востоковедение», 2014. — 589 с.

Алимов, Кравцова, 2014 — Алимов, И. А., Кравцова, М. Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в. : поэзия, проза : в 2 ч. — Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2014. — 1408 с.

Бонч-Осмоловская, 2020 — Бонч-Осмоловская, О. А. Конфуцианская экзегетика в древности и раннем Средневековье : историческая типология конфуцианского комментария : специальность 07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук; Санкт-Петербургский государственный университет. — СПб, 2020. — 329 с.

Борхес, 2022 — Борхес, Х. Л. Зеркало загадок / пер. с исп. В. Багно, Б. Дубина, Б. Ковалева и др. — Москва : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2022. — 480 с.

Васильев, 1995 — Васильев, Л. С. Древний Китай, Т. 1 Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). — Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 378 с.

Васильев, 2000 — Васильев, Л. С. Древний Китай. Т. 2. Период Чуньцю (VII — V вв. до н.э.). — Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 623 с.

Воротников, 2002 — Воротников, Ю. Л. Круг чтения наших предков. Переводные сборники изречений // Вестник Российской Академии Наук. — 2002. — Т. 72. — № 1. С. 37 – 42.

Вяткин, 1986 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т. IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. — Москва : Вост. лит., 1986. — 454 с.

Вяткин, 1987 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т. V / Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина. — Москва : Вост. лит., 1987. — 362 с.

Вяткин, 1996 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А.Р. Вяткина. — Москва : Вост. лит., 1996. — 464 с.

Вяткин, 2002 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т.VIII / Пер. с кит. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца. Вступит. ст. Р. В. Вяткина. — Москва : Вост. лит., 2002. — 510 с.

Вяткин, Таскин, 2001 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т. I / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Вступит. ст. М. В. Крюкова. — Москва : Вост. лит., 2001 (1972). — 415 с.

Вяткин, Таскин, 2003 — Сыма Цянь. Исторические записки : («Шицзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. — Москва : Вост. лит., 2003 (1975). — 567 с.

Де Гроот, 2000 — Де Гроот, Я. Я. М. Демонология древнего Китая / Пер. с англ. Р. В. Котенко. — Санкт-Петербург : Издательская группа «Евразия», 2000. — 448 с.

Де Гроот, 2001 — Де Гроот, Я. Я. М. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае / Пер. с англ. Р. В. Котенко. — Санкт-Петербург : Издательская группа «Евразия», 2001. — 352 с.

Дмитриев, 2004 — Дмитриев, С. В. Древнекитайская градостроительная теория по данным Као гун цзи // Общество и государство в Китае : XXXIV научная конференция / Ин-т востоковедения; Сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. — Москва : Вост. лит., 2004. С. 74 – 91.

Доронин, 2009a — Доронин, Б. Г. Лэйшу // Духовная культура Китая : энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М. Л. Титаренко и др. — 2009. — С. 544 – 546.

Доронин, 2009b — Доронин, Б. Г. Гуцзинь тушу цзичэн // Духовная культура Китая : энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М. Л. Титаренко и др. — 2009. — С. 473 – 474.

Древнекитайская философия, 1990 — Древнекитайская философия. Эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В. Г. Бурова. — Москва : Наука, 1990. — 523 с.

История Китая, 2014 — История Китая с древнейших времен до начала XXI в. : [в 10 томах] / Гл. ред. С. Л. Тихвинский. Т. III. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220 – 907) / Отв. ред. И. Ф. Попова, М. Е. Кравцова. — М.: Наука, Восточная литература, 2014. — 991 с.

История Китая, 2016 — История Китая с древнейших времен до начала XXI в. : [в 10 томах] / Гл. ред. С. Л. Тихвинский. Т. I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным) : от палеолита до V в. до н. э. / Отв. ред. А. П. Деревянко ; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. — Москва :

Наука, Восточная литература, 2016. — 974 с.

Кепинг, 1983 — Кепинг, К. Б. Лес категорий. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе. Факсимиле ксилографа / Издание текста, вступительная статья, перевод, комментарий и указатели К. Б. Кепинг. — Москва : Наука, ГРВЛ, 1983. — 575 с.

Клементьева, 2024 — Клементьева, Т. В. Понятия фэн 風 («веяния») и су 俗 («обычаи») в древнекитайских текстах эпохи Хань 漢 (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. — 2024. — Т. 16. — Вып. 2. — С. 297 – 313.

Кравцова, 2004 — Кравцова, М. Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. — Санкт-Петербург: Издательства «Лань», «ТРИАДА», 2004. — 960 с

Кравцова, 2007 — Кравцова, М. Е. Представления о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. — С. 90 – 99.

Кравцова, 2008 — Кравцова, М. Е. Ин Ян // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 3. Литература. Язык и письменность / ред. М. Л. Титаренко и др. — 2008. — С. 314 – 315.

Кравцова, 2019 — Кравцова, М. Е. Словарь китайских поэтов с V в. до н.э. по X в. н.э. — Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2019. — 704 с.

Кравцова, 2022 — Кравцова, М. Е. Чуские строфы : Избранные произведения в переводах Марины Кравцовой / Отв. ред. И.А. Алимов. — Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2022. — 352 с.

Кроль, 1970 — Кроль, Ю. Л. Сыма Цянь — историк / Отв. ред. Л. П. Делюсин. — М.: «Наука», ГРВЛ, 1970. — 448 с.

Кроль, 1981 — Кроль, Ю. Л. Концепция «рода» (лэй) в полемике ханьских мыслителей // Научная конференция «Общество и государство в Китае».

Тезисы и доклады, Часть 1. — Москва : АН СССР Институт Востоковедения, 1981. — С. 119 – 130.

Кроль, 2001 — Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) : [в 2 томах] / Пер. Ю. Л. Кроля. — Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 2 т. Т. 1. — 407 с.

Кроль, Романовский, 1982 — Кроль, Ю. Л., Романовский, Б. В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии // Страны и народы Востока. Вып. XXIII. Дальний Восток (История, этнография, культура). — Москва : Наука, ГРВЛ, 1982. — С. 209 – 243.

Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978 — Крюков, М. В., Софронов, М. В., Чебоксаров, Н. Н. Древние китайцы : проблемы этногенеза. — Москва : Наука, 1978. — 336 с.

Кучера, 2011 — Кучера, С. Специфические названия музыкальных мелодий и чиновников в Древнем Китае // Общество и государство в Китае : XLI научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. — Москва : Вост. лит., 2011. — 440 с. — Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 3 / редкол. А. А. Бокщанин пред. и др. — С. 63 – 81.

Лисевич, 1979 — Лисевич, И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и Средних веков. — Москва : Наука, 1979. — 264 с.

Майоров, 2014 — Чтимая книга : Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин» и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подгот. древнекит. текстов и ил., пер., прим. и предисл. В. М. Майорова; послесл. В. М. Майорова и Л. В. Стеженской. — Москва : ИДВ РАН, 2014. — 1149 с.

Меньшиков, 1965 — Меньшиков, Л. Н. Фрагмент неизвестной лэйшу из Дуньхуана // Краткие сообщения Института народов Азии. — Москва : Наука. — 1965. — № 69. Исследование рукописей и ксилографов Института народов Азии. — С. 77 – 98.

Меньшиков, 1994 — Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл., прим. и словарь-указ. Л. Н. Меньшикова. — Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1994. — 576 с.

Попов, 2007 — Попов, П. С. Шэ-цзи // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. С. 759.

Попова, 2020 — Попова, Г. С. Шу-цзин («Канон записей») / исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г.С. Поповой; Институт востоковедения РАН. — Москва; Санкт-Петербург : Нестор-История, 2020. — 408 с.

Процесс формирования официальной идеологии, 2012 — Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 523 с.

Рифтин, 2007a — Рифтин, Б. Л. Ван-цзы Цяо // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. С. 405.

Рифтин, 2007b — Рифтин, Б. Л. Цзао-ван // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. С. 679 – 680.

Рифтин, 2007c — Рифтин, Б. Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. — С. 16 – 25.

Рифтин, 2007d — Рифтин, Б. Л. Сы-мин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред.

М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. — С. 582 – 583.

Рифтин, 2007e — Рифтин, Б. Л. У юэ // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007. — С. 638 – 639.

Рифтин, Кобзев, 2007a — Рифтин, Б. Л., Кобзев, А. И. Шэнь-нун // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007a. — С. 756 – 757.

Рифтин, Кобзев, 2007b — Рифтин, Б. Л., Кобзев, А. И. Куй // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007b. С. 481 – 483.

Рифтин, Кобзев, 2007c — Рифтин, Б. Л., Кобзев, А. И. Куньлунь // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов, Д. Г. Главева, с. М. Аникеева. — 2007c. — С. 488 – 490.

Рыбаков, 2009 — Рыбаков, В. М. Танская бюрократия : [в 5 ч.]. Часть I. Генезис и структура / В. М. Рыбаков. — Санкт-Петербург : «Петербургское Востоковедение», 2009. — 512 с. («Orientalia»).

Семененко, 2016 — Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И. И. Семененко; Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. — Москва : Наука — Восточная литература, 2016. — 901 с.

Сторожук, 2010 — Сторожук, А. Г. Три учения и культура Китая : конфуцианство,

буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан / А. Г. Сторожук. — Санкт-Петербург : ООО Типография «Береста», 2010. — 551 с.

Таскин, 1987 — Го юй («Речи царств») / Пер. с китайского, вступл. и примеч. В. С. Таскина. — Москва : Наука, 1987. — 470 с.

Терехов, 2016 — Терехов, А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в китайских апокрифах (чэньвэй) эпохи Восточная Хань (25 – 220) : Специальность 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» : дисссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук; Институт восточных рукописей Российской академии наук. — Санкт-Петербург, 2016. — 334 с.

Терехов, 2024 — Терехов, А. Э. Представления о длительности истории и зарождение концепции Десяти эр (ши цзи 十紀) в Китае в период от Поздней Хань до Тан // Festschrift в честь В.М. Рыбакова / И.А. Алимов, О.И. Трофимова, И.Ф. Попова и др. — Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2024. — С. 237 – 261.

Ткаченко, 2001 — Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. — Москва : Мысль, 2001. — 525 с.

Торчинов, 1993 — Торчинов, Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. — Санкт-Петербург : «Андреев и сыновья», 1993. — 307 с.

Торчинов, 1999 — Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. Е. А. Торчинова. — Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. — 384 с.

Торчинов, Кобзев, 2006 — Торчинов, Е. А., Кобзев, А. И. Хуанлао-сюэпай // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — Москва : Вост. лит., 2006 – . Т. 1. Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. — 2006. — С. 487 – 488.

Филонов, 1999 — Филонов, С. В. Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана») : Специальность 09.00.06 «Философия религии» : дисссертация на соискание ученой степени

кандидата исторических наук; Санкт-Петербургский государственный университет. — Санкт-Петербург, 1999. — 422 с.

Хаютина, 2013 — Хаютина, М. С. «Гостеприимные мужи» и их «гости» в эпоху Сражающихся царств в IV – III вв. до н.э. // Синологи мира к юбилею Станислава Кучеры. Собрание трудов / Колл. авторов. — Москва : Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2013. — С. 399 – 426.

Штукин, 1987 — Шицзин : Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и комм. А.А. Штукина. — Москва : Худож. лит., (1957) 1987. — 351 с.

Юань Кэ, 1987 — Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. и послесловие Б. Л. Рифтина. — Москва : Наука, (1965) 1987. — 527 с.

Литература на западных языках

Barrett, 2010 — Barrett, T. H. Religious change under Eastern Han and its successors / T.H. Barrett // China’s Early Empires / Edited by M. Nylan and M. Loewe. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010. — Pp. 430 – 448.

Baxter, Sagart, 2014 — Baxter, W. H., Sagart, L. Old Chinese : a New Reconstruction / W.H. Baxter, L. Sagart. — New York : Oxford University Press, 2014. — 431 pp.

Bielenstein, 1980 — Bielenstein, H. The Bureaucracy of Han Times / H. Bielenstein. — New York : Cambridge University Press. 1980. — 262 pp.

Bilsky, 1975 — Bilsky, L. J. The State Religion of Ancient China : [in 2 vols.] / L. J. Bilsky. — Taipei : The Chinese Association for Folklore, 1975. — 448 pp.

Blair, 2010 — Blair, A. M. Too Much to Know : Managing Scholarly Information before the Modern Age / A. M. Blair. — New Haven & London : Yale University Press, 2010. — 397 pp.

Bodde, 1975 — Bodde, D. Festivals in Classical China : New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty 206 B.C. – A.D. 220 / D. Bodde. — Princeton : Princeton University Press, 1975. — xvi+439 pp.

Body, Subject and Power, 1994 — Body, Subject and Power in China / Ed. by A. Zito, T. E. Barlow. — Chicago : The University of Chicago Press, 1994. — 307 pp.

Brashier, 1996 — Brashier, K. Han Thanatology and the Division of “Souls” / K. Brashier // Early China, Vol. 21. — Cambridge : Cambridge University Press, 1996. — Pp. 125 – 158.

Bretelle-Establet, Chemla, 2007 — Bretelle-Establet, F., Chemla, K. Qu’était-ce qu’écrire une encyclopédie en Chine? [liminaire] / F. Bretelle-Establet, K. Chemla // Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2007. — Pp. 7 – 18. The electronic version of print. publ. — URL : https ://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2007_hos_1_1_1066 (дата обращения 01.05.2025).

Brindley, 2012 — Brindley, E. Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China / E. Brindley. — New York : State University of New York Press, 2012. — 225 pp.

Bujard, 2009 — Bujard, M. State and Local Cults in Han Religion / M. Bujard // Early Chinese religion. Part One: Shang through Han (1250 BC – 220 AD) / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. — Leiden : Brill, 2009. — Pp. 777 — 812.

Cai, Yeung, 2023 — Chao Cai, Siu Kwai Yeung. Wind Imagery in Shijing : Sacrificing to the Wind God in Early China / Cai Chao, Yeung Siu Kwai // Religions. — 2023. — 14. — №1. The electronic version of print. publ. — URL : https ://doi.org/10.3390/rel14010102 (дата обращения — 21.04.2025).

Ch’en, 2008 — Ch’en, Ch’i-yün. Confucian, Legalist, and Taoist thought in Later Han / Ch’i-yün Ch’en // The Cambridge History of China, Vol. 1 The Ch'in and Han Empires, 221 BC – AD 220 / Ed. by D. Twitchett and J. K. Fairbank. — New York : Cambridge University Press, 2008. — Pp.766 – 807.

Coblin, 1983 — Coblin, W. S. A Handbook of Eastern Han Sound Glosses / W.S. Coblin. — Hong Kong : The Chinese University Press, 1983. — 316 pp.

Crump, 1970 — Chan-Kuo Ts‘e / Translated by J. Crump. — Oxford : Clarendon Press, 1970. — 601 pp.

Csikszentmihàlyi, 2009 — Csikszentmihàlyi, M. Ethics and Self-cultivation Practice in Early China / M. Csikszentmihàlyi // Early Chinese religion. Part One : Shang through Han (1250 BC – 220 AD) / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. — Leiden : Brill, 2009. Pp. 519 – 542.

Cutter, 1986 — Cutter, R. J. Ts’ung shu / R. J. Cutter // The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature : [in 2 vols.]. Vol. 1 / Ed. by W. H. Nienhauser. — Taipei : Southern Materials Center, 1986. — Pp. 810 – 813.

De Crespigny, 1984 — De Crespigny, R. Northern Frontier : The Policies and Strategy of the Later Han Empire / R. De Crespigny. — Canberra : Faculty of Asian Studies, Australian National University, 1984. — 630 pp.

De Crespigny, 2007 — De Crespigny, R. A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23 – 220 AD) / R. De Crespigny. — Leiden : Brill, 2007. — xxxv+1310 pp.

De Crespigny, 2010 — De Crespigny, R. Imperial Warlord : a Biography of Cao Cao, 155 – 220 AD / R. De Crespigny. — Leiden : Brill, 2010. — 553 pp.

De Crespigny, 2017 — De Crespigny, R. Fire over Luoyang : a History of the Later Han Dynasty, 23 – 220 AD / R. De Crespigny. — Leiden; Boston : Brill, 2017. — 579 pp.

De Groot, 1910 — De Groot, J. J. M. The Religious System of China. Vol. 6, Book II. On the Soul and Ancestral Worship / J.J.M. De Groot. — Leiden : Brill, 1910. — Pp. vi+930 – 1341.

De Weerdt, 2007 — De Weerdt, H. The Encyclopedia as Textbook : Selling Private Chinese Encyclopedias in the Twelfth and Thirteenth Centuries / H. De Weerdt // Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2007. — Pp. 77 – 102. The electronic version of print. publ. — URL : https://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2007_hos_1_1_1070 (дата обращения 23.05.2025).

Dewoskin, 1986 — Dewoskin, K. Lei-shu 類書 / K. Dewoskin // The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature : [in 2 vols.]. Vol. 1 / Ed. by W.H. Nienhauser. — Taipei : Southern Materials Center, 1986. — Pp. 526 – 529.

Drège, 2007 — Drège, J.-P. Des Ouvrages Classés par Catégories…, Qu'était-ce Qu'écrire Une Encyclopédie en Chine ? / L. P. Drège // Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2007. — Pp. 19 – 38. The electronic version of print. publ. — URL : https ://www.persee.fr/issue/oroc_0754-

5010_2007_hos_1_1?sectionId=oroc_0754-5010_2007_hos_1_1_1069 (дата обращения 23.04.2025).

Durrant, Li, Schaberg, 2016 — Zuo Tradition = Zuozhuan Commentary on the “Spring and Autumn Annals” / Trans. by S. Durrant, Wai-yee Li and D. Schaberg. In 3 vols. — Seattle : University of Washington Press, 2016. — 2147 pp.

Early Chinese Texts, 1993 — Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe. — Berkeley : The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. — xiv+545 pp.

Early Medieval Chinese Texts, 2015 — Early Medieval Chinese Texts : a Bibliographical Guide / Ed. by C.L. Chennault, K.N. Knapp, A.J. Berkowitz, A.E. Dien. — Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, 2015. — 546 pp.

Elman, 2007 — Elman, B. Collecting and Classifying : Ming Dynasty Compendia and Encyclopedias (Leishu) / B. Elman // Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2007. — Pp. 131 – 157. The electronic version of print. publ. — URL : https://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2007_hos_1_1_1073 (дата обращения 25.05.2025).

Elman, 2019 — Elman, B. Chinese Encyclopedism and the Power of Knowledge / B. Elman // A Companion to World Literature / Ed. by K. Seigneurie. — Hoboken : John Wiley & Sons, 2019. — Pp. 1 – 13.

Eno, 2009 — Eno, R. Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts / R. Eno // Early Chinese religion. Part One : Shang through Han (1250 BC – 220 AD) / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. — Leiden : Brill, 2009. — Pp. 41 – 102.

Eno, 2016 — Eno, R. Liji, Chapters 3 – 4 Tan Gong 《禮記。檀弓》. Translation, Notes, and Commentary by R. Eno, 2016. — URL : https ://scholarworks.iu.edu/dspace/items/1ccf3192-8300-4622-bd51-8c0cbcd72800/full (дата обращения 01.05.2025).

Extrême-Orient, Extrême-Occident, 2007 — Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2007. — 224 pp. The electronic version of print. publ. — URL :

https ://www.persee.fr/issue/oroc_0754-5010_2007_hos_1_1?sectionId=oroc_0754-5010_2007_hos_1_1_1069 (дата обращения 01.05.2025).

Forke, 1907 — Lun-Hêng. Part I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung / Trans. and annot. by A. Forke. — Leipzig : Harrassowitz; London : Luzac; Shanghai : Kelly & Walsh, 1907. — 577 pp.

Forke, 1911 — Lun-Hêng. Part II. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung / Trans. and annot. by A. Forke. — Berlin, 1911. — 536 pp.

Garrett, 2012 — Garrett, M. "What Need is There of Words?" The Rhetoric of Lǚ's Annals (Lǚshi chunqiu). // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. — 2012. — 30(4). Pp. 354 – 374.

Giles, 1911 — Giles, L. An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopaedia, Ch'in-ting ku-chin t'u-shu chi-ch'eng / L. Giles. — London: Printed by order of the Trustees of the British museum, 1911. — xx, 100 pp.

Graham, 1989 — Graham, A. C. Disputers of the Tao : Philosophical Argument in Ancient China / A. C. Graham. — La Salle, Illinois : Open Court Publishing Company, 1989. — 502 pp.

Grousset, 1970 — Grousset, R. The Empire of the Steppes : A History of Central Asia / R. Grousset, Trans. by N. Walford. — New Jersey : Rutgers University Press, 1970. — 687 pp.

Henricks, 1998 — Henricks, R. G. Fire and Rain: A Look at Shen Nung 神農 (The Divine Farmer) and His Ties with Yen Ti 炎帝 (The 'Flaming Emperor' or 'Flaming God') / R. G. Henricks // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. — 1998. — Vol. 61, 1. Pp. 102 – 124.

Henry, 2021 — Liu, Xiang. Garden of Eloquence Shuoyuan / Transl. by E. Henry. — Washington : University of Washington Press, 2021. — 1323 pp.

Hsu, 2007 — Hsu, E. The Experience of Wind in Early and Medieval Chinese Medicine / E. Hsu // The Journal of the Royal Anthropological Institute : Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. — 2007. — Vol. 13. Pp. 117 – 134.

Hulsewe, 1955 — Hulsewe, A. F. P. Remnants of Han Law. Vol. 1 Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 ad 23 of the History of the Former Han Dynasty / A. F. P. Hulsewe. — Leiden : Brill, 1955. — 455 pp.

Johnston, 2010 — The Mozi : A Complete Translation / Trans. and annotated by I. Johnston. — Hong Kong : The Chinese University Press, 2010. — 944 pp.

Knechtges, 1977 — Knechtges, D. R. The Liu Hsin / Yang Hsiung Correspondence on the Fang Yen / D. R. Knechtges // Monumenta Serica. — 1977. — 33. Pp. 309 – 325.

Knoblock, 1988 — Xunzi : A Translation and Study of the Complete Works. Volume 1 : Books 1 – 6 / Trans. by J. Knoblock. — Stanford : Stanford University Press, 1988. — xii+340 pp.

Knoblock, 1990 — Xunzi : A Translation and Study of the Complete Works. Volume 2 : Books 7 – 16 / Trans. by J. Knoblock. — Stanford : Stanford University Press, 1990. — xiv+380 pp.

Knoblock, 1994 — Xunzi : A Translation and Study of the Complete Works. Volume 3 : Books 17 – 32 / Trans. by J. Knoblock. — Stanford : Stanford University Press, 1994. — xix+433 pp.

Knoblock, Riegel, 2000 — The Annals of Lü Buwei. A Complete Translation and Study by J. Knoblock and J. Riegel. — Stanford : Stanford University Press, 2000. — 847 pp.

Legge, 1865 — Legge, J. The Chinese Classics : with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. Vol. 3. The Shoo King, Part 1. — Hong Kong : the London Missionary Society’s Printing Office. — 279 pp.

Legge, 1885a — Legge, J. Sacred Books of the East. Vol. XXVII. The Texts of Confucianism. Part III : The Lî Kî, I – X / Trans. by J. Legge, ed. by M. Müller. — Oxford : At the Clarendon Press, 1885. — 484 pp.

Legge, 1885b — Legge, J. Sacred Books of the East. Vol. XXVIII. The Texts of Confucianism Part VI : The Lî Kî, XI – XLVI. / Trans. by J. Legge, ed. by M. Müller. — Oxford : At the Clarendon Press, 1885. — 496 pp.

Legge, 1960 — Legge, J. The Chinese Classics : with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. Vol. 4. The She King. — Hong Kong : Hong Kong University Press, 1960. — 785 pp.

Legge, 1963 — Legge, J. The Sacred Books of China — The I Ching / Trans. by J. Legge. — New York : Dover Publications, Inc., 1963. — 448 p.

Lewis, 2003 — Lewis, M. E. Custom and Human Nature in Early China / M. E. Lewis // Philosophy East and West, Vol. 53, 3, 2003. — Pp. 308 – 322.

Lewis, 2006 — Lewis, M. E. The Construction of Space in Early China / M. E. Lewis. — Albany : SUNY Press, 2006. — vii+498 pp.

Liao, 1939 — The Complete Works of Han Fei tsu : [in 2 vols.]. Vol. 1 / Trans. by W.K. Liao. London : Arthur Probsthain, 1939. — xxxvi+310 pp.

Liao, 1959 — The Complete Works of Han Fei tsu: [in 2 vols.]. Vol. 2 / Trans. by W.K. Liao. London : Arthur Probsthain, 1959. — vii+338 pp.

Lin, 2009 — Lin, Fu-Shih. The Image and Status of Shamans in Ancient China / Fu-Shih Lin // Early Chinese religion / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. — Leiden : Brill, 2009. — Pp. 397 – 458.

Loewe, 1987 — Loewe, M. The Origins and Development of Chinese Encyclopedias / M. Loewe. — London : The China Society, 1987. — 20 pp.

Loewe, 2000 — Loewe, M. A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods (221 BC – AD 24) / M. Loewe. — Leiden : Brill, 2000. — 838 pp.

Major, J. S., Queen, S. A., Meyer, A. S., [et al.], 2010 —The Huainanzi : a Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China / Trans. and edited by J. S. Major, S. A. Queen, A. S. Meyer, [et al.]. — New York: Columbia University Press, 2010. — ix, 988 pp.

Mansvelt Beck, 1990 — Mansvelt Beck, B. J. The Treatises of Later Han : Their Author, Sources, Contents and Place in Chinese Historiography / M. J. Mansvelt Beck. — Leiden : E. J. Brill, 1990. — 296 pp.

McLeod, 2018 — McLeod, A. The Philosophical Thought of Wang Chong / A. McLeod. — Cham : Palgrave Macmillan, 2018. — 257 pp.

Milburn, 2016 — The Spring and Autumn Annals of Master Yan / Trans. and annot. by O. Milburn. — Leiden : Brill, 2016. — xxx + 485 pp.

Nylan, 1982 — Nylan, M. Feng su t'ung yi : an Exploration of Problems in Han Dynasty Political, Philosophical and Social Unity : A Dissertation in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy / M. Nylan. — Princeton, 1982. — 642 pp.

Pines, 2017 — The Book of Lord Shang : Apologetics of State Power in Early China / Shang Yang; trans. and ed. by Y. Pines. — New York : Columbia University Press, 2017. — 351 pp.

Mu-chou Poo, 1998 — Poo, Mu-chou. In Search of Personal Welfare : a View of Ancient Chinese Religion / Mu-chou Poo. — New York : State University of New York, 1998. — 331 pp.

Mu-chou Poo, 2022 — Poo, Mu-chou. Ghosts and Religious Life in Early China / Mu-chou Poo. — Cambridge : Cambridge University Press, 2022. — 206 pp.

Queen, 2008 — Queen, S. A. The Creation and Domestication of the Techniques of Lao-Zhuang : Anecdotal Narrative and Philosophical Argumentation in Huainanzi / S. A. Queen // Asia Major. — 2008. — Vol. 21. — 1. — Pp. 201 – 247.

Rickett, 1985 — Guanzi : Political, Economical and Philosophical Essays from Early China : [in 2 vols.]. Vol. 1 / Study and translation by W.A. Rickett. — Princeton : Princeton University Press, 1985. — 484 pp.

Rickett, 1988 — Rickett, W. A. Guanzi : Political, Economical and Philosophical Essays from Early China : [in 2 vols.]. Vol. 2 / Study and translation by W.A. Rickett. — Princeton : Princeton University Press, 1998. — 578 pp.

Schaberg, 2001 — Schaberg, D. A Patterned Past : Form and Thought in Early Chinese Historiography / D. Schaberg. — Cambridge : Harvard University Asia Center, 2001. — 503 pp.

Schuessler, 2009 — Schuessler, A. Minimal Old Chinese and Later Han Chinese : a Companion to Grammata Serica Recensa / A. Schuessler. — Honolulu : University of Hawaii Press, 2009. — 421 pp.

Sterckx, 2009 — Sterckx, R. The Economics of Religion in Warring States and Early Imperial China / R. Sterckx // Early Chinese religion. Part One : Shang through Han (1250 BC – 220 AD) / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. — Leiden : Brill, 2009. — Pp. 839 – 880.

Teng, Biggerstaff, 1971 — Teng, Ssu-yu, Biggerstaff, K. An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works / Ssu-yu Teng, K. Biggerstaff. — Cambridge : Harvard University Press, (1950) 1971. — 250 pp.

The Oxford History of Historical Writing, 2012 — The Oxford History of Historical Writing : [in 5 vols]. Vol. 2: 400 – 1400 / Ed. by S. Foot and C. F. Robinson. — Oxford: Oxford University Press, 2012. — 646 pp.

Tian, 2010 — Tian, Xiaofei. From the Eastern Jin through the Early Tang (317 – 649) / Xiaofei Tian // The Cambridge History of Chinese literature : [in 2 vols]. Vol. 1, To 1375 / Ed. by S. Owen. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010. — Pp. 199 – 285.

Tian, 2017 — Tian, Xiaofei. Literary Learning : Encyclopaedias and Epitomes / Xiaofei Tian // The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature / Ed. by W. Denecke, Wai-Yee Li, Xiaofei Tian. — Oxford : Oxford University Press, 2017. — Pp. 132 – 146.

Tjan, 1949 — Po hu t’ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall : [in 2 vols.]. Vol. 1 / Introduction, translation and notes by Tjan Tjoe Som. — Leiden : Brill, 1949. — xii, 367 pp.

Tjan, 1952 — Po hu t’ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall : [in 2 vols.]. Vol. 2 / Introduction, translation and notes by Tjan Tjoe Som. — Leiden : Brill, 1952. — viii, 368 – 695 pp.

Van Els, 2012 — Van Els, P. Tilting Vessels and Collapsing Walls — On the Rhetorical Function of Anecdotes in Early Chinese Texts / P. Van Els // Extrême-Orient, Extrême-Occident. — 2012. — No. 34, Political Rhetoric in Early China. — Pp. 141 – 166. The electronic version of print. publ. — URL : https ://journals.openedition.org/extremeorient/259 (дата обращения 02.05.2025).

Wang, 2005 — Wang, David Der-wei, Wei, Shang. The Making of Everyday World Jin Ping Mei Cihua and Encyclopedias for Daily Use / David Der-wei Wang, Shang Wei // Dynastic Crisis and Cultural Innovation : From the Late Ming to the Late Qing and Beyond. — Harvard : Harvard University Asia Center Publications Program, 2005. — Pp. 63 – 92.

Wilkinson, 2013 — Wilkinson, E. P. Chinese History : a New Manual / E. P. Wilkinson. — Cambridge, MA : Harvard University Asia Center, 2013. — 1124 pp.

Yü, 2008 — Yü, Ying-shih. Han Foreign Relations / Ying-shih Yü // The Cambridge History of China : [in 15 vols.]. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 BC – AD 220 / Ed. by D. Twitchett and J.K. Fairbank. — New York : Cambridge University Press, 2008. — Pp. 377 – 462.

Zurndorfer, 2013 — Zurndorfer, H. T. The Passion to Collect, Select, and Protect : Fifteen Hundred Years of the Chinese Encyclopaedia / H. T. Zurndorfer // Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance / Ed. by J. König, G. Woolf. — Cambridge : Cambridge University Press, 2013. — Pp. 505 – 528.

Литература на китайском языке

Ван Янь-хуа, 2018 — Ван Янь-хуа 王燕華. Чжунго гудай лэйшу ши шиюй ся дэ Суй Тан лэйшу яньцзю 中國古代類書史視域下的隋唐類書研究 (Исследование книг [с распределением материала] по категориям [эпох] Суй и Тан с точки зрения истории книг [с распределением материала] по категориям Древнего Китая) / Ван Янь-хуа. — Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2018. — 332 с.

Ван Я-фэй, 2018 — Ван Я-фэй 王亞菲. «Фэн су тун и» чжун дэ шэньхуа яньцзю 《風俗通義》中的神話研究 (Исследование мифологических сюжетов в «Проникновении в смысл веяний и обычаев») : магистерская квалификационная работа / Ван Я-фэй. — Пекин, Нефтяной университет Китая, 2018. — 62 с.

Го Ин, 2018 — Го Ин 郭瑩. «Фэн су тун и» цзюйфа чжуаньти яньцзю 《風俗通義》句法專題研究 (Специальное исследование синтаксиса «Проникновения в смысл веяний и обычаев») : магистерская квалификационная работа / Го Ин. — Харбин, Университет провинции Хэйлунцзян, 2018. — 90 с.

Гу вэньцзы гу линь, 2002 — Гу вэньцзы гу линь 古文字詁林 (Лес комментариев к древним простым и составным знакам) / Гл. ред. Ли Пу 李圃. —10 т. Т. 7. — Шанхай : Шанхай цзяоюй, 2002. — 638 с.

Гудай ханьюй цыдянь, 2002 — Гудай ханьюй цыдянь 古代漢語詞典 (Словарь древнекитайского языка). — Пекин : Шанъу иньшугуань, 2002. — 2087 с.

Дай Кэ-юй, Тан Цзянь-хуа, 1981 — Дай Кэ-юй 戴克瑜, Тан Цзянь-хуа 唐建華. Лэйшу дэ яньгэ 類書的沿革 («Эволюция книг [с распределением материала] по категориям») / Дай Кэ-юй, Тан Цзянь-хуа. — Чэнду : Сычуань шэн тушугуань сюэхуэй, 1981. — 115 с.

Линь Цун, 2016 — Линь Цун 林叢. «Фэн су тун и» юй Дун Хань личжи чжи фаньсы и «Цянь ли» «Го юй» чжун соцзай шили вэй цзичу 《風俗通義》與東漢禮制之反思以《愆禮》《過譽》中所載事例為基礎 (Размышления о ритуальной системе Восточной Хань и «Проникновении в смысл веяний и обычаев» на примере сюжетов из глав «Нарушение ритуала» и «Чрезмерная похвала») / Линь Цун // Хунань дасюэ сюэбао 湖南大學學報 (Вестник университета провинции Хунань). — 2016. — Т. 30. — 2. — С. 55 – 60.

Ли Цзун-е, 1982 — Ли Цзун-е 李宗鄂. Чжунго лиши яоцзи цзешао 中國歷史要籍介紹 (Знакомство с основными сочинениями по истории Китая) / Ли Цзун-е. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 1982. — 492 с.

Ли Цюань-ди, 2014 — Ли Цюань-ди 李權弟. «Фэн су тун и» дэ бяньчжуань цзи ци вэньсянь цзячжи 《風俗通義》的編撰及其文獻價值 (Процесс составления «Проникновения в смысл веяний и обычаев» и его литературное значение) : диссертация на соискание ученой степени PhD / Ли Цюань-ди. — Хэфэй, Университет провинции Аньхой, 2014. — 105 с.

Лю Мин-и, 2009 — Лю Мин-и 劉明怡. «Фэн су тун и» дэ вэньти тэвэй цзи ци вэньсюэ ии 《風俗通義》的文體特徵及其文學意義 (Стилистические особенности и литературное значение «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Лю Мин-и // Вэньсюэ ичань 文學遺產 (Литературное наследие). — 2009. — 2. — С. 20 – 29.

Лю Хай-фэн, 2012 — Лю Хай-фэн 劉海峰. «Фэн су тун и» яньцзю цзуншу 《風俗通義》研究綜述 (Обзор исследований «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Лю Хай-фэн // Тяньчжун сюэкань 天中學刊 (Вестник Тяньчжуна). — 2012. — Т. 27. — 6. — С. 110 – 114.

Лю Я-ху, 2012 — Лю Я-ху 劉亞虎. «Фэн су тун и» ли лян цзэ наньфан миньцзу цзуюань шэньхуа 《風俗通義》裡兩則南方民族族源神話 (Два мифологических сюжета о появлении южных племен в «Проникновении в смысл веяний и обычаев») / Лю Я-ху // Тяньчжун сюэкань 天中學刊 (Вестник Тяньчжуна). — 2012. — Т. 27. — 6. — С. 115 – 117.

Му Дань-дань, 2009 — Му Дань-дань 杜丹丹. «Фэн су тун и» шуаниньцзе синьцы яньцзю 《風俗通義》雙音節新詞研究 (Исследование новых двуслогов в «Проникновении в смысл веяний и обычаев») : магистерская квалификационная работа / Му Дань-дань. — Пекин, Пекинский университет языка и культуры, 2009. — 65 с.

Мэн Синь, Ван Лин-цзюань, 2011 — Мэн Синь 孟心, Ван Лин-цзюань 王玲娟. «Фэн су тун и Шэн инь ди лю» чжи шэнсюнь яньцзю цзи шэнсюнь бэйхоу чэнцзай дэ Хань ши вэньхуа 《風俗通義聲音第六》之聲訓研究及聲訓背後承載的漢時文化 (Исследование фонетических глосс и стоящих за ними особенностей культуры эпохи Хань в главе «Звуки и звучания» «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Мэн Синь, Ван Лин-цзюань // Ланьчжоу цзяоюй сюэюань сюэбао 蘭州教育學院學報 (Вестник Педагогического института г. Ланьчжоу). — 2011. — Т. 27. — 2. — С. 38 – 40.

Сунь Фу-си, 1995 — Сунь Фу-си 孫福喜. Ин Шао Хань гуань и юаньлю као 應劭漢官儀源流考 (Исследование происхождения «Церемониала чиновников [империи] Хань» Ин Шао) // Вэньсянь 文獻 (Литературные памятники) / Сунь Фу-си. — 1995. — 4. — С. 244 – 252.

Ся Нань-цян, 2001a — Ся Нань-цян 夏南强. Лэйшу тунлунь — лунь лэйшу дэ синчжи циюань фачжань яньбянь юй инсян 類書通論——論類書的性質起源發展演變與影響 (Всеохватное исследование книг [с распределением материала] по категориям — О природе, происхождении, развитии, эволюции и влиянии книг [с распределением материала] по категориям) : диссертация на соискание ученой степени PhD / Ся Нань-цян. — Ухань, Педагогический университет Центрального Китая (Хуачжун), 2001. — 96 с.

Ся Нань-цян, 2001b — Ся Нань-цян 夏南强. Лэйшу тунлунь 類書通論 (Всеохватное исследование книг [с распределением материала] по категориям) / Ся Нань-цян. — Ухань : Хубэй жэньминь, 2001. — 191 с.

Ханьюй да цыдянь, 1986 –1994 — Ханьюй да цыдянь 漢語大詞典 (Большой словарь китайского языка) : [в 13 т.]. — Шанхай : Шанхай цышу, 1986 – 1994. — 1744+1662+1662+1387+1528+1619+1554+1361+1450+1392+1442+1517+163 с.

Ху Дао-цзин, 1982 — Ху Дао-цзин 胡道靜. Чжунго гудай дэ лэйшу 中國古代的類書 (Книги Старого Китая [с распределением материала] по категориям) / Ху Дао-цзин. — Пекин : Чжунхуа, 1982. — 154 с.

Хэ Цзин-чэн, 2017 — Хэ Цзин-чэн 何景成. Гу вэньсянь синь чжэн эр цзэ 古文獻新證二則 (Новое доказательство относительно двух терминов в древних письменных памятниках) / Хэ Цзин-чэн // Чжунго вэньцзы яньцзю 中國文字研究 (Исследование китайской письменности) / Гл.ред. Цзан Кэ-хэ 臧克和. — Шанхай : Шанхай шудянь, 2017. — Вып. 26. — С. 44 – 49.

Цао Дао-хэн, 1998 — Цао Дао-хэн 曹道衡. «Фэн су тун и» хэ Вэй Цзинь Лючао сяошо 《風俗通義》和魏晉六朝小說 («Проникновение в смысл веяний и обычаев» и проза эпох Вэй, Цзинь и Лючао) / Цао Дао-хэн // Вэньсюэ ичань 文學遺產 (Литературное наследие). — 1998. — 2. — С. 10 – 17.

Чжан Ди-хуа, 1958 — Чжан Ди-хуа 張滌华. Лэйшу любе 類書流別 (Разновидности книг [с распределением материала] по категориям) — Шанхай: Шанъу иньшугуань, (1943) 1958. — 95 с.

Чжан Хань-дун, 2000 — Чжан Хань-дун 張漢東. «Фэн су тун и» дэ миньсусюэ цзячжи 《風俗通義》的民俗學價值 (Фольклорное значение «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Чжан Хань-дун // Миньсу яньцзю 民族研究 (Этнические исследования) — 2000. — 2. — С. 164 – 171.

Чжао Хань-кунь, 2005 — Чжао Хань-кунь 趙含坤. Чжунго лэйшу 中國類書 (Китайские книги [с распределением материала] по категориям) / Чжао Хань-кунь. — Шицзячжуан : Хэбэй жэньминь чубаньшэ, 2005. — 536 с.

Чжунго гудай ду лян, 1984 — Чжунго гудай ду лян хэн ту цзи 中國古代度量衡圖集 (Иллюстрированное собрание образцов старых китайских мер и весов). — Пекин : Вэньу, 1984. — 190 с.

Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995 — Чжунго лиши димин да цыдянь 中国历史地名大辞典 (Большой словарь исторических топонимов Китая) / Гл. ред. Вэй Сун-шань 魏嵩山. — Гуанчжоу : Гуандун цзяоюй, 1995. — 1359 с.

Чэн Пэн-вань, 2017 — Чэн Пэн-вань 程鵬萬. Цзяньду бошу гэши яньцзю 簡牘帛書格式研究 (Исследование эталонов на планках, дощечках и книгах на шелке) / Чэн Пэн-вань. — Шанхай : Шанхай гуцзи, 2017. — 443 с.

Чэнь Си, 2011 — Чэнь Си 陳曦. «Фэн су тун и» дэ сюэшу чуаньчэн юй шисюэ тэсэ 《風俗通義》的學術傳承與史學特色 (История изучения и историографические особенности «Проникновения в смысл веяний и обычаев») / Чэнь Си // Тяньфу синьлунь 天府新論 (Новые суждения из Хранилища дворцовых архивов). — 2011. — 5. — С. 123 – 127.

Яньцзин дасюэ тушугуань, 1935 — Яньцзин дасюэ тушугуань мулу чугао : лэйшу чжи бу» 燕京大學圖書館目錄初稿：類書之部 (Предварительный черновик каталога библиотеки Яньцзинского университета : раздел, [посвященный] книгам [с распределением материала] по категориям) / Ред. Дэн Сы-юй 鄧嗣禹. — Яньцзин : Яньцзин дасюэ тушугуань, 1935. — 125, 100 с.

Янь Чун-дун, 1999 — Янь Чун-дун 閔崇東. Ин Шао чжи «Хань шу» чжу 應劭之《漢書》註 (Комментарий Ин Шао к «Книге [об эпохе] Ранняя Хань») / Янь Чун-дун // Вэньсянь 文獻 (Литературные памятники). — 1999. — 01. — С. 136 – 143.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Перевод биографии Ин Шао из «Книги об [эпохе] Поздняя Хань» с комментариями

劭字仲遠。少篤學，博覽多聞。靈帝時舉孝廉，辟車騎將軍何苗掾。

[Ин] Шао, официальное имя Чжун-юань. [С] малых [лет] старательно учился, [был] широко эрудированным и осведомленным по многим [темам]. [Во] время [правления императора] Лин-ди [был] выдвинут [на службу как] почтительный [и] бескорыстный, назначен помощником полководца боевых колесниц и конницы[386] Хэ Мяо[387].

中平二年，漢陽賊邊章、韓遂與羌胡為寇，東侵三輔，時遣車騎將軍皇甫嵩西討之。

[На] втором году [под девизом правления] Чжун-пин (185 г.) разбойники [из] Ханьяна[388] Бянь Чжан[389] [и] Хань Суй[390] вместе с [отрядами] *цянов*[391] [и] *ху*[392]

---

[386] Полководец боевых колесниц и конницы (*цзюйцзи цзянцзюнь* 車騎將軍) — почетный титул, который во времена Восточной Хань выдавали как за военные подвиги, например, походы против *сюнну*, так и за гражданские дела. На практике чаще всего им награждали родственников императриц и евнухов [Bielenstein, 1980, pp. 122 – 124].

[387] Хэ Мяо 何苗 (ум. в 189) был выдвинут при дворе после того, как его сводная сестра поступила в гарем к императору Лин-ди. Затем он получил повышение за успешное подавление восстания в Инчуани 潁川 и был назначен на должность *цзюйцзи цзянцзюня*. В 189 г., когда его сводный брат, главнокомандующий (*да цзянцзюнь* 大將軍) Хэ Цзинь 何進 (ум. в 189 г.) планировал истребить евнухов, Хэ Мяо медлил с решением и отговаривал его, в результате чего Хэ Цзинь сам был убит евнухами. После этого Хэ Мяо хотел присоединиться к группировке Юань Шао, чтобы выступить против евнухов, но был убит из мести за предыдущее промедление своим подчиненным У Куаном 吳匡 (II в.) [De Crespigny, 2007, pp. 312 – 313].

[388] Округ Ханьян 漢陽 был образован в 75 г. после переименования округа Тяньшуй 天水. Его центр находился в уезде Цзи 冀, на востоке совр. уезда Ганьгу 甘谷 пров. Ганьсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 321].

[389] Бянь Чжан 邊章 (также Бянь Чжу 邊竺) был родом из Цзиньчэна и служил начальником уезда (*лин* 令) в округе Хуннун 弘農. В 184 г. он находился в центре Цзиньчэна 金城 и примкнул к напавшим на Китай кочевым племенам вместе с Хань Суем. Хотя утверждается, что они оба находились под давлением нападавших, тем не менее, возглавили их и атаковали земли по направлению к столице. Вскоре их наступление было остановлено, а сам Бянь Чжан погиб [De Crespigny, 2007, p. 21].

[390] Хань Суй 韓遂 (ум. в 215) служил помощником офицера в округе Цзиньчэн, откуда он также был родом, когда началось восстание *цянов* и *ху*. Руководил одной из групп восставших в конце 180-х гг. уже после подавления первых набегов на столичные области. В начале 190-х гг. Хань Суй поддержал Дун Чжо в Чанъани, затем некоторое время поддерживал режим Ли Цзюэ 李傕

занялись грабежом, двинулись на восток и вторглись [в территории] Трех столичных областей[393], [в это] время покарать их [на] запад [был] отправлен полководец боевых колесниц и конницы Хуанфу Сун[394].

嵩請發烏桓三千人。北軍中候鄒靖上言：「烏桓眾弱，宜開募鮮卑。」

[Хуанфу] Сун попросил отправить три тысячи людей [из племен] *ухуаней*[395]. Капитан центра Северной армии[396] Цзоу Цзин[397] подал наверх доклад [со

(ум. в 198 г.) и Го Сы 郭汜 (ум. в 197 г.). Впоследствии на протяжении долгого времени вел сражения с Цао Цао и, по-видимому, в преклонном возрасте умер своей смертью [De Crespigny, 2007, pp. 301 – 302].

[391] *Цяны* 羌 — некитайские народности, обитавшие к западу от Китая, которых часто считают прототибетцами. Сведения об их войнах с китайцами содержатся уже на иньских гадательных костях. Вероятно, в чжоуских и циньских письменных источниках они стали фигурировать под названием *жунов* 戎 [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 175 – 179] и *ди* [De Crespigny, 1984, p. 56]. Они преимущественно вели кочевой образ жизни и имели кланово-племенную организацию. *Цяны*, с которыми чаще всего контактировали ханьцы, жили к северо-западу от Китая. В эпоху Хань набеги разных групп *цянов* были частой внешнеполитической проблемой империи, причинявшей ей экономический урон и во многом способствовавшей ее упадку во II в.

[392] *Ху* 胡 – общее название северных и западных племен кочевых соседей Китая, включавших в себя, в первую очередь, *сюнну* 匈奴. *Сюнну* являлись скотоводческими племенами, которые в начале III в. до н.э. сумели объединиться в государство под руководством *шаньюя*. Их частые набеги на Китай были обусловлены желанием получить продукты, которые производила оседлая цивилизация китайцев для их последующей продажи [De Crespigny, 1984, p. 181]. После многочисленных войн с ними в 50-е гг. до н.э. кочевая империя распалась в результате внутренней борьбы между местными группировками знати [Yü, 2008, p. 394], а южные *сюнну* превратились в данников Китая [Yü, 2008, p. 400]. Около 155 г. *сюнну* были разбиты племенами *сяньбэй* [Grousset, 1970, p. 53], и основная их часть мигрировала на запад, меньшая же – попала под вассалитет Китая. После этого их угроза резко уменьшилась, хотя и не исчезла полностью даже в эпоху Лючао [Grousset, 1970, pp. 54 – 60].

[393] В эпоху Хань понятие «Три столичные области» (*Сань фу* 三輔) было названием трех территорий вблизи Чанъани, которые находились под управлением трех чиновников, носящих титулы «правитель столичного округа» (*цзинчжаоинь* 京兆尹), «левый содействующий помощник» (*цзопинъи* 左馮翊) и «правый отважный помощник» (*юфуфэн* 右扶風) [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, I, с. 242].

[394] Хуанфу Сун 皇甫嵩 (официальное имя И-чжэнь 義真) начал активную государственную деятельность после того, как вспыхнуло восстание Желтых повязок. По личному приглашению императора Лин-ди был советником при дворе относительно мер против восстания, а затем и сам непосредственно успешно боролся с восставшими. В 185 г. был переправлен для обороны границ Китая от атак кочевых племен и удачно справился с этой задачей. Несмотря на стремление Дун Чжо убить его, Хуанфу Сун сумел пережить его и режим Ли Цзюэ и Го Сы и скончался от болезни лишь ок. 195 г. [De Crespigny, 2007, pp. 355 – 356].

[395] С конца эпохи Чжаньго до начала Хань народы *ухуань* и *сяньбэй* были известны как *дун ху* 東胡 (восточные варвары). Они образовали конфедерацию в конце III в. до н.э., но впоследствии были завоеваны *сюнну*. Имели мало прямых контактов с китайцами до эпохи Хань. При Западной Хань частыми были как союзы, так и войны с этими кочевыми племенами.

словами]: «Толпы *ухуаней* слабы, следует развернуть набор [в армию] *сяньбэй*[398] [вместо них]».

事下四府，大將軍掾韓卓議，以為「烏桓兵寡，而與鮮卑世為仇敵，若烏桓被發，則鮮卑必襲其家。烏桓聞之，當復棄軍還救。

[Это] дело [было] спущено [в] Четыре ведомства [399], помощник главнокомандующего[400] Хань Чжо[401] выступил с мнением, полагая [следующее]: «Войска *ухуаней* малочисленные, к тому же [из поколения в] поколение [они] являются ненавистными врагами *сяньбэй*; если будут отправлены [три тысячи людей из племен] *ухуаней*, то *сяньбэй* непременно исподтишка атакуют их дома. [Как только племена] *ухуаней* узнают [об] этом, тут же снова оставят [ряды] армии [и] вернутся спасать [свои дома].

Улучшение отношений с *ухуанями* произошло лишь при Ван Мане и затем при Гуанъу-ди. В обмен на дань они соглашались участвовать в сражениях против *сяньбэй* и *сюнну* и соблюдали этот договор до конца Хань [Yü, 2008, pp. 436 – 446].

[396] Северная армия (*Бэй цзюнь* 北軍) состояла из профессионального постоянного войска, оборонявшего, прежде всего, столицу. Им руководили пять полководцев, ежегодный оклад которых составлял две тысячи *даней*. Их, в свою очередь, инспектировал капитан центра Северной армии (*Бэй цзюнь чжун хоу* 北軍中候), оклад которого составлял всего шестьсот *даней* [Bielenstein, 1980, p. 119].

[397] Имя Цзоу Цзина 鄒靖 известно лишь из данного эпизода борьбы с северными кочевыми племенами в 185 г., а также его борьбы с восставшими в Желтых повязках за год до этого, упомянутой в «Сань го чжи» [De Crespigny, 2007, p. 1179].

[398] Кочевая народность *сяньбэй* 鮮卑 проживала на территории современной Монголии и Китая и являлась предками монголов. В I в. до н.э. *сяньбэй* начали активно участвовать в борьбе между Хань и *сюнну*, которая завершилась тем, что *сяньбэй* заняли территории расселения *сюнну* в 91 г. В отличие от *ухуаней*, *сяньбэй* не создали с империей Хань стабильных мирных даннических отношений. В период правления Лин-ди они регулярно атаковали границы китайской империи. После 180 г. союз племен *сяньбэй* постепенно распался из-за внутренних распрей и борьбы за престолонаследие [Yü, 2008, pp. 436 – 446].

[399] При Восточной Хань Четыре ведомства (*Сы фу* 四府) управлялись четырьмя разными сановниками: главнокомандующим (*тайвэй* 太尉), министром, [заведующим] трудообязанными (*сыту* 司徒), министром, [заведующим] общественными работами (*сыкун* 司空) и великим воспитателем (*тайфу* 太傅) [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, III, с. 582].

[400] Помощник главнокомандующего *да цзянцзюнь юань* 大將軍掾 работал в штабе главнокомандующего, будучи заведующим отдельным бюро в составе этого штаба, которых при Восточной Хань насчитывалось всего двадцать одно [Bielenstein, 1980, p. 124].

[401] Хань Чжо 韓卓 упоминается среди дошедших до нас источников лишь в данном эпизоде, хотя Р. де Креспиньи полагает, что о нем идет речь также и в другом месте «Хоу Хань шу» и Сюй Хань шу, где некий человек по имени Хань Чжо был описан как талантливый учитель [De Crespigny, 2007, p. 305].

非唯無益於實，乃更沮三軍之情。鄒靖居近邊塞，究其態詐。若令靖募鮮卑輕騎五千，必有破敵之效」。

[Это] не только не [будет] иметь пользы на деле, но и к тому же ослабит [боевой] дух Трех армий[402]. Цзоу Цзин [с армией] располагается поблизости от пограничной заставы, [неподалеку от *сяньбэй*], осведомлен об их уловках и коварстве. Если приказать [Цзоу] Цзину набрать [в армию] пять тысяч легких всадников-*сяньбэй*, то [восставшим] непременно в итоге будет нанесено поражение».

劭駁之曰：「鮮卑隔在漠北，犬羊為群，無君長之帥，廬落之居，而天性貪暴，不拘信義，故數犯障塞，且無寧歲。

[Ин] Шао, оспаривая это, сказал: «*Сяньбэй* живут в отдалении [от нас] к северу от пустыни, собираются в [стаи] и стада, как собаки и овцы; [их] не возглавляют правитель и министры, [они] обитают в шатрах и палатках, к тому же от [дарованной] Небом природы жадные и алчные, не сдерживают [себя] честностью и долгом, поэтому неоднократно нападали на сторожевые заставы, и вдобавок [из-за них] не [проходит] и одного спокойного года.

唯至互市，乃來靡服。苟欲中國珍貨，非為畏威懷德。計獲事足，旋踵為害。是以朝家外而不內，蓋為此也。

Лишь [если дело] доходит до взаимной торговли, тогда [они] приходят изъявить покорность. [*Сяньбэй*] жадно хотят [достать] ценные товары из Срединного государства, [но] не из-за того, что испытывают страх [перед его] авторитетом [и не] преисполняются [его] благой силой. [Когда их] планы реализуются, [а] дела заканчиваются успехом, они разворачиваются и причиняют вред. Поэтому [то, из-за чего] императорский двор [держит их] вовне и не [пускает] внутрь [своих границ], заключается [именно] в этом.

---

[402] Понятие «Три армии» (*Сань цзюнь* 三軍) использовалось при описании чжоуского аппарата в тексте «Чжоу ли» [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 54, с. 2237 – 2238]. Армии именовались как *чжун* 中 (центральное), *шан* 上 (переднее) и *ся* 下 (заднее), а по численности каждое войско составляло двенадцать с половиной тысяч человек.

往者匈奴反叛，度遼將軍馬續、烏桓校尉王元發鮮卑五千餘騎，又武威太守趙沖亦率鮮卑征討叛羌。

[Когда] прежде *сюнну* поднимали мятеж, полководец, пересекающий реку Ляо[403], Ма Сюй[404] и [главный] пристав, [защищающий от] *ухуаней*[405], Ван Юань[406] отправили пять с лишним тысяч всадников-*сяньбэй*; кроме этого, великий блюститель [округа] Увэй [407] Чжао Чун [408] также возглавлял *сяньбэй* для карательного похода против взбунтовавшихся *цянов*.

斬獲醜虜，既不足言，而鮮卑越溢，多為不法。裁以軍令，則忿戾作亂；制御小緩，則陸掠殘害。

---

[403] Должность полководца, пересекающего реку Ляо (*ду Ляо цзянцзюнь* 度遼將軍), стала постоянной только во время Поздней Хань. Он командовал постоянным гарнизоном, который был размещен в одном из уездов округа Уюань 五原 вблизи территории совр. Внутренней Монголии. Его оклад составлял две тысячи *даней*, а в обязанности входило следить за делами южных *сюнну* и предотвращать их набеги [Bielenstein, 1980, p. 120].

[404] Ма Сюй 馬續 в двадцать с лишним лет вместе с братом был приглашен к участию в дописывании «Хань шу» после смерти Бань Гу. После этого он получил постоянную должность, и с 119 г. он был ответственным как за связь с некитайскими племенами северо-запада, так и, при необходимости, за военные действия в приграничье. В 136 г. Ма Сюй был переведен на должность полководца, пересекающего реку Ляо, чтобы следить за сюнну. Хотя бои велись с большим трудом, но Ма Сюй до 141 г. сумел одержать заметное количество побед над сюнну [De Crespigny, 2007, pp. 654 – 655].

[405] Воевода, [защищающий от] *ухуаней* (*ухуань сяовэй* 烏桓校尉), должен был наблюдать за перемещениями этого кочевого народа вдоль границ. Его должность была учреждена во время правления У-ди после того, как войска Хо Цюй-бина 霍去病 (140 – 117 до н.э.) нанесли разгром *сюнну* и впервые напрямую установили с *ухуанями* контакты в форме даннической системы. Фактически основной задачей чиновника на этой должности было удерживать *ухуаней* от контактов с *сюнну*, чтобы препятствовать их совместным атакам на Китай [Yü, 2008, pp. 437 – 438].

[406] О Ван Юане 王元 в дошедших до нас источниках не содержится никакой дополнительной информации. Р. де Креспиньи сообщает, что описываемый эпизод произошел в 141 г. [De Crespigny, 2007, p. 841].

[407] Округ Увэй 武威 был образован при Западной Хань с центром в уезде Гуцан 姑藏 на территории совр. одноименного города Увэй пров. Ганьсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 612].

[408] В 141 г. Чжао Чун 趙沖 (ум. в 144 г.), будучи на должности великого блюстителя округа Увэй, отразил атаку *цянов*, которые грабили округ Лунси. В 142 г. он был назначен воеводой, защищающим от *цянов* (*ху цян сяовэй* 護羌校尉) и продолжил вести борьбу с разными группами *цянов* вплоть до смерти, когда попал в их засаду. Несмотря на такой конец, Чжао Чун сумел сломить основные силы восставших племен на длительное время [De Crespigny, 2007, pp. 1095 – 1096].

[О том, что они] убили и схватили гнусных врагов, не стоит и говорить, но *сяньбэй* вышли за рамки, многие [из них] творили беззаконие. Если сдерживали [их] с помощью военных приказов, то [они] негодовали и устраивали беспорядки; если управляли [ими], [давая] небольшие послабления, то грабили и приносили разрушения.

劫居人，鈔商旅，噉人牛羊，略人兵馬。得賞既多，不肯去，復欲以物買鐵。邊將不聽，便取縑帛聚欲燒之。

[Они] нападали на местное население, разоряли караванных торговцев, съедали у людей коров и овец, отбирали у людей оружие и коней. [Когда они] уже получили много наград, [то] не пожелали уходить [обратно], а вдобавок захотели покупать железо в обмен на товары. Пограничные военачальники не согласились [с этим], тогда [*сяньбэй*] взяли шелковые ткани и собрали [в кучу], намереваясь сжечь их.

邊將恐怖，畏其反叛，辭謝撫順，無敢拒違。今狡寇未殄，而羌為巨害，如或致悔，其可追乎！

Пограничные военачальники пришли в ужас, побоялись, что они поднимут мятеж, раскланялись [перед ними] и покорились, не посмев пойти против [их воли]. Ныне же вероломные бандиты до сих пор не истреблены, а *цяны* наносят колоссальный ущерб, если [такие меры] приведут к раскаянию, можно ли будет спасти [положение]?

臣愚以為可募隴西羌胡守善不叛者，簡其精勇，多其牢賞。太守李參沈靜有謀，必能獎厲得其死力。當思漸消之略，不可倉卒望也。」

[Я], подданный, неразумно полагаю, [что] можно набрать [в армию] тех *цянов* и *ху* [из округа] Лунси[409], которые придерживались добрых [принципов

---

[409] Округ Лунси 隴西 был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром в уезде Дидао 狄道 на территории совр. уезда Линьтао 臨洮 пров. Ганьсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 588]. *Цяны* получили разрешение селиться в округе Лунси еще при императоре Цзин-ди 景帝 (личное имя Лю Ци 劉啟, 188 – 141 до н.э., пр. 157 – 141 до н.э.), хотя в дальнейшем У-ди 武帝 (личное имя Лю Чэ 劉徹, 157 – 87 до н.э., 141 – 87 до н.э.) использовал угрозу этих соседей как предлог для своих агрессивных войн [De Crespigny, 1984, p. 60]. В течение Западной Хань,

поведения] и не бунтовали, отобрать из них искусных и храбрых и [дать] им больше наград [в виде] провианта. Великий блюститель [округа] Ли Шэнь[410] [по натуре] сдержанный и спокойный, обладает [способностью строить] планы, и непременно сможет воодушевить [воинов так, что они] наберутся духу [не считаться] со смертельной [опасностью]. Необходимо обдумать план постепенного устранения [этой угрозы], нельзя опрометчиво надеяться [на лучшее]».

韓卓復與劭相難反覆。於是詔百官大會朝堂，皆從劭議。

Хань Чжо еще не единожды вступал в спор с [Ин] Шао. По этой причине [император] пригласил сто чиновников на большое собрание к императорскому двору, [где] все согласились с мнением [Ин] Шао.

三年，舉高第，再遷，六年，拜太山太守。初平二年，黃巾三十萬眾入郡界。

[На] третьем году (186 г.) был выдвинут [как] один из лучших [чиновников по результатам оценки], дважды был переведен с повышением [и на] шестом году (189 г.) был пожалован [должностью] великого блюстителя [округа] Тайшань. [На]

за исключением редких крупных атак, *цяны* находились в подчинении китайских властей, а их мелкие набеги удавалось сдержать военными силами местной знати [De Crespigny, 1984, pp. 65 – 66]. В начале Восточной Хань китайскому правительству пришлось заново урегулировать границы с *цянами* в округах Лунси и Цзиньчэн 金城, чему способствовал Ма Юань 馬援 (14 до н.э. – 49 н.э.), *тайшоу* округа Лунси. Во время Восточной Хань *цянам* было разрешено обосноваться и жить внутри империи; помимо этого, китайские власти продолжали практику поселения захваченных в плен *цянов* на приграничных землях [De Crespigny, 1984, p. 77]. Тем не менее, вторая половина империи Хань отмечена более агрессивными набегами *цянов,* более тяжелым восстановлением империи после них, а также напряженными отношениями между *цянами* и китайскими чиновниками в Лунси. Заметные победы над *цянами* произошли под командованием Дуань Цзюна 段熲 (ум. в 179), но империя, получившая желанное спокойствие на границе, так и не установила эффективное управление на завоеванных территориях [De Crespigny, 1984, pp. 142 – 144]. Неудачная политика в приграничных землях сопровождалась и постоянным оттоком населения с северо-западных территорий. В итоге в 180-е гг. стали происходить регулярные вспышки восстаний *цянов*, ставшие реакцией на занятость китайский властей внутренними проблемами. Активной борьбой с ними с переменным успехом занимались Хуанфу Сун, Дун Чжо и Цао Цао.

[410] О Ли Шэне 李參 (для знака 參 возможно чтение Цань) известно лишь из данного фрагмента «Хоу Хань шу».

втором году [под девизом правления] Чу-пин (191 г.) толпа в триста тысяч [мятежников] в Желтых повязках вторглась в границы округа.

劭糾率文武連與賊戰，前後斬首數千級，獲生口老弱萬餘人，輜重二千兩，賊皆退卻，郡內以安。

[Ин] Шао собрал и возглавил гражданских и военных, [чтобы они], объединившись, боролись с разбойниками, за все время [они] отрубили несколько тысяч голов [мятежников]; захватили [в плен] живых [мятежников, а также] старых и немощных десять с лишним тысяч человек, обозов две тысячи, все разбойники отступили, и благодаря этому внутри округа стало спокойно.

興平元年，前太尉曹嵩及子德從琅邪入太山，劭遣兵迎之，未到，而徐州牧陶謙素怨嵩子操數擊之，乃使輕騎追嵩、德，並殺之於郡界。劭畏操誅，棄郡奔冀州牧袁紹。

В начальный год [под девизом правления] Син-пин (194 г.) бывший Великий защитник Цао Сун и его сын [Цао] Дэ[411] въехали [на территорию округа] Тайшань из [удельного царства] Ланъе[412]. [Ин] Шао направил военный [конвой] встретить их; не успел [конвой] добраться [до них], как пастырь[413] Сюйчжоу[414]

---

[411] Цао Сун 曹嵩 и Цао Дэ 曹德, отец и младший брат Цао Цао. Про Цао Дэ до нас не дошло никакой другой информации, кроме эпизода его гибели вместе с отцом в 193 г. Цао Сун был когда-то усыновлен евнухом Цао Тэном 曹騰 и получил в наследство его владение. Занимал ряд должностей вплоть до великого блюстителя в 187 г., однако бежал с последней спустя год, спасаясь от внутренних восстаний в области Сюйчжоу 徐州 [De Crespigny, 2007, p. 48].

[412] Ланъе 琅邪 был основан при Западной Хань, статус удельного царства вместо округа получил только в начале Восточной Хань. Его центр в то же время сместился в уезд Кайян 開陽 на западе совр. г. Линьи 臨沂 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 985].

[413] Должности пастыря (*му* 牧) и инспектора (*цыши* 刺史) в течение эпохи Хань сменяли друг друга, иногда с изменением годового содержания, но без особых отличий в обязанностях. *Цыши* и *му* осуществляли надзор за местной администрацией, проверяли компетентность должностных лиц, их повиновение центральному правительству, обращение с заключенными и осужденными рабочими и т.д. На протяжении Ранней Хань они отправлялись с отчетами в столицу, а во времена Поздней Хань были переведены в местную администрацию [Bielenstein, 1980, pp. 90 – 92].

[414] Сюйчжоу 徐州 было наименованием одной из девяти областей, на которые совершенномудрый правитель Юй 禹 поделил Китай. Во времена Хань Сюйчжоу стал одним из тринадцати инспекторатов (*цыши бу* 刺史部). При Восточной Хань его центр находился в уезде Тань 郯 на территории совр. уезда Таньчэн 郯城 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 927].

Тао Цянь, издавна [питавший] обиду на сына [Цао] Суна, [Цао] Цао [за] неоднократные нападения на его [область], тогда отправил легкую конницу преследовать Суна и Дэ и убить их [обоих] в пределах округа. [Ин] Шао боялся [того, что Цао] Цао покарает [его], оставил округ и сбежал к пастырю Цзичжоу Юань Шао.

初，安帝時河閒人尹次、潁川人史玉皆坐殺人當死，次兄初及玉母軍並詣官曹求代其命，因縊而物故。

Ранее, во время [правления императора] Ань-ди[415], уроженец [удельного царства] Хэцзянь[416] [по имени] Инь Цы и уроженец [округа] Инчуань[417] [по имени] Ши Юй вместе были осуждены за убийство человека и должны были быть казнены, старший брат [Инь] Цы, [которого звали Инь] Чу, и мать [Ши] Юя, [которую звали] Цзюнь, вдвоем пришли в управление, [чтобы] попросить обменять [свои] жизни [на заключенных родственников] и из-за этого покончили [с собой], повесившись.

尚書陳忠以罪疑從輕，議活次、玉。劭後追駁之，據正典刑，有可存者。

Из-за сомнений в [надлежащей степени] наказания заведующий канцелярией[418] Чэнь Чжун[419] склонился к легкому [приговору], выступил с мнением [оставить] в живых [Инь] Цы и [Ши] Юя. [Ин] Шао впоследствии

---

[415] Император Ань-ди 安帝 (личное имя Лю Ху 劉祜, 94 – 125, пр. 106 – 125).

[416] Удельное княжество Хэцзянь 河間 было образовано в 179 г. до н.э. с центром в уезде Лэчэн 樂成 на юго-западе совр. уезда Сянь 獻 пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 699].

[417] Округ Инчуань 潁川 был образован Ин Чжэном 嬴政 (259 – 210 до н.э.) в царстве Цинь в 230 г. до н.э. с центром в уезде Янди 陽翟 на территории совр. г. Юйчжоу 禹州 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1128].

[418] Императорские секретари (*шаншу* 尚書) работали внутри императорского секретариата, обрабатывали и передавали и документы, адресованные императору, записывали его ответы и приказы [Bielenstein, 1980, p. 48].

[419] Чэнь Чжун 陳忠 (ум. в 125 г.) служил на должностях командующего в министерстве юстиции (*тинвэй чжэн* 延尉正) и главного помощника министра и завоевал известность как знаток законодательства. Продолжая дело своего отца, в 120 г. он предложил программу реформ по установлению более мягких наказаний за преступления, которая была утверждена впоследствии. В дальнейшем активно выступал по разным вопросам как внутренней, так и внешней политики и имел высокую репутацию при жизни [De Crespigny, 2007, pp. 83 – 84].

вернулся [к этому решению] и оспорил его, основывался на [том факте], что в официальном уголовном уложении есть то, на что можно обратить внимание.

其議曰：《尚書》稱「天秩有禮，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉」。

В его выступлении говорилось: «В “Чтимых писаниях” утверждается, [что] “Небо ранжирует [тех, кто] соблюдает ритуал, разве [не имеются для этого] пять [видов] облачений и пять [видов] украшений? Небо карает [тех, кто] совершил преступление, разве не [имеются для этого] пять [видов] наказаний и пять [сфер их] применения?”[420].

而孫卿亦云「凡制刑之本，將以禁暴惡，且懲其末也。凡爵列、官秩、賞慶、刑威，皆以類相從，使當其實也」。

А Сунь Цин [421] также говорил [о том, что], “как правило, основа установлений и наказаний [заключается в том, чтобы] с [их] помощью останавливать свирепость и злобу, а также предупреждать их последствия… Как правило, порядок рангов, иерархия чинов, награды и жалованье, наказания и взыскания все [должны] следовать за [поступками таких же] категорий”[422]. Нужно сделать так, чтобы [они] соответствовали своей сути[423].

若德不副位，能不稱官，賞不酬功，刑不應罪，不祥莫大焉。

Если добродетели не отвечают [занимаемому] посту, [а] способности не соответствуют должности, [если] награды не выдаются [тем, кто должен быть] поощрен за заслуги, [а] наказания не соответствуют преступлению, [то] нет несчастья больше, чем это.

---

[420] В тексте «Шан шу» цитата отличается в двух знаках: *тянь мин ю дэ* 天命有德 («Небо [дарует] повеление [тем, у кого] есть добродетели») [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 4, с. 129; ср.: Legge, 1865, с. 74; Майоров, 2014, с. 78; Попова, 2020, с. 168].

[421] Сюнь-цзы 荀子, также Сюнь Цин 荀卿 и Сюнь Куан 荀況 (ок. 310 – после 238 г. до н.э.).

[422] В данной цитате из «Сюнь-цзы» пропущен фрагмент между первым и вторым предложением цитаты. Его полный перевод см. [Knoblock, 1994, с. 37]. Кроме этого, последнее предложение цитаты сокращено в сравнении с оригиналом и потому несет несколько иной смысл. В оригинале сказано следующее: 凡爵列、官職、賞慶、刑罰，皆報也，以類相從者也。«Как правило, порядок рангов, иерархия чинов, награды и жалованье, наказания и взыскания все [давались в качестве] расплаты, [которая] следовала за [поступками соответствующих] категорий» [Сюнь-цзы цзи цзе, 1988, цз. 12, с. 331].

[423] Данная фраза не входит в состав приведенного выше фрагмента из «Сюнь-цзы».

殺人者死，傷人者刑，此百王之定制，有法之成科。高祖入關，雖尚約法，然殺人者死，亦無寬降。夫時化則刑重，時亂則刑輕。

Те, кто убивают людей, [приговариваются] к смертной [казни], те, кто наносят ущерб людям, [подвергаются] наказанию, такова утвержденная система [законов] ста царей [прошлого] и сложившийся кодекс [тех, кто достоин] быть образцом. [Когда] Гао-цзу[424] вошел в заставы [царства Цинь], хотя и считал важным упрощение [его суровых] законов, но те, кто убивали людей, [приговаривались] к смертной [казни] и не имели послаблений. Ведь если времена меняются, то наказания [становятся] суровыми, а когда времена [оказываются] смутными, то наказания [становятся] легкими.

書曰「刑罰時輕時重」，此之謂也。今次、玉公以清時釋其私憾，阻兵安忍，僵屍道路。

В “[Чтимых] писаниях” сказано: “Наказания и взыскания временами легкие, временами тяжелые”[425], об этом здесь и говорится. А ныне [Инь] Цы и [Ши] Юй публично в спокойные времена дали волю своей личной злобе, держась за оружие, хладнокровно [проявили] жестокость, а закоченевшие трупы [их жертв были брошены] на дороге.

朝恩在寬，幸至冬獄，而初、軍愚狷，妄自投斃。昔召忽親死子糾之難，而孔子曰「經於溝瀆，人莫之知」。

Милость двора заключается в снисходительности, по счастью, их судебные [дела вели] вплоть до зимы[426], а Чу и Цзюнь были глупы и опрометчивы и

---

[424] Император Гао-цзу 高祖 (личное имя Лю Бан 劉邦, 256 – 195 до н.э., пр. 202 – 195 до н.э.).

[425] Данная цитата незначительно отличается от того, что содержится в «Шан шу»: 刑罰世輕世重 «Наказания и взыскания [должны быть] легкими в [одни] времена и тяжелыми в [другие] времена» [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 19, с. 647; ср.: Майоров, 2014, с. 528; Попова, 2020, с. 355].

[426] Смертные приговоры, а также тяжелые наказания в эпоху Хань приводились в исполнение осенью и зимой (сезоны, символизирующие гибель и упадок), что считалось в древнем Китае одним из способов действовать в соответствии с природными закономерностями и быть в гармонии с миропорядком. Эта идея относительно наказаний содержится еще в главе «Юэ лин» 月令 («Помесячные приказы») из «Ли цзи». Об этом подробнее см. [Hulsewe, 1955, pp. 102 – 155].

понапрасну наложили на себя руки. [Когда-то] раньше Шао Ху[427] близко [к сердцу] принял беду, [состоявшую] в гибели [принца] Цзы-цзю[428] [и покончил с собой], а Конфуций [критически] сказал [об этом]: “[Совершил] самоубийство в канаве или реке, [так что] никто из людей не узнал об этом”[429].

朝氏之父非錯刻峻，遂能自隕其命，班固亦云「不如趙母指括以全其宗」。

Отец господина Чао [Цо] был не согласен с Цо из-за [его] суровости и жестокости[430], и после от этого предпочел покончил жизнь самоубийством. Бань Гу[431] также говорил, что “[в этом отец Чао Цо] уступил матушке Чжао, [которая] указывала на [недостатки своего сына] Ко, чтобы [сберечь] в целости [свой] клан”[432].

傳曰「僕妾感慨而致死者，非能義勇，顧無慮耳」。夫刑罰威獄，以類天之震燿殺戮也；溫慈和惠，以放天之生殖長育也。

В преданиях говорится, [что] слуги и служанки, [которые] от тяжелых переживаний доводят [себя] до самоубийства, [делают это] не [из-за того, что] способны [проявить] долг и храбрость, а наоборот, [от] недомыслия, да и только.

---

[427] Шао Ху 召忽 — чиновник из царства Ци 齊, который помогал Цзы-цзю в борьбе за власть в царстве Ци против Сяо-бая 小白, будущего Хуань-гуна 桓公 (685 – 643 до н.э.), первого гегемона эпохи Чуньцю.

[428] Цзы-цзю 子糾 — сын от младшей жены циского Сян-гуна 襄公 (697 – 686 до н.э.).

[429] Здесь содержится отсылка к эпизоду из «Лунь юй», где в противовес фигуре Шао Ху Конфуций возвышает Чжоу-гуна и заслуги его реформ, проведенных после утверждения Хуань-гуна у власти [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 14.17, с. 218].

[430] Как описано в «Юань Ан Чао Цо лечжуань» 袁盎鼂錯列傳 («Жизнеописание Юань Ана и Чао Цо») из «Ши цзи», Чао Цо 晁錯 (200 – 154 до н.э.), находясь на должности Великого мужа державного наблюдения (*юйши дафу* 御史大夫), предложил отнимать часть земель у тех удельных царств, правители которых провинились в чем-либо. Отец Чао Цо обвинил его в том, что он сумел настроить против себя большинство представителей знати, и принял яд. Тогда правители семи удельных царств выступили за то, чтобы Чао Цо казнили, что и было сделано впоследствии [Ши цзи, 1963, цз. 101, с. 2746 – 2747; ср.: Вяткин, 2002, с. 219].

[431] Бань Гу 班固 (32 – 92) — историк и литератор, оказавший масштабное влияние на интеллектуальную традицию Китая. За свою жизнь он закончил большую часть нормативной истории «Хань шу», а также сочинил несколько прозаических эссе и од-*фу* общим объемом в 41 *пянь* [Loewe, 2000, pp. 5 – 6].

[432] Согласно сюжету, изложенному в «Ши цзи» [Ши цзи, 1963, цз. 81, с. 2447; ср.: Вяткин, 1996, с. 255 – 256], матушка Чжао 趙 предостерегала чжаоского вана против того, чтобы назначать ее сына полководцем. Она указала на недостатки его характера, которые, по ее мнению, не позволят ему правильно вести военные дела. Правитель не прислушался к ней, после чего Чжао Ко 趙括 был насмерть поражен в бою.

Ведь наказания, взыскания и содержание под стражей — это то, с помощью чего [мы] подражаем убийствам и карам, [осуществляемым] Небом [посредством] грома и молнии; милости, благодеяния, смягчение и сочувствие — это то, с помощью чего [мы] имитируем развитие и рост, [вызываемые] Небом [посредством] рождения и размножения.

是故春一草枯則為災，秋一木華亦為異。今殺無罪之初、軍，而活當死之次、玉，其為枯華，不亦然乎？

По этой причине, [когда] весной засыхает [хоть] одна травинка, это считается бедствием; [когда] осенью зацветает [хоть] одно дерево, это считается отклонением. Ныне то, что мертвы безвинные Чу и Цзюнь, и то, что в живых [остались] подлежащие казни [Инь] Цы и [Ши] Юй, разве это не есть то же, что сухая [травинка] и цветущее [дерево]?

陳忠不詳制刑之本，而信一時之仁，遂廣引八議求生之端。夫親故賢能功貴勤賓，豈有次、玉當罪之科哉？

Чэнь Чжун не [изучил] досконально основ установлений и наказаний, а поддался краткому [зову] человеколюбия и тогда стал обширно цитировать поводы для помилования, [содержащиеся] в восьми правилах [433]. [Но] ведь родственники и давние [друзья], достойные и способные, [имеющие] заслуги и знатные, [усердно] трудящиеся [во благо государства] и потомки [прежних правящих домов], — разве [есть среди этого] раздел, [согласно которому] следовало [смягчить] вину [Инь] Цы и [Ши] Юя?

---

[433] Здесь содержится отсылка к фрагменту из «Чжоу ли», описывающему обязанности младшего советника по судебным делам (*сяо сыкоу* 小司寇): 以八辟麗邦法，附刑罰：一曰議親之辟，二曰議故之辟，三曰議賢之辟，四曰議能之辟，五曰議功之辟，六曰議貴之辟，七曰議勤之辟，八曰議賓之辟。 «Взяв восемь норм, добавить [их] к законам страны, присоединить к наказаниям и взысканиям: первое называется правилом о родственниках [правителя]; второе называется правилом о давних [друзьях]; третье называется правилом о достойных; четвертое называется правилом о способных; пятое называется правилом об [имеющих] заслуги; шестое называется правилом о знатных; седьмое называется правилом о [тех, кто усердно] трудился [на благо государства]; восьмое называется правилом о потомках [прежних правящих домов]» [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 66, с. 2771 – 2774].

若乃小大以情，原心定罪，此為求生，非謂代死可以生也。敗法亂政，悔其可追。

Что касается [решения] больших и малых [дел] при помощи эмоций и определения вины исходя из намерений, то это [делают] для [того, чтобы] добиться помилования, [однако это] не значит, что можно сохранить жизнь [преступнику, если кто-то] умрет вместо [него]. [Такое поведение] нарушает законы и подрывает управление, и [я] переживаю, что этому могут следовать».

劭凡為駮議三十篇，皆此類也。又刪定律令為漢儀，建安元年乃奏之。曰：「夫國之大事，莫尚載籍。載籍也者，決嫌疑，明是非，賞刑之宜，允獲厥中，俾後之人永為監焉。

[Ин] Шао обобщил [это] и составил «Опровергающие мнения» в тридцати главах, и весь [его текст был] в таком же роде. [Он] также сократил и отредактировал декреты и указы и составил «Церемониал [эпохи] Хань». [Во время] начального года [правления императора Сянь-ди[434] под девизом] Цзянь-ань (196 г.) [Ин Шао] представил эти [сочинения императору], сказав: «Ведь [среди] великих государственных дел нет ничего более важного, чем [написание] источников и документов. [Что касается] источников и документов, [они показывают, как] искоренять презренное и сомнительное, делают ясным правду и ложь. [Определяя] подходящую [меру] наград и наказаний, [мы] поистине добываем [ответы] из них, заставляя потомков всегда [обращаться] к ним, [как к] зеркалу.

故膠東相董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣廷尉張湯親至陋巷，問其得失。

Поэтому [после того, как] министр Цзяодуна[435] Дун Чжун-шу[436] вышел в отставку, [ссылаясь на] возраст и болезни, каждый раз, [когда] при дворе

---

[434] Сянь-ди 獻帝 (личное имя Лю Се 劉協, 181 – 234, пр. 189 – 220).

[435] Удельное княжество Цзяодун 膠東 было образовано при Восточной Хань на месте уезда Юйчжи 郁秩 с центром на территории совр. г. Пинду 平度 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 932].

выступали с [мнениями по поводу] управления, неоднократно посылали [главного] судебного пристава[437] Чжан Тана[438] лично прибыть в убогий закоулок, [где жил Дун Чжун-шу], [чтобы] расспросить [его] о достоинствах и упущениях [обсуждаемых идей].

於是作春秋決獄二百三十二事，動以經對，言之詳矣。逆臣董卓，蕩覆王室，典憲焚燎，靡有孑遺，開辟以來，莫或茲酷。

Тогда [Дун Чжун-шу] составил [текст] “Вынесение судебных решений [на основании летописи] «Весны и осени»”, [содержащий] двести тридцать два [судебных] дела, чтобы действия соответствовали каноническому [тексту], рассказав об этом в подробностях. [Впоследствии] взбунтовавшийся подданный Дун Чжо[439] низверг и погубил царствующий дом, [своды] законов и установлений

---

[436] Дун Чжун-шу (190/179 – 120/104 до н.э.) был философом и государственным деятелем, предложившим сделать конфуцианство имперской идеологией, совместив его с идеями натурфилософии и других учений древнего Китая. Вступив в конфликт с министром Гунсунь Хуном 公孫弘 (200 – 121 до н.э.), он, сославшись на болезнь, ушел в отставку, хотя к его советам продолжали прибегать и после этого [Loewe, 2000, pp. 70 – 73].

[437] Главный судебный пристав (*тинвэй* 廷尉) отвечал за истолкование законодательства и выносил решения по сомнительным делам, переданным ему. Он был главным судьей во всех судебных процессах над подозреваемыми, оказавшимися в Императорской тюрьме [Bielenstein, 1980, p. 38]. Как отмечал В.М. Рыбаков, достаточно трудно подобрать единообразный вариант перевода понятия *вэй* 尉 во всех случаях его употребления (*тайвэй, тинвэй, сяовэй, дувэй* и т.д.), поскольку должностные лица, называвшиеся *вэями*, выполняли весьма разнородные обязанности: могли являться как военными, так и гражданскими, занимали высокое положение или низкое [Рыбаков, 2009, с. 100].

[438] Чжан Тан 張湯 был известен как чиновник, разбиравшийся в тонкостях уголовного права и активно выступавший за внедрение строгих наказаний за преступления. В 126 г. был назначен на должность главного судебного пристава (*тинвэй*), а затем повышен до начальника цензората. Чжан Тан активно участвовал в принятии экономических и судебных решений и за время своей службы нажил себе несколько врагов, от доноса которых и вынужден был в конечном счете покончить с собой [Loewe, 2000, pp. 692 – 694].

[439] Дун Чжо — военачальник, проявивший себя вначале в борьбе с *цянами* на границе, а затем в борьбе с участниками восстания Желтых повязок. В 189 г. после смерти императора Лин-ди он по просьбе Хэ Цзиня должен был поддержать его в борьбе с евнухами, но, когда Хэ Цзинь сам пал жертвой заговора, а большое число евнухов было перебито, Дун Чжо взял под контроль столицу, фактически распоряжаясь судьбой претендентов на престол Лю Бяня 劉辯 (174 – 190, пр. 189) и Лю Се 劉協 (Сянь-ди 獻帝, 181 – 234, пр. 189 – 220). Это событие вызвало широкий негативный резонанс в стране, и его режим не получил большой поддержки. В 190 г. он переместил двор в Чанъань, но так и не сумел выстроить грамотное управление страной и спустя два года был убит заговорщиками [De Crespigny, 2007, pp. 157 – 158].

были сожжены, и “в живых никого не осталось”[440], от разделения [Неба и Земли] не бывало столь жестокого [человека]!

今大駕東邁，巡省許都，拔出險難，其命惟新。

Ныне царский экипаж удалился на восток, совершил инспекционную поездку до столицы Сюй, выбрался из опасностей и трудностей, да будет повеление [Неба] обновлено!

臣累世受恩，榮祚豐衍，竊不自揆，貪少云補，輒撰具律本章句、尚書舊事、廷尉板令、決事比例、司徒都目、五曹詔書及春秋斷獄凡二百五十篇。

[Род Вашего] подданного [на протяжении] нескольких поколений удостаивался милости. [Ваш] славный престол великолепный и процветающий, [я же], недостойный, не соизмерив свои силы, страстно [желал] высказать небольшие дополнения, и тогда составил “Основы [законодательных] положений с [комментарием] к параграфам и фразам”, “Прошлые прецеденты из «Чтимых писаний»”, “Указы [главного] судебного пристава, записанные на дощечках”, “Сравнение прецедентов для вынесения решений по делам”, “Важнейшие положения для [министра], заведующего трудообязанными”, “Августейшие документы для пяти ведомств [441] ”, “Определение судебных решений [на основании летописи] «Весны и осени»”, общим [объемом] в двести пятьдесят глав.

---

[440] Фраза «в живых никого не осталось» является дословной цитатой из «Ши цзин», взятой из гимна о засухе под названием «Юнь хань» 雲漢 («Млечный путь») [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 18, с. 1407; ср.: Legge, 1960, p. 530; Штукин, 1987, с. 262].

[441] Пять ведомств (*у цао* 五曹) были подчинены императорскому секретариату и составляли костяк чиновничества страны [Bielenstein, 1980, p. 8]. Одним ведомством заведовал «пособник попаданию [в цель]» (*пуе* 僕射, в эпоху Хань название должности перестало быть связанным со стрельбой и использовалось как обозначение глав довольно разных сфер управления, таких как конюшни, канцелярия, дворцовые слуги и т.д.), а главы четырех других не имели отдельных названий. Это были Ведомство постоянных сопровождающих (*чаншицао* 常侍曹), отвечающее за дела цензоров (*юйши* 御史) и премьер-министра (*чэнсян* 丞相), Ведомство чиновников с [окладом] в две тысячи даней (*эрцяньданьцао* 二千石曹), отвечающее за дела инспекторов (*цыши* 刺史) и всех чиновников с окладом в 2000 даней, Народное ведомство (*миньцао* 民曹), занимающееся прошениями, подаваемыми простолюдинами, и Ведомство, занимающееся [делами иностранных] гостей (*чжукэцао* 主客曹), ответственное за внешние дела государства.

蠲去復重，為之節文。又集駁議三十篇，以類相從，凡八十二事。其見漢書二十五，漢記四，皆刪敘潤色，以全本體。

[Я] удалил повторы и сделал из этого сокращенный текст. Также собрал “Опровергающие мнения” в тридцати главах, чтобы [они] следовали друг за другом по категориям, [рассмотрев] всего восемьдесят два случая. Из них тех, что мы видим в “Книге об [эпохе Ранняя] Хань”, — двадцать пять [случаев], а в “Записях о [Ранней] Хань”[442] — четыре [случая], во всех [случаях я] сократил и снабдил пояснениями [материал], отточил форму, чтобы [сделать] целостным основное содержание.

其二十六，博採古今瑰瑋之士，文章煥炳，德義可觀。其二十七，臣所創造。豈繄自謂必合道衷，心焉憤邑，聊以藉手。

Двадцать шесть из них отобраны из обширного [материала] непревзойденных ученых мужей древности и современности, [эти] тексты и произведения блистательны и прекрасны, а добродетель и долг, [отраженные в них], очевидны. Двадцать семь из них — [это] то, что создал [Ваш] подданный. Разве же [посмею] сам назвать [их] непременно соответствующими Дао-пути и [Вашим] намерениям? На душе тревожно и печально, хотелось бы [услышать чужое мнение] в качестве подспорья.

昔鄭人以乾鼠為璞，鬻之於周；宋愚夫亦寶燕石，緹傷十重。夫睹之者掩口盧胡而笑，斯文之族，無乃類旃。

Однажды человек из [княжества] Чжэн, [услышав] о сушеной крысе, подумал, что [речь идет] о необработанном нефрите, [и собирался] купить[443] ее в [царстве] Чжоу[444]; глупец из [княжества] Сун тоже считал сокровищем [обычный]

---

[442] Здесь имеется в виду текст «Дун гуань Хань цзи».

[443] Хотя значение «покупать» у знака *юй* 鬻 появляется лишь с эпохи Сун, а более древним является значение «продавать», тем не менее, по сюжету истории здесь подходит именно первое, а второе ему противоречит.

[444] Согласно сюжету, содержащемуся в «Чжань го цэ», человек из Чжэн 鄭 попал в комичную ситуацию из-за различий диалектов княжеств Чжоу 周 и Чжэн, в которых слова, обозначавшие сушеную крысу и нефрит, звучали одинаково [Чжань го цэ цзянь чжэн, 2006, цз. 5, с. 341 – 342; ср.: Crump, 1970, p. 113].

камень из [княжества] Янь и заворачивал [его] в десять слоев оранжевого шелка[445]. Ведь те, кто наблюдал это, прикрывая [рукой] рты, хохотали; множество этих текстов, [сочиненных мной], не иначе как в одной категории с ними.

左氏實云雖有姬姜絲麻，不棄憔悴菅蒯，蓋所以代匱也。是用敢露頑才，廁于明哲之末。

В "[Комментарии] господина Цзо" верно говорилось [о том, что] "даже если [у тебя] есть [знатные жены из родов] Цзи и Цзян[446], [одежды из] шелка и конопли, не игнорируй [женщин] низкого происхождения[447], [одежд из] соломы и тростника, поскольку это то, благодаря чему [можно] заменить недостающее [во времена нужды]"[448]. По этой причине [я] осмелился продемонстрировать [свои] ничтожные способности и пристроиться в конце [череды] великих мудрецов.

雖未足綱紀國體，宣洽時雍，庶幾觀察，增闡聖聽。惟因萬機之餘暇，游意省覽焉。」獻帝善之。

Хотя [этих работ] недостаточно, [чтобы] контролировать и регулировать государственный аппарат, распространять и обрести гармонию, [я] надеюсь, что [Ваше величество] заглянут и проверят, и еще больше усилят [свою] проницательность совершенномудрого. Уповаю на то, что [Вы], пользуясь моментом, [когда] будете свободны от тьмы дел [управления], [сможете] обратить [свое] внимание и рассмотреть эти [труды]». Сянь-ди был доволен им.

---

[445] В «Тай-пин юй лань» дважды цитируется этот сюжет с отсылкой к разным источникам: 1) с отсылкой к трактату «Цюэ-цзы» 闕子, не дошедшему до нас [Тай-пин юй лань, 1995, цз. 51, с. 250]; 2) с отсылкой к «Сюнь Цин цзы» [Тай-пин юй лань, 1995, цз. 499, с. 2280 – 2281]. В самом тексте «Сюнь-цзы» такого сюжета нет.

[446] Фамилию Цзи 姬 носили родственники чжоуского правящего дома, а фамилию Цзян 姜 – члены управляющего княжеством Ци 齊 рода.

[447] Здесь словарь «Ханьюй да цыдянь» предлагает отдельное значение «низкие люди» (*лоуцзянь чжи жэнь* 陋賤之人) для сочетания *цяоцуй* 憔悴 на примере биографии Ин Шао из «Хоу Хань шу» [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, VII, с. 739].

[448] Данная цитата в «Цзо чжуань» представлена как поэтический текст из «Ши цзин», но в нем не содержится. Смысл последней фразы в «Цзо чжуань» расходится с тем, что содержится в «Хоу Хань шу»: в «Цзо чжуань» говорится о том, что все без исключения благородные мужи страдают от нехватки то одного, то другого качества (т.е. либо пренебрегают незнатными женами, либо плохой одеждой) [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 26, с. 849; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, II, pp. 782 – 783].

二年，詔拜劭為袁紹軍謀校尉。時始遷都於許，舊章堙沒，書記罕存。劭慨然歎息，乃綴集所聞，著漢官禮儀故事，凡朝廷制度，百官典式，多劭所立。

На втором году (197 г.) [император] призвал [Ин] Шао и назначил [его на должность] начальствующего пристава военной стратегии Юань Шао. В то время только что перенесли столицу в Сюй, старые постановления были утрачены, книг и записей сохранилось мало. [Ин] Шао печалился и сетовал [по этому поводу], тогда [он] собрал то, что слышал, и сочинил «Прецеденты из ритуалов и церемониала чиновников [империи] Хань»; все, [касающееся] установлений и правил императорского двора, устава и образцов для ста чиновников [последующего периода], — [это] во многом было заложено [Ин] Шао.

初，父奉為司隸時，並下諸官府郡國，各上前人像贊，劭乃連綴其名，錄為狀人紀。又論當時行事，著中漢輯序。

Ранее, когда отец [Ин Шао Ин] Фэн был руководителем заключенными[449], спустил [указ] всем чиновникам, ведомствам, в округа и удельные княжества [о том, чтобы] каждый подал наверх портреты и хвалебные слова о [своих] предшественниках, тогда [Ин] Шао последовательно собрал их имена и создал [работу] «Анналы о выдающихся мужах». Также рассмотрел ведение [государственных] дел того времени и сочинил «Собранные и расположенные по порядку [материалы] о Средней Хань».

---

[449] Обязанности руководителя заключенными (*сыли* 司隸) в начале Западной Хань подразумевали руководство заключенными рабочими для строительства дорог и каналов. В 89 г. до н.э. У-ди переименовал ее в воеводу, руководящего заключенными *сыли сяовэй* 司隸校尉 с ежегодным окладом в две тысячи *даней* и полномочиями действовать от имени императора, например, арестовать всех, кто был замешан в предполагаемом заговоре. С того момента его обязанности были близкими к работе инспектора *цыши*, а под контролем находились области *цзинчжаоиня* 京兆尹, *цзопиньи* 左馮翊 и *юфуфэна* 右扶風, а также округа Хуннун 弘農, Хэдун 河東, Хэнэй 河內 и Хэнань 河南. В этих территориях он осуществлял контроль над бюрократией. С 45 г. до н.э. его независимые полномочия были урезаны, а в 9 г. до н.э. должность была полностью упразднена. В 7 г. до н. э. была восстановлена должность *сыли* для контроля за работой заключенных, но при Восточной Хань она вновь стала соответствовать обязанностям инспектора и была предназначена для контроля над близкими к столице территориями [Bielenstein, 1980, pp. 84 – 85].

撰風俗通，以辯物類名號，釋時俗嫌疑。文雖不典，後世服其洽聞。凡所著述百三十六篇。

Сочинил [текст] «Проникновение [в смысл] веяний и обычаев», [чтобы провести] различие [между] именами и прозвищами категорий вещей, устранить [то, что] в современных обычаях [вызывает] недовольство и сомнение. Стиль хотя и не изысканный, но потомки ценили [заключенные в] нем обширные сведения. Всего то, что [он] сочинил и записал, [было объемом в] сто тридцать шесть глав.

又集解漢書，皆傳于時。後卒於鄴。弟子瑒、璩，並以文才稱。

[Он] также [составил] сводные разъяснения к «Книге об [эпохе Ранняя] Хань», все [его работы] передаются в наше время. Впоследствии [Ин Шао] скончался в Е. [Его] племянники [Ин] Ян[450] и [Ин] Цюй[451] оба прославились благодаря литературным талантам.

中興初，有應嫗者，生四子而寡。見神光照社，試探之，乃得黃金。自是諸子宦學，並有才名，至瑒七世通顯。

В начале [периода] серединного возрождения [дома Лю][452] жила матушка Ин [по мужу], [которая] родила четырех сыновей и овдовела. [Однажды она] заметила излучающий божественный свет алтарь [духа земли]; попробовала поискать там и тогда нашла золото. С того [момента] все [ее] сыновья обучались, чтобы стать чиновниками, и все проявили таланты и прославились; вплоть до [Ин] Яна [на протяжении] семи поколений становились известными [благодаря] проницательному [уму].

---

[450] Ин Ян 應瑒 (ум. в 217) был племянником Ин Шао и в последние годы существования империи Хань входил в свиту Цао Чжи. За свои литературные таланты был признан Цао Пи одним из семи мудрецов периода Цзянь-ань (Цзянь-ань ци цзы 建安七子) [De Crespigny, 2007, p. 986].

[451] Ин Цюй происходил из Жунани и прославился меньше, чем его брат Ин Ян, однако также служил Цао Цао в конце Хань [De Crespigny, 2007, p. 986].

[452] Под термином *чжун-син* 中興 («Серединное возрождение») имелся в виду подъем империи после крушения режима Ван Мана. Им обозначается период правления Гуан-у-ди (личное имя Лю Сю 劉秀, 5 до н.э. – 57 н.э., пр. 25 – 57), основателя Восточной Хань, поэтому также носит название *Гуан-у чжун-син* 光武中興 («Серединное возрождение [императора] Гуан-у»).

Приложение 2. Перечень работ, составленных и прокомментированных Ин Шао, в каталогах и библиографических трактатах разного времени

Источник, где упоминаются работы	**Перечень упоминаемых работ**
«Ян Ли Ди Ин Хо Юань Сюй ле чжуань» 楊李翟應霍爰徐列傳 («[Одно из] ряда преданий о Ян [Чжуне], Ли [Фа], Ди [Пу], Ин [Фэне и Ин Шао], Хо [Сюе], Юань [Яне], Сюй [Цю]») из «Хоу Хань шу» 後漢書 («Книга об [эпохе] Поздняя Хань»), V в.	**Работы, подготовленные Ин Шао к 196 г.:** 1) «Бо и» 駁議 («Опровергающие мнения») в 30 главах (*пянь*); 2) «Хань и» 漢儀 («Церемониал [эпохи] Хань») объемом 250 глав (*пянь*); 3) «Люй бэнь чжанцзюй» 律本章句 («Основы [законодательных] положений с [комментарием] к параграфам и фразам»); 4) «Шаншу цзю ши» 尚書舊事 («Прошлые прецеденты из “Чтимых писаний”»); 5) «Тинвэй баньлин» 廷尉板令 («Указы [главного] судебного пристава, записанные на дощечках»); 6) «Цзюэ ши би ли» 決事比例 («Сравнение прецедентов для вынесения решений по делам»); 7) «Сыту ду му» 司徒都目 («Важнейшие положения для [министра], заведующего трудообязанными»); 8) «У цао чжаошу» 五曹詔書 («Августейшие документы для пяти ведомств»); 9) «Чуньцю дуань юй» 春秋斷獄

	(«Определение судебных решений [на основании летописи] “Весны и осени”»). **Работы, подготовленные Ин Шао после 197 г.:** 10) «Хань гуань ли и гуши» 漢官禮儀故事 («Прецеденты из ритуалов и церемониала чиновников [империи] Хань»); 11) «Чжуан жэнь цзи» 狀人紀 («Анналы о выдающихся мужах»); 12) «Чжун Хань цзи сюй» 中漢輯序 («Собранные и расположенные по порядку [материалы] о Средней Хань»). **Без указания времени создания:** 13) «Фэн су тун и»; 14) комментарий к «Хань шу» (в тексте «Хоу Хань шу» его название не указано); 15) списки знамений.
«Цзин цзи чжи» 經籍志 («Трактат о канонической и [остальной] литературе») из «Суй шу» 隋書 («Книга [об эпохе] Суй»), 641 – 656 гг.	1) 《漢書集解音義》二十四卷。應劭撰。 «Сводные разъяснения значений и звучаний [слов] из “Книги об [эпохе Ранняя] Хань”» объемом 24 *цзюаня*. Составил Ин Шао. 2) 《漢官》五卷。應劭注。 «Чиновники [империи] Хань» в пяти *цзюанях* с комментариями Ин Шао. 3) 《漢官儀》十卷。應劭撰 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*. Составил Ин

	Шао. 4) 《漢朝議駁》三十卷。應劭撰。 «Опровержение мнений при дворе [эпохи] Хань» объемом 30 *цзюаней*. Составил Ин Шао. 5) 後漢太山太守《應劭集》二卷。梁四卷。 «Собрание [работ] Ин Шао», великого блюстителя [округа] Тайшань [эпохи] Поздняя Хань, [объемом] два *цзюаня*. В [эпоху] Лян [объем составлял] четыре *цзюаня*.
«Нихонкоку гэндзай сё мокуроку» 日本國見在書目錄 («Каталог литературы, [хранящейся] в настоящее время в государстве Япония»), составленный Фудзивара Сукэё 藤原佐世 (847 – 898) в конце IX в.	1) 漢書百十五卷漢護軍班固撰，太山守應劭集解。 «Книга об [эпохе Ранняя] Хань» объемом 115 *цзюаней*, составил руководящий войсками [эпохи] Хань Бань Гу, [добавил] сводные разъяснения великий блюститель [округа] Тайшань Ин Шао 2) 漢官儀十卷漢應劭撰 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*, составил Ин Шао.
«Цзин цзи чжи» 經籍志 («Трактат о канонической и [остальной] литературе) из «Цзю Тан шу» 舊唐書	1) 《漢書集解音義》二十四卷應劭撰。 «Сводные разъяснения значений и звучаний [слов] из “Книги об [эпохе Ранняя] Хань”» в 24 *цзюанях*, составил Ин Шао.

(«Старая книга [об эпохе] Тан»), X в.	2) 《漢官儀》十卷應劭志。 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*, записал Ин Шао. 3) 《漢朝駁義》三十卷應劭撰。 «Опровержение мнений при дворе [эпохи] Хань» в 30 *цзюанях*. Составил Ин Шао. 4) 《應劭集》四卷 «Собрание [работ] Ин Шао» в четырех *цзюанях*.
«И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о классической [литературе] и [других] сочинениях») из «Синь Тан шу» 新唐書 («Новая книга [об эпохе] Тан»), XI в.	1) 應劭《漢書集解音義》二十四卷 «Сводные разъяснения значений и звучаний [слов] из “Книги об [эпохе Ранняя] Хань”» в 24 *цзюанях*, [написанные] Ин Шао. 2) 應劭等注荀悅《漢紀》三十卷 Комментарий Ин Шао и других к «Хронике [об эпохе Ранняя] Хань», [написанный] Сюнь Юэ в 30 *цзюанях*. 3) 應劭《漢朝駁》三十卷 «Опровержение [мнений] при дворе [эпохи] Хань» в 30 *цзюанях*, [написанное] Ин Шао. 4) 應劭《漢官》五卷 «Чиновники [империи] Хань» в пяти *цзюанях* Ин Шао. 5) 應劭《漢朝議駁》三十卷 «Опровержение мнений при дворе [эпохи] Хань» в 30 *цзюанях* Ин Шао.

	6) 《應劭集》四卷 «Собрание [работ] Ин Шао» в четырех *цзюанях.*
«Чун вэнь цзун му» 崇文總目 («Сводный каталог [Академии] почитания просвещенности»), XI в.	漢官儀一卷。應劭撰。 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*. Составил Ин Шао.
«И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о классической [литературе] и [других] сочинениях») из «Сун ши» 宋史 («Истории [об эпохе] Сун»), XIV в.	應劭《漢官儀》一卷 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*, [составленный] Ин Шао.
«Суньши цытан шуму» 孫氏祠堂書目 («Книжный каталог храма предков рода Сунь», 1800 г.) Сунь Син-яня 孫星衍 (1753 – 1818 г.)	應劭漢官儀一卷 «Церемониал чиновников [империи] Хань» в десяти *цзюанях*, [составленный] Ин Шао[453].

[453] В текстах «И линь» Ма Цзуна, «Цзюньчжай душу чжи» Чао Гун-у, «Байчуань шучжи» Гао Жу, «Шугутан шуму» Цянь Цзэна, «Чжи-чжай шулу цзети» Чэнь Чжэн-суня, «Хунъюйлоу шуму» Сюй Бо не упоминается других работ Ин Шао. В «Сы ку цюань шу цзун му» упоминается комментарий к «Хань шу» без указания объема.

Приложение 3. Объем «Фэн су тун и» (в главах), указанный в источниках различных исторических эпох

Таблица 1 — Сведения об объеме «Фэн су тун и»

Источник сведений	Время составления	Указанный объем «Фэн су тун и»
«Цзин цзи чжи» 經籍志 («Трактат о канонической и [остальной] литературе») из «Суй шу» 隋書 («Книга [об эпохе] Суй»)	641 – 656 гг.	三十一卷。錄一卷。應劭撰。梁三十卷 Тридцать один *цзюань*, один *цзюань* оглавлений, составил Ин Шао. В [каталоге эпохи] Лян [было] тридцать *цзюаней* [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1006].
«И линь» 意林 («Лес смыслов») историографа Ма Цзуна 馬總 (ум. в 823 г), собрание выдержек из различных произведений древности	786 г.	三十一卷 Тридцать один *цзюань* [И линь, [б.г.], цз. 4, с. 1А]
Японский каталог «Нихонкоку гэндзай сё мокуроку» 日本國見在書目錄 («Каталог литературы, [хранящейся] в настоящее время в государстве Япония»), составленный Фудзивара Сукэё 藤原佐世 (847 – 898) в конце IX в.	891 г.	卅二卷 Тридцать два *цзюаня* [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 14]
«Цзин цзи чжи» 經籍志	X в.	三十卷

(«Трактат о канонической и [остальной] литературе) из «Цзю Тан шу» 舊唐書 («Старая книга [об эпохе] Тан»)		Тридцать *цзюаней* [Цзю Тан шу, 1975, цз. 47, с. 2033]
«И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о классической [литературе] и [других] сочинениях») из «Синь Тан шу» 新唐書 («Новая книга [об эпохе] Тан»)	XI в.	三十卷 Тридцать *цзюаней* [Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1534]
«Цзюньчжай душу чжи» 郡齋讀書志 («Записи о книгах, прочитанных в [моем кабинете] в округе»), самый древний сохранившийся частный каталог Чао Гун-у 晁公武 (1105 – 1180)	XII в.	十卷 Десять *цзюаней* [Цюй бэнь Цзюньчжай … , 1988, с. 339]
«Чжи-чжай шулу цзети» 直齋書録解題 («Перечень книг Чжи-чжая с аннотациями»), частный каталог Чэнь Чжэн-суня 陳振孫 (1179 – 1262)	XIII в.	十卷 Десять *цзюаней* [Чэнь Чжэн-сунь, 1937, цз. 10, с. 293]
«И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о классической [литературе] и [других] сочинениях») из «Сун ши» 宋史 («Истории [об эпохе] Сун»)	XIV в.	十卷 Десять *цзюаней* [Сун ши, 1977, цз. 205, с. 5208]

«Байчуань шучжи» 百川書志 («Записи о книгах, [хранящихся в кабинете] ста потоков»), частная библиография Гао Жу 高儒 (XVI в.)	XVI в.	十卷 Десять *цзюаней* [Бай чуань шу чжи, 1957, цз. 7, с. 100]
«Хунъюйлоу шуму» 紅雨樓書目 («Книжный каталог из Павильона красного дождя»), каталог частной библиотеки Сюй Бо 徐勃 (1563 – 1639)	XVII в. (Мин)	十卷 Десять *цзюаней* [Чао Ли, Сюй Бо, 1957, цз. 3, с. 298]
«Шугутан шуму» 述古堂書目 («Книжный каталог из Зала, излагающего о древности»), каталог частной библиотеки Цянь Цзэна 錢曾 (1629 – 1701)	XVII в. (Цин)	一十卷 Один десяток *цзюаней* [Цянь Цзэн, 1935, цз. 2, с. 14]
«Сы ку цюань шу цзун му» 四庫全書總目 («Сводный каталог полного [собрания] книг по четырем разделам»)	XVIII в.	十卷、《附錄》一卷 Десять *цзюаней*, сопровождается оглавлением в один *цзюань* [Сы ку цюань шу цзун му, 2003, цз. 120, с. 1033]
«Суньши цытан шуму» 孫氏祠堂書目 («Книжный каталог храма предков рода Сунь», 1800 г.) Сунь Син-яня 孫星衍 (1753 – 1818 г.)	(конец XVIII – начало XIX вв.)	十卷 Десять *цзюаней* [Сунь Син-янь, 1990, цз. 2, с. 49]

Приложение 4. Перевод предисловия к «Фэн су тун и» с комментариями

昔仲尼沒而微言闕，七十子喪而大義乖。重遭戰國，約從連橫，好惡殊心，真偽紛爭：故春秋分為五；詩分為四；易有數家之傳；並以諸子百家之言，紛然殽亂，莫知所從。

Когда-то Чжун-ни не стало, и глубокие речи оказались неполными; семьдесят учеников [Конфуция] скончались, и Великий принцип[454] был искажен. Более тяжелые [бедствия учение Чжун-ни] потерпело в [эпоху] Борющихся царств, [когда создавались] союзы по вертикали и альянсы по горизонтали, любимое и ненавистное в сердцах [людей] стало различным, правдивое и ложное было [предметом] споров и распрей. Поэтому [традиция изучения летописи] «Весны и осени» разделилась на пять [направлений], [традиция изучения] «Стихов» разделилась на четыре; к «Переменам» [сложились] комментарии нескольких специалистов; вдобавок из-за речей множества мыслителей и ста специалистов [идеи] беспорядочно смешались, никто не понимал, чему следовать.

漢興，儒者競復比誼會意，為之章句，家有五六，皆析文便辭，彌以馳遠；綴文之士，雜襲龍鱗，訓註說難，轉相陵高，積如丘山，可謂繁富者矣。

Хань возвысилась, [и] ученые [стали] наперебой восстанавливать [утраченное], сопоставлять идеи [и] объединять мысли, для этого [писали комментарии к отдельным параграфам и фразам канонов]-*чжан цзюй*, специалистов [по каждому тексту] было пять или шесть, все анализировали знаки

---

[454] Понятие «Великого принципа» (*Да и* 大義) фигурирует во многих древнекитайских текстах и трактуется по-разному. В широком понимании под ним имелся в виду наивысший образец поведения, непосредственно связанный с состоянием гармонии в государстве и обществе. Одно из его наиболее ранних упоминаний содержится в комментарии «Туань чжуань» 彖傳 к «Канону перемен», в составе характеристики гексаграммы «Цзя жэнь» 家人. Согласно комментарию, состояние, когда мужское и женское занимают правильные места в гексаграмме, отражает Великий принцип Неба и Земли [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 4, с. 185; ср.: Legge, 1963, с. 242]. В тексте «Люйши чуньцю» термин *Да и* понимается как неприятие вреда живому: 夫禁殺傷人者，天下之大義也。«Ведь что касается запрета убивать и вредить людям, то это Великий принцип Поднебесной» [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 1, с. 31; ср.: Ткаченко, 2001, с. 78]. В «Ли цзи» же данный термин иллюстрирует справедливые взаимоотношения между правителем и подданными, когда последние выражают почтение и желание служить государству, а первый награждает их за это [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 60, с. 1453; ср.: Legge, 1885a, p. 456].

и спорили о словах, и еще более из-за этого отдалялись [от Великого принципа]; составлявшие сочинения ученые мужи были разнородными и многочисленными, [словно] чешуйки дракона, [толкования отдельных выражений]-*сюнь*, [комментарии]-*чжу*, [рассуждения]-*шо*, [сложности]-*нань*[455], сменяя друг друга, поднимались к высотам [популярности], накапливались [в таком количестве, что напоминали] холмы и горы; это то, что можно назвать обильностью и избытком.

而至於俗間行語，眾所共傳，積非習貫，莫能原察。今王室大壞，九州幅裂，亂靡有定，生民無幾。

А что же до распространенных речей, вошедших в обычай, это то, что толпы [людей] вместе передают, собирают ложь и вводят [ее] в привычку, никто не может выяснить [ее] истоки. Ныне царствующий дом [находится в] глубоком упадке, девять областей раздроблены, [царит] смута, не имеющая конца, оставшееся в живых население немногочисленно.

私懼後進，益以迷昧，聊以不才，舉爾所知，方以類聚，凡一十卷，謂之風俗通義，言通於流俗之過謬，而事該之於義理也。

Я опасаюсь за следующие поколения[456]: [они] все больше сбиваются с толку и заблуждаются, нерадивы и не [обладают] талантами[457]; [я следовал совету] «выдвигать тех, кого ты знаешь»[458], «собрал [все] вместе в соответствии с категориями»[459], всего [получился] один десяток *цзюаней*[460], и назвал их

---

[455] Здесь дается перечисление типов комментаторских сочинений, сложившихся в эпоху Хань. Подробно об их особенностях и истории формирования см. [Бонч-Осмоловская, 2020].

[456] Сочетание *хоу цзинь* 後進 («следующие поколения») встречается в одном из фрагментов «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 11.1, с. 159], где оно противопоставляется *сянь цзинь* 先進 («предшествующим поколениям») и относится к ныне живущим людям. В контексте высказывания Конфуция последующие поколения, даже будучи благородными мужами (*цзюнь-цзы* 君子), не умели распоряжаться ритуалом и музыкой так же хорошо, как их предки.

[457] Здесь знак *ляо* 聊, по аналогии с предыдущей параллельной фразой, должен являться обстоятельством, однако среди наречных значений у этого знака есть два — «временно, пока» и «едва, немного», которые не подходят по смыслу фразы.

[458] Фраза *цзюй эр со чжи* 舉爾所知 («выдвигать тех, кого ты знаешь») является цитатой Конфуция из «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 13.2, с. 192], при помощи которой он дает ответ на вопрос Чжун-гуна о том, как следует правильно заниматься управлением.

[459] Фраза *фан и лэй цзюй* 方以類聚 содержится в первых строках комментария «Си цы чжуань»: в них говорится о том, что все вещи в мироздании распределяются в соответствии с сильными и

«Проникновение в смысл веяний и обычаев». [В названии] говорится [о том, что эта работа] проникает [в суть] распространенных и [вошедших] в обиход [среди людей] ошибок и заблуждений и служит [тому, чтобы] привести их в соответствие с принципом справедливости.

風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。

[Что касается] веяний, то [к ним относят то, являются] дыхания Неба холодными или теплыми, рельеф Земли — опасным или легко [проходимым], источник воды — хорошим или плохим, травы и деревья — жесткими или мягкими. [Что касается] обычаев, то, подражая им, живут существа, имеющие кровь. Поэтому языки и речи, песни и напевы [разных людей] звучат по-разному, движения и шаги [во время] плясок под барабан по-другому выглядят, какие-то правильные, какие-то испорченные, какие-то благие, какие-то порочные.

聖人作而均齊之，咸歸於正；聖人廢，則還其本俗。尚書：「天子巡守，至於岱宗，覲諸侯，見百年，命大師陳詩，以觀民風俗。」

Совершенномудрые люди, царствуя, [занимались их] исправлением, и все обратились к прямоте; [когда] совершенномудрые люди отошли от дел, то [все] вернулись к изначальным обычаям. В «Древнейших писаниях» сказано: «Когда Сын Неба совершал инспекционную поездку по стране, то, достигнув предка [всех гор] Дай, дает аудиенцию множеству [князей]-*хоу*; видит столетних [старцев] и велит великому наставнику преподнести [сочиняемые среди простолюдинов] стихи, чтобы изучить народные веяния и обычаи»[461].

слабыми чертами гексаграмм цянь и кунь, которые, в свою очередь, отражают свойства Неба и Земли [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 303; ср.: Legge, 1963, с. 348].

[460] Указанное в тексте количество глав соответствует дошедшему до нас, однако явно меньше изначального объема трактата и стало следствием позднейшей редактуры текста. Оригинальное число глав сочинения остается неизвестным. В комментированной версии трактата под редакцией У Шу-пина текст оригинала исправлен, и вместо 10 *цзюаней* записано 31.

[461] Данный текст отсутствует в «Шан шу» и, по мнению комментаторов, относится к «Шан шу да чжуань» 尚書大傳 («Великий комментарий к “Чтимым писаниям”»), поскольку в главе «Сюнь шоу» 巡守 («Инспекционные поездки») из «Бай ху тун» есть похожая цитата оттуда: 《尚書大傳》曰：「見諸侯，問百年，太師陳詩，以觀民風俗 В «Великом комментарии к

孝經曰：「移風易俗，莫善於樂。」傳曰：「百里不同風，千里不同俗，戶異政，人殊服。」由此言之：為政之要，辯風正俗，最其上也。

В «Каноне сыновней почтительности» говорится: «Для воздействия на веяния и изменении обычаев нет ничего лучше музыки»[462]. В преданиях говорится: «Через сотню *ли* встретишь неодинаковые веяния, а через тысячу *ли* — неодинаковые обычаи, дворы по-разному ведут управление, а люди по-другому подчиняются [им]»[463]. Отсюда [можно] сказать следующее: [Что до] главных [принципов] осуществления управления, то [умение] корректировать веяния и исправлять обычаи является самым первостепенным [среди них].

周、秦常以歲八月遣輶軒之使，求異代方言，還奏籍之，藏於秘室。及嬴氏之亡，遺脫漏棄，無見之者。

При Чжоу и Цинь регулярно в восьмом месяце года направляли послов на легких колесницах, [чтобы] расспросить о местных говорах разных эпох[464], по возвращении докладывали [правителю] и записывали их, хранили в тайной палате [для документов]. К тому моменту, [как] род Ин погиб, оставили [без внимания] и забросили [это занятие], не было тех, кто бы следил за этим.

蜀人嚴君平有千餘言，林閭翁孺才有梗概之法，揚雄好之，天下孝廉衛卒交會，周章質問，以次注續，二十七年，爾乃治正，

“Читмым писаниям”» говорится: «Дает аудиенцию множеству князей, расспрашивает о [тех] старцах, [кому] сто лет, великий наставник собирает стихи, чтобы [правитель мог] наблюдать народные веяния и обычаи» [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 6, с. 289; ср.: Tjan, 1952, pp. 495 – 496].

[462] Цитата без изменений взята из главы «Гуан яо дао» 廣要道 («Расширение существенного пути») «Сяо цзин» [Сяо-цзин чжу шу, 2000, цз. 6, с. 50].

[463] Данная цитата встречается в «Хань шу» в составе главы «Ван Гун лян Гун Бао чжуань» 王貢兩龔鮑傳 («Жизнеописание Ван Цзи, Гун Юя, двух Гунов и Бао Сюаня») [Хань шу, 1964, цз. 72, с. 3063].

[464] В тексте «Тай-пин юй лань» трижды встречается цитата из «Фэн су тун и», содержащая данную фразу. В одном случае цитата несколько отличается 應劭《風俗通》曰：周秦常以八月，輶軒使采異俗方言，藏之秘府。«При Чжоу и Цинь регулярно в восьмом месяце года послы на легких колесницах собирали разные обычаи и местные говоры, хранили их в тайной палате [для документов]» [Тай-пин юй лань, 1995, цз. 25, с. 117].

У Янь Цзюнь-пина[465] из округа Шу[466] был [текст в] тысячу с лишним слов [на эту тему], Линьлюй Вэн-жу[467] владел только примерными принципами [этого], Ян Сюну нравилась эта [тема]. [Когда] несущие охрану солдаты [из числа выдвинутых как] почтительные и честные по [всей] Поднебесной собирались на встречу [в столице], [Ян Сюн] объезжал [всех] и подробно расспрашивал, по очереди комментировал и продолжал [свои записи; так длилось] двадцать семь лет, и только после этого [они были] приведены в порядок и исправлены[468].

凡九千字，其所發明，猶未若爾雅之閎麗也，張竦以為懸諸日月不刊之書；予實頑闇，無能述演，豈敢比隆於斯人哉！顧惟述作之功，故聊光啟之耳。

Всего [получилась работа объемом] девять тысяч знаков; то, что в ней [делалось] открытым и ясным, все еще не сравнится с обширностью и изящностью [словаря] «Приближение к классике»; Чжан Сун[469] считал [ее] книгой,

---

[465] О Янь Цзюнь-пине (личное имя Цзунь 遵) известно достаточно мало; согласно упомянутому выше жизнеописанию «Ван Гун лян Гун Бао чжуань», он был учителем Ян Сюна и прославился своими широкими познаниями [Хань шу, 1964, цз. 72, с. 3056].

[466] Округ Шу был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром на территории совр. г. Чэнду 成都 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1178].

[467] О Линьлюй Вэн-жу 林閭翁孺 также известно мало. Согласно коротким сообщениям из «Гуан юнь» 廣韻 («Обширный [словарь] рифм») и «Хуаян гочжи» 華陽國志 («Записи региона к югу от [гор] Хуа»), он, как и Ян Цзунь, происходил из округа Шу и был учителем Ян Сюна [Ин Шао, 1981, с. 12].

[468] В работе Ян Сюна под названием «Да Лю Синь шу» 答劉歆書 («Отвечая на письмо Лю Синя») содержится похожий фрагмент, в котором содержится несколько иная трактовка общего смысла: 成帝好之，遂得盡意。故天下上計孝廉及內郡衛卒會者，雄常把三寸弱翰，齎油素四尺，以問其異語，歸即以鉛摘次之於槧，二十七歲於今矣。«Чэн-ди понравились эти [работы], и тогда [я] получил [возможность] исполнить [свои] замыслы. Поэтому [каждый раз, когда те, о ком] подали наверх как о почтительных и честных в Поднебесной, а также несущие охрану солдаты внутри округов собирались [в столице, я], Сюн всегда брался за кисть в три *цуня*, [вооружался куском] шелка [для письма] в четыре *чи*, чтобы расспросить о разных наречиях, по возвращении [домой] тут же с помощью записей располагал [материал] по порядку на деревянных табличках, [делаю так в течение] двадцати семи лет до [настоящего] времени». Полный перевод этого письма см. в статье [Knechtges, 1977]. Данная цитата встречается в «И вэнь лэй цзюй» [И вэнь лэй цзюй, 2010, цз. 85, с. 1456] и «Тай-пин юй лань» [Тай-пин юй лань, 1995, цз. 814, с. 3618]. Также в письме Ян Сюна упоминаются Янь Цзюнь-пин и Линьлюй Вэньжу, поэтому Ин Шао мог заимствовать фрагменты из него для составления предисловия. Из письма видно, что текст, собиравшийся на протяжении двадцати семи лет, принадлежал работе самого Ян Сюна, а не других чиновников, как сказано в предисловии Ин Шао.

[469] Чжан Сун служил великим управителем округа во время правления Ван Мана и поддерживал его режим. После поражения Ван Мана в 23 г. Чжан Сун был убит мятежными войсками, не сумев совершить побег [Loewe, 2000, p. 692].

не [требующей] исправлений, которая высится рядом с солнцем и луной. Я поистине невежественен и темен, не способен передавать и развивать [мысли], неужели осмелюсь мериться авторитетом с такими людьми! [Я могу] только [с завистью] смотреть на [эти] успехи в изложении [мыслей] и создании [сочинений], поэтому лишь немного их дополняю их, да и только.

昔客為齊王畫者，王問：「畫孰最難？孰最易？」曰：「犬馬最難，鬼魅最易。」犬馬旦暮在人之前，不類不可，類之故難；鬼魅無形，無形者不見，不見故易。

Когда-то [был] «гость», который рисовал для правителя Ци, правитель спрашивал: «Кого нарисовать сложнее всего? А кого проще всего?» [Гость] сказал: «Собак и лошадей — сложнее всего, а духов и нечисть — проще всего». Собаки и лошади и утром, и вечером перед лицом у человека, [нарисовать их] непохожими нельзя, [необходимо изобразить] их похожими, поэтому [художнику] трудно; духи и нечисть бестелесны, то, что бестелесно, нельзя увидеть, [а раз их] не увидеть, поэтому [изобразить] просто[470].

今俗語雖云浮淺，然賢愚所共咨論，有似犬馬，其為難矣；并綜事宜於今者，孔子稱：「幸苟有過，人必知之。」俾諸明哲，幸詳覽焉。

Ныне слова, вошедшие в обычай, хотя и [можно] сказать, что преходящие и поверхностные, однако [это] то, о чем достойные и глупцы вместе осведомляются, и [то, что они] обсуждают; подобно собаке и лошади, они являются трудными [для передачи]! К тому же обобщать дела следует, сравнивая с тем, что ныне; Конфуций говорил [об этом]: «[Как] повезло! Если [у меня] выйдет ошибка, люди непременно узнают об этом»[471]. [Покорно] предоставляю эту [работу] просветленным и мудрым, надеюсь, что [они] детально разберутся в ней.

---

[470] Данный сюжет содержится в «Хань Фэй-цзы» и иллюстрирует идею ценности попыток дать адекватное описание реальности в сравнении с описанием вымышленного или воображаемого [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 11, с. 270 – 271; ср.: Liao, 1959, p. 27].

[471] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 7.31, с. 106].

Приложение 5. Перевод главы «Сы дянь» («Устав жертвоприношений») с комментариями

祀典

Устав жертвоприношений

禮：「天子祭天地山川，歲遍。」春秋國語：「凡禘郊宗祖報，此五者，國之典禮；加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也；及前哲令德之人，所以為質者也；及天之三辰，所昭仰也；地之五行，所生殖也；九州名山川澤，所出財用也：非是族也，不在祀典。」禮矣。論語：「非其鬼而祭之，諂也。」又曰：「淫祀無福。」是以泰山不享季氏之旅，而易美西鄰之禴祭，蓋重祀而不貴牲，敬寶而不求華也。自高祖受命，郊祀祈望，世有所增，武帝尤敬鬼神，于時盛矣。至平帝時，天地六宗已下，及諸小神，凡千七百所。今營夷寓泯，宰器闕亡，蓋物盛則衰，自然之道，天其或者，欲反本也，故記敘神物曰祀典也。

В «[Записях о] ритуале» [сказано]: «Сын Неба совершает жертвоприношение Небу и Земле, горам и потокам, [по одному] разу в год»[472]. В «Государственных речах [эпохи] Вёсен и осеней» [сказано]: «Все эти пять [жертвоприношений, а именно]: *ди*, *цзяо*, *цзу*, *цзун* и *бао*[473] — [являются]

---

[472] В оригинале пассаж длиннее, чем был процитирован у Ин Шао: 天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。«Сын Неба совершает жертвоприношение Небу и Земле, совершает жертвоприношение четырем сторонам [света], совершает жертвоприношение горам и потокам, совершает пять [уставных] жертвоприношений, [все по одному] разу в год. Множество [князей]-*хоу* совершают жертвоприношение [одной] стороне света, совершают жертвоприношение горам и потокам, приносят жертвы совершают пять [уставных] жертвоприношений, [все по одному] разу в год. Сановники совершают пять [уставных] жертвоприношений [по одному] разу в год. Чиновники приносят жертвы своим предкам» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 6, с. 150 – 152].

[473] В древнекитайских текстах встречаются разные способы раскрытия понятия «пять [уставных] жертвоприношений». Согласно тексту «Го юй», это были жертвоприношения, которые осуществляли, главным образом, правители. *Ди* 禘 — общее название крупных жертвоприношений, совершавшихся удельными князьями-*хоу* и Сыном Неба в адрес Неба или предков. *Цзяо* 郊 — сезонные жертвоприношения Небу и Земле, которые совершал Сын Неба. В период летнего солнцестояния приносились жертвы Земле в северном предместье столицы, а во время зимнего солнцестояния приносились жертвы Небу в южном предместье столицы. *Цзу* 祖 приносились в честь основателей государств (Чжуань-сюя, Се 契, Вэнь-вана), а *цзун* 宗 — в честь их почитаемых преемников (Шуня, Юя, Чэн Тана, У-вана). *Бао* 報 — благодарственные жертвоприношения предкам [Го юй, 1978, цз. 4, с. 166; ср.: Таскин, 1987, с. 86 – 87].

уставными ритуалами государства. К ним добавили [жертвоприношения] божествам земли и проса, гор и потоков, — все это те, кто имеет заслуги перед народом; что касается людей, [обладавших] в прежние [времена] мудростью и высокими добродетелями — это те, благодаря кому [народ становится] искренним; что касается Трех светил Неба[474] — это то, чему [народ] воздает хвалы и на что уповает[475]; Пять стихий земли — это то, [благодаря] чему [все] рождается и размножается; духи знаменитых гор, потоков и озер в девяти областях[476] — это то, что дает богатства и средства. [Что] не [относится к] этим видам, не числится в уставе жертвоприношений»[477]. [Таков] ритуал![478] В «Избранных речах» [говорится]: «Совершать жертвоприношения не своим духам [значит] заискивать [перед ними]»[479]. Также [в «Записях о ритуале»] говорится: «Чрезмерные жертвы не [приносят] счастья»[480]. По этой причине [дух горы] Тайшань не принял жертву-*люй* [знатного человека из] рода Цзи[481], а в «Переменах» превозносится [скромная] жертва-*юэ*, принесенная западным

---

[474] Под Тремя светилами имелись в виду Солнце, Луна и звезды.

[475] Перевод был выполнен с учетом того, что в оригинале фраза выглядит несколько иначе: вместо *со чжао ян е* 所昭仰也 стоит *минь сои чжан ян е* 民所以瞻仰也.

[476] Под девятью областями имеется в виду вся территория Поднебесной, образованная в результате деления сяским Юем её земель на девять частей.

[477] Цитата, приводимая Ин Шао, имеется в дошедшем до нас тексте «Го юй» [Го юй, 1978, цз. 4, с. 166; ср.: Таскин, 1987, с. 87].

[478] Данное предложение в оригинале состоит из двух слов *ли и* 禮矣, что подтолкнуло ряд комментаторов считать их ошибкой при переписывании текста. Ван Ли-ци указывает на то, что в «Ли цзи» есть параллельный тексту «Го юй» пассаж, который прямо предшествует тому, что процитировал Ин Шао, и повествует о том, кому приносились пять данных видов жертвоприношений [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 45, с. 1192 – 1193].

[479] Ин Шао дважды цитирует этот фрагмент из «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 2.24, с. 29] в «Фэн су тун и»: второй раз автор делает это во введении в главе «Гуай шэнь».

[480] Данная цитата взята из главы «Цюй ли» трактата «Ли цзи» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 6, с. 152 – 153; ср.: Legge, 1885a, p. 116]. Ин Шао также цитирует этот фрагмент во введении к главе «Гуай шэнь». Ван Ли-ци полагает, что знак *ю* 又 стоит в начале данного предложения по ошибке, поскольку источник цитаты, в сравнении с предыдущим предложением, иной.

[481] Здесь содержится отсылка к эпизоду из «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 3.6, с. 33], где говорится о том, как Конфуций не одобрил факт жертвоприношения, который собирался совершить вельможа из рода Цзи. Согласно тексту, не будучи *хоу*, он не должен был приносить жертвы этому духу.

соседом [482] ; по-видимому, [это] значит, что [следует] ценить [сами] жертвоприношения, а не придавать значения жертвенным животным; питать благоговение перед драгоценностями, но не стремиться к пышности. [С того момента, как] Гао-цзу принял повеление [Неба править Поднебесной, стали совершать] жертвоприношения [Небу и Земле в] предместьях, обращаться с мольбами [к Небу] и приносить жертвы [великим горам и рекам]. Из поколения в поколения к ним что-то добавлялось, [император] У-ди особенно почитал духов и божеств, [и] тогда [жертвоприношения достигли] расцвета. Ко временам [правления императора] Пин-ди [483], [начиная от жертвоприношений] Небу и Земле, шести [чтимым] предкам и далее вплоть до [жертв] множеству мелких божеств, всего [их было] тысяча семьсот с лишним [484]. Ныне управление поселениями варваров-*и* прекратилось, утварь распорядителей обрядов утрачена, видимо, [когда] вещи достигают расцвета, то приходят в упадок, [это] Путь естественности; вероятно, Небо стремится вернуться к основе, поэтому я записал и изложил [сведения] о божественных существах и назвал [главу] «Устав жертвоприношений».

先農

Первопредок-земледелец (Хоу-цзи)

---

[482] Цитата отсылает к пояснению гексаграммы *цзи цзи* 既濟 в «Переменах» и комментарию «Сян чжуань» 象傳 («Комментарий к образам») к этой гексаграмме, где сравниваются два соседа: восточный сосед принес в жертву быка, но его жертва уступает менее пышной жертве западного соседа, который совершил ее в более подходящее в году время в требуемом объеме [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 6, с. 295].

[483] Император Пин-ди 平帝 (9 до н.э. – 6 н.э., пр. 1 до н.э. – 6 н.э.) был последним правителем Западной Хань.

[484] Данное предложение, в котором подразумевается негативное отношение к росту объема почитаемых культов к концу Западной Хань, представляет собой пересказ фрагмента трактата «Цзяо сы чжи» 郊祀志 («Трактата о жертвоприношениях [Небу и Земле]») из «Хань шу»: 莽遂崇鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下，至諸小鬼神，凡千七百所 «[Ван] Ман после этого [стал] почитать божеств и приносить чрезмерные жертвы; [когда] настали последние годы его [правления, начиная от жертвоприношений] Небу и Земле, шести [чтимым] предкам и далее вплоть до [жертв] множеству мелких божеств, всего [их было] тысяча семьсот с лишним» [Хань шу, 1964, цз. 25, с. 1270].

謹按：春秋左氏傳曰：「夏四月，三卜郊，不從，乃免牲，孟獻子曰：『吾乃今而知有卜筮。夫郊祀后稷，以祈農事也，是故啟蟄而郊，郊而後耕。今既耕而卜郊，宜其不從也。』」周四月，今二月也，先農之時也。孝文帝二年詔曰：『農者，天下之本，其開籍田，朕躬帥耕，以給宗廟粢盛。」今民間名曰田官。古者，使民如借，故曰籍田。

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] “Вёсны и Осени”» сказано: «Летом, в четвертом месяце (566 до н.э.), трижды гадали [о подходящем времени для] совершения жертвоприношений в предместьях. [Результаты гадания] были неудачные, тогда не стали приносить в жертву скот. Мэн Сянь-цзы[485] сказал: “Только теперь я понял, что [действительно] есть [такие вещи], как гадание-*бу* [на костях и панцирях] и гадание-*ши* [на тысячелистнике]. Ведь жертвоприношения Хоу-цзи в предместьях [совершаются для того], чтобы просить о [благополучии] сельского хозяйства, по этой причине жертвоприношения в предместьях совершаются [с наступлением сезона] пробуждения [насекомых] от зимней спячки, а после принесения жертв в предместьях [приступают] к пахоте. Ныне уже [начали] пахоту и [только после этого провели] гадания [о подходящем времени] для совершения жертвоприношений в предместьях; неудивительно, что их [результаты] оказались неудачными”»[486]. Чжоуский четвертый месяц — это нынешний второй месяц; это время, [когда приносят жертвы] Первопредку-земледельцу. На втором году [правления] Сяо-вэнь-ди (178 г.) [был издан] указ, [в котором] говорилось: «Что касается земледелия, то это основа Поднебесной, поэтому при возделывании императорского поля Мы лично возглавляем [его] распашку, чтобы обеспечить зерном жертвенные сосуды в Храме предков» [487] . Ныне среди народа

---

[485] Мэн Сянь-цзы 孟獻子 (около 624 – 554 до н. э.) – глава знатного рода Мэнсунь из княжества Лу.

[486] Ин Шао цитирует фрагмент из раздела про седьмой год правления Сян-гуна (566 до н.э.) [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 30, с. 974 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, II, pp. 932 – 933].

[487] Текст указа встречается в составе «Сяо-вэнь-ди бэнь цзи» 孝文帝本紀 («Основные записи об [императоре] Сяо-вэнь-ди») из «Ши цзи» [Ши цзи, 1963, цз. 10, с. 423; ср.: Вяткин, Таскин,

[Первопредка-земледельца] называют Полевым чиновником. В древности использовали народ как наемную [силу], поэтому [поля, на которых император проводит первую борозду], называются императорскими полями[488].

社神

Божество земли (Шэ-шэнь)

孝經說：「社者，土地之主，土地廣博，不可遍敬，故封土以為社而祀之，報功也。」周禮說：「二十五家置一社。」但為田祖報求。詩云：「乃立冢土。」又曰：「以御田祖，以祈甘雨。」

В толкованиях к «Канону сыновней почтительности» [сказано]: «[Что касается божества земли] Шэ-[шэня], [то это] владыка земли; земля широка и обширна, невозможно повсюду [выразить ей] почтение, поэтому сооружают насыпь из земли, делая [ее] алтарем-*шэ* [для Шэ-шэня], и приносят ему жертвы, воздавая за благодеяния». В толкованиях к «Ритуалам Чжоу» [сказано]: «[Каждые] двадцать пять семей сооружают один алтарь-*шэ*»[489]. Однако воздают [за блага] и просят [помощи они] у Родоначальника полей[490]. В «Стихах» говорится: «Тогда [народ] воздвиг великий [алтарь духам] Земли»[491]. Также

2003, с. 232]. Ритуал первой вспашки, проводимый императором на священном поле, восходит, по-видимому, ко временам Западного Чжоу, хотя впервые упоминается в источниках Восточного Чжоу. В день церемонии правитель совершал омовение и подносил возлияние вина божествам земли, а после вспашки совершалось подношение в виде жертвенных животных [Bilsky, 1975, I, pp. 119 – 120].

[488] В последнем предложении Ин Шао дает определение путем глоссы, где знак 籍 «императорское (поле)» с древнекитайским чтением dziak объясняется при помощи знака 借 «нанимать» с чтением $tsia^{C}$ [Schuessler, 2009, p. 72].

[489] Комментаторы указывают, что данная цитата дошла до нас в тексте «Шо вэнь цзе цзы», где Сюй Шэнь ссылался на «Чжоу ли» [Сюй Шэнь, 2015, цз. 1, с. 12], по-видимому, подразумевая под ним тот же комментарий, на который опирался Ин Шао.

[490] Возможно, имеется в виду Шэнь-нун, который по преданию научил людей сельскому хозяйству [Хань юй да цыдянь, VII, с. 1276], [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 14, с. 984].

[491] В процитированном произведении из «Канона стихов» [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 16, с. 1160] воспеваются предки-родоначальники Чжоу, при которых чжоусцы обосновались на своих будущих землях. Гу-гун Дань-фу, дедушка Вэнь-вана, вдохновил свой народ на масштабное строительство, в том числе и на сооружение алтаря духам земли.

сказано: «Чтобы [принесенными жертвами и исполняемой музыкой] угодить Родоначальнику полей, чтобы просить о сладостном дожде»[492].

謹按：春秋左氏傳曰：「共工氏有子曰句龍佐顓頊，能平九土，為后土，故封為上公，祀以為社，非地祇。」

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] “Вёсны и осени”» сказано: «У [правителя] из рода Гунгун был сын по имени Гоулун, [который] помогал Чжуань-сюю, сумел разровнять девять земель, стал Владыкой Земли (Хоу-ту)» [493] ; поэтому был провозглашен Верховным князем, [ему] приносят жертвы как Шэ-[шэню, но он] не [является] духом земли[494].

稷神

Божество проса (Цзи-шэнь)

孝經說：「稷者，五穀之長，五穀眾多，不可遍祭，故立稷而祭之。」

В толкованиях к «Канону сыновней почтительности» [говорится]: «[Что касается] проса, [то это] глава пяти [видов] злаков; пять злаков [произрастают в] огромном множестве, невозможно повсюду приносить жертвы [их божеству], поэтому установили алтарь-*цзи* и [там] приносят ему жертвы»[495].

謹按：春秋左氏傳：「有烈山氏之子曰柱，能殖百穀疏果，故立以為稷正也；周棄亦以為稷，自商以來祀之。」禮緣生以事死，故社稷人祀之也，則祭稷穀，不得稷米，稷反自食也。而邾文公用繒子於次睢之社，司馬子魚曰：「古者，六畜不相為用，祭以為人也，民，神之主也，用人，其誰享之？」詩云：「吉日

---

[492] Во второй цитате из «Ши цзин» [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 14, с. 980] приводится фрагмент из произведения, посвященного теме земледелия и надеждам на будущий большой урожай, в котором также описывается и эпизод принесения жертв Сянь-нуну. Приведенное в этом абзаце объяснение того, почему Шэ-шэню приносятся жертвы именно так, совпадает с описанием в трактате «Бай ху тун» [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 3, с. 83; ср.: Tjan, 1952, p. 379].

[493] В «Цзо чжуань» фрагмент, откуда взята цитата, содержит меньше подробностей: не упоминается ни про выравнивание девяти земель, ни про помощь Чжуань-сюю [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 53, с. 1739 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1700 – 1701].

[494] Сочетание *ди ци* 地祇 («дух земли») встречается нечасто среди других древнекитайских текстов: В «Хань шу» сообщается, что жертвы ему приносятся в период летнего солнцестояния [Хань шу, 1964, цз. 25, с. 1264]. Несколько раз упоминания этого божества в разных текстах идут подряд после имени Хоу-ту.

[495] Данная цитата, по словам комментаторов, взята из апокрифа «Сяо цзин юань шэнь ци» 孝經援神契 («Канон сыновней почтительности: соглашение божеств, [оказывающих] поддержку»).

庚午，既伯既禱。」豈復殺馬以祭馬乎？孝經之說，於斯悖矣。米之神為稷，故以癸未日祠稷於西南，水勝火為金相也。

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] “Вёсны и Осени”» [сказано]: «У [правителя] из рода Лешань[496] был сын по имени Чжу», он смог [научить людей] сеять сто [видов] злаков, овощные и плодовые [культуры], поэтому [люди] утвердили его в качестве Цзи-чжэна (Главы проса)[497]. «Чжоуского Ци[498] тоже считали [Божеством] зерна; ему [стали] приносить жертвы, начиная с [эпохи] Шан»[499]. Ритуал [позволяет] посредством живых служить с [его] помощью умершим, поэтому [в случае] с Шэ-[шэнем и] Цзи-[шэнем], [когда] люди приносят им жертвы, то используют колосья проса, не следует [использовать] зерна проса, [иначе] Цзи-[шэнь], наоборот, съест себя[500]. А [когда] Вэнь-гун[501] [из княжества] Чжу[502] [собирался] использовать [князя]-*цзы* из Цзэн, [чтобы принести его в жертву] на алтаре-*шэ* [Земли] в Цысуй[503], *сыма*[504] Цзыюй[505]

---

[496] Лешань — другое имя Шэнь-нуна.

[497] Такое название встречается среди древнекитайских текстов только в данной главе «Фэн су тун и».

[498] Ци 棄 почитался как прародитель чжоусцев, также именовался в текстах как Хоу-цзи 后稷.

[499] Здесь совпадает с «Цзо чжуань» только начало и конец предложения, которые идут практически следом за предыдущей цитатой из «Цзо чжуань» в тексте «Фэн су тун и» [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 53, с. 1739; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1700 – 1701]. Оставшаяся часть имеет пересечение с текстом главы «Цзи фа» из «Ли цзи», причем во введении к главе приводился фрагмент, прямо предшествующий данному: 是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀；夏之衰也，周棄繼之，故祀以為稷。 «По этой причине, [когда правитель из] рода Лишань овладел Поднебесной, его сын по имени Нун умел выращивать сто [видов] злаков; [когда] Ся [пришла] в упадок, Ци [из дома] Чжоу продолжил его [дело], поэтому [ему] приносили жертвы как Цзи-[шэню]» [Ли цзи, 1989, цз. 45, с. 1204].

[500] Как указывает Ван Ли-ци, в данном предложении содержится ошибка, и на этом месте должен быть следующий текст: 若稷是穀神，祭之用稷，反自食也 «Если Цзи-[шэнь] является божеством колосьев, то, принеся ему жертвы с использованием проса, он, наоборот, съест себя».

[501] Вэнь-гун жил в VII в. до н.э. и правил в княжестве Чжу на протяжении чуть более пятидесяти лет (665 – 615 гг. до н.э.).

[502] Чжу (также Цзоу 鄒) было небольшим княжеством, образованным в период правления У-вана 武王 (пр. 1050 – 1046, 1046 – 1043 до н.э.) и существовавшем до покорения чуским правителем Сюань-ваном 宣王 (пр. 369 – 340 до н.э.).

[503] Алтарь-*шэ* в Цысуй находился на территории Шаньдуна, на северо-востоке современного г. Линьи 臨沂 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 432].

[504] В эпоху Чжоу *сыма* являлся военной административной должностью, который отвечал за отдельное войско.

сказал: «В древности шесть [видов домашних] животных не были взаимозаменяемыми [при жертвоприношениях]. Жертвы приносятся на [благо] людей, народ — хозяин божеств. [Если] использовать человека [как жертву], кто из [богов] будет рад этому?»[506]. В «Стихах» говорится: «Удачным [был определен] день [под знаками] *гэн-у*, и принесли жертвы-*бо* [конеподобному божеству охоты], и молились [о счастье]»[507]. Неужели также [нужно] убивать лошадь, чтобы принести жертвы [божеству] лошадей? Толкования к «Канону сыновней почтительности» противоречат этому. Божество зерна является Цзи-[шэнем], поэтому в день [под знаками] *гуй-вэй* приносят жертвоприношения-*цы* Цзи-[шэню] на юго-западе, [это означает, что] вода преодолевает огонь и становится советником металла[508].

靈星

Одухотворенное созвездие (Лин-син)

俗說：縣令問主簿：「靈星在城東南，何法？」主簿仰答曰：「唯靈星所以在東南者，亦不知也。」

[Вошло] в обычай рассказывать [следующее]. Начальник уезда спросил архивариуса: «[Жертвы] Лин-сину [приносятся] к юго-востоку от [городской]

---

[505] *Сыма* Цзыюй являлся наследным принцем в княжестве Сун 宋 в VII в. до н.э. и носил имя Цзы Му-и 子目夷.

[506] Речь в данном эпизоде идет о том, что правитель княжества Сун 宋 Сян-гун 襄公 намеревался расширить свое влияние на востоке и подчинить себе новые территории: Сян-гун приказал Вэнь-гуну 文公 княжества Чжу 邾 принести в жертву князя-*цзы* из Цзэн 繒, чтобы таким образом продемонстрировать стремление подчинить себе территории племен восточных И 東夷. Заведовавший лошадьми Цзыюй 子魚 выразил возражение против человеческих жертвоприношений, аргументируя это тем, что приносимые жертвы в разных ритуалах уже были четко регламентированы, и даже в древности люди не решались отступать от этих правил [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 14, с. 452; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, I, pp. 342 – 343].

[507] В данной цитате по ошибке соединены вместе начала двух соседних *чжанов* одного и того же стихотворения из «Канона стихов» под названием «Цзи жи» 吉日 («Удачный день»).

[508] В данном случае речь идет, похоже, не о категориях *у син*, а о «шести сокровищах» (*лю фу* 六府), которые включали в себя воду, огонь, металл, дерево, землю и зерно (*гу* 穀), поскольку принцип смены элементов подходит именно данной схеме. Упоминание *лю фу* можно встретить в «Цзо чжуань», что, вероятно, все еще свидетельствовало о становлении набора метафизических категорий в древнекитайской культуре, а впоследствии *лю фу* были вымещены *у син*. Подробнее о *лю фу* см. [Васильев, 2000, с. 449 – 451].

стены, по какому принципу [это делается так]?». Архивариус, [почтительно] подняв [голову], ответил: «Ведь о том, почему [жертвуют] Лин-сину на юго-востоке, [мне] тоже неизвестно».

漢書郊祀志：「高祖五年，初置靈星，祀后稷也，歐爵簸揚，田農之事也。」

В «Трактате о жертвоприношениях [Небу и Земле] в предместьях» из «Книги [об эпохе Ранняя] Хань» сказано: «В пятый год [правления] Гао-цзу впервые учредили [культ] Лин-сина, жертвоприношения Хоу-цзи, [во время ритуала жертвоприношения Лин-сину] прогоняют птиц [509] и провеивают и очищают [зерно], это [государственное] дело, [касающееся] сельского хозяйства».

謹按：祀典，既以立稷，又有先農，無為靈星，復祀后稷也。左中郎將賈逵說，以為龍第三有天田星，靈者神也，故祀以報功。辰之神為靈星，故以壬辰日祀靈星於東南，金勝木為土相。

Скромно замечу, [что] из-за [того, что] в уставе жертвоприношений уже утверждены и [жертвоприношения] Цзи-[шэню], а также есть [жертвоприношения] Сянь-нуну, нет необходимости включать [в него] Лин-сина и [тем самым] снова [приносить] жертвы Хоу-цзи. Левый начальник дворцовой стражи Цзя Куй [510] высказался об этом, посчитав, что в третьем созвездии Дракона есть Звезда Императорских полей; «Лин» (leŋ)[511] означает «божественный» (źin)[512], поэтому приносят ему жертвы, чтобы воздать за благодеяния. Божество [циклического знака] *чэнь* является Лин-сином, поэтому в день [под циклическими знаками]

---

[509] Комментаторы отмечают, что здесь в тексте вместо знака *оу* 歐 должен был писаться *цюй* 毆 «прогонять», а вместо *цзюэ* 爵 должен писаться *цюэ* 雀 («птицы»).

[510] Цзя Куй 賈逵 (30 – 101) — ученый эпохи Восточная Хань. Составил комментарий к «Го юй» и «Цзо чжуань», который высоко оценил император Мин-ди, после чего он присоединился к Бань Гу для работы над редактированием книг в императорской библиотеке. При дворе Цзя Куй отстаивал интересы *гувэнь*-традиции толкования классических текстов, хотя они и не обрели формального авторитета после дискуссии 79 г. [De Crespigny, 2007, pp. 367 – 368].

[511] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 140].

[512] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 321].

жэнь-чэнь приносят жертвы Лин-сину на юго-востоке, [это означает, что] металл преодолевает дерево и становится советником земли.

竈神

Божество очага (Цзао-шэнь)

禮器記曰：「臧文仲安知禮？燔柴於竈，竈者，老婦之祭也，故盛於盆，尊於瓶。」

В [главе] «Ритуальные сосуды» [из] «Записей [о ритуале]» сказано: «Разве Цан Вэнь-чжун знал о ритуале? [Он не препятствовал тому, чтобы] дрова сжигали во время [жертвоприношений] Цзао-[шэню]; [что касается культа] Цзао-[шэня], [то он выражается в] жертвоприношениях пожилым женщинам[513], поэтому [подношение] жертвенной едой [совершают] в блюде, а жертвенным вином — в вазе»[514].

周禮說：「顓頊氏有子曰黎，為祝融，祀以為灶神。」

В толкованиях к «Ритуалам Чжоу» [сказано]: «У [правителя] из рода Чжуань-сюй был сын, [которого] звали Ли, [он] стал Чжужуном, [ему] приносили жертвы как Цзао-шэню»[515].

謹按：明堂月令：「孟冬之月，其祀灶也。五祀之神，王者所祭，古之神聖，有功德於民，非老婦也。」漢記：「南陽陰子方積恩好施，喜祀灶，臘日晨炊，而灶神見，再拜受神，時有黃羊，因以祀之。其孫識，執金吾，封原鹿侯。興衛尉，侯。家凡二侯，牧守數十。其後子孫常以臘日祀灶以黃羊。」

---

[513] В работе «Кун-цзы цзя юй» встречается сходная цитата, где речь идет о том, что сами пожилые женщины совершают жертвоприношение Цзао-шэню [Кун-цзы цзя юй шучжэн, 1985, цз. 10, с. 263]. Хотя в тексте «Фэн су тун и» грамматический строй предложения дает возможность двояко трактовать его смысл (жертвоприношения пожилым женщинам или жертвоприношение, совершаемое пожилыми женщинами), однако дальнейший контекст данного раздела позволяет сделать вывод, что речь идет именно об объекте жертвоприношений.

[514] Данный фрагмент в дошедшем до нас тексте «Ли цзи» несколько длиннее [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 24, с. 649] и содержит упоминание о луском сановнике Сяфу Фу-ци 夏父弗綦, которому Цан Вэнь-чжун не препятствовал во время сжигания дров, поэтому цитата, приводимая в «Фэн су тун и», была дополнена в переводе, исходя из оригинала.

[515] Ван Ли-ци отмечает, что данная цитата встречается в работе Сюй Шэня под названием «У цзин и и» 五經異義 («Различные интерпретации [смысла] Пяти канонов») с отсылкой на древние толкования к «Ритуалам Чжоу» (*гу Чжоу ли шо* 古周禮說).

Скромно замечу, что в «Помесячных приказах [о поведении] в Пресветлом зале» [516] [сказано]: «[Что касается] первого месяца зимы, то [объектом] жертвоприношений в этот [период] является Цзао-[шэнь]. Божества, [которым] приносят пять [видов] жертвоприношений, — [это] те, кому жертвует правитель. У божественных совершенномудрых древности были заслуги и добродетельные [свершения] во имя народа, [к ним] не относились пожилые женщины». В «Записях [об истории Поздней] Хань [из Восточного павильона]» [сказано]: «Инь Цзы-фан[517] из Наньяна множил благодеяния и любил совершать добрые [дела]. [Он] с радостью приносил жертвы Цзао-[шэню], и в день [жертвоприношения] Ла[518] [во время] приготовления утренней пищи появился Цзао-шэнь. [Цзы-фан] дважды поклонился и выразил уважение божеству, в то время [у него] был желтый баран, поэтому принес [этого барана] ему в жертву. Его внук [Инь] Ши [стал] правителем столичного округа, был пожалован [титулом] князя Юаньлу. [Другой его внук Инь] Син [стал] начальником охраны ворот императорского дворца, был пожалован [титулом] князя Чжоуян. В [одной] семье целых два князя, а управителей областей — несколько десятков. После этого сыновья и внуки по обыкновению стали приносить жертвы Цзао-шэню желтым бараном в день Ла»[519].

風伯

Хозяин ветров (Фэн-бо)

楚辭說：「後飛廉使奔屬。」飛廉，風伯也。

В толкованиях к «Чуских строфам» [говорится]: «“Велю Фэй-ляню стремительно нестись позади”[520]. Фэй-лянь — это Фэн-бо».

---

[516] Комментаторы сообщают, что под данным названием имелась в виду глава «Юэ лин» из «Сяо Дай ли цзи» 小戴禮記 («Записи о ритуале младшего Дая»).

[517] Про Инь Цзы-фана известно лишь из «Дун гуань Хань цзи»: он жил в конце Западной и начале Восточной Хань, был выходцем из бедной семьи и прославился своей сыновней почтительностью и состраданием к людям.

[518] Понятием Ла называлось жертвоприношение предкам, которое совершалось в первый по счету восьмой день двенадцатого месяца по сельскохозяйственному календарю.

[519] Цитата приводится из [Дун гуань Хань цзи цзяо чжу, 2008, цз. 12, с. 468 – 470].

[520] Цитата также встречается в «Чу цы» [Чу цы бу чжу, 2006, цз. 1, с. 28; ср. Кравцова, 2022, с. 219].

謹按：周禮：「以禜燎祀風師。」風師者，箕星也，箕主簸揚，能致風氣。易巽為長女也，長者伯，故曰風伯。鼓之以雷霆，潤之以風雨，養成萬物，有功於人，王者祀以報功也。戊之神為風伯，故以丙戌日祀於西北，火勝金為木相也。

Скромно замечу, что [согласно] «Ритуалам Чжоу», «с помощью сжигания [животных на костре] приносятся жертвы Фэн-бо»[521]. [Что касается] Фэн-бо, [то это] созвездие Цзи[522], Цзи главенствует над просеиванием [зерна], способно привлекать дыхания ветра. [Символизирующая ветер триграмма] *сюнь* «Перемен» соответствует старшей дочери (*чжан нюй*); «старший» (*чжан,* ṭiaŋ^{B})[523] [означает] «главный» (*бо,* pak)[524], поэтому [божество] называют Фэн-бо. «[Что до триграмм], их возбуждают с помощью громовых раскатов, их приумножают с помощью ветра и дождя»[525]. [Фэн-бо] вскармливает и доводит до совершенства десять тысяч вещей, обладает заслугами перед людьми; [что касается] царя, он совершает жертвоприношения, чтобы воздать [ему] за заслуги. Божеством [одиннадцатого циклического знака] *сюй* является Фэн-бо, поэтому в день [под знаками] *бин-сюй* [ему] приносят жертвы, [обратившись] на северо-запад, [это означает, что] огонь преодолевает металл и становится советником дерева.

雨師

Повелитель дождя (Юй-ши)[526]

春秋左氏傳說：「共工之子，為玄冥師。」「鄭大夫子產禳於玄冥。」雨師也。

---

[521] Цитата приводится из [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 33, с. 1297].

[522] Веяльный Совок, седьмое из двадцати восьми китайских зодиакальных созвездий.

[523] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 82].

[524] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 73].

[525] Целиком данная фраза (*гу чжи и лэй тин, жунь чжи и фэн юй* 鼓之以雷霆，潤之以風雨) встречается в «Си цы чжуань» [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 304; ср.: Legge, 1963, p. 13] и «Записях о ритуале» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 37, с. 993] в контексте описания взаимодействия Неба и Земли как начал *ян* и *инь*, из-за которых происходят всевозможные изменения в природе. Интерпретация *чжи* 之 как восприимчивости природы была позаимствована из перевода Дж. Легга.

[526] Образы Фэн-бо и повелителя дождя Юй-ши восходят к древнекитайской мифологической системе и являются довольно аморфными [Кравцова, 2007, с. 92].

В толкованиях к «Комментарию господина Цзо [к летописи] “Вёсны и Осени”» [сказано]: «Сын [правителя из рода] Гун-гун был наставником Таинственного и Сокровенного»[527], «Чжэнский сановник Цзы-чань [поручил] предотвращать [пожар молитвами] к повелителю Таинственного и Сокровенного»[528]. [Здесь имелся в виду] Юй-ши.

謹按：周禮：「以槱燎祀雨師。」雨師者，畢星也。詩云：「月離于畢，俾滂沱矣。」易師卦：「師者，眾也。」土中之眾者莫若水，雷震百里，風亦如之。至於太山，不崇朝而遍雨天下，異於雷風，其德散大，故雨獨稱師也。丑之神為雨師，故以己丑日祀雨師於東北，土勝水為火相也。

Скромно замечу, что [согласно] «Ритуалам Чжоу», «с помощью сжигания [животных на костре] приносят жертвы Юй-ши». Юй-ши — это созвездие Би[529]. в «Стихах» говорится: «Луна проходит через [созвездие] Би, [это] вызовет проливной дождь»[530]. [Согласно комментарию к названию] гексаграммы Ши («Войско») из «Перемен», «[что касается знака] «Войско» (ṣi)[531], [то он означает] множество (tśuŋ^{C})[532]»[533]. [Среди того, что] во множестве [содержится] в земле, ничто не сравнится с водой; гром гремит на сотню *ли*, [движение] ветра также подобно этому. Что касается горы Тайшань, не проходит и [одного] утра, как [она] орошает всю Поднебесную дождем, [и этим дождь] отличается от грома и ветра,

---

[527] Между цитатой, приведенной Ин Шао, и текстом из «Цзо чжуань» [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 41, с. 1334 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1324 – 1325] совпадает только вторая часть. В начале цитаты в «Цзо чжуань» вместо рода Гунгун стоит Цзиньтянь: 金天氏有裔子曰昧，為玄冥師 «У [правителя] из рода Цзиньтянь был потомок по имени Мэй, он являлся наставником Таинственного и Сокровенного». Поскольку раньше в главе «Сы дянь» уже упоминался потомок Гунгуна, которого звали Гоулун, по всей видимости, в тексте «Фэн су тун и» содержится ошибка.

[528] Цитата приводится из [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 48, с. 1584 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1554 – 1555].

[529] Одно из двадцати восьми зодиакальных созвездий, которое, как считалось, отвечает за войско и за дожди.

[530] Цитата приводится из [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 15, с. 1104; Штукин, 1987, с. 215].

[531] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 283].

[532] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 190].

[533] Цитата приводится из [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 2, с. 60].

его добродетельная сила рассеивается широко, поэтому только [божество] дождя именуется повелителем (*ши*). Божеством бесплодных (*чоу*) [земель][534] является Юй-ши, поэтому в день [под знаками] *цзи чоу* приносят жертвы Юй-ши на северо-востоке, [это означает, что] земля преодолевает воду и становится советником огня.

桃梗 葦茭 畫虎

Фигурки [человека] из персикового дерева, тростниковые верёвки, изображения тигра[535]

謹按：黃帝書：「上古之時，有荼與鬱壘昆弟二人，性能執鬼，度朔山上立桃樹下，簡閱百鬼，無道理，妄為人禍害，荼與鬱壘縛以葦索，執以食虎。」於是縣官常以臘除夕，飾桃人，垂葦茭，畫虎於門，皆追效於前事，冀以衛凶也。

Скромно замечу, что [согласно] «Книге Желтого владыки»[536], «во времена глубокой древности были два брата, старший и младший, [Шэнь]-ту и Юй-лэй[537], от природы [обладали] способностью задерживать духов, стояли под персиковым деревом на горе Душошань и проверяли и осматривали всех духов. [Если дух] не [соблюдал] принципов Дао и необдуманно [приносил] людям беды и вред, [Шэнь]-ту и Юй-лэй связывали [его] с помощью тростниковой верёвки, удерживали, чтобы скормить тиграм». Поэтому начальник уезда регулярно во время жертвоприношений *Ла*, в канун [Нового года], [велит] украшать [дома] человеческими [фигурками] из персикового [дерева], подвешивать тростниковые верёвки, изображать тигров на воротах, всё [это делается], следуя и подражая делам прошлого, с надеждой на то, чтобы защититься от зла.

---

[534] Здесь знак *чоу* 丑 был понял как сочетание *чоу ди* 丑地, которое означает бесплодные земли [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, I, с. 483].

[535] Все три типа предметов служили, согласно древнекитайским верованиям, для защиты от нечистой силы, неблагоприятной *ци* и болезней.

[536] Наименование «Хуан-ди шу», или «Хуан-ди сы цзин» 黃帝四經 («Четыре канона Желтого Владыки») было дано обнаруженным в 1970-х манускриптам из Мавандуя, содержащим философский текст эпохи Чжаньго с протодаосскими идеями синкретичного характера. При этом сюжета про Шэнь-ту и Юй-лэя в тексте на манускриптах не встречается, поэтому здесь имелся в виду другой текст с таким или похожим названием.

[537] Более подробное, чем у Ин Шао, описание легенды про Шэнь-ту и Юй-лэя см. [Юань Кэ, 1987, с. 90 – 91].

桃梗，梗者，更也，歲終更始受介祉也。戰國策、齊語：「孟嘗君將西入秦，諫者千數，而弗聽；蘇秦欲止之，曰：『臣之來也，過於澮上，有土偶人焉，與桃梗相與語，謂土偶人曰：子西岸之土也，埏子以為人，至歲八月，天霖雨，澮水至，則子殘矣。曰：不然。吾西岸之土也，殘則復西岸耳。

[Что касается человеческих] фигурок из персикового [дерева], «фигурки» (kaŋ^{B})[538] означают «снова» (kaŋ^{C})[539], [имеется в виду, что] с завершением года [люди] снова начинают обретать великое благополучие. В «Планах Сражающихся царств» [сказано][540]: «[Министр царства] Ци Мэнчан-цзюнь собирался на западе вторгнуться в Цинь, увещевающих [его против этого] было тысяча с лишним, [но] не [стал] слушать их; Су Цинь захотел остановить его, сказал: “На пути [сюда] я, подданный, пересекал [реку] Цзы, около неё была погребальная статуэтка человека из глины, [она] разговаривала с фигуркой из персикового дерева. [Последняя] обратилась к статуэтке из глины и сказала: «Вы — глина с западного берега, Вас вылепили, превратив в человека; [когда] наступит восьмой месяц года, с неба [польются] затяжные дожди, воды [реки] Цзы[541] прибудут, тогда Вы [будете] разрушены». [Статуэтка из глины] сказала: «[Это] не так. Я — глина с западного берега, если [буду] разрушен, то вернусь на западный берег, да и только».

今子東國桃木也，削子以為人，隆雨下，澮水至，洟子而去，汎汎將何如矣。夫秦四塞之國，譬若虎口，而入之，則不知其可。』孟嘗乃止。」春秋左氏傳曰：「魯襄公朝楚，會楚康王卒，楚人使公親襚，公患之。叔孫穆叔曰：『祓殯而襚，則布帛也。』乃使巫以桃茢先祓殯，楚人弗禁，既而悔之。」

---

[538] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 77].

[539] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 76].

[540] Ван Ли-ци указывает, что знак *юй* 語 в оригинале появился вследствие неточной редактуры, в издании У Шу-пина он был удален, а знак Ци 齊 стоит внутри цитаты. Перевод был выполнен согласно изданию У Шу-пина.

[541] Комментаторы сообщают, что знак *сэ* 澮 писался по ошибке вместо 淄 Цзы.

А Вы — персиковое дерево из восточных царств, Вас вырезали, превратив в человека; [когда] выпадут обильные дожди, и воды [реки] Цзы прибудут, [они] затопят Вас и унесут, каково будет покачиваться на [воде]? Ведь Цинь — [это] царство, [окруженное] четырьмя заставами, [которое] можно уподобить пасти тигра; а [что касается] вторжения в него, то не знаю, возможно ли это". Тогда Мэнчан остановился»[542]. В «Комментарии господина Цзо к [летописи] "Вёсны и осени"» говорится: «Сян-гун [княжества] Лу [отправился] на аудиенцию в Чу, как раз [в тот момент] Кан-ван царства Чу скончался, чусцы велели *гуну* самому надеть одежду [на усопшего], *гун* переживал насчет этого. Шусунь Му-шу[543] сказал: "Если [Вы] совершите ритуал изгнания нечистой силы из гроба [с телом покойника] и наденете одежду [на усопшего], это [будет то же, что поднесение] шёлковых и прочих[544] [тканей во время визита ко двору]". Тогда [*гун*] заставил медиумов при помощи [веток] персиковых деревьев и тростника сперва совершить ритуал изгнания нечистой силы из гроба [с телом покойника]. Чусцы не воспрепятствовали этому, но вскоре пожалели об этом»[545].

「古者，日在北陸而藏冰，深山窮谷，其藏之也，黑牡秬黍，以享司寒；其出之也，桃弧棘矢，以除其災也。」葦茭，傳曰：「萑葦有蓼。」呂氏春秋：「湯始得伊尹，祓之於廟，薰以萑葦。」周禮：「卿大夫之子，名曰門子。」論語：「誰能出不由戶。」故用葦者，欲人子孫蕃殖，不失其類，有如萑葦。茭者，交易，陰陽代興也。

---

[542] История приводится из [Чжань го цэ цзянь чжэн, 2006, цз. 10, с. 589; Crump, 1970, p. 183].

[543] Шусунь Му-шу, он же Шусунь Бао 叔孙豹 (ум. в 538 г. до н.э.). В данном эпизоде Шусунь Бао дал совет лускому правителю, посчитав, что в сложившейся ситуации с унизительной для него просьбой (обычно наряжали покойного правителя его собственные подданные) правитель Лу может сперва провести экзорцистский ритуал и после этого расценить одевание как обычную практику поднесения даров во время визитов ко двору. Чуская знать, по-видимому, поняла это только после проведенной церемонии.

[544] *Бу* 布 — это зонтичный термин, который охватывает ткани разного происхождения.

[545] Цитата приводится из [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 39, с. 1252 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, II, pp. 1232 – 1233].

«В древности, [в то время года, когда] солнце находилось [в созвездии Сюй, располагающемся над] северными землями[546], [люди] запасали лёд в далёких горах и глубоких ущельях; [когда] они запасали его, [жертвами в виде] черного домашнего скота и черного проса угождали Владыке холода; [когда] они вынимали его, [пользовались] луком из персикового дерева и стрелами из жужуба, чтобы отвести от него бедствия»[547]. [Что касается] тростниковых верёвок, в комментарии сказано: «Камыш и тростник[548] [растут] зарослями». [Согласно] «Вёснам и осеням господина Люя», «Когда [Чэн] Тан только заполучил [на службу] И Иня[549], [то провёл] ритуал [для изгнания нечисти от И Иня] в храме [предков], окурил [помещение] с помощью камыша и тростника»[550]. [Согласно] «Ритуалам Чжоу», «сыновья [от главной жены в семьях сановников] *цин* и *дафу* называются сынами, [которые наследуют] ворота»[551]. [Согласно] «Избранным речам», «кто может выйти не через дверь?»[552]. Поэтому тот, кто использует тростник, [развешивая на воротах], стремится [к тому, чтобы] сыновья и внуки людей плодились и множились, не утратили свой род, это обладает сходством с [густорастущими] камышом и тростником. Веревка (kau) означает обмениваться

---

[546] Здесь имелось в виду, что солнце находилось в созвездии Сюй, одном из двадцати восьми китайских созвездий, находившемся на севере.

[547] Цитата приводится из [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 42, с. 1377 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1368 – 1369].

[548] Комментаторы сообщают, что в данном предложении знак *хуань* 萑 использован вместо *гуань* 蒄 (тростник).

[549] И Инь 伊尹 — помощник Чэн Тана, который, согласно легенде, способствовал его победе над тираном Цзе и установлении правления государства Шан.

[550] В тексте оригинала отсутствуют последние четыре знака из цитаты, вместо ритуала с тростником и камышом говорится о том, что Чэн Тан зажёг вязанку дров, чтобы отогнать нечисть, и окропил его кровью жертвенной свиньи [Люйши чуньцю цзи ши, 2009, цз. 14, с. 312; Knoblock, Riegel, 2000, pp. 308 – 309; Ткаченко, 2001, с. 198].

[551] В комментарии к «Чжоу ли» к данному фрагменту [Чжоу ли чжэн и, 1987, с. 36/1437] говорится о том, что Ин Шао не указал на различия между сыновьями от главной и второстепенной жены, в то время как понятием *мэнь-цзы* 門子 («сыны, [которые наследуют] ворота») называли только первых. Комментатор Ду Цзы-чунь 杜子春 отмечал, что термин обозначал старшего сына главной жены, которому в связи с пожилым возрастом отца должны быть переданы дела домашнего хозяйства и роль старшего в семье [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 36, с. 1438].

[552] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 6.17, с. 86].

(kau[553]jek[554]), это [символизирует то, как] *инь* и *ян* возвышаются, сменяя [друг друга].

虎者，陽物，百獸之長也，能執搏挫銳，噬食鬼魅，今人卒得惡悟，燒虎皮飲之，擊其爪，亦能辟惡，此其驗也。

[Что касается] тигра, [это] янское существо, главный [среди] всех животных, способен поймать и схватить, сбить пыл [врага], пожирает духов и нечисть. Ныне [если] человек внезапно заполучил [что-то] дурное, то, [придя] в сознание[555], нужно сжечь тигриную шкуру и напоить его [раствором пепла], привязать когти этого [животного] к [одежде больного], [что] тоже может отвратить дурное, это – подтверждение того, [что сказано выше].

雄雞

Петух

俗說：雞鳴將旦，為人起居；門亦昏閉晨開，扞難守固；禮貴報功，故門戶用雞也。

[Вошло] в обычай рассказывать, что петух кричит с приближением рассвета, чтобы люди поднимались; ворота также в сумерках закрывают и на рассвете открывают, чтобы защититься от трудностей и поддерживать неприступность [жилища]; в ритуале ценят воздаяние за заслуги, поэтому, [воздавая воротам], на воротах и дверях используют [жертвоприношения] петухами[556].

青史子書說：「雞者，東方之牲也，歲終更始，辨秩東作，萬物觸戶而出，故以雞祀祭也。」

---

[553] Оба реконструированных чтения приводятся из [Schuessler, 2009, p. 195].

[554] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 131].

[555] Здесь У Шу-пин отметил, что иероглиф *цу* 卒 был взаимозаменяемым с *цу* 猝 со значением «внезапно», «вдруг». В «Тай-пин юйлань» фраза *цзинь жэнь цу дэ э у* 今人卒得惡悟 записывалась как *цзинь жэнь цу дэ бин* 今人卒得病, так что, вероятно, речь в «Фэн су тун и» шла не о кончине человека, а о внезапной болезни, что более логично в контексте раздела [Тай-пин юй лань, 1995, цз. 891, с. 3959].

[556] В тексте могли иметься в виду не жертвоприношения, а помещение у ворот и дверей изображений и фигурок петухов. Свидетельства такого обычая встречаются в более поздних работах V – VI вв. [Де Гроот, 2001, с. 31 – 33].

В [главе] «Толкования к Писаниям» из «Цинши-цзы» [сказано] [557]: «Петух — это жертвенное домашнее животное, [соответствующее] восточной стороне, в конце года [развитие] начинается заново, устанавливают и организуют [ассоциирующиеся с] востоком [полевые] работы, десять тысяч существ, толкая [головой] ворота, выходят, поэтому, используя петуха, совершают жертвоприношения».

太史丞鄧平說：「臘者，所以迎刑送德也，大寒至，常恐陰勝，故以戌日臘。戌者，土氣也，用其日殺雞以謝刑德，雄著門，雌著戶，以和陰陽，調寒暑，節風雨也。」

Помощник великого писца Дэн Пин [558] рассказывал [следующее]: «[Праздник] Ла — это то, с помощью чего встречают наказания и провожают милости[559], большие холода[560] достигают [предела], обычно [люди] боятся, [что] возобладает [сила]-*инь*, поэтому в день [под знаком] *сюй* [проводят праздник] Ла. *Сюй* [означает] дыхания земли, поэтому в этот день убивают петуха, чтобы заменить наказания на милости, петуха помещают у ворот, курицу помещают у входа, чтобы [сделать] гармоничными *инь* и *ян*, отрегулировать холод и жару, упорядочить ветер и дождь».

謹按：春秋左氏傳：「周大夫賓孟適郊，見雄雞自斷其尾，歸以告景王曰：『憚其為犧也。』」山海經曰：「祠鬼神皆以雄雞。」魯郊祀常以丹雞，祝曰：「以斯鶾音赤羽，去魯侯之咎。」今人卒得鬼刺痱，悟，殺雄雞以傅其心上，病賊風者，作雞散，東門雞頭可以治蠱。由此言之：雞主以禦死辟惡也。

---

[557] «Цинши-цзы» — утраченное сочинение, которое числилось в трактате «И вэнь чжи» «Хань шу» в объёме 57 глав, приписывается сыну чиновника Дун Ху 董狐 (VII в. до н.э.) из княжества Цзинь 晉.

[558] Среди дошедших до нас древнекитайских источников Дэн Пин упоминается только в данном сюжете из «Фэн су тун и».

[559] Комментаторы отмечали здесь ошибку. Праздник Ла устраивался под конец зимы, когда вот-вот должна была наступить весна. Соответственно, наказания весной исполняться не должны были. Возможно, при переписывании текста была допущена ошибка, и имелось в виду *ин дэ сун син* 迎德送刑 («встречают наказания и провожают милости»), что по смыслу больше подходит к периоду конца зимы – начала весны.

[560] Возможно, здесь имелся в виду один из 24 традиционно выделяемых в китайском календаре сезонов года, который наступает во второй половине января и заканчивается в начале февраля.

Скромно замечу, что [согласно] «Комментарию господина Цзо к [летописи] “Вёсны и осени”», «сановник из Чжоу Бинь Мэн отправился в предместье и увидел, [как] петух вырывал себе [перья из] хвоста, [Бинь Мэн] вернулся и сообщил об этом Цзин-вану, сказав: “[Петух] боится, что он станет жертвенной птицей”»[561]. В «Каноне гор и морей» говорится: «Принося жертвы духам и божествам, всегда используют петуха»[562]. В [княжестве] Лу жертвы в предместьях обычно [приносят], используя петуха с киноварно-[красным оперением], в молитве говорится: «При помощи голоса этого красного петуха и алых перьев [просим] отвести невзгоды от князя Лу». Ныне, [если] человек внезапно заполучил колики и сыпь, [вызванные] духами, [то, когда он] придет в сознание, [должен] убить петуха и приложить [его] на свое сердце; если заболел от вредоносных ветров, [то тогда] изготавливают порошок из петуха; голова петуха на восточных воротах может излечить от порчи, [которую наслали посредством] ядовитых тварей. По этой [причине] говорят следующее: петух почитаем благодаря тому, что препятствует смерти и отвращает зло.

殺狗磔邑四門

Убивать собак, [принося их в жертву путём] разрывания у ворот по четырём [сторонам] от города

俗說：狗別賓主，善守禦，故著四門，以辟盜賊也。

[Вошло] в обычай рассказывать, что собаки [могут] отличить гостя и хозяина, хорошо сторожат и защищают, поэтому помещают [их] у ворот по четырём [сторонам от города], чтобы отвратить воровство и разбой.

---

[561] Цитата приведена с небольшими изменениям сюжета, речь Бинь Мэна была более пространной и содержала политический намёк. Он сопоставляет поведение петуха, который избавляется от красивых перьев в хвосте, делающих его подходящим жертвенным приношением, и поведение наследного принца Чжао 朝, для которого он был наставником при дворе. Принц Чжао не скрывал своего желания заменить нынешнего наследника (то есть быть активным действующим лицом политики, а не стать жертвой), а Бинь Мэн одобрял это, однако при дворе у него были соперники со стороны клана наложниц [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 50, с. 1640 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1606 – 1607].

[562] Дословной цитаты в данном каноне не встречается, но есть отдельные упоминания того, как божествам, обитающих на разных горах, приносят жертвы, используя петуха [Шань хай цзин цзянь шу, 2019, с. 99, 106, 161, 171, 210, 225, 232].

謹按：月令：「九門磔禳，以畢春氣。」蓋天子之城，十有二門，東方三門，生氣之門也，不欲使死物見於生門，故獨於九門殺犬磔禳。犬者金畜，禳者卻也，抑金使不害春之時所生，令萬物遂成其性，火當受而長之，故曰以畢春氣。功成而退，木行終也。

Скромно замечу, что [согласно] «Помесячным приказам», «у девяти ворот разрывают [жертвенное животное] для отвращения [зла], чтобы завершить [пору] весенних дыханий»[563]. Ведь крепостные стены Сына Неба [имеют] двенадцать ворот. Трое ворот на востоке — это ворота жизненных дыханий, и [древние] не хотели делать так, чтобы мертвые существа появлялись у ворот, [связанных] с жизнью, поэтому убивать собак, разрывая [жертвенное животное] для отвращения зла, [можно] только у девяти [оставшихся] ворот. Собака — это домашнее животное, [символизирующее] металл, «отвращение [зла]» (ńɑŋ) означает «прекращение» (k^{h}iɑk)[564]. [Нужно] сдерживать металл так, чтобы [он] не навредил тому, что порождается весенним сезоном, сделать так, чтобы мириады существ [смогли] взрастить и довести до совершенства свою природу, [поскольку впоследствии] огонь должен получить и развить их. Поэтому и говорится, что при помощи [жертвоприношений] завершить [пору] весенних дыханий. [Когда] работа выполнена, [можно] отступить[565], [пора] стихии дерева завершается.

太史公記：「秦德公始殺狗磔邑四門，以禦蠱菑。」今人殺白犬以血題門戶，正月白犬血辟除不祥，取法於此也。

В «Записях великого историографа» [сказано]: «Правитель Цинь Дэ-гун[566] впервые стал убивать собак, [принося их в жертву путём] разрывания у ворот по

---

[563] Цитата приводится из [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 15, с. 436].

[564] Здесь дано сравнение среднекитайских чтений знаков в составе глоссы, поскольку чтение знака *жан* 禳 отдельно не реконструировалось: чтение знака *цюэ* 卻 см. [Schuessler, 2009, p. 66], а чтение *жан* 禳 было восстановлено по словарю «Гуан юнь»: согласно ему, произношение *жан* складывалось из знаков 汝 (ńɑ^{B}) [Schuessler, 2009, p. 57] и 陽 (jɑŋ) [Schuessler, 2009, p. 82], то есть из инициали ń- и финали -ɑŋ.

[565] Здесь содержится отсылка к тексту «Дао дэ цзин»: 功遂身退天之道 «Когда подвиг выполнен, отступить самому — в этом состоит Путь Неба» [Лао-цзы Дао Дэ цзин … , 2008, с. 21].

[566] Дэ-гун правил в Цинь в 678 – 676 гг. до н.э.; в течение своего правления он перенес столицу Цинь в город Юн 雍.

четырём [сторонам] города, чтобы отвратить бедствия [567], [идущие от] колдовства»[568]. Ныне люди убивают белых собак и их кровью [делают] надписи на воротах и дверях. [Когда] в первый лунный месяц [используют] кровь белой собаки, [чтобы] отвращать и искоренять [то, что] не благоприятствует [человеку], берут пример с этого [обычая, введенного Дэ-гуном].

臘

[Праздник] Люй[569]

---

[567] Здесь знак *цзай* 菑 использован вместо *цзай* 災.

[568] Источник данной цитаты находится в «Трактате о [жертвоприношениях] *фэн* и *шань*» из «Ши цзи»: 作鄜畤後七十八年，秦德公既立，卜居雍，「後子孫飲馬於河」，遂都雍。雍之諸祠自此興。用三百牢於鄜畤。作伏祠。磔狗邑四門，以御蠱菑。 «Через 78 лет после сооружения жертвенника Фучжи (677 г.) к власти пришел циньский Дэ-гун. Он стал гадать [о том, что сулит ему] поселение в Юн, [и получил ответ, что в результате] его потомки будут поить лошадей в Хуанхэ. Тогда он основал столицу в Юн, и с этого времени службы всем духам в Юн стали процветать. [Дэ-гун] принес в жертву триста *лао* скота у жертвенника Фучжи. Установил жертвы [в периоды] фу, тогда разрывали на части собак, [развешивая куски их] на четырех воротах для защиты от ядовитых насекомых и всякой нечисти» [Ши цзи, 1963, цз. 28, с. 1360; ср.: Вяткин, 1992, с. 156]. Здесь отчетливо говорится, что собак разорвали у ворот по четырем сторонам во время жертвоприношений. Я. Я. М. де Гроот отмечал, что трудно установить причину, по которой для данных жертвоприношений выбирали именно собак [De Groot, 1910, p. 1007]. По мнению Д. Бодде, это не значит, что в Цинь изобрели этот праздник, это лишь значит, что в 676 г. до н.э. в Цинь впервые стали регулярно исполнять этот обряд на своей территории. Это жертвоприношение исполнялось во время праздника *фу жи* 伏日 («день сокрытого»). Он отмечался в шестом месяце, когда наступала сильная жара, хотя сам Ин Шао в трактате упоминает, что юго-западные территории страны могли сами выбирать, в какой день назначать этот праздник. Китайские ученые выдвигали разные мнения о причинах, по которым день назывался праздником сокрытия: сокрытие могло пониматься как затаившееся *инь*, которое скоро начнёт развиваться и довлеть над *ян* во второй половине года; оно также могло пониматься как необходимость укрываться от жары в это летнее время. Во времена Хань *фу жи* приобрел дополнительное значение как один из дней поминовения предков. Несмотря на его важность, он довольно редко упоминался в древнекитайских текстах [Bodde, 1975, pp. 317 – 325].

[569] Среди древнекитайских источников нет однозначной версии того, когда должен был проводиться праздник Люй. Впервые он упоминался в тексте «Хань Фэй-цзы», где обозначал жертвоприношение предкам [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 19, с. 444]. В «Шо вэнь цзе цзы» сообщалось, что праздник проводился с целью молиться за хороший урожай в новом году [Сюй Шэнь, 2015, цз. 4, с. 306]. В том же разделе Ин Шао сразу упоминает и праздник Чу-люй 貙臘, не поясняя его отличий от Люй. Д. Бодде пишет о том, что наименование Чу-люй появляется в древнекитайских текстах, только начиная со «Спора о соли и железе», т.е. при Западной Хань. Проведя анализ, он пришел к выводу о том, что Люй как праздник мог возникнуть раньше, чем Чу-люй, но в ходе своего географического распространения он ассимилировался с другими ритуальными практиками местного происхождения, откуда появились разные версии времени его проведения. В отличие от Люй, который по-разному отмечался в разных областях, Чу-люй был особым праздником охоты и жертвоприношения добычей, привязанным к началу осени.

謹按：韓子書：「山居谷汲者，臘臘而買水。」楚俗常以十二月祭飲食也。又曰：「嘗新始殺也，食新曰膮臘。」

Скромно замечу, что [согласно] «Книге мудреца Хань [Фэя]», «те, кто живут в горах и черпают [воду] из долин, на [праздники] Люй и Ла[570] преподносят [друг другу] воду»[571]. В Чу [вошло] в обычай регулярно в двенадцатом месяце [приносить] в жертву напитки и еду[572]. [В «Шо вэнь цзе цзы»] также говорится: «Пробуют [плоды] нового [урожая] и начинают забивать [скот; праздник, в честь которого] едят [плоды] нового [урожая], называется *чулюй*[573]».

Знак *чу* 貙, обозначавший дикую кошку, был добавлен к *люй*, чтобы указать на охотничий характер церемонии. Во время Поздней Хань произошло еще одно изменение: Чу-люй стал именоваться в текстах Чу-лю 貙劉, так как знак лю, «убивать», в сочетании с чу более ярко подчеркивал охотничий характер церемонии. Этот шаг ознаменовал отделение государственной церемонии от более древнего и более широкого по назначению праздника Люй [Bodde, 1975, pp. 337 – 339].

[570] Понятием Ла 臘 обозначалось зимнее жертвоприношение, которое проводилось в двенадцатом месяце и совершалось для поклонения всем божествам. Накануне его при дворе празднования проводился очистительный обряд для изгнания злых духов, организуемый специалистами *фансяньши* 方相氏, а на сам праздник император приносил жертвы приносились своим усопшим предкам, а также Божествам Земли и Зерна [Bujard, 2009, p. 801]. Он упоминался в древнекитайских источниках довольно рано, еще в «Цзо чжуань», и считался празднованием в честь начала нового года. Изначальная идея праздника состояла, видимо, в проведении религиозного обряда, обеспечивающего пропитание божествам и духам усопших во время зимнего периода. Во время него совершались жертвы пяти домашним божествам и предкам семьи [Bodde, 1975, pp. 49 – 74].

[571] В оригинале цитата выглядит слегка иначе: 夫山居而谷汲者，腹臘而相遺以水 «Ведь те, кто живут в горах и черпают [воду] из долин, на [праздники] Люй и Ла преподносят друг другу воду» [Хань Фэй-цзы цзи цзе, 2003, цз. 19, с. 444]. У Шу-пин предложил заменить знак *май* 買 на *вэй* 遺 («дарить»), согласно тексту «Хань Фэй-цзы». Перевод сделан в соответствии с предложением У Шу-пина. В этом пассаже Хань Фэй сравнивал периоды бедности и изобилия у людей. В древности, согласно его мнению, люди жили в достатке, поэтому охотно делились тем, что у них есть, не только с родственниками, но и незнакомцами. Во времена Хань Фэя продуктов для людей стало не хватать, поэтому они не делились даже с родными. В случае с теми, кто жил в горах, Хань Фэй имел в виду, что они готовы щедро делиться водой, которая у них в изобилии, по случаю праздников.

[572] Комментаторы текста сообщают, что здесь Ин Шао, по всей видимости, цитировал «Шо вэнь цзе цзы»: 膮，楚俗以二月祭飲食也。 «Что касается праздника Люй, в Чу [вошло] в обычай в двенадцатом месяце [приносить] в жертву напитки и еду» [Сюй Шэнь, 2015, цз. 4, с. 306]. В тексте словаря был утерян знак «десять» в составе даты, как они полагают.

[573] Комментаторы предлагают замену знака *оу* 膮 на *чу* 貙, входящего в состав названия праздника *чулоу* 貙膮, или *чулю* 貙劉. Он отмечался по случаю начала осени. По одной из версий, в этот же день царь выходил на охоту, чтобы принести в жертву добычу в храме предков. *Чу* 貙 обозначал диких кошек, а *лю* 劉 имел значение «убивать». Название праздника

臘

[Праздник] Ла

謹按：禮傳：「夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，漢改為臘。」臘者，獵也，言田獵取禽獸，以祭祀其先祖也。或曰：臘者，接也，新故交接，故大祭以報功也。漢家火行衰於戌，故曰臘也。

Скромно замечу, что [согласно] комментарию к «[Записям] о ритуале», «В [эпоху] Ся [праздник] называли Цзя-пин («Радостное спокойствие»)[574], в [эпоху] Инь — Цин-сы (“Чистое жертвоприношение”)[575], в [эпоху] Чжоу — Да-чжа (“Великое жертвоприношение [в конце года]”)[576], при Хань был переименован в Ла». «Ла» (lɑp) означает «охота» (liap)[577], [здесь] говорится [о том, что люди устраивают] охоту в полях, добывают птиц и зверей, чтобы [принести] жертвы своим почившим предкам. Некоторые говорят: «Ла» означает «встречать» (ts^hiap)[578], новое и старое соединяются и встречают [друг друга], поэтому [люди совершают] великое жертвоприношение, чтобы воздать [предкам] за заслуги. Стихия огня, под [покровительством которой правит] дом Хань, [приходит] в упадок в [день под знаком] *сюй*, поэтому называют [этот праздник днем] Ла.

祖

[Жертвоприношение божеству путешествий] Цзу[579]

происходило от обычая царя убивать диких зверей на охоте и потом подносить в качестве жертвоприношения.

В «Шо вэнь цзе цзы» цитата имеет несколько иной вид: 一曰祈穀食新曰離腰 «Также говорят: [принесение] молитвы за зерно и еду нового [урожая в будущем году] называется Ли-лоу» [Сюй Шэнь, 2015, цз. 4, с. 306]. Д. Бодде отмечал, что сочетание Ли-лоу, вероятно, было взято из чуского диалекта и записывает то, что неясно по значению для языка северных диалектов [Bodde, 1975, p. 339].

[574] Сочетание знаков Цзя-пин в эпоху Хань служило обозначением двенадцатого месяца.

[575] Сочетание знаков Цин-сы обозначает дословно «чистое жертвоприношение».

[576] Знак *чжа* использовался в данном контексте только в значении жертвоприношения в конце года, а первый знак *да* имеет смысл «великое».

[577] Реконструированные чтения обоих знаков приводятся из [Schuessler, 2009, p. 344].

[578] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 344].

[579] Л. Дж. Бильски отмечал, что понятие *цзу*, по-видимому, относится к подношениям духам предков, которые, как считалось, могли оказывать влияние на условия путешествий и поэтому понимались как божества путешествий [Bilsky, 1975, I, pp. 54 – 56].

謹按：禮傳：「共工之子曰脩，好遠遊，舟車所至，足跡所達，靡不窮覽，故祀以為祖神。」祖者，徂也。詩云：「韓侯出祖，清酒百壺。」左氏傳：「襄公將適楚，夢周公祖而遣之。」是其事也。詩云：「吉日庚午。」漢家盛於午，故以午祖也。

Скромно замечу, что [согласно] комментарию к «[Записям] о ритуале»[580], «Сын Гунгуна по имени Сю любил дальние путешествия; [там], до куда достигали лодка и телега, [там], до куда простирались следы ног, не было того, что бы [он] не обозрел целиком, поэтому [ему] приносят жертвы как Божеству путешествий (Цзу-шэнь). «Цзу» ($tsɑ^{B}$) означает «направляться» (dzɑ)[581]. В «Стихах» говорится: «Князь Хань покинул [двор и совершил жертвоприношение Божеству] путешествий сотней кувшинов, [наполненных] чистым вином[582]». Согласно «Комментарию господина Цзо [к летописи “Вёсны и Осени”]», «[Когда] Сян-гун собирался отправиться в Чу, [ему] приснилось, как Чжоу-гун [совершил жертвоприношение Божеству] путешествий и отправил его [в путь]»[583]. Здесь [имеется в виду] это дело. В «Стихах» говорится: «Счастливый день [под знаками] *гэн-у*»[584]. [Стихия огня, под покровительством которой правит][585] дом Хань,

---

[580] Ван Ли-ци указал, что это, вероятно, был комментарий Сюнь Шуана 荀爽 к «Ли цзи».

[581] Оба знака в данной глоссе находятся в составе одной рифмы согласно реконструкции А. Щюсслера [Schuessler, 2009, p. 58].

[582] Чистым вином называлось вино, подготовленное специально для жертвоприношений, которое должно было быть произведено из наиболее ароматного и насыщенно желтого зерна [Bilsky, 1975, I, p. 120].

Цитата сокращена, по сравнению с оригиналом, в котором есть еще восемь знаков между строфами: 韓侯出祖、出宿于屠。顯父餞之、清酒百壺。«Князь Хань покинул [двор и принес жертву Божеству] путешествий; [Он] покинул [двор] и остановился [на ночь] в Ту. [Там] Сянь-фу [устроил] ему [прощальный] пир с сотней кувшинов чистого вина» [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 18, с. 1449; Штукин, 1987, с. 47].

[583] В оригинале цитата имеет несколько иной вид: 襄公之適楚也，夢周公祖而行。«[Когда] Сян-гун отправился в Чу, [ему] приснилось, как Чжоу-гун [принес жертву Божеству] путешествий, и [Сян-гун] отправился [в путь]» [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 44, с. 1428 ; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1418 – 1419]. В контексте описывается, как правитель Лу Чжао-гун 昭公 (VI в. до н.э.) собирался отправиться по приглашению в Чу и увидел сон, аналогичный тому, который видел когда-то Сян-гун 襄公 (575 – 542 гг. до н.э.).

[584] Цитата приводится из [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 10, с. 768]. В контексте стихотворения под названием «Цзи жи» 吉日 («Счастливый день») речь шла об удачном дне для охоты, когда подданным удалось поймать для Сына Неба много добычи.

[достигает] полного [развития в день под знаком] *у*, поэтому в [день под знаком] *у* [совершают жертвоприношение Божеству] путешествий.

禊

[Обряд омовения для очищения от скверны] Си

謹按：周禮：「男巫掌望祀望衍，旁招以茅；女巫掌歲時，以祓除釁浴。」禊者，潔也。春者，蠢也，蠢蠢搖動也。尚書：「以殷仲春，厥民析。」言人解析也。療生疾之時，故於水上釁潔之也。巳者，祉也，邪疾已去，祈介祉也。

Скромно замечу, что [согласно] «Ритуалам Чжоу», «мужчины-медиумы заведуют жертвоприношениями [духам гор, потоков и земли] при помощи животных и зерна (*ван-сы*), [а также] жертвоприношениями им] при помощи шелковых тканей (*ван-янь*)[586], сбоку подзывают [божеств] при помощи тростника; женщины-медиумы заведуют [жертвоприношениями, совершаемыми в определенное время] в году и сезоне, и натираются благоухающими травами и совершают омовения, [чтобы таким образом избавиться от злых духов]»[587]. «[Обряд] *Си*» означает «очищаться»[588]. «Весна» (tśʰuin) означает «копошиться» (tśʰuin^{B})[589], [это значит, что весной насекомые] копошатся-копошатся, колышутся-движутся. [Согласно] «Чтимым писаниям», «таким образом определяется середина весны, тогда народ расходится [по полям]»[590]. [Здесь] говорится [о том,

---

[585] Данное предложение было дополнено фразой в квадратных скобках на основе параллельного по структуре и смыслу предложения в предыдущем разделе главы.

[586] Перевод основан на комментариях к этим фрагментам из «Чжоу ли» (см. след. сноску).

[587] Цитата приводится из [Чжоу ли чжэн и, 2000, цз. 50, с. 2072 – 2075]. Цитата Ин Шао сокращена, по сравнению с оригиналом, а также содержит лишний знак *и* 以 между частями предложения про женщин-медиумов.

[588] В реконструкциях У. Бакстера и Л. Сагара, а также А. Щюсслера отсутствует знак *си* 禊, поэтому здесь для сравнения будут приведены их среднекитайские чтения по по методу *фаньце* из словаря «Гуан юнь». Из него следует, что чтение знака *си* 禊 складывалось из инициали знака 胡 [ɣuo] [Schuessler, 2009, p. 46] и финали знака 計 [kiei^{C}] [Schuessler, 2009, p. 276]; таким образом, чтение *си* представляло собой [ɣiei^{C}]. Что касается знака *цзе* 潔, то его чтение складывалось из знаков 古 [kuo^{B}] [Schuessler, 2009, p. 46] и 屑 [jiet] [Schuessler, 2009, p. 300]; таким образом, знак звучал как [kiet].

[589] Реконструкции произношений обоих знаков приводятся из [Schuessler, 2009, p. 337].

[590] В контексте данной цитаты [Шан шу чжэн и, 2000, цз. 2, с. 33] Яо приказывает одному из своих братьев наладить организацию весенних работ, связанных с сельским хозяйством, и

что] люди разделяются и расходятся. Во время лечения [того, у кого] возникло заболевание, непременно у воды натирают его [благовонными травами] и [совершают очистительное] омовение. [Месяц под знаком] *сы* [591] (zi<ziə^{B}) [592] означает «благополучие» (ʈ^{h}iə^{B}) [593], [это время, когда] напасти и болезни уже отступили, [поэтому люди] молятся о большом благополучии.

司命

Управитель судеб (Сы-мин)

謹按：詩云：「芃芃棫樸，薪之槱之。」周禮：「以槱燎祀司中司命。」司命，文昌也。司中，文昌下六星也。槱者，積薪燔柴也。今民間獨祀司命耳，刻木長尺二寸為人像，行者檐篋中，居者別作小屋，齊地大尊重之，汝南餘郡亦多有，皆祠以腊，率以春秋之月。

Скромно замечу, что в «Стихах» говорится: «Густые и пышные *юй*[594] и *пу*[595], [народ собирает] из их [ветвей] хворост и сжигает его»[596]. [Согласно] «Ритуалам Чжоу», «на [ритуальном] костре из хвороста приносят жертвы Сы-чжуну и Сы-мину» [597]. Сы-мин — это [божество в созвездии] Вэнь-чан, Сы-чжун — это [божество в составе] шести звезд под [созвездием] Вэнь-чан[598]. [Что касается] сжигания, [то] это означает собирать хворост и жечь его [во время ритуала]. Ныне

говорит о том, что во время весеннего равноденствия люди обычно расходятся по полям и занимаются работами, а насекомые и животные размножаются.

[591] Знак *Сы* используется для обозначения четвертого по счету месяца по лунному календарю и приходится на начало лета, то есть максимальное развитие силы *ян*.

[592] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 99].

[593] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 97].

[594] *Юй* — название густо растущего кустарника с шипами и плодами. Имел лекарственное значение.

[595] *Пу* — название разновидности дуба.

[596] Цитата приводится из [Мао ши чжэн и, 2000, цз. 16, с. 1168; Штукин, 1987, с. 224]

[597] Цитата приводится из [Чжоу ли чжэн и, 1987, цз. 33, с. 1297].

[598] Согласно «Ши цзи», созвездие Вэньчан-гун состоит из шести звезд, четвертая из них — Сы-мин («Управитель судьбой»), а пятая — Сы-чжун («Управитель центром»). Ниже этих звезд находятся еще шесть звезд, расположенные попарно, которые называются Сань-тай 三台 («Три ступени»). Сань-тай понимались как группа звезд, которые как бы ведут к дворцу Вэнь-чан к Владыке Неба и олицетворяют иерархию между подданными и правителем. Вероятно, данное предложение в «Фэн су тун и» содержит утраты основного текста, иначе оно не соответствует тому, что сообщается «Ши цзи» [Ши цзи, 1963, цз. 27, с. 1293; ср.: Вяткин, 1986, с. 116, 263].

среди народа лишь Сы-мину приносят жертвы, да и только, вырезают из дерева человеческую фигурку [Сы-мина] длиной в [один] *чи*[599] и два *цуня*[600], те, кто путешествуют, кладут [её] в шкатулку, те, кто [находятся] в домах, отдельно делают [для неё] маленькое жилище. В землях Ци его сильно почитают, в Жунани и других округах тоже много бывает [такого]. Все приносят ему жертвы свиньей[601], одинаково в весенние и осенние месяцы.

Восстановленные фрагменты главы по изданию Ван Ли-ци[602]:

1) 太山巖石松樹，鬱鬱蒼蒼如雲中。

«В скалах [горы] Тайшань [растут] сосны, густые и пышные, словно [стоишь] в облаках»[603].

2) 謹案：自郊貙膢，春秋饗射，天子射麑掩雉，獻諸宗廟，扶陽發滯，養老致敬，化之至也。

«Скромно замечу, [что] с [момента принесения жертв во время] *цзяо*[604] и *чулоу* весной и осенью [проводят] пиры и стрельбы. Сын Неба стреляет в олененка и охотится на фазана, преподносит их в храмы предков, поддерживает [силу] *ян* и распространяет застоявшееся, кормит престарелых и оказывает [им] почести, [это] высший [этап] преображения».

---

[599] *Чи* — мера длины, которая равнялась 231 мм при Чжоу и Хань.
[600] *Цунь* — мера длины, при Хань равнялся 23,1 мм.
[601] Знак *чжу* 賭 является разнописью от *чжу* 猪 («свинья»).
[602] Фрагменты собраны в издании под редакцией Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, с. 487].
[603] Хотя Ван Ли-ци и отнес этот фрагмент к главе «Сы дянь», однако в комментарии сам же приводит пример, как в «Тун дянь» это предложение цитируется из работы «Хань гуань и» Ин Шао.
[604] Цзяо — жертвоприношение хищными животными в начале осени в храме предков.

Приложение 6. Перевод главы «Гуай шэнь» («Чудища и божества») с комментариями

怪神

Чудища и божества

禮：天子祭天地、五嶽、四瀆，諸侯不過其望也，大夫五祀，士門戶，庶人祖。蓋非其鬼而祭之，諂也。又曰：「淫祀無福。」

В «[Записях о] ритуале» [говорится, что] [605] Сын Неба совершает жертвоприношения Небу и Земле, Пяти [священным] пикам[606], Четырем [великим] рекам[607]. Множество [князей]-*хоу* не выходят за рамки их жертвоприношений [горам и рекам, солнцу, луне, созвездиям и небесным светилам], сановники — [за

---

[605] Первое предложение представляет собой пересказ двух фрагментов из «Ли цзи»: 1) из главы «Цюй ли» 曲禮 («[Охватывая] всесторонне ритуал»): 「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。」 «Сын Неба жертвует Небу и Земле, жертвует [божествам] четырёх сторон, жертвует [божествам] гор и потоков, совершает пять жертвоприношений, [всё это] на протяжении [одного] года. Множество [князей]-*хоу* совершает жертвоприношения [каждый своей] стороне, жертвует [её] горам и потокам, [всё это] на протяжении [одного] года. Сановники совершают пять жертвоприношений, [всё это] на протяжении [одного] года. Мелкие чиновники жертвуют своим предкам» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 6, с. 150 – 152; ср.: Legge, 1885a, p. 116]; 2) из главы «Ван чжи» 王制 («Царские установления»): 「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。」 «Сын Неба жертвует Небу и Земле, Множество [князей]-*хоу* жертвует [Божествам] Земли и Проса, сановники совершают пять жертвоприношений. Сын Неба жертвует [всем] известным горам и крупным потокам под небесами, [подношения] Пяти священным пикам повторяют [подношения] трём гунам, [подношения] Четырём великим рекам повторяют [подношения] множеству [удельных] князей. Множество [князей]-*хоу* жертвует известным горам и крупным потокам, [которые] находятся в их землях» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 13, с. 347; ср.: Legge, 1885a, p. 225].

[606] В понятие «У юэ» 五嶽 («Пять [священных] пиков») входили пять гор, ориентированных по пяти традиционным сторонам света, выделяемым в Китае: г. Тайшань 泰山 на востоке (совр. пров. Шаньдун), г. Хэншань 衡山 на юге (совр. пров. Хунань 湖南), г. Хуашань 華山 на западе (совр. пров. Шэньси 陕西), г. Хэншань 恒山 на севере (совр. пров. Хэбэй 河北), г. Суншань 嵩山 в центре (совр. пров. Хэнань 河南). Подробнее об их почитании см. [Рифтин, 2007e, с. 638 – 639].

[607] В понятие «Сы ду» 四瀆 («Четыре [великих] реки») входили реки Янцзы, Хуанхэ, Хуайхэ 淮河 и Цзишуй 濟水. Хотя поклонение крупным рекам было известно в Китае с глубокой древности, однако ритуал почитания четырех рек, как и пяти пиков, окончательно сложился лишь в эпоху Хань. При этом даже касательно Хань сложно судить, насколько систематично это почитание исполнялось. О почитании их в эпоху Хань см. [Bujard, 2009, pp. 804 – 808].

рамки] пяти жертвоприношений[608], ученые-[чиновники] — [жертвоприношений] воротам и дверям, простой народ — предкам. Ведь «совершать жертвоприношения не своим духам [значит] заискивать [перед ними]»[609]. Также [в «Записях о ритуале»] сказано: «Чрезмерные жертвоприношения не [принесут] счастья»[610].

是以隱公將祭鍾巫，遇賊蕝氏；二世欲解淫神，閻樂劫弒；仲尼不許子路之禱，而消息之節平；荀罃不從桑林之祟，而晉侯之疾間。

По этой причине, [когда] Инь-гун[611] собирался принести жертвы [божеству] Чжун-у[612], столкнулся с предателями [в доме] рода Вэй[613]; [когда] Эр-ши[614]

---

[608] В древнекитайских текстах было несколько вариантов раскрытия содержания понятия *у сы* 五祀 («пять жертвоприношений»). В комментарии Сунь Си-даня 孫希旦 (1736 – 1784) к «Ли цзи» сообщается, что пять жертвоприношений совершались возле ворот, дверей, очага, в центральной части дома (*чжун лю* 中霤), а также на улицах для блуждающих духов (*син* 行) [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 6, с. 151]. В «Лунь хэн» [Ван Чун, 1990, цз. 25, с. 1059] и «Бай ху тун» [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 2, с. 77] вместо блуждающих духов называется дух колодца. В «Ду дуань» [Цай Юн, 1985, цз. 4, с. 9 – 10] приводится еще одна трактовка *у сы* как пяти жертвоприношений, которые совершали, когда кто-либо «распространял законы в народе» (*фа ши юй минь* 法施於民), «пожертвовав собой, усердно исполнил службу» (*и сы цинь ши* 以死勤事), «ценой усилий укрепил страну» (*и лао дин го* 以勞定國), «сумел остановить крупное [природное] бедствие» (*нэн юй да цзай* 能禦大災), «сумел защитить от крупной напасти» (*нэн хань да хуань* 能扞大患).

[609] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 2.24, с. 29].

[610] Данная цитата представляет собой часть предложения из главы «Цюй ли» трактата «Ли цзи»: 「非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀無福。」 «[Когда] приносят в жертву то, [что] не [должно] приносить им в жертву, [это] называют чрезмерными жертвами; чрезмерные жертвы не [приносят] счастья» [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 6, с. 152 – 153; ср.: Legge, 1885a, p. 116].

[611] Инь-гун 隱公 — первый правитель княжества Лу 魯 (722 – 712 до н.э.). Описанием его правления открывается летопись «Чуньцю» 春秋 («Вёсны и осени»).

[612] *Чжун-у* 鍾巫 — божество рода Инь 尹. Жертвоприношение ему произошло в 712 г. до н.э. Описываемую ситуацию см. в примечании ниже.

[613] Согласно «Цзо чжуань», Инь-гун во время своего княжения считал себя регентом сводного младшего брата Юня 允 и собирался уступить ему власть после достижения им совершеннолетия. Отказавшись убить Юня по предложению своего брата Хуэя 翬, Инь-гун сам пал жертвой интриги Хуэя, желавшего получить высокий пост; он был убит в доме рода Вэй 蔿, где постился перед совершением ритуала, после чего Юнь уже в сговоре с Хуэем взошел на престол под именем Хуань-гуна 桓公 (711 – 694 до н.э.). Логический переход Ин Шао к этому примеру связан с тем, что Инь-гун не принадлежал к роду Инь 尹. В «Цзо чжуань» также упоминается, что однажды в молодом возрасте он был схвачен людьми Чжэн 鄭 после неудачной битвы с ними и оставлен у представителей рода Инь. Тогда Инь-гун подкупил главу рода Инь, вознёс молитвы божеству Чжун-у и вернулся в Лу благодаря помощи этого рода. После этого Инь-гун повелел возвести алтарь Чжун-у в Лу [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000,

захотел избавиться [от беды][615], [насланной] божеством [реки] Цзин[616], Янь Юэ захватил и убил его[617]; [когда] Чжун-ни не позволил Цзы-лу молиться [о своем выздоровлении][618], ключевые [точки] развития и упадка[619] сравнялись; [когда] Сюнь Ин[620] не последовал [культу духа] тутового леса, [удельный] князь Цзинь оправился от болезни[621].

цз. 4, с. 140 – 150; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, I, pp. 66 – 67]. Описание этих событий см. также в разделе «Лу Чжоу-гун шицзя» 魯周公世家 («Наследственный дом луского Чжоу-гуна») «Ши цзи» [Ши цзи, 1963, цз. 33, с. 1528 – 1529; ср.: Вяткин, 1987, с. 72].

[614] Эр-ши Хуан-ди 二世皇帝 (230/222 – 207 до н.э.) – правитель империи Цинь 秦 (210 – 207 до н.э.), сын Цинь Шихуан-ди 秦始皇帝.

[615] Ван Ли-ци привёл для фразы「二世欲解淫神」 комментарий Янь Ши-гу 顏師古 (581 – 645) к «Ши цзи», в котором знак *цзе* 解 предлагается трактовать как *чу* 除 со значением «устранять», т.е. избавляться от наваждения, насланного духом [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 387].

[616] У Шу-пин на основании текста «Цинь Шихуан бэнь цзи» 秦始皇本紀 («Основные записи о Цинь Шихуане») «Ши цзи» предложил исправить знак *инь* 淫 на *цзин* 涇, обозначающий реку Цзиншуй [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 327].

[617] В разделе «Цинь Шихуан бэнь цзи» сообщается, что под конец жизни Эр-ши приснился сон, который был истолкован гадателем как наваждение, насланное духом реки Цзиншуй 涇水. Эр-ши собрался принести жертвы этому духу, для чего стал поститься во дворце Ванъигун 望夷宮. В это время Чжао Гао 趙高 подослал во дворец наёмного убийцу Янь Юэ, чтобы тот расправился с Эр-ши, а Чжао Гао привёл бы к власти Цзы-ина 子嬰. В итоге Янь Юэ вынудил Эр-ши к самоубийству [Ши цзи, 1963, цз. 6, с. 273 – 274; ср.: Вяткин, Таскин, 2003, с. 95 – 96].

[618] «Лунь юй» [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 7.35, с. 109]. Положительный пример Конфуция в данном случае обусловлен тем, что он не дал разрешение Цзы-лу совершить молитвы верхним и низшим божествам (Неба и Земли) 上下神祇 (*шан ся шэнь ци*) ради своего выздоровления.

[619] Сочетание *сяо си* 消息, переведенное как «развитие и упадок», также, согласно «Ханьюй да цыдянь», для эпохи Хань могло значить «изменения» 變化; «известие, информация» 音信, 信息; «симптом, признак» 徵兆, 端倪; а также сочетание двух гексаграмм [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, V, с. 1203 – 1204]. Не совсем ясно, что сочетание обозначает в этом предложении. М. Найлан предложила следующий перевод: «Confucius did not allow Tzu-lu's prayers [for his recovery], so calmly did he regard matters of life and death» [Nylan, 1982, p. 519].

[620] Сюнь Ин, или Чжи Ин 知罃 / 智罃 (ум. в 560 г. до н.э.) — аристократ из царства Цзинь 晉, основоположник рода Чжи 知, который привел к власти наследного принца Чжоу 周, впоследствии цзиньского Дао-гуна 悼公 (573 – 558 до н.э.).

[621] Данный эпизод упоминается в «Цзо чжуань». В нём описывается встреча сунского Пин-гуна 宋平公 (575 – 532 до н.э.) и цзиньского Дао-гуна в Чуцю 楚丘, произошедшая после того, как Дао-гун подарил первому захваченные территории княжества Фуян 僪陽. Пин-гун, несмотря на возражения Сюнь Ина, организовал чересчур пышное сопровождение встречи, приказав исполнить «музыку тутового леса», считавшуюся музыкой шанских правителей. По пути обратно Дао-гун заболел, и гадание показало, что причиной был дух тутового леса. Министры Дао-гуна уже собирались принести ему жертвы, но Сюнь Ин остановил их, после чего Дао-гун пошел на поправку [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 31, с. 1014 – 1015; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, II, pp. 970 – 971].

由是觀之：則淫躁而畏者，災自取之，厥咎嚮應，反誠據義，內省不疚者，物莫能動，禍轉為福矣。

[Если] отсюда взглянуть на это, то те, кто распущенны и порывисты и при этом [пребывают] в страхе, бедствия сами по себе находят их, эти проступки эхом откликаются [им]. [Что до тех, кто] возвращается к искренности и полагается на справедливость, заглядывает внутрь [себя] и не [наблюдает там] пороков, [то] никакие вещи не смогут [их] потревожить, а беды обернутся счастьем.

傳曰：「神者，申也。怪者，疑也。」孔子稱「土之怪為墳羊」，論語：「子不語怪、力、亂、神。」故采其晃著者曰怪神也。

В «Комментарии»[622] сказано: что касается божеств (źin), [то это значит] “распространяться” (śin)[623], что касается чудищ (kuɛᶜ)[624], [то это значит] “сомневаться” (ŋiə>ŋɨ)[625]. Конфуций утверждал, что «чудище земли является “могильным бараном”»[626]. [Согласно] «Избранным речам», «Конфуций не говорил о чудищах, силе, беспорядках и божествах»[627]. Поэтому [я] собрал

---

[622] Источник данной цитаты комментаторам установить не удалось.

[623] Реконструированные произношения обоих знаков приводятся из [Schuessler, 2009, p. 321]. Первая глосса встречается в «Лунь хэн» и «Шо вэнь цзе цзы» с небольшими отличиями: в «Лунь хэн» вместо 申 стоит знак 伸, а в «Шо вэнь цзе цзы» глосса сформулирована в обратном порядке. Как заметил Ван Ли-ци, та же глосса, что в «Фэн су тун и», приводится в даосском тексте эпохи Суй под названием «У син да и» 五行大義 («Великий смысл пяти элементов») [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 387].

[624] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 94].

[625] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 97]. Происхождение второй глоссы не совсем ясно, реконструкции звучания двух иероглифов в ней, хотя и слабо похожи, но, согласно А. Шюсслеру, восходят к одной рифме (*-ə): реконструированное звучание 怪 выглядит как kwrə̂h?, а для 疑 — ŋə. В трактате «Бай ху тун» есть похожая глосса, содержащая знаки *гуай* 怪 и *и* 異: 「異之言怪也」 [Бай ху тун шу чжэн, 1994, цз. 6, с. 268]; хотя А. Шюсслер полагал, что они относились к разным рифмам, в реконструкции У. Бакстера и Л. Сагара они звучали похоже: 怪 *[k]ʷˁrə-s [Baxter, Sagart, 2014, p. 229] и 異 *ɢ(r)ək-s [Baxter, Sagart, 2014, p. 386].

[626] Данный эпизод встречается в «Го юй» [Го юй, 1978, цз. 5, с. 201], «Шо юань» [Шо юань цзяо чжэн, 1987, цз. 18, с. 464], а также разделе «Кун-цзы шицзя» 孔子世家 («Наследственный дом Конфуция») «Ши цзи», где рассказано, как в княжестве Лу был обнаружен глиняный сосуд с остатками барана, и Конфуций посчитал, что это остатки чудища *фэньян* («могильный баран») [Ши цзи, 1963, цз. 47, с. 1912; ср.: Вяткин, 1996, с. 129 – 130].

[627] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 7.21, с. 102].

[наиболее] яркие и ясные из этих [историй], и назвал [главу] «Чудища и божества».

世間多有見怪驚怖以自傷者

В мире есть множество [историй о том, как] тот, кто [думал, что он] увидел чудище, был ошеломлен и напуган так, что навредил себе

謹按：管子書：「齊公出於澤，見衣紫衣，大如轂，長如轅，拱手而立。還歸，寢疾，數月不出。有皇士者，見公語，驚曰：『物惡能傷公！公自傷也。此所謂澤神委蛇者也，唯霸主乃得見之。』於是桓公欣然笑，不終日而病愈。」

Скромно замечу, что в книге Гуань-цзы[628] [говорится][629]: «Циский князь выехал на озеро, заметил [чудище], одетое в пурпурные одежды, величиной с телегу, длиной с оглоблю; [оно] стояло, сложив руки [на груди]. Возвратившись обратно, слег по болезни, несколько месяцев не выходил [из дворца]. Был добродетельный чиновник, [который] выступил с речью на аудиенции у князя и с испугом сказал: «Разве вещи [вроде чудищ] могут навредить князю? Князь сам причинил себе вред. Это было так называемое божество болот Вэй-и, лишь гегемон-владыка способен увидеть его». Тогда Хуань-гун радостно засмеялся, не прошло и дня, как его болезнь прошла.

予之祖父郴，為汲令，以夏至日詣見主簿杜宣，賜酒，時北壁上有懸赤弩，照於杯，形如蛇，宣畏惡之，然不敢不飲，其日，便得胸腹痛切，妨損飲食，大用羸露，攻治萬端，不為愈。後郴因事過至宣家，闚視，問其變故，云：「畏此蛇，蛇入腹中。」郴還聽事，思惟良久，顧見懸弩，必是也。則使門下史將鈴下侍徐扶輦載宣，於故處設酒，盃中故復有蛇，因謂宣：「此壁上弩影耳，非有他怪。」宣遂解，甚夷懌，由是瘳平，官至尚書，歷四郡，有威名焉。

---

[628] Под Гуань-цзы имеется в виду Гуань Чжун 管仲 — советник при дворе циского князя Хуань-гуна 桓公 (период правления 685 – 643 до н.э.), считающийся первым легистским мыслителем в древнем Китае. Впоследствии Гуань-цзы был приписан одноимённый трактат, посвящённый государственному управлению, составленный значительно позже его жизни мыслителями разного толка в царстве Ци.

[629] В дошедшем до нас тексте «Гуань-цзы» отсутствует данный сюжет. Ван Ли-ци отметил его сходство с одним сюжетом из «Чжуан-цзы» 莊子 [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 388], см. главу «Да шэн» 達生 («[Всестороннее] понимание жизни») [Чжуан-цзы цзи цзе, 2012, цз. 4, с. 161 – 162].

Мой дед по отцу, [Ин] Чэнь[630], [когда] служил начальником приказа в [уезде] Цзи[631], в день летнего солнцестояния направился с визитом к архивариусу Ду Сюаню[632]. [Ин Чэнь] угощал [его] вином, в этот момент красный лук, висевший на северной стене, отразился в чарке и стал похожим по форме на змею. Сюань испугался и испытал к нему отвращение, однако не посмел не выпить вино, [а] на другой день тут же заработал колики в груди и животе. [Это] не давало [ему] пить и мешало есть, [он] сильно исхудал[633], [перепробовал] сотни способов лечения, [но они] не [помогали] выздоровлению. Спустя некоторое время [Ин] Чэнь проезжал мимо по делам и зашел к [Ду] Сюаню; [он] пристально посмотрел и [стал] расспрашивать о причине [произошедших с ним] изменений, [Ду Сюань] сказал: «Боюсь той змеи, змея попала [мне] в живот». [Тогда Ин] Чэнь вернулся на присутственное место, [где работал Ду Сюань], обдумывал ситуацию весьма долго, [затем] обернулся, увидел висящий лук и [подумал, что это] непременно был он. Тогда приказал окружному писцу велеть охранникам-слугам всем помочь привезти телегу, в которой был Сюань, поставил вино на прежнее место, и в бокале, как и прежде, оказалась змея. По этой причине обратился к Сюаню [со словами]: «Это всего лишь тень от лука на стене, и [там] нет других чудищ». После этого Сюань [всё] понял, крайне обрадовался, и от этого [его] болезнь пошла на поправку, по должности [он впоследствии] дошел до императорского секретаря [634], последовательно [служил] в четырех округах и завоевал внушительную репутацию из-за неё[635].

---

[630] Ин Чэнь являлся сыном Ин Де 應疊, великого блюстителя округа Цзянся 江夏, и сам некогда занимал должность великого блюстителя округа Улин 武陵 [De Crespigny, 2007, p. 986]. Фамильное древо рода Ин см. [Nylan, 1982, p. 32].

[631] Уезд Цзи был образован при Западной Хань с центром на юго-западе современного уездного города Вэйхуэй 衛輝 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 439].

[632] Упоминание Ду Сюаня среди дошедших до нас текстов встречается лишь в данном сюжете.

[633] Не совсем ясно, что означает внутри фразы *да юн лэй лу*「大用羸露」 знак *юн* 用. Для перевода здесь было выбрано значение «заставлять, делать так, чтобы» (使，讓) [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, I, с. 1021], тогда фраза дословно означает «вынудить сильно похудеть».

[634] Чиновник императорского секретариата (*шаншу* 尚書) передавал и в большинстве случаев обрабатывал документы, адресованные императору, а также записывал его ответы и приказы. Для получения звания чиновника императорского секретариата необходимо было сдать тест на знание 9000 иероглифов и экзамен по всем основным стилям письма. Император У-ди основал

世間多有惡夢變難必效

В мире есть множество [историй о том, как люди полагали, что] бедствия и несчастья из дурного сна непременно подтверждались [наяву]

謹按：晏子春秋：「齊景公病水十日，夜夢與二日鬥而不勝，晏子朝，公曰：『吾夢與二日鬥，寡人不勝，我其死也？』晏子對曰：『請召占夢者。』立於閨，使以車迎召占夢者，至曰：『曷為見召？』晏子曰：『公夢與二日鬥，不勝，恐必死也。』占夢者曰：『請反具書。』晏子曰：『無反書。公無所病，病者陰也，日者，陽也，一陰不勝二陽，公病將已。』

Скромно замечу, что в «Вёснах и осенях Янь-цзы»[636] [говорится]: «Циский Цзин-гун страдал [от болезни, связанной с] водой, [уже] десять дней, [как однажды] ночью ему приснилось, [будто он] сражался с двумя солнцами и не смог победить. Когда Янь-цзы прибыл на утреннюю аудиенцию, князь сказал: «Мне приснилось, [будто] сражался с двумя солнцами, [я], одинокий[637], не смог победить, [значит ли это, что] я умру?». Янь-цзы сказал в ответ: «Прошу призвать гадателя по снам». [Князь] встал к боковым воротам [внутри дворца], приказал взять колесницу, [чтобы] выехать навстречу и призвать гадателя по снам. [Когда гадатель] прибыл, [то] сказал: «Для чего я был призван?». Янь-цзы сказал: «Князю приснилось, [будто он] сражался с двумя солнцами и не смог победить. [Он] опасается, [что] неизбежно умрёт». Гадатель по снам сказал: «Прошу позволения свериться со специальными книгами». Янь-цзы сказал: «Не нужно сверяться с книгами. У князя ничего не болит: [что касается] болезни, [то] это [сила] *инь*, [что касается] солнца, [то] это [сила] *ян*: одна [сила] *инь* не [может] победить две [силы] *ян*, [значит], болезнь князя должна прекратиться».

четыре бюро императорского секретариата, которые отвечали за разные виды переписки императора и его служащих либо внешних соседей, либо простых людей. В 29 г. до н.э. было добавлено пятое бюро, отвечавшее за переписку по судебным вопросам. *Шаншу* не были евнухами и не имели права входить в личные покои дворца [Bielenstein, 1980, pp. 48 – 49].

[635] Перевод сюжета про Ду Сюаня и Ин Чэня на русский язык также см. [Де Гроот, 2000, с. 132].

[636] Описание сюжета в оригинале см. [Янь-цзы чуньцю, 1982, цз. 6, с. 382 – 385; ср. Milburn, 2016, pp. 345 – 346].

[637] Словосочетание *гуа жэнь* 寡人 («одинокий человек») использовалось вместо местоимения первого лица для правителя.

居三日，公病大愈，且賜占夢者，曰：『此非臣之功也，晏子教臣對也。』公召晏子，將賜之，晏子曰：『占夢者以臣之言對，故有益也。使臣身言之，則不信矣。此占夢者之力也，臣無功焉。』公召吏而使兩賜之，晏子不為奪人之功，占夢者不蔽人之能。」

Прошло три дня, и болезнь князя значительно отступила, [тогда он] собрался наградить гадателя по снам, [тот] сказал: «Это не заслуга [Вашего] подданного, Янь-цзы наставлял [меня], подданного, [как] ответить». Князь призвал Янь-цзы, [и когда] собирался наградить его, Янь-цзы сказал: «Гадатель по снам отвечал словами [Вашего] подданного, поэтому [всё обошлось] благополучно. Если бы [Вы] велели [мне], подданному, лично высказаться об этом, то не поверили бы. В этом [состоит] влияние гадателя по снам, [а] я, подданный, не преуспел в этом». Князь призвал чиновника и велел наградить их, [сказав]: «Янь-цзы не занимался присвоением заслуг [других] людей, а гадатель по снам не скрывал способностей [других] людей»[638].

城陽景王祠

Храм [в честь] Цзин-вана[639] в [удельном царстве] Чэнъян[640]

謹按：漢書：「朱虛侯劉章，齊悼惠王子，高祖孫也。宿衛長安，年二十，有氣力。高后攝政，諸呂擅恣，章私忿之。嘗入侍宴飲，章為酒吏，自請曰：『臣將種也，請得軍法行酒。』有詔可。酒酣，章進歌舞，已而復曰：『請為太后耕田歌。』太后笑曰：『顧汝父知田耳，若生而為王者子，安知田乎？』曰：『臣知之。深耕廣種，立苗欲疏，非其種者，鉏而去之。』太后默然。

---

[638] В последнем предложении восстановлена пунктуация, соответствующая тексту «Янь-цзы Чуньцю».

[639] Цзин-ван 景王 – посмертное имя Лю Чжана 劉章 (200 – 177 до н.э.), внука императора Гао-цзу 高祖 (202 – 195 до н.э.). Впоследствии культ Лю Чжана особенно возрос среди участников восстания Краснобровых, стремившихся свергнуть власть Ван Мана.

[640] Удельное княжество Чэнъян 城陽 было образовано при императоре Вэнь-ди 文帝 после изменения статуса одноименного округа на удельное царство. Его центр находился в уезде Ин 莒縣 на месте совр. одноименного уезда в пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 745].

Скромно замечу, что в «Книге об [эпохе Ранняя] Хань» [говорится][641]: «Князь [уезда] Чжусюй[642] Лю Чжан был сыном циского Даохуэй-вана[643] и внуком Гао-цзу. Нес личную охрану государя в Чанъани, [по возрасту достиг] двадцати лет и был энергичным и сильным. [Когда вдовствующая] императрица Гао[644] стала регенствовать, множество [членов клана] Люй чинили произвол, [Лю] Чжан втайне питал злобу к ним. Однажды, сопровождая [свиту] на пиру [во дворце], Лю Чжан был назначен ответственным за вино; вызвавшись сам, [он] сказал: «Я, подданный, потомок полководцев, прошу позволить подавать вино по военным правилам». Получил указ, разрешавший [это]. В разгар застолья [Лю] Чжан предложил [начать] песни и танцы, [а когда они] закончились, снова сказал: «Прошу [исполнить] для вдовствующей императрицы песню о возделывании полей[645]»[646]. Вдовствующая императрица, смеясь, сказала: «Разве не только твой отец знал поля? Ты от рождения являешься сыном [удельного] князя, откуда же можешь знать поля?». [Лю Чжан] сказал: «Я, подданный, знаю их. Вспахиваешь глубоко, сажаешь широко; укрепляя ростки, нужно расчистить [землю], а что не

---

[641] Первая часть этого раздела до начала описания культа Цзин-вана представляет собой близкий пересказ фрагмента из «Гао у ван чжуань» 高五王傳 («Жизнеописания пяти принцев-[сыновей] Гао-[цзу]» «Хань шу» [Хань шу, 1964, цз. 38, с. 1991 – 1992].

[642] Уезд Чжусюй был образован при Западной Хань с центром на юго-востоке совр. уезда Линьцюй 臨朐 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 402].

[643] Даохуэй-ван (личное имя Лю Фэй 劉肥, ум. в 189 до н.э.) был старшим сыном императора Гао-цзу 高祖 (202 – 195 до н.э.) и его супруги Цао 曹. Гао-цзу пожаловал ему княжество Ци 齊 во владение после сразу основания Хань.

[644] Вдовствующая императрица Гао (Гао-хоу 高后, личное имя Люй Чжи 呂稚, 241 – 180 гг. до н.э.) была женой основателя Хань Лю Бана 劉邦 (Гао-цзу 高祖) и начала играть заметную роль во внутриполитической жизни страны еще во время правления мужа. Ее влияние постепенно усиливалось во время правления ее сына Хуэй-ди 惠帝 (195 – 188 до н.э.) и достигло своего апогея в период 187 – 180 до н.э., когда она была провозглашена регентом для своих внуков, Цяньшао 前少 (193 – 184 до н.э.) и Хоушао 後少 (196 – 180 до н.э.). После смерти Люй-хоу члены ее клана были смещены со своих постов и убиты, а на престол возведен другой сын Лю Бана Лю Хэн 劉恆 (Вэнь-ди 文帝, 203/202 – 157 до н.э., пр. 180 – 157 до н.э.).

[645] Упоминание о такой песне встречается только в жизнеописании «Гао у ван чжуань» из «Хань шу».

[646] В «Хань шу» Лю Чжан просит о том, чтобы «рассказать о возделывании полей» (*янь гэн тянь* 言耕田), а не исполнить песню [Хань шу, 1964, цз. 38, с. 1991].

того вида, выкорчевывать и выбрасывать» [647]. Вдовствующая императрица умолкла.

頃之，諸呂有亡酒者，章拔劍追斬之，而還報曰：『有亡酒一人，臣謹行軍法斬之。』太后左右大驚，業許之矣，無以罪也。自是諸呂畏憚，雖大臣亦皆依之。高后崩，諸呂作亂，欲危社稷，章與周勃共誅滅之，尊立文帝，封城陽王，賜黃金千斤，立二年薨。城陽今莒縣是也。

Спустя недолгое время среди множества [членов клана] Люй кто-то покинул пир, Лю Чжан выхватил меч, погнался и обезглавил его, а вернувшись, объявил: «Был один человек, покинувший пир, я, подданный, добросовестно последовал военному правилу и обезглавил его». Окружение вдовствующей императрицы было в сильном испуге, но поскольку ему уже было дано разрешение, то к нему не стали применять наказание. С тех пор множество [членов клана] Люй трепетали от страха, даже крупные чиновники тоже слушались его. [Когда вдовствующая] императрица Гао скончалась, множество [членов клана] Люй затеяли смуту и хотели подвергнуть опасности алтари [божеств] Земли и Проса, Лю Чжан и Чжоу Бо[648] вместе истребили их всех до одного. [Лю Чжан] с почтением утвердил [у власти] Вэнь-ди, был пожалован [титулом] князя Чэнъяна, награждён золотом [весом в] тысячу *цзиней* [649],

---

[647] Сюжетная роль вставки песни о возделывании полей, по мнению Янь Ши-гу и комментаторов «Фэн су тун и», состоит в предсказывании будущих событий. Лю Чжан с помощью нее намекает на неизбежную расправу с кланом Люй, который не по праву держит власть при дворе в своих руках. Этот намек дополнительно усиливает и то, что банкет при дворе с ритуальной точки зрения может пониматься как торжество единства династии, которое в тот момент находилось под растущей угрозой. Элементы предсказаний и предупреждений нередко использовались в анекдотических сюжетах с назидательной целью еще в текстах эпохи Чжаньго, например, в «Цзо чжуань» [Schaberg, 2001, pp. 192 – 207].

[648] Чжоу Бо (ум. в 169 г. до н.э.) – военачальник, соратник Лю Бана 劉邦 (256 – 195 до н.э.) и правый министр (*ю чэнсян* 右丞相) при императоре Вэнь-ди 文帝 (180 – 157 до н.э.).

[649] При Западной Хань вес одного *цзиня* колебался в пределах от 235 г до 258 г. [Чжунго гудай ду лян ... , 1984, с. 139 – 144].

скончался на втором году [после] утверждения Вэнь-ди[650]. Чэнъян — это нынешний [уезд] Цзюй[651].

自琅琊、青州六郡，乃渤海都邑鄉亭聚落，皆為立祠，造飾五二千石車，商人次第為之，立服帶綬，備置官屬，烹殺謳歌，紛籍連日，轉相誑曜，言有神明，其譴問禍福立應，歷載彌久，莫之匡糾，唯樂安太守陳蕃、濟南相曹操，一切禁絕，肅然政清。陳、曹之後，稍復如故，安有鬼神，能為病者哉？

От [горы] Ланъе[652] и Цинчжоу[653] [на протяжении] шести округов[654] вплоть до Бохая[655] в малых и больших городах, волостях, поселках и селениях повсюду в честь [него были поставлены] молельни, соорудили и украсили пять телег, как те, что используют чиновники, имеющие оклад по две тысячи *даней*[656] [зерна], торговцы по очереди занимались этим. [Они] утвердили одежды и шнуры для повязки на пояс, установили статуи его подчиненных, [жертвы] приносили путем [резания скота и его] варения, славословили и воспевали [Лю Чжана], в беспорядке топтались[657] по несколько дней. Стали вводить друг друга в заблуждение, говорили, [будто] он обладает божественностью и прозорливостью, и [если у Лю Чжана] потребовать ответа [о том, случится] беда или счастье, [он] тут же откликался. Так тянулось из года в год, никто не [пытался] навести порядок и установить контроль над этим [культом]. Лишь великий блюститель

---

[650] Этим предложением заканчивается пересказ истории про Лю Чжана из «Хань шу» и начинаются собственные рассуждения автора.

[651] Уезд Цзюй был образован в эпоху Цинь, его центр располагался на месте совр. уезда Дунцзюй 東莒 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 778].

[652] Г. Ланъе находится на юго-восточной оконечности полуострова Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 985].

[653] Цинчжоу – одна из девяти областей китайской империи в эпоху Хань, занимавшая, в основном, территорию совр. п-ова Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 598].

[654] В состав шести округов, подчиненных Цинчжоу, входили Цзинань 濟南, Лэань 樂安, Циго 齊國, Бэйхай 北海, Дунлай 東萊, Пинъюань 平原.

[655] Совр. залив Бохай, выходящий в Желтое море.

[656] В эпоху Хань один *дань* по массе равнялся около 29,98 кг [Чжунго гудай ду лян ... , 1984, с. 139]. Две тысячи *даней* равнялись примерно 30 т.

[657] Здесь в переводе знак *цзи* 籍 был понят как *цзи* 藉 в значении «давить ногами», «топтать».

[округа] Лэань[658] Чэнь Фань и министр Цзинани[659] Цао Цао строго запретили всё это; [они были] суровыми, и [их] управление было честным. После Чэня и Цао спустя недолгое время [культ] возобновился, как и прежде. Разве бывает такое, что духи и божества способны причинять болезни?[660]

予為營陵令，以為章本封朱虛，并食此縣，春秋國語：「以勞定國，能御大災。」凡在於他，尚列祀典。章親高祖之孫，進說耕田，軍法行酒，時固有大志矣。及誅諸呂，尊立太宗，功冠天下，社稷已寧，同姓如此，功烈如彼，餘郡禁之可也，朱虛與莒，宜常血食。

[Когда] я находился на должности начальника приказа в [уезде] Инлин, подумал [о том, что] [Лю] Чжану, [которому] изначально был пожалован [уезд] Чжусюй, также был отдан в кормление и этот уезд. В «Государственных речах Вёсен и осеней» говорится о том, что «[если кто-то] усилиями утвердил государство, [то ему приносят жертвоприношения], [если кто-то] смог обуздать великие бедствия, [то ему приносят жертвоприношения]»[661]. Все, что находится в прочем, по-прежнему числится в своде жертвоприношений. Сам Лю Чжан являлся внуком Гао-цзу, в представленной [на пиру речи] говорил о вспахивании

---

[658] Округ Лэань был образован при Восточной Хань из одноименного удельного царства, его административный центр находился в уезде Гаоюань 高苑, на территории совр. уезда Цзоупин 鄒平 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 316].

[659] Княжество Цзинань было образовано при Западной Хань после разделения округа Ци 齊, его центр располагался в восточном уезде Пинлин 東平陵, к северо-западу от совр. уезда Чжанцю 章丘 пров. Шаньдун. В течение Хань его статус несколько раз менялся на округ с сохранением территориальных границ [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 854].

[660] Данный риторический вопрос по смыслу больше подходит к предыдущему разделу главы, где главный герой увидел в своей наполненной чарке отражение лука, висящего на стене, принял это за чудище и заболел.

[661] В «Го юй» фраза длиннее, чем привел Ин Шао: 夫聖王之制祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大災則祀之，能捍大肆患則祀之。非是族也，不在祀典。«Согласно правилам, установленным совершенномудрыми царями для жертвоприношений, жертвы приносятся тем, кто распространил среди народа законы; жертвы приносятся тем, кто, не щадя жизни, усердно трудился; жертвы приносятся тем, кто трудом установил во владении спокойствие, жертвы приносятся тем, кто смог защитить от больших стихийных бедствий; жертвы приносятся тем, кто смог оборонить от больших бед. Те же, кто не относится к перечисленным разрядам, не значатся в правилах для жертвоприношений» [Го юй, 1978, цз. 4, с. 166 – 167]. Вероятно, следующая за цитатой у Ин Шао фраза изначально соответствовала по смыслу последнему предложению фрагмента из «Го юй», но в результате позднейшей редактуры претерпела существенные изменения.

полей, просил по военным правилам подавать вино, в тот момент он, несомненно, обладал великими устремлениями! Когда казнил множество [членов клана] Люй, с почтением утвердил [у власти] Тай-цзуна[662], заслугами выделил себя в Поднебесной, алтари Божеств Земли и Проса оказались в безопасности; [те, кто носил] ту же фамилию, были подобны этому, [их] заслуги и подвиги были подобны этому. Запретить в остальных округах [кровавый культ] — допустимо, а в [уездах] Чжусюй и Цзюй следует неизменно приносить кровавые жертвы.

於是乃移書曰：「到聞此俗，舊多淫祀，糜財妨農，長亂積惑，其侈可忿，其愚可愍。昔仲尼不許子路之禱，晉悼不解桑林之祟，死生有命，吉凶由人，哀我黔黎，漸染迷謬，豈樂也哉？莫之徵耳。

Вследствие этого тогда [я] подал документ, [в котором] говорил: «Когда услышал о здешних обычаях, [согласно которым] издавно серьезно злоупотребляли жертвоприношениями, [они] истощали богатства и мешали сельскому хозяйству, увеличивали хаос и [приводили] к накоплению заблуждений, их (людей) расточительность вызывает возмущение, их невежество вызывает сожаление. Когда-то [давно] Конфуций не позволил Цзы-лу молиться [о своем выздоровлении][663], цзиньский Дао-гун не [сумел] остановить нечистый дух тутового леса[664]. «Жизнь и смерть имеют предопределение»[665], «удачи и беды

---

[662] Посмертный титул императора Вэнь-ди.

[663] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 7.35, с. 109]. Положительный пример Конфуция в данном случае обусловлен тем, что он не дал разрешение Цзы-лу совершить молитвы верхним и низшим божествам (Неба и Земли) 上下神祇 (*шан ся шэнь ци*) ради своего выздоровления.

[664] Данный эпизод упоминается в «Цзо чжуань» [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 31, с. 1014 – 1015; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, II, pp. 970 – 971]. В нём описывается встреча сунского князя Пин-гуна 宋平公 (575 – 532 до н.э.) и цзиньского Дао-гуна в Чуцю 楚丘, произошедшая после того, как Дао-гун подарил первому захваченные территории княжества Фуян 僪陽. Пин-гун, несмотря на возражения цзиньского главнокомандующего Сюнь Ина 荀罃 (ум. в 560 до н.э.), организовал чересчур пышное сопровождение встречи, приказав исполнить «музыку тутового леса», считавшуюся музыкой шанских правителей. По пути обратно Дао-гун заболел, и гадание показало, что причиной был дух тутового леса. Министры Дао-гуна уже собирались принести ему жертвы, но Сюнь Ин остановил их, после чего Дао-гун пошел на поправку. Обе исторические отсылки в этом предложении возвращают читателя к введению главы. Ин Шао при помощи повтора этих примеров еще раз настаивает на идее о том, что высокий моральный облик должен коррелировать с успешной судьбой, а беды и аномалии случаются из-за неправильного поведения.

зависят от человека»[666], скорблю о нашем простом народе, [который] постепенно подпал под влияние лжи и пут, разве [тут можно] радоваться? Никто [ведь] не пресекал[667] его, да и только.

今條下禁，申約吏民，為陳利害，其有犯者，便收朝廷；若私遺脫，彌彌不絕，主者髡截，嘆無及已。城陽景王，縣甚尊之。惟王弱冠，內侍帷幄，呂氏恣睢，將危漢室，獨先見識，權發酒令，抑邪扶正，忠義洪毅，其歆禋祀，禮亦宜之；於駕乘烹殺，倡優男女雜錯，是何謂也？

Теперь указом запрещаю нижестоящим [этот культ], устанавливаю ограничения для чиновничества и простого народа, чтобы показать пользу и вред; нарушителей из их [числа] тут же будут забирать [для выяснения] ко двору. Если [кто-то] из корыстных [побуждений] недосмотрит, [и жертвоприношения продолжатся] сплошной чередой и не прекратятся, ответственному [за это чиновнику][668] отрежут волосы и отрубят стопы, не успеет и вздохнуть, [как дело] уже [будет кончено]. [Что до] Чэнъянского Цзин-вана, в уезде крайне чтят его. Как только принц [надел чиновничью] шапку[669], [он] прислуживал внутри [во дворцовом] шатре. Род Люй бесчинствовал, собирался навредить дому Хань, лишь [он] первым увидел и понял [это], [обладая властью], распоряжался на застолье, обуздывал подлое и помогал правильному, [обладал] преданностью и чувством долга, колоссальной волей, ритуал получаемых им жертвоприношений также [должен] соответствовать этому. Что же касается езды на колесницах, принесения жертв путем варения, [представлений] с певцами и артистами, смешением мужчин и женщин, как это [всё следует] называть?

---

[665] Цитата приводится из [Лунь юй чжу шу, 2000, цз. 12.5, с. 179]. В оригинале фраза имеет продолжение: 死生有命，富貴在天 «Жизнь и смерть имеют предопределение, богатство и знатность определяются Небом».

[666] Цитата приводится из [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 14, с. 445; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, I, pp. 330 – 331].

[667] По предложению комментаторов текста знак *чжэн* 徵 был интерпретирован здесь как *чэн* 懲 «пресекать, останавливать».

[668] По мнению Ван Ли-ци, фразу *чжу чжэ* 主者 нужно понимать как *чжу ши чжи ли* 主事之吏, то есть «[мелкий] чиновник, заведующий [этим] делом» [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 399].

[669] Имеется в виду, когда достиг совершеннолетия.

三邊紛拏，師老器弊，朝廷旰食，百姓囂然。禮興在有，年饑則損。自今聽歲再祀，備物而已，不得殺牛，遠迎他倡，賦會宗落，造設紛華，方廉察之，明為身計，而復僭失，罰與上同。明除見處，勿後中覺。」

С трех сторон [наши земли] хватают без разбора, войска стареют, а оружие изнашивается, императорский двор [в заботах] поздно приступает к еде, [носители] ста фамилий ропщут. Ритуал процветает в [случае] достатка, а если год неурожайный, то [размах церемоний] снижают. Отныне, [лишь] услышав, каким был урожай, [нужно решать], приносить жертвы еще раз [или нет][670]; подготовить [необходимые] предметы[671], да и только, не следует забивать быков, издалека приглашать других певцов[672], взимать налоги[673] во множестве[674] поселений, создавать и устраивать изобилие и роскошь. [Я буду] честно и тщательно проверять их, [для тех, кто] очевидно поступил ради личной выгоды, и [при этом] повторно злоупотребил ошибкой, наказание будет таким же, как и [говорилось]

---

[670] Сочетание *цзай сы* 再祀 встречается среди древнекитайских текстов всего один в трактате «Лунь хэн», в главе «Цзи и» 祭意 («Смысл жертвоприношений»). В ней описывается, в том числе, как совершают жертвоприношения божеству Лин-син 靈星, отвечающему за благополучие сельского хозяйства: 春求，實，一歲再祀，蓋重穀也。«Весной просят об урожае, за один год приносят жертвы дважды, так как зерно [созревает] дважды [в год]» [Ван Чун, 1990, цз. 25, с. 1061; ср.: Forke, 1907, p. 520].

[671] М. Найлан [Nylan, 1982, p. 558] и Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 400] отмечают, что фразу *бэй у* 備物 следует понимать так же, как в «Си цы чжуань» 繫辭傳 («Комментарий привязанных слов») внутри следующего предложения: 備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人 «В приготовлении вещей для использования, утверждения и создания утвари, чтобы приносить Поднебесной выгоду, нет никого более великого, чем совершенномудрые люди» [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 7, с. 340; ср.: Legge, 1963, p. 373]. Соответственно, в этом предложении Ин Шао подспудно настаивал на экономии при проведении ритуала.

[672] М. Найлан переводит фразу *юань ин та чан* 遠迎他倡 как «We must look to the distant future for prosperity» [Nylan, 1982, p. 529].

[673] Перевод этого сочетания основан на предложении У Шу-пина о том, что сочетание *фу хуэй* 賦會 следует понимать как *фулянь цзыцай* 賦斂資材, т.е. «взимать налоги с материального состояния» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 337]. М. Найлан перевела это сочетание вместе с двумя последующими знаками как «the military taxes collected will stay in the settlements» [Nylan, 1982, p. 529].

[674] Перевод знака *цзун* 宗 понятием «множество» основан на предложении Ван Ли-ци [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 400]: комментатор заимствует это значение из поэмы «Чжао хунь» 招魂 («Призывание души») в составе «Чу цы» 楚辭 («Чуские строфы»): 室家遂宗，食多方些 «Домочадцы все вместе направляются / Отведать изобилие яств» [Чу цы, 2006, цз. 9, с. 207; ср.: Кравцова, 2022, с. 140].

выше. [Буду] открыто устранять [нарушения] в увиденных местах, не позволю впоследствии на полпути [давать] раздумывать [над своей виной][675]».

九江逡遒有唐、居二山

В [уезде] Цзюньцю[676] [округа] Цзюцзян[677] были [горы] Тан[шань][678] и Цзюйшань[679]

九江逡遒有唐、居二山，名有神，眾巫共為取公嫗，歲易，男不得復娶，女不得復嫁，百姓苦之。

В [уезде] Цзюньцю [округа] Цзюцзян есть две горы — Тан[шань] и Цзюй[шань], [которые] славились [тем, что там] обитали божества. Толпы медиумов вместе забирали [неженатых людей в качестве] мужей и жён для [этих божеств], [каждый] год меняли [их], юношам не позволяли повторно жениться, а девушкам не позволяли повторно выходить замуж. [Носители] ста фамилий страдали из-за этого.

謹按：時太守宋均到官，主者白出錢，給聘男女，均曰：「眾巫與神合契，知其旨欲，卒取小民不相當。」於是敕條巫家男女以備公嫗，巫扣頭服罪，乃殺之，是後遂絕。

Скромно замечу, что в то время великий блюститель Сун Цзюнь прибыл [туда] на должность, главные [ответственные за церемонии] впустую

---

[675] М. Найлан переводит последние четыре иероглифа *у хоу чжун цзюэ* 勿後中覺 в этом отрывке как «Never again be caught in the act» [Nylan, 1982, p. 529].

[676] Ван Ли-ци отмечает, что в названии данного уезда, скорее всего, есть ошибка в написании первого знака (уезд с таким названием был образован лишь во времена Западной Цзинь 西晉, 265 – 316), и, на самом деле, он должен был записываться как Цзюньцю 浚遒 [Ин Шао, 1981, с. 400]. Этот уезд был образован при Западной Хань, его центр находился на территории пров. Аньхой, на востоке совр. уезда Фэйдун 肥東 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 965 – 966].

[677] Округ Цзюцзян 九江 был образован в эпоху Цинь. При Восточной Хань его административный центр находился в уезде Иньлин 陰陵 на северо-западе совр. уезда Динъюань 定遠 пров. Аньхуэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 16].

[678] Не совсем понятно, что за горы здесь имеются в виду. В разных частях совр. пров. Хэбэй, Фуцзянь и Чжэцзян есть несколько гор с названием Таншань, но они находятся не на территории бывшего округа Цзюцзян.

[679] Ван Ли-ци отметил, что в тексте допущена ошибка в названии второй горы, которая в жизнеописании Сун Цзюня из «Хоу Хань шу» названа Хоушань 后山. О современном местоположении горы Хоушань данных нет.

израсходовали средства, потратив [их] на приглашение мужчин и женщин, [Сун] Цзюнь сказал: «Толпы медиумов пришли к согласию с божествами, поняли их стремления и желания, в конечном счете, забирать простолюдинов — не соответствующий [поступок]». Тогда издал указ, [по которому из числа] девушек и юношей в семьях медиумов [должны были] подготовить мужей и жён [для божеств]. [Тут] медиумы стали бить челом и признали вину, тогда [Сун Цзюнь] убил их, после чего культ тут же прекратился.

會稽俗多淫祀

В [округе] Гуйцзи[680] вошло в обычай совершать много чрезмерных жертвоприношений[681]

會稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝賦歛受謝，民畏其口，懼被祟，不敢拒逆；是以財盡於鬼神，產匱於祭祀。或貧家不能以時祀，至竟言不敢食牛肉，或發病且死，先為牛鳴，其畏懼如此。

В [округе] Гуйцзи вошло в обычай много чрезмерных жертвоприношений, [там] любили гадать по панцирям черепахи и стеблям тысячелистника, в народе [каждая] отдельная [семья] приносила в жертву корову, медиумы собирали налоги и получали благодарственные [подношения], народ боялся их слов, опасался быть проклятым и не осмеливался отказать и идти [им] наперекор. По этой причине богатства до последнего [расходовались для] духов и божеств, а состояние истощалось на [проведение] жертвоприношений. Некоторые бедные семьи не могли вовремя принести жертвы, [они] до последнего говорили, [что] не осмеливались есть мясо коровы; [или же когда] кто-то заболевал и был на грани гибели, сперва делали [так, что] корова мычала[682], вот до чего они боялись и остерегались.

---

[680] Округ Гуйцзи был образован во времена империи Цинь, при Восточной Хань его центр находился на территории совр. г. Шаосин 紹興 пров. Чжэцзян [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 419].

[681] Данный сюжет кратко описан в составе жизнеописания Диу Луня в «Хоу Хань шу» [Хоу Хань шу, 1973, цз. 41, с. 1397].

[682] М. Найлан перевела эту фразу несколько иначе: «they would first make the ox call [by sacrificing it]» [Nylan, 1982, p. 531], а также отметила в комментарии к переводу [Nylan, 1982,

謹按：時太守司空第五倫到官，先禁絕之，掾吏皆諫，倫曰：「夫建功立事在敢斷，為政當信經義，經言：『淫祀無福』，『非其鬼而祭之，諂也。』律『不得屠殺少齒。』令鬼神有知，不妄飲食民間；使其無知，又何能禍人。」

Скромно замечу, что в то время великий блюститель и управитель общественных работ Диу Лунь прибыл [туда] на должность, сперва запретил и пресёк это, все подчинённые стали увещевать [его], [Диу] Лунь сказал: «Ведь установление заслуг и утверждение дел состоит в смелости проявить решительность; осуществляя управление, следует верить смыслу канонических текстов. В канонах сказано: “Чрезмерные жертвоприношения не [принесут] счастья”, “совершать жертвоприношения не своим духам [значит] заискивать [перед ними]”, [согласно] уложению, “не следует забивать молодняк”. Если бы духи и божества обладали разумом, то не стали бы как попало есть и пить среди народа. А если [предположить, что] у них нет разума, то тем более как бы [они] смогли навредить людям?»[683].

遂移書屬縣，曉諭百姓：「民不得有出門之祀，督課部吏，張設罪罰，犯，尉以下。巫祀依託鬼神，恐怖愚民，皆按論之。有屠牛，輒行罰。」民初恐怖，頗搖動不安，或接祝妄言，倫敕之愈急，後遂斷，無復有禍祟矣。

Вслед за этим подал документ в подчиненные уезды, [в котором] разъяснял простым людям, что [носителям] ста фамилий не следует совершать жертвоприношения вне ворот дома; ведомственные чиновники, контролирующие

---

p. 559], что сочетание *ню мин* 牛鳴 отсылает к мычанию быка, которое раздавалось перед принесением его в жертву. Тем не менее, в отрывке из «Цзо чжуань», на который исследовательница, в частности, опирается, акцент поставлен на том, что корова мычала оттого, что лишилась трёх телят, которых принесли в жертву [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 17, с. 530; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, I, p. 431]. Эта деталь может быть важна, поскольку далее по сюжету Диу Лунь ссылается на уложение, запрещавшее убивать молодняк ради жертвоприношений. Отсюда следует, что фразу «сперва делали [так, что] корова мычала» можно понимать так, что, даже несмотря на тяжёлое положение, люди забивали молодняк, стремясь принести установленные жертвы, а не позаботиться о себе, что заслуживало порицания.

[683] В отличие от описания этого сюжета в «Хоу Хань шу», Ин Шао включил в него прямую речь Диу Луня, которая частично дублирует введение к главе, где приводятся цитаты про чрезмерные жертвоприношения и жертвоприношения не своим духам.

налогообложение, учредят и установят наказания и взыскания [за это]. [Что до] нарушителей, [младшие офицеры] *вэй* отправят их под суд[684], [если] медиумы и заклинатели будут, полагаясь на духов и божеств[685], запугивать и держать в страхе тёмный народ, будут наказаны в суде. [На тех, кто] будет приносить в жертву коров, тут же наложат взыскание». Поначалу народ пугался и оставался в страхе, сильно волновался и не [мог найти] покой, [оставались] некоторые, [кто] воспринимал [всерьёз] абсурдные речи заклинателей, [тогда] указ [Диу] Луня [стали проводить] еще активнее, вслед за этим [культ] тут же прекратился, повторно не возникало [веры во] вредоносную нечисть.

鮑君神

Божество Государь Соленая Рыба[686]

謹按：汝南鯛陽有於田得麐者，其主未往取也，商車十餘乘經澤中行，望見此麐著繩，因持去，念其不事，持一鮑魚置其處。有頃，其主往，不見所得麐，反見鮑魚，澤中非人道路，怪其如是，大以為神，

Скромно замечу, что в [уезде] Тунъян[687] [округа] Жунань был [человек], поймавший в поле кабаргу, ее владелец еще не направлялся забрать добычу. Больше десятка телег с товарами проезжали по болотистым [местам], [торговцы] издалека увидели связанную кабаргу, тогда забрали [ее] и уехали. Решили, [что] это не дело, взяли солёную рыбу и положили на то место. Вскоре владелец кабарги направился [туда], не обнаружил пойманной кабарги, напротив, увидел солёную рыбу. В [том] болотистом [месте] не было проторенных троп, был удивлен [тому, что] так произошло, всерьез стал полагать [ее] божеством.

---

[684] М. Найлан передала смысл этой фразы по-другому: «offenders, the military commander was to send down for trial» [Nylan, 1982, p. 532].

[685] Ван Ли-ци предлагает в этом предложении замену одного знака: 犯，尉以下坐，祀依託鬼神 [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 400]. В тексте был оставлен вариант под редакцией У Шу-пина, который выглядит более логичным с точки зрения последовательности повествования.

[686] Перевод данного сюжета есть в работе [Mu-chou Poo, 1998, p. 151].

[687] Уезд Тунъян располагался, как сообщают комментаторы У Шу-пин и Ван Ли-ци, к югу от реки Туншуй 鯛水, на территории совр. уезда Синьцай 新蔡 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1227].

轉相告語，治病求福，多有效驗，因為起祀舍，眾巫數十，帷帳鐘鼓，方數百里皆來禱祀，號鮑君神。其後數年，鮑魚主來歷祠下，尋問其故，曰：「此我魚也，當有何神。」上堂取之，遂從此壞。傳曰：「物之所聚斯有神。」言人共獎成之耳。

Стали рассказывать друг другу [об этом], [просьбы людей] об исцелении от болезни и мольбы о счастье множество [раз] сбывались, по этой причине в честь рыбы воздвигли молельню. Толпы медиумов по несколько десятков расставляли шатры и [били в] барабаны и колокола, в пределах нескольких сотен *ли*[688] все съезжались, чтобы совершить моления и жертвоприношения, прозвали [ее] божеством Государь Соленая Рыба. Спустя несколько лет после этого владелец солёной рыбы проезжал мимо молельни, стал расспрашивать о причине этого и сказал: «Это моя рыба, как же [она может быть] божеством?». Поднялся в зал и забрал её, с этих пор [культ] распался. Предание гласит, [что] там, где скапливаются существа, заводятся божества». [Здесь] говорится [о том, что] люди укрепляют друг друга [в вере в божеств] и творят их [таким путём], да и только.

李君神

Божество Государь Слива[689]

謹按：汝南南頓張助，於田中種禾，見李核，意欲持去，顧見空桑中有土，因殖種，以餘漿溉灌，後人見桑中反復生李，轉相告語，有病目痛者，息陰下，言李君令我目愈，謝以一豚。目痛小疾，亦行自愈。眾犬吠聲，因盲者得視，遠近翕赫，其下車騎常數千百，酒肉滂沱。閒一歲餘，張助遠出來還，見之，驚云：「此有何神，乃我所種耳。」因就斬也。

Скромно замечу, что в [уезде] Наньдунь[690] [округа] Жунань Чжан Чжу сажал злаки в полях. [Он] заметил сливовую косточку, захотел взять [её]; оглянулся и увидел, [что] в пустом [стволе] тутовника есть земля, поэтому

---

[688] В эпоху Хань один *ли* равнялся примерно 415,8 м.

[689] Данный сюжет позднее вошел в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 5, с. 65 – 66; Меньшиков, 1994, с. 144 – 145].

[690] Уезд Наньдунь был образован при Западной Хань с центром на юго-западе совр. уезда Сянчэн 項城 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 771].

посадил [косточку туда], оставшимся питьём полил. Впоследствии люди заметили, [что] в [стволе] тутовника неожиданно уродилась слива, стали рассказывать друг другу [об этом]. Был человек, страдавший от глазной боли, [который] передохнул в тени [сливы] и поведал, [что] Государь Слива сделал [так, что] его глаза исцелились. [Он] отблагодарил [его, принеся в жертву] одного поросёнка. Глазная боль — это мелкая болезнь, [которая] проходит сама по себе. [Люди подхватили эту идею, как] залаявшая стая собак; поскольку слепой обрел зрение, поблизости и вдалеке [культ] бурно разросся, останавливавшихся там телег и всадников постоянно было несколько тысяч и сотен, вино и мясо [жертвовались] нескончаемым потоком. Спустя год с лишним, придя издалека, вернулся Чжан Чжу, увидел это и с удивлением сказал: «Откуда тут [может] иметься божество? [Это] то, что я посадил, да и только», поэтому [культ] тут же прервался.

石賢士神

Божество каменная [статуя] Выдающегося Мужа

謹按：汝南汝陽彭氏墓路頭立一石人，在石獸後。田家老母，到市買數片餌，暑熱行疲，頓息石人下小瞑，遺一片餌去，忽不自覺。行道人有見者，時客適會，問何因有是餌？客聊調之：「石人能治病，愈者來謝之。」轉語：「頭痛者摩石人頭，腹痛者摩其腹，亦還自摩，他處放此。」凡人病自愈者，因言得其福力，號曰賢士；輜輦轂擊帷帳絳天，絲竹之音，聞數十里，尉部常往護視，數年亦自歇，沫復其故矣。

Скромно замечу, что в [уезде] Жуян[691] [округа] Жунань в конце дорожки к могиле рода Пэн стояла каменная [статуя] человека, [располагавшаяся] после каменных [статуй] животных. [Однажды] старушка из крестьянской семьи направилась на рынок купить несколько лепёшек, [на обратном пути] от летнего зноя утомилась идти, остановилась передохнуть под каменной [статуей] человека и слегка задремала. [После этого], оставив одну лепёшку, ушла, случайно позабыв [её]. Среди прохожих были те, кто заметил [это]. В то время [им] повстречался

[691] Уезд Жуян был образован при Западной Хань с центром на северо-западе совр. уезда Шаншуй 商水 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 441].

путешественник, [его] спросили, почему [там] была эта лепёшка. Путешественник, подшучивая над ними, сказал: «Каменная [статуя] человека способна лечить болезни, исцелившийся приходил отблагодарить её». [Люди] стали рассказывать друг другу: «Те, кто [страдают] от головной боли, трут голову каменной [статуи] человека. Те, кто [страдают] от боли в животе, трут её живот, по возвращении домой трут себя; [если есть боль] в других местах, подражают этому [способу]». Все люди, [у кого] болезнь излечилась сама, из-за этого говорили, [что] обрели [ниспосланную божествами] благословенную силу, прозвали статую Выдающимся Мужем. Повозок [было так много, что их] оси сталкивались [друг с другом], шатры [были раскинуты] целыми днями, звуки струнных и духовых инструментов были слышны за несколько десятков *ли*, из штаба младших офицеров постоянно посылали [людей] охранять и следить [за этим местом]. Спустя несколько лет [культ] прекратился сам собой, закончился и вернулся к своему старому [состоянию].

世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良是

В мире есть множество [историй о том, как] душа *по*[692] умершего человека овладевала голосом и интонацией, которым говорил [член] его семьи; то, что было сказано, действительно [оказывалось] правдой

謹按：陳國張漢直，到南陽從京兆尹延叔堅讀左氏傳，行後數月，鬼物持其女弟言：「我病死喪在陌上，常苦飢寒，操一量不借，掛屋後楮上，傅子方送我五百錢，在北墉中，皆亡取之。又買李幼一頭牛，本券在書篋中。」往求索之，

---

[692] *По* 魄 и *хунь* 魂, согласно древнекитайским представлениям, сформировавшимся еще до нашей эры, представляли собой квазиматериальные субстанции, из которых состоит душа. *По* считалась земной частью души, а *хунь* — небесной, что соответствовало тому, куда должны были перейти эти части души после смерти человека. При этом не во всех древнекитайских текстах *хунь* и *по* четко противопоставлены; есть и случаи, когда эти понятия использовались как взаимозаменяемые синонимы [Brashier, 1996, p. 138]. Известно также, что в древнекитайских медицинских текстах утрата *хунь* или *по* ассоциировалась не столько со смертью, сколько с различными заболеваниями тела [Brashier, 1996, pp. 145 – 146]. В погребальной практике считалось, что во время ритуала захоронения следует предпринять усилия, чтобы удержать *хунь* и *по* вместе с телом, помещаемым в могилу; таким образом душе впоследствии можно будет приносить жертвы у ее могилы, выражая почтение [Brashier, 1996, pp. 145 – 146].

悉如其言。婦尚不知有此，妹新從聳家來，非其所及。家人哀傷，益以為審。父母諸弟，衰絰到來迎喪，去精舍數里，遇漢直與諸生十餘人相隨，漢直顧見其家，怪其如此。家見漢直，謂其鬼也，悄惘良久。漢直乃前為父拜，說其本末，且悲且喜。凡所聞見，若此非一。夫死者、澌也，鬼者、歸也，精氣消越，骨肉歸于土也。夏后氏用明器，殷人用祭器，周人兼用之，視民疑也。子貢問孔子：「死者其有知乎？」曰：「賜，爾死自知之，由未晚也。」董無心云：「杜伯死，親射宣王於鎬京，子以為桀、紂所殺，足以成軍，可不須湯、武之眾。」古事既察，且復以今驗之。人相啖食，甚於畜生。凡菜肝鱉瘕，尚能病人。人用物精多，有生之最靈者也，何不芥蒂於其胸腹，而割裂之哉？猶死者無知審矣。而時有漢直為狗鼠之所為。

Скромно замечу, что [однажды] Чжан Хань-чжи[693] из [удельного] княжества Чэнь[694] прибыл в [округ] Наньян[695] к управителю столичного округа Янь Шу-цзяню изучать [летопись «Весны и Осени»] в передаче рода Цзо. [Спустя] несколько месяцев после его отъезда душа умершего завладела его младшей сестрой и сказала [через нее]: «Я скончался от болезни и был захоронен у дороги, постоянно страдаю от голода и холода; возьмите одну пару конопляной обуви, повесьте [ее] на шелковицу за домом. Фу Цзы-фан [когда-то] послал мне пятьсот монет, [они] находятся внутри северной городской стены, все время [мне] никак не [удавалось] забрать их. Кроме того, [я] купил одну корову у Ли Ю, купчая находится в ящике для документов».

[Семья] направилась искать их, и все [оказалось] так, как он сказал. Супруга до тех пор не знала [об их существовании], сестра только что вернулась из дома зятя, [это] не было тем, на что она [могла] натолкнуться. Домашние скорбели и

---

[693] Информация о Чжан Хань-чжи 張漢直 и остальных персонажах в этом абзаце не встречается в других дошедших до нас текстах.

[694] Удельное княжество Чэнь 陳 было образовано при Восточной Хань на месте княжества Хуайян 淮陽 с центром в уезде Чэнь 陳, на территории современного уезда Хуайян 淮陽 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 589].

[695] Округ Наньян 南陽 был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь 秦 с центром в уезде Юань 宛, на территории современного г. Наньян пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 767].

печалились, и еще сильнее поверили, что это правда. Отец, мать и все братья облачились в траурные одежды и прибыли, [чтобы] забрать тело покойного. Не дойдя до училища, [где он занимался], нескольких *ли*[696], встретили [Чжан] Хань-чжи, идущего вместе со множеством учеников, десятью с лишним людьми. [Чжан] Хань-чжи заметил свою семью, удивился тому, что [они] так [выглядят]. [Члены] семьи увидели [Чжан] Хань-чжи, посчитали его духом умершего, долго пребывали в испуге. Тогда [Чжан] Хань-чжи [вышел] вперёд и поклонился отцу, рассказал свою [историю] от начала до конца, [а слушавшие его] то горевали, то радовались[697]. Среди всего, что было услышано и увидено, такие [истории случались] не единожды. Ведь «смерть» (si^{B}) [означает] «иссякнуть» ($sɨai^{C}$)[698], «духи умерших» (kui^{B}) [означают] «возвращаться» (kui)[699], [эссенция]-*цзин* и [дыхания]-*ци* растворяются и рассеиваются, кости и плоть возвращаются в землю. «[Люди времен правления] рода Сяхоу[700] использовали модели погребальных сосудов[701], иньцы использовали [обычные] сосуды для жертвоприношений, а чжоусцы используют их вместе, показывая народу, что [в том, есть сознание у мертвых или нет], есть сомнения»[702].

---

[696] Один *ли* 里 при Западной Хань равнялся 497,7 м, а при Восточной Хань 414,72 м [Кроль, Романовский, 1982, с. 226].

[697] Сюжет про Чжан Хань-чжи вошел в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 17, с. 207; ср.: Меньшиков, 1994, с. 394 – 395].

[698] В словарях реконструкций древних чтений У. Бакстера и Л. Сагара, а также А. Шюсслера отсутствует знак *сы* 澌, поэтому для сравнения можно привести их среднекитайские чтения: из транскрипций *фаньце* в словаре «Гуан юнь» 廣韻 («Обширный [свод] рифм») следует, что чтение для *сы* 死 складывалось из знаков было *си* 息 [sɨk] [Schuessler, 2009, p. 111] и *цзы* 姊 [tsi^{B}] [Schuessler, 2009, p. 282], т.е. *сы* 死 звучал как [si^{B}], а чтение *сы* 澌 складывалось из *сы* 斯 [sie] [Schuessler, 2009, p. 127] и *и* 義 [$ŋɨai^{C}$] [Schuessler, 2009, p. 212] и звучало как [$sɨai^{C}$].

[699] Реконструкции чтений обоих знаков в составе глоссы см. [Schuessler, 2009, p. 291].

[700] Имеется в виду период правления легендарной династии Ся, основанной Юем 禹 (2205 – 2196 до н.э.).

[701] *Мин ци* 明器 (досл. «ясные сосуды») представляли собой погребальные предметы, которые выполнялись из глины и дерева и являлись моделями настоящих сосудов.

[702] Цитата с небольшими изменениями была взята из «Ли цзи», из главы «Тань Гун шан» 檀弓上 («Тань Гун. Верхняя [часть]»), [Ли цзи цзи цзе, 1989, цз. 9, с. 219]. Фрагмент, где она находится, представляет собой обмен репликами двух учеников Конфуция, Юань Сяня 原憲 (род. в 516 г. до н.э.) и Цзэн-цзы 曾子 (505 – 436 до н.э.). Они рассуждали о предназначении разной погребальной утвари, и слова Юань Сяня, которые целиком привел Ин Шао, были сразу

Цзы-гун спросил у Конфуция: «Что касается умерших, то есть ли [у них] сознание?». [Конфуций] сказал: «Цы, ты умрешь и сам узнаешь об этом, все еще не поздно»[703]. Дун У-синь[704] говорил: «Князь-*бо* Ду умер, [и его дух] сам выстрелил в Сюань-вана в [окрестностях] столицы Хао[705]. [Если] Вы считаете [это] правдой[706], [то что насчёт] тех, кого убили Цзе и Чжоу? [Их было] достаточно, чтобы составить войско, [и если бы все они стали духами, то] не было бы необходимости в многочисленных войсках [Чэн] Тана и У[-вана][707]». [Когда] дела древности уже изучены, [можно], вдобавок, подтверждать их при помощи нынешнего [времени]. [Случается, что] люди пожирают друг друга, [поступая]

же опровергнуты Цзэн-цзы. Последний настаивал, что отличие между *мин ци* и *сы ци* 祀器 (досл. «жертвенные сосуды») состоит в том, что первая используется для *гуй* 鬼, т.е. душ умерших, а *сы ци* используются людьми для выражения усопшим предкам своего почтения [Eno, 2016]. В этом фрагменте «Ли цзи» не развивалась тема посмертного существования души; скорее всего, Ин Шао привел слова Юань Сяня, так как вне оригинального контекста они могли служить подтверждением авторской мысли о том, что невозможно достоверно знать, сохраняется ли сознание у души после смерти.

[703] Такой диалог, согласно комментарию У Шу-пина, встречается также в «Шо юань» и «Кун-цзы цзя юй» 孔子家語 («Школьные высказывания Конфуция») [Кун-цзы цзя юй шу чжэн, 1985, цз. 2, с. 51], но в «Шо юань» в конце цитаты вместо *ю* 由 стоит знак *ю* 猶, что не отражается принципиально на смысле перевода: эта фраза в переводе Э. Генри передана как «это не будет слишком поздно» («that won't be too late») [Шо юань цзяо чжэн, 1987, цз. 18, с. 474 – 475; ср.: Henry, 2021, pp. 1106 – 1107].

[704] Дун У-синь 董無心 упоминается в «Лунь хэн» как последователь *жу* 儒 и критик моистских идей, который жил во время Чжаньго [Ван Чун, 1990, цз. 6, с. 268; ср.: Forke, 1907, p. 162]. В трактате «И вэнь чжи» из «Хань шу» числится приписываемая ему работа объемом в одну главу под названием «Дун-цзы» 董子 [Хань шу, 1964, цз. 30, с. 1726].

[705] Хао 鎬 был столицей государства в эпоху Западное Чжоу 西周 (Си Чжоу, XI в. до н.э. – 771 г. до н.э.) и располагался на юго-западе современного г. Сиань. История с удельным князем Ду (Ду-бо 杜伯) и Сюань-ваном 宣王 (827/25 – 782 до н.э.) упоминается в целом ряде древних источников. Одно из ранних упоминаний встречается в «Мо-цзы» 墨子 [Мо-цзы цзяо чжу, цз. 8, с. 337; ср.: Johnston, 2010, с. 280 – 281]. При этом цитаты Дун У-синя, которую приводит Ин Шао, нет в данных текстах. По всей видимости, текст этого фрагмента из «Фэн су тун и» претерпел утраты, поскольку в дошедшем до нас виде он не продолжает логику аргументации Ин Шао, а наоборот, противоречит ей. Вслед за предыдущими словами автора здесь должно было следовать опровержение возможности для духа отомстить за себя. Ван Чун в своей работе упоминал о том, что конфуцианцы спорили с моистами, в том числе и относительно этого случая [Ван Чун, 1990, цз. 23, с. 961 – 962; ср.: Forke, 1911, pp. 369 – 370].

[706] Предположительно, в начале этого предложения также содержатся утраты оригинального текста. Предложенный перевод возможен, если добавить знак *ши* 是 после фразы *цзы и вэй* 子以為 («Вы считаете [это]»).

[707] Чэн Тан 成湯 (XVII в. до н.э.) и У-ван 武王 (пр. 1046 – 1043 до н.э.) – основатели древнекитайских государств Шан-Инь и Чжоу, соответственно.

хуже, чем скотина. Любые овощи, печень, черепахи и раки[708] и то могут вызвать болезни у людей. Человек потребляет много эссенции-*цзин* вещей, и является тем, кто обладает душой в наибольшей степени среди всех живых существ, почему же [съеденные люди] не застревают у [съевшего их] в груди и животе и не разрезают, и не разрывают [его]? Все же у умерших нет сознания, это ясно. А иногда бывают [ситуации, подобные случившейся] с Хань-чжи, [и они] вызываются проделками собак [или] крыс[709].

世間亡者，多有見神，語言飲食，其家信以為是，益用悲傷

В мире [есть истории о том, как] умершие во множестве появлялись [в виде] духов, [которые] разговаривали, пили и ели, их семья верила [в то, что это] является правдой, [это] причиняло [им] еще больше горести и печали

謹按：司空南陽來季德停喪在殯，忽然坐祭床上，顏色服飾，聲氣熟是也，孫兒婦女，以次教誡，事有條貫，鞭撻奴婢，皆得其過，飲食飽滿，辭訣而去，家人大哀剝斷絕，如是三四，家益厭苦。其後飲醉形壞，但得老狗，便朴殺之，推問里頭沽酒家狗。

Скромно замечу, что управитель общественных работ [родом из] Наньяна Лай Цзи-дэ, [когда умер, но] еще не был захоронен и находился в гробу, вдруг сел на ритуальное ложе, [его] внешность, одежда, голос и интонация были, как раньше. Внуков, сыновей, жену и дочерей по порядку стал наставлять и выговаривать, навел порядок в делах, побил кнутом слуг и рабов, все получили от него обвинения, напился и наелся сполна и, распрощавшись, ушел. Домашние были убиты горем, так [продолжалось] три-четыре [раза], семью еще больше сдавило страданиями. После этого [Лай Цзи-дэ] напился допьяна, [его] оболочка разложилась, [на её месте] оказалась лишь старая собака, [члены семьи] тут же

---

[708] В данном предложении знак *цзя* 瘕 («вздутие [живота]») был понят как похожий по написанию *ся* 蝦 («раки»).

[709] Смысл последнего предложения не совсем ясен. Ван Ли-ци полагает, что здесь собака и крыса имеют уничижительный смысл [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 416], хотя в таком случае непонятно, за что Ин Шао критиковал Чжан Хань-чжи.

забили ее до смерти. Расспросив в деревне, [выяснилось, что это] собака из семьи торговца вином[710].

世間多有狗作變怪，扑殺之，以血塗門戶然衆得咎殃

В мире есть множество [историй о том, как] собаки творили чудеса с превращениями, их забивали до смерти, а кровью намазывали ворота и двери, однако во множестве получали несчастья[711]

謹按：桂陽太守汝南李叔堅，少時，為從事，在家，狗人立行，家言當殺之，叔堅云：「犬馬喻君子，狗見人行，效之，何傷？」叔堅見縣令還，解冠榻上，狗戴持走，家大驚，時復云：「誤觸冠，冠纓掛著之耳。」

Скромно замечу, что великий блюститель Гуйяна[712] [родом из] Жунани Ли Шу-цзянь в молодости занимал должность прислуживающего помощника[713], [у него] дома собака, [подобно] человеку, встала и пошла [на двух лапах]. В доме говорили, что следует убить её, [Ли] Шу-цзянь сказал: «Собаки и лошади сравнимы с благородным мужем, если собака видит, [как] человек шагает, и подражает этому, то как [она может] навредить [кому-либо]?». [Однажды Ли] Шу-цзянь вернулся после аудиенции у начальника уезда, снял головной убор и лёг на кушетку, собака надела шапку и, держа [её на себе], стала расхаживать. [Члены] семьи сильно испугались, тогда [Ли Шу-цзянь] сказал еще раз: «[Собака] случайно достала до шапки, завязки зацепились [вокруг неё], да и только».

---

[710] Сожет про Лай Цзи-дэ вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 8, с. 226 – 227, ср.: Меньшиков, 1994, с. 433] с небольшими изменениями. Перевод на русский язык также см. в книге [Де Гроот, 2000, с. 95]. Как полагает Пу Му-чжоу [Mu-chou Poo, 2022, p. 86], есть три версии того, что могло тут произойти: либо дух взял оболочку собаки как посредника, чтобы перевоплотиться в умершего. Либо само чудище было собакой, и оно вселилось в мертвого. Либо дух Лай Цзи-дэ завладел собакой и предстал в своем собственном обличии.

[711] Я. Я. М. де Гроот писал о том, что в «Ши цзи» содержится два упоминания о том, как собак убивали с экзорцистскими целями. Не совсем ясно, почему для этого выбирали именно собак и от какого именно зла они спасали: по разным версиям, от вредных влияний жаркого времени года или злых духов в целом [Де Гроот, 2001, с. 92 – 95].

[712] Округ Гуйян был образован при Западной Хань с центром в уезде Бан 郴, на территории совр. уезда Чэнь 郴 пров. Хунань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 880].

[713] *Цун-ши* 從事 или *цун-ши-ши* 從事史 (Г. Биленстайн переводит название должности как Attendant [Clerks]) [Bielenstein, 1980, p. 86] могли входить в состав как местной, так и центральной администрации и набирались в штат начальствующих приставов *сяовэй* 校尉, командующих *цзян* 將 или инспекторов *цыши* 刺史 в качестве прислуживающих помощников.

狗於灶前蓄火，家益怔忪，復云：「兒婢皆在田中，狗助蓄火，幸可不煩鄰里，此有何惡。」里中相罵，不言無狗怪，遂不肯殺，後數日，狗自暴死，卒無纖介之異。叔堅辟太尉掾、固陵長、原武令，終享大位。子條蜀郡都尉，威龍司徒掾。

Собака перед очагом поддерживала огонь, а члены семьи всё больше дрожали за [свою жизнь], и [Ли Шу-цзянь] вновь сказал: «Все сыновья и слуги работают в поле, собака помогает поддерживать огонь, по счастью, можно не тревожить соседей, что же в этом плохого?». В деревне все бранились, но [Ли Шу-цзянь] говорил, что тут нет чудища-собаки, от этого не соглашался убить её[714]. Через несколько дней собака сама вдруг скончалась, до конца [Ли Шу-цзянь не выражал] и малейшего удивления[715]. [Ли] Шу-цзянь был выдвинут на должность помощника Великого защитника, главы[716] Гулина[717], начальника [приказа уезда] Юаньу[718], до конца [жизни] занимал высокие посты. Его сын [Ли] Тяо был общеначальствующим приставом округа Шу[719], помощником министра, заведующего трудообязанными, Вэй Луна.

---

[714] Знак *бу* 不 в этом предложении не должен находиться, как полагают М. Найлан [Nylan, 1982, p. 562] и У Шу-пин [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 351].

[715] Сюжет про Ли Шу-цзяня вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 18, с. 227 – 228; ср.: Меньшиков, 1994, с. 434 – 435].

[716] Глава *чжан*, наравне с начальником [приказа] *лин* 令, при Хань являлся одной из низших управляющих должностей, назначаемых прямо из центра. Чжан заведовал уездами, в которые входило менее 10000 хозяйств, а *лин* — уездами с более чем 10000 хозяйств [Bielenstein, 1980, p. 100 – 102].

[717] Гулин являлся округом, образованным при Восточной Хань в результате деления округа Ба 巴 на территории совр. пров. Сычуань. Поскольку *чжан* управлял делами уезда, а не округа, здесь, возможно, имелся в виду не округ Гулин, а уезд Гуши 固始, который при Цинь имел название Гулин, а при Западной Хань был переименован в Гуши. Центр уезда Гуши находился на юге совр. уезда Тайкан 太康 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 662]. У Шу-пин предположил [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 351], что здесь имела место ошибка, однако предлагает название Гулин заменить на уезд Ваньлин 菀陵, однако информацию о расположении данного уезда найти не удалось.

[718] Уезд Юаньу был образован при Западной Хань в результате деления уезда Янъу 陽武, его центр располагался на территории совр. уезда Юаньян 原陽 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 909].

[719] Округ Шу был основан в эпоху Чжаньго царством Цинь, его центр находился в уезде Чэнду 成都 (нын. г. Чэнду, пров. Сычуань 四川) [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1178].

凡變怪皆婦女下賤，何者？小人愚而善畏，欲信其說，類復裨增；文人亦不證察，與俱悼懾、邪氣承虛，故速咎證。易曰：「其亡斯自取災。」若叔堅者，心固於金石，妖至而不懼，自求多福，壯矣乎！

Все, кто [распространяют слухи] об оборотнях и чудищах — женщины и низшие [люди], чем [это объясняется]? Подлые людишки глупы и хорошо [умеют] запугивать, а [те] хотят верить их словам, все повторяют и раздувают; а образованные люди тоже не выясняют и [не] проверяют, вместе [с ними] одинаково пугаются и страшатся, вредоносная *ци* возникает на пустом [месте], поэтому вскоре несчастья [начинают] сбываться. В «Переменах» сказано: «Его гибель [в том, что] он сам [на себя] накликал беду»[720]. Те, кто подобен [Ли] Шу-цзяню, [их] сердце крепче, чем металл или камень, [когда] странности пришли, он не испугался, сам снискал много счастья, как [он] был бесстрашен!

昔晉文公出獵，見大蛇，高如隄，其長竟路，文公曰：「天子見妖則修德，諸侯修政，大夫修官，士修身。」乃即齋館，忘食與寢，請廟曰：「孤犧牲瘠蠡，幣帛不厚，罪一也；遊逸無度，不卹國政，罪二也；賦役重數，刑罰慘剋，罪三也；有三罪矣，敢逃死乎！」其夜，守蛇吏夢天殺蛇曰：「何故當聖君道為？」及明視之，則已臭爛。

Когда-то [давно] цзиньский Вэнь-гун отправился на охоту и увидел огромную змею, высокую, словно дамба, в длину она [достигала] целой дороги, Вэнь-гун сказал: «Если Сын Неба увидел странность, то [он должен заняться] совершенствованием [добродетельной] силы, множество князей — совершенствованием управления, сановники — совершенствованием чиновничьих [обязанностей], а мелкие чиновники — совершенствованием себя». Тогда Вэнь-гун тут же [поселился] в комнатах для ритуального очищения, [его

---

[720] Здесь соединены две цитаты из «Перемен»: первая часть взята из текста гексаграммы Пи 「其亡其亡，繫于苞桑」 «“Погибнем ли [мы]? Погибнем ли [мы]?” [Пусть состояние вещей окажется прочным настолько, словно оно] привязано к крепким тутовым деревьям» [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 2, с. 85]. Вторая часть взята из текста гексаграммы Лу 「旅瑣瑣，斯其所取災」 «Странник [ведет себя] мелочно и подло, это то, откуда [он] навлечет [на себя] бедствие» [Чжоу и чжэн и, 2000, цз. 6, с. 269].

рвение было таково, что он] забывал о еде и сне. Молясь в храме предков, [он] сказал: «Я приносил в жертву животных, [которые страдали] от кожных болезней, шёлковые дары не были обильными — это первый [мой] проступок. Веселился, не [зная] меры, не заботился о государственном управлении — это второй [мой] проступок. Налоги и повинности были тяжелыми и многочисленными, наказания и штрафы — суровыми и жёсткими — это третий [мой] проступок. Имея три проступка, смею ли [я] бежать от смерти!». В ту ночь, чиновнику, охраняющему змею, приснилось, [как] Небо убило змею, сказав: «По какой причине [ты] встаёшь на пути у совершенномудрого государя?». Когда рассвело, осмотрели её, [тело змеи] уже [начало] разлагаться.

武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以為言。武帝欲驗其道，令巫詛仲舒；仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。

Во времена У-ди [люди] были одержимы [верой] в демонов и божеств, особенно верили в [силу] юэских медиумов, Дун Чжун-шу несколько [раз] высказывался [об этом] [перед императором]. У-ди пожелал испытать их способности, приказал медиумам наложить проклятье на [Дун] Чжун-шу. [Дун] Чжун-шу в парадных одеждах [обратился] лицом на юг, стал нараспев читать рассуждения из канонов[721], [никто] не сумел навредить [ему], а что касается медиумов, то [они] неожиданно умерли[722].

世間多有精物妖怪百端

В мире есть множество [историй] о разнообразных [неживых] существах, в [которые вселяются злые духи, обладающие] эссенцией-*цзин*[723], нечисти и чудищах

謹按：魯相右扶風臧仲英為侍御史，家人作食，設桉，欻有不清塵土投污之；炊臨熟，不知釜處；兵弩自行；火從篋籠中起，衣物燒盡，而籠故完；婦女

---

[721] Или рассуждения о канонах.

[722] Данный сюжет не встречается в более ранних дошедших до нас древнекитайских текстах.

[723] Одним из значений знака *цзин* 精, согласно словарю «Ханьюй да цыдянь» [Ханьюй да цыдянь, 1986 – 1994, IX, с. 216], является *яо гуай* 妖怪 (нечистые чудища), которое было выбрано в переводе.

婢使悉亡其鏡，數日堂下擲庭中，有人聲言：「汝鏡。」女孫年三四歲，亡之，求不能得，二三日乃於清中糞下啼：若此非一。

Скромно замечу, что, министр [удельного княжества] Лу[724] [родом из] Юфуфэна[725] [по имени] Цзан Чжун-ин служил на должности [мелкого] чиновника, обслуживающего правителя. [Один раз, пока его] домашние готовили еду, накрывали стол, вдруг появилась мутная пыль, [которая] устремилась [к ним] и испачкала его. [Когда] стряпня была почти готова, [они] не знали, куда [делся] котёл. [Также] холодное оружие и арбалеты сами по себе перемещались, пламя поднялось из бамбукового короба, одежда и вещи [в нём] сгорели дотла, а короб по-прежнему [остался] цел. [Однажды] женщины и девушки-служанки все потеряли свои зеркала, спустя несколько дней [их из][726] зала подбросили во двор, и чей-то голос сказал: «[Вот] ваши зеркала»[727]. [В семье Цзан Чжун-ина была] внучка трёх-четырёх лет, потеряли её, искали и не могли найти. Только через два-три дня [услышали её] плач из-под [кучи] испражнений в отхожем месте. Такие [истории случались] не единожды[728].

汝南有許季山者，素善卜卦，言：「家當有老青狗物，內中婉御者益喜與為之。誠欲絕，殺此狗，遣益喜歸鄉里。」皆如其言，因斷無纖介，仲英遷太尉長史。

---

[724] Удельное княжество Лу было образовано из бывшего округа Се 薛 в начале Западной Хань с центром в уезде Лу 魯, что на востоке совр. г. Цюйфу 曲阜 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1128].

[725] Западная столичная область Юфуфэн была образована в начале Западной Хань с центром в уезде Чанъань 長安, который располагался на северо-западе совр. г. Сиань 西安. В конце Восточной Хань его центр сместился в уезд Хуайли 槐裡, который находился на северо-востоке совр. уезда Синпин 興平 пров. Шэньси [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 260].

[726] В тексте «Соу шэнь цзи» после знака *жи* 曰 есть предлог *цун* 從, с которым фраза обретает более логичный смысл, поэтому перевод был выполнен с его учетом.

[727] В данном сюжете сверхъестественные действия начинают, в отличие от предыдущих историй, совершать безжизненные предметы. Как описывал де Гроот, в китайской демонологии существовала вера как в духов, обитающих в таких предметах, так и в способность злых духов превращаться при необходимости в неодушевлённые вещи [Де Гроот, 2000, с. 153 – 160].

[728] Сюжет про нечисть в семье Цзан Чжун-ина вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 3, с. 30; ср.: Меньшиков, 1994, с. 82 – 83].

В Жунани был некий Сюй Цзи-шань, всегда хорошо гадавший по гексаграммам, [который] сказал: «В доме [Цзан Чжун-ина], должно быть, есть [демоническое] существо [в облике] старой чёрной собаки, молодая служанка И Си из внутренних покоев вместе с духом совершала всё это. [Если] по-настоящему хотите избавиться [от этого], убейте эту собаку и отправьте И Си обратно в [её родную] волость и деревню». Всё [сделали] согласно его словам, поскольку [от странностей] вовсе ничего [не осталось], [Цзан] Чжун-ина повысили до [должности] старшего помощника Великого защитника.

汝南汝陽西門亭有鬼魅，賓客宿止，有死亡，其厲厭者，皆亡髮失精，尋問其故，云：「先時頗已有怪物，其後，郡侍奉掾宜祿鄭奇來，去亭六七里，有一端正婦人，乞得寄載，奇初難之，然後上車，入亭，趨至樓下，吏卒檄，白：『樓不可上。』奇曰：『我不惡也。』時亦昏冥，遂上樓，與婦人棲宿，未明發去。

В поселке Симэнь[729] [уезда] Жуян[730] [округа] Жунань водились демоны и бесы. Среди гостей, останавливающихся там на ночлег, были [те, кто] умирал, а все, кто мучились [в нем] от ночных кошмаров, лишались волос и теряли эссенцию-*цзин*. [Когда они] расспрашивали о причине этого, [им] говорили: «В прежние времена тут уже водилось много чудищ, после этого [сюда однажды] приехал мелкий окружной чиновник-помощник Чжэн Ци[731] из [уезда] Илу[732]. В шести-семи *ли* от деревни [перед ним] появилась замужняя женщина порядочного [вида], [она] стала умолять [Чжэн] Ци подвезти [ее]. [Чжэн] Ци сперва [посчитал] это неудобным, но потом посадил в телегу. [Они] въехали в поселок, примчались

---

[729] У Шу-пин на основе «Тай-пин юй лань» предлагает другое название поселка, в котором происходят основные действия сюжета: 汝南汝陽西門習武亭 «В поселке Сиу [у] западных ворот уезда Жуян округа Жунань» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 353], однако словари не дают никаких сведений о том, как могло на деле называться данное место.

[730] Уезд Жуян 汝陽 был образован при Западной Хань с центром на северо-западе современного уезда Шаншуй 商水 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 441].

[731] Информация о Чжэн Ци 鄭奇 не встречается в других дошедших до нас древнекитайских текстах.

[732] Уезд Илу 宜祿 был образован при Западной Хань с центром на юге современного уезда Даньчэн 鄲城 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 721].

к башне, но пристав преградил[733] ему дорогу, объяснив, [что] на башню нельзя взбираться. [Чжэн] Ци сказал: “Я не боюсь”. В то время к тому же была темная ночь, поэтому [он] поднялся на башню и провел ночь с [этой] женщиной, а засветло отправился в путь.

亭卒上樓掃除，見死婦，大驚，走白亭長。亭長擊鼓會諸廬吏，共集診之，乃亭西北八里吳氏婦新亡，以夜臨殯，火滅，火至失之；家即持去。奇發行數里，腹痛，到南頓利陽亭加劇，物故，樓遂無敢復上。」

[Когда] поселковый смотритель поднялся на башню, [чтобы] осмотреться и навести порядок, [то] обнаружил мертвую женщину, сильно испугался и побежал рассказать [об этом] старосте поселка. Староста [приказал] ударить в барабаны и созвать множество мелких чиновников, [отвечавших] за постоялый двор; собравшись вместе, [они] изучили это [дело]. Тогда [выяснилось, что] в восьми *ли* к северо-западу от поселка в роду У недавно умерла замужняя женщина, ночью [семья] подошла к [ее] гробу, потух огонь, [а когда] огонь [вновь] зажгли, ее потеряли. [Когда стало известно о произошедшем в башне], семья сразу же забрала [тело с собой] и ушла. [Чжэн] Ци, отправившись [в дорогу], проехал несколько *ли* и [почувствовал] боль в животе. [Когда] достиг поселка Лиян [уезда] Наньдунь, [она] обострилась, [и он] умер. На башню никто больше не осмеливался подниматься»[734].

謹按：北部督郵西平郅伯夷，年三十所，大有才決，長沙太守郅君章孫也，日晡時到亭，敕前導人，錄事掾白：「今尚早，可至前亭。」曰：「欲作文書，便留。」吏卒惶怖，言當解去，傳云：「督郵欲於樓上觀望，亟掃除。」須臾便上，未冥樓鐙，階下復有火，敕：「我思道，不可見火，滅去。」吏知必有變，當用赴照，但藏置壺中耳。

---

[733] Здесь в переводе вслед за предложением комментаторов текста трактата знак *си* 撤 был понят как *цзяо* 徼 со значением «преграждать».

[734] Сюжет про Чжэн Ци вошел в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 16, с. 205 – 206; ср.: Меньшиков, 1994, с. 391 – 392]. Его перевод на русский язык также см. в книге [де Гроот, 2000, с. 200 – 201].

Скромно замечу, что помощник великого блюстителя северных районов Чжи Бо-и[735] [родом] из [округа] Сипин[736] [в возрасте] примерно тридцати лет сполна обладал талантами и решительностью, был внуком великого блюстителя [округа] Чанша[737] Чжи Цзюнь-чжана[738]. [Однажды, когда] время дня близилось к вечеру[739], [он] прибыл в [некий] поселок и приказал [своим] проводникам зайти [туда, чтобы остановиться там на ночь][740]. Помощник секретаря сказал: «Сейчас еще рано, можно добраться до поселка, [стоящего] впереди». [Чжи Бо-и] сказал: «[Я] хотел бы составить документы, сразу остановимся [здесь]». Мелкие приказные чиновники испугались, сказали, [что] следует навести порядок, и передали слугам повеление, сказав: «Помощник областного начальника хочет понаблюдать вид наверху с башни, [нужно] немедленно прибраться». [Они] немедля взобрались [наверх], еще до наступления темноты зажгли огонь на башне,

---

[735] Информация о Чжи Бо-и 郅伯夷 не встречается в других дошедших до нас древнекитайских текстах.

[736] Округ Сипин 西平 был образован при Восточной Хань в результате деления округа Цзиньчэн 金城 с центром в уезде Сиду 西都, на территории современного г. Синин 西寧 пров. Цинхай [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 361].

[737] Округ Чанша 長沙 был образован в эпоху Цинь с центром в уезде Линьсян 臨湘, на территории современного г. Чанша пров. Хунань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 170].

[738] Чжи Юнь 郅惲 (официальное имя Цзюнь-чжан 君章) жил на рубеже н.э. Считался специалистом в астрономии и календаре, выступал противником режима Ван Мана, поэтому несколько лет жил отшельником на юге страны до восстановления власти Хань. После этого он служил окружным чиновником, помогая великому блюстителю Оуян Си 歐陽歙, затем стал великим блюстителем округа Чанша. В жизнеописании из «Хоу Хань шу» есть немало примеров того, как Чжи Юнь демонстрировал честное и бескорыстное поведение на службе. Подробно о нем см. [De Crespigny, 2007, pp. 1131 – 1132].

[739] В начале предложения в тексте стоит сочетание *жи пу ши* 日晡時, где жи *пу* означает то же самое, что час *шэнь* 申時, т.е. с 3 до 5 часов дня, время вечернего приёма пищи.

[740] Перевод фразы *чи цянь дао жэнь* 敕前導人 «приказал [своим] проводникам зайти [туда, чтобы остановиться там на ночь]» обусловлен предложением У Шу-пина заменить последний знак на *жу* 入 со значением «заходить [внутрь]» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 357]. Ван Ли-ци предлагает придерживаться текста этой истории из «Соу шэнь цзи» [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 429], где после этой фразы добавлены еще два знака: 敕前導人且止 [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 18, с. 224]. Л. Н. Меньшиков перевел это место как «повелел проводнику войти в нее (почтовую станцию) и там расположиться» (знак *тин* 亭 был переведен Л. Н. Меньшиковым как «почтовая станция») [Меньшиков, 1994, с. 428].

у ступеней также зажгли огонь[741], [но Чжи Бо-и] приказал: «Я буду размышлять о Дао-[пути], нельзя, [чтобы] был огонь, потушите [его]». Мелкие чиновники понимали, [что] непременно случится бедствие, [что] следует всеми силами осветить [пространство вокруг][742], и всего лишь спрятали [огни], поместив [их] внутрь кувшинов.

既冥，整服坐誦六甲、孝經、易本訖、臥有頃，更轉東首，絮巾結兩足幘冠之，密拔劍解帶，夜時，有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷，伯夷持被掩足，跣脫幾失，再三，徐以劍帶繫魅腳，呼下火上，照視老狸正赤，略無衣毛，持下燒殺，明旦發樓屋，得所髡人結百餘，因從此絕。

Когда уже стемнело, [Чжи Бо-и] надел торжественное облачение[743] и, сидя, декламировал «Шесть [пар циклических знаков, начинающихся со знака] *цзя*»[744], «Канон сыновней почтительности», «Основы Перемен»[745]. Закончив, уснул. Спустя недолгое [время он] повернулся головой на восток, грубым платком связал [себе] обе ноги и накрыл их шапкой[746]. Тайком вытащил меч[747], отстегнул ремень. Ночью появилось нечто полностью черное. [В высоту оно было] четыре или пять *чи*[748] и постепенно становилось выше. [Оно] подбежало к колоннам,

---

[741] Возможно, огонь был зажжен именно для защиты от злых духов, так как, согласно древнекитайским представлениям, огонь, символизирующий силу *ян* 陽, был оружием против всякого рода нечисти, олицетворявшей силу *инь* [Де Гроот, 2001, с. 20 – 34].

[742] М. Найлан дает иной вариант перевода знаков *дан юн фу чжао* 當用赴照: «ought to run away while it was still light» [Nylan, 1982, p. 545].

[743] Переодевание, по-видимому, демонстрирует подготовку героя к экзорцистской церемонии, обязательной частью которой было надеть специальные одежды либо самые хорошие и богатые одежды [Де Гроот, 2001, с. 55 – 75].

[744] До нас не дошел источник с таким названием, но комментаторы «Фэн су тун и» подозревают, что это был гадательный текст.

[745] Текст «Основы Перемен» («И бэнь» 易本) не упоминается среди древнекитайских источников и встречается дважды только в комментарии (*чжу* 注) к «Сань го чжи» [Сань го чжи, 1971, цз. 29, с. 811 – 812].

[746] М. Найлан предположила в переводе этого предложения, что Чжи Бо-и так обвязал свои ноги, что они стали выглядеть, как голова, чтобы таким путем обмануть нечисть [Nylan, 1982, p. 546]; Л.Н. Меньшиков в переводе предложил похожую версию о том, что Чжи Бо-и обмотал ноги так, словно накрыл их головной шапкой [Меньшиков, 1994, с. 429].

[747] Меч-*цзянь* 劍 считался одним из эффективных видов оружия против действия потусторонних сил еще с I в. н.э. [Де Гроот, 2001, с. 76].

[748] При Восточной Хань один *чи* колебался в пределах 22,5 – 23,83 см [Чжунго гудай ду лян ... , 1984, с. 190]. Соответственно, 4 – 5 *чи* составляло около 90 – 119,15 см.

[подпиравшим] здание[749], и тогда накрыло [собой Чжи] Бо-и. Бо-и схватил одеяло и накинул [чудищу] на ноги, [но оно] высвободило ступни, [так что Бо-и] чуть не упустил [его, и так повторялось] снова и снова»[750]. [Чжи Бо-и] хладнокровно при помощи пояса от меча связал ступни нечисти, крикнул вниз, [чтобы внесли] наверх огонь. Осветив [комнату, они] разглядели старую лису полностью красного [цвета], почти не покрытую шерстью; удерживая, [ее спустили] вниз и предали огню. На следующее утро осмотрели комнаты башни и нашли сто с лишним пучков сбритых человеческих [волос]. Из-за [этого случая] с тех пор [нападения нечисти] прекратились[751].

伯夷舉孝廉，益陽長。楚辭云：「鱉令屍亡，溯江而上，到瑿山下蘇起，蜀人神之，尊立為王。」漢淮陽太守尹齊，其治嚴酷，死未及殮，怨家欲燒之，屍亦飛去。見於書傳。樓上新婦，豈虛也哉？

[Чжи] Бо-и был рекомендован [на службу] как почтительный и бескорыстный, [назначен на должность] главы [уезда] Иян[752]. В «Чуских строфах» говорится: «Тело Бе-лина[753] стало бездыханным, отправилось вверх по течению

---

[749] Такой перевод предложения возможен, если переставить местами знаки *чжу* 柱 и *у* 屋; он кажется более логичным с точки зрения сюжета, чем с изначальным положением знаков.

[750] Текст сюжета про Чжи Бо-и до описания назначения его на должность главы уезда Иян повторяется в «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 18, с. 224 – 225; ср.: Меньшиков, 1994, с. 428 – 429]. Предложенный в данной фразе перевод совпадает с версией Л.Н. Меньшикова, хотя и не является бесспорным: он удачно подходит по смыслу следующему предложению, где Чжи Бо-и в итоге схватки связывает ноги нечисти, но оставляет неясным предшествующий фрагмент истории, где Чжи Бо-и обматывал свои ноги полотенцем перед встречей с нечистью.

[751] Любопытное пересечение этого сюжета можно найти с фрагментом трактата «Баопу-цзы». В нем рассказывается о Чжи Бо-и, остановившемся на ночлег в другом месте возле гор: он также стал скандировать ночью (правда, при ярком, а не погашенном светильнике), но встретился не с лисицей, а стаей чудищ-собак. Чудища явились ему вначале в образе людей, но он вычислил их с помощью зеркала и убил одного из них [Баопу-цзы ... , 1996, цз. 7, с. 300; ср.: Торчинов, 1999, с. 270]. Между двумя сюжетами отсутствуют дословные параллели в тексте, поэтому, возможно, один из авторов спутал персонажа с другим.

[752] Уезд Иян 益陽 был образован при Западной Хань с центром на востоке современного одноименного уезда в пров. Хунань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 967].

[753] Бе-лин 鱉令 был легендарным владыкой царства Шу 蜀, который вначале занимал пост министра при дворе в этом царстве. Затем, как сообщается в «Хоу Хань шу», за свои заслуги тогдашний правитель Шу уступил ему престол, и Бе-лин получил его подобно тому, как это сделали совершенномудрые правители древности Яо 堯 и Шунь 舜 [Хоу Хань шу, 1973, цз. 59, с. 1923].

[реки] Цзян, достигло подножия [гор] Миншань[754] и, воскреснув, поднялось. Люди Шу стали считать его божеством, почтительно утвердили [его своим] царем»[755]. Что до [жившего во времена Западной] Хань великого блюстителя [удельного царства] Хуайян[756] Инь Ци, [то] его правление было суровым. [Когда он] умер, [но] еще не был обряжен и положен в гроб, [один] обиженный [им человек] захотел сжечь его, [и тогда его] тело, улетев, покинуло [то место]. [Рассказ об этом] встречается в книгах и преданиях. [Тогда история о той] недавно вышедшей замуж женщине на башне разве ложь?

世間多有伐木血出以為怪者

В мире есть множество [историй о том, как] те, кто, срубив дерево, [из которого] стала сочиться кровь, считали [его] чудищем

謹按：桂陽太守江夏張遼叔高，去令，家居買田，田中有大樹十餘圍，扶疏蓋數畝地，播不生穀，遣客伐之，木中血出，客驚怖，歸具事白叔高。叔高大怒曰：「老樹汁出，此何等血？」

Скромно замечу, что великий блюститель [округа] Гуйян Чжан Ляо[757] [родом из округа] Цзянся[758], [носил официальное имя] Шу-гао, покинул [пост] начальника приказа [уезда] Янь[759] и проживал дома. [Он] приобрел поле, а на поле росло огромное дерево [шириной] в десять с лишним обхватов, [его] густая

---

[754] О реальном местоположении этих гор информации найти не удалось.

[755] В дошедшем до нас тексте «Чу цы» данный текст отсутствует, Ван Ли-ци предполагает, что он не относится к данному сборнику. Описание излагаемой в стихотворных строках истории встречается в ряде более поздних текстов, цитирующих ныне утраченное сочинение «Шу-ван бэнь цзи» 蜀王本紀 («Основные записи [о деяниях] царей Шу»).

[756] Как отметил У Шу-пин, в названии должности Инь Ци 尹齊 имеется ошибка: согласно его жизнеописанию из «Хань шу», он стал военачальником (*дувэй* 都衛), а не великим блюстителем Хуайяна 淮陽 [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 358]. Удельное царство Хуайян было образовано в начале Западной Хань с центром в уезде Чэнь 陳, на месте современного уезда Хуаян 淮陽 пров. Хэнань.

[757] Информации о Чжан Ляо 張遼 (официальное имя Шу-гао 叔高) не встречается в других древнекитайских текстах.

[758] Округ Цзянся 江夏 был образован при Западной Хань 西漢 (202 г. до н.э. – 8 г. н.э.) с центром в уезде Силин 西陵, который располагался на западе совр. уезда Синьчжоу 新州 пров. Хубэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 437].

[759] Уезд Янь 鄢 (то же самое что 隁) был образован в эпоху Цинь с центром на юге совр. уезда Ичэн 宜城 пров. Хубэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1161].

листва накрывала [своей тенью] несколько *му*[760] [земли], [поэтому] посевы не давали злаков. [Он] послал слугу срубить его, [во время рубки] из дерева стала сочиться кровь. Слуга страшно испугался, вернулся и обо всём деле сообщил Шу-гао. Шу-гао, сильно рассердившись, сказал: «Из старого дерева течет сок, разве же это кровь?».

因自嚴行，復斫之，血大流灑，叔高使先斫其枝，上有一空處，白頭公可長四五尺，忽出往赴叔高，叔高乃逆格之，凡殺四頭，左右皆怖伏地，而叔高恬如也。徐熟視，非人非獸也，遂伐其樹。其年司空辟侍御史，後爲兗州刺史，以二千石之尊，過鄉里，薦祝祖考；白日繡衣，榮羨如此，其禍安居？春秋國語曰：「木石之怪夔魍魎。」物惡能害人乎？

По этой причине [он] сам стремительно пошел [туда], [слуга] вновь стал рубить его, кровь потекла сильным ручьём. Шу-гао приказал сперва отрубить его ветви, наверху [в нём] оказалась полость, [в которой были] седовласые старики ростом, наверное, в четыре-пять *чи*. [Они] внезапно вылезли и бросились на Шу-гао, тогда Шу-гао нанёс им встречный удар, всего отрубил четыре головы, [все] вокруг [него] от страха прижались к земле, а Шу-гао сохранял спокойствие. [Он] хладнокровно осмотрел их, [это не были] ни люди, ни звери, тогда [он] срубил это дерево. В тот же год управитель общественных работ нанял [его на должность] историографа-летописца, затем [он] стал[761] ревизором [области] Яньчжоу[762], [достиг] почитаемого положения с [ежегодным окладом] в две тысячи *даней*[763]

---

[760] *Му* 畝, как сообщается в разделе «Ши хо чжи. Шан» 食貨志上 («Трактат о продовольствии и товарах. Верхняя [часть]») «Хань шу» [Хань шу, 1964, цз. 24, с. 1119], равнялся 600 *чи* 尺. С учетом того, что один *чи* колебался в пределах 22,5 – 23,83 см, соответственно, единица площади *му* равнялась квадрату со стороной 135 – 142,98 м, то есть примерно 18225 – 20443,3 м^2.

[761] В данном предложении перевод выполнен на основе издания У Шу-пина, который предложил оставить перед названием должности ревизора области Яньчжоу знаки *хоу вэй* 後爲, которые были переведены как «впоследствии [он] стал» [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 359].

[762] Яньчжоу 兗州 была одной из тринадцати областей, подчиненных ревизорам и установленных У-ди. При Восточной Хань ее центр сместился в уезд Чанъи 昌邑 на северо-западе совр. уезда Цзиньсян 金鄉 пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 691].

[763] В эпоху Хань один *дань* по массе равнялся около 29,98 кг [Чжунго гудай ду лян ... , 1984, с. 139]. Две тысячи *даней* равнялись примерно 30 т.

[зерна]. [Когда он] проезжал через [родную] волость и деревню, совершал бескровные жертвоприношения, молясь за [своих] предков. Днем [на виду он] носил расшитое [официальное] платье [чиновника], с [подобным] блестящим [положением] где было то бедствие, [что обещала ситуация со срубленным деревом]?[764] В «Речах царств Весен и осеней» говорится: «Чудища в деревьях и камнях — это *куй* и *ван-лян*»[765]. Как могут [такие] существа причинить вред человеку?

世間多有虵作怪者

В мире есть множество [историй о том, как] змеи творили чудеса

謹按：車騎將軍巴郡馮緄鴻卿為議郎，發綬笥，有二赤蛇，可長三尺，分南北走，大用憂怖。許季山孫曼字寧方，得其先人祕要，緄請使卜，云：「君後

---

[764] Сюжет про Чжан Ляо вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 18, с. 217 – 218; ср.: Меньшиков, 1994, с. 415 – 416].

[765]Упоминание *куя* 夔 и *ван-ляна* 魍魎 возвращает читателя к словам Конфуция, которые Ин Шао процитировал во введении к главе: 孔子稱「土之怪為墳羊」 «Конфуций утверждал, что “чудище земли является могильным бараном”». Конфуций продолжил свой ответ следующими словами: 丘聞之：木石之怪曰夔、魍魎，水之怪曰龍、罔象，土之怪曰羵羊。 «Я, Цю, слышал, что чудища, появляющиеся среди лесов и скал, зовутся *куй* и *ван-лян*, появляющиеся в воде зовутся *лун*-драконами и *ван-сян*, а тех, что обитают под землей, зовут *фэнь-ян*» [Де Гроот, 2000, с. 41]. Трактовки образа *куя* серьёзно отличались друг от друга в разных древнекитайских текстах. Помимо *куя* как духа деревьев и камней, живущего в горах [Рифтин и Кобзев, 2007b, с. 481 – 483], есть и другое известное описание его в «Шань хай цзин». *Куй* предстаёт там как одноногий бык, живущий на г. Любошань 流波山, кожу которого Жёлтый император 黃帝 использовал для создания барабанов, способных вызывать дождь и ветер. В классических конфуцианских текстах древности образ *куя* был подвергнут обратной эвгемеризации и выступал в качестве министра музыки при дворе мифических императоров Яо 堯 и Шуня 舜. Что касается *ван-ляна*, то представления о его облике и функциях также отличались в разных древних текстах. Помимо «Го юй», одно из других ранних упоминаний *ван-ляна* содержится в «Цзо чжуань», где говорится о том, что после отлития Юем девяти треножников, изображающих разных опасных существ, люди, путешествуя по разным местам, не подвергались атакам со стороны *ван-лянов*, обитающих в воде [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 21, с. 693; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, I, pp. 600 – 603]. Согласно «Чжоу ли», это существа, которых переодетые заклинатели изгоняют из могил во время погребения [Де Гроот, 2000, с. 43]. В «Лунь хэн» говорилось о том, что один из трёх сыновей Чжуань-сюя 顓頊 превратился в злого духа *ван-ляна*, живущего в р. Жо 若 [Ван Чун, 1990, цз. 22, с. 935; ср.: Forke, 1907, p. 242]. В словаре «Шо вэнь цзе цзы» содержится более подробное описание внешности *ван-ляна*: 山川之精物也。淮南王說：蜩蛹，狀如三歲小兒，赤黑色，赤目，長耳，美髮。 «Оборотень гор и потоков. Правитель [удельного царства] Хуайнань говорил: “Ван-лян внешностью напоминает маленького ребёнка трёх лет, красно-чёрного окраса, с красными глазами, длинными ушами и прекрасными волосами”» [Сюй Шэнь, 2015, с. 1169].

三歲，當為邊將，東北四五千里，官以東為名，復五年，為大將軍，南征，此吉祥也。」

Скромно замечу, что генерал кавалерии [родом из] округа Ба[766] Фэн Гунь, [официальное имя которого было] Хун-цин, [когда] был на должности советника по обсуждениям, [как-то раз] открыл короб с [чиновничьими] шнурами с печатями, [и там] были две красных змеи. В длину [они достигали], наверное, трёх *чи*[767], по одиночке уползли на юг и север, [что] сильно встревожило и напугало [его]. Внук Сюй Цзи-шаня[768], Мань, официальное имя [которого было] Нин-фан, постиг тайное умение своих предков, и Гунь пригласил [его] провести [ему] гадание. [Сюй Мань] сказал: «[Вы], господин, спустя три года, должны стать приграничным военачальником, [окажетесь] за четыре-пять тысяч *ли* отсюда, в названии [Вашей] должности будет [слово] “восток”, еще [через] пять лет будете назначены главнокомандующим, пойдёте походом на юг, это благоприятный [знак]».

鴻卿意解，實應且惑。居無幾，拜尚書、遼東太守、廷尉、太常。會武陵蠻夷黃高，攻燒南郡，鴻卿以威名素著，選登亞將，統六師之任，奮虓虎之勢，後為屯騎校尉、將作大匠、河南尹，復再臨理官，紀數方面，如寧方之言。春秋：「外蛇與內蛇鬥。」文帝時亦復有此，傳、志著其云為，而鴻卿獨以終吉，豈所謂「或得神以昌」乎？

Хун-цин в мыслях перестал [переживать], [но] сомневался в том, действительно ли сбудется [всё это]. Спустя недолгое время [он] был приглашен [на должности] императорского секретаря, великого блюстителя [округа]

---

[766] Округ Ба был основан во времена Чжаньго царством Цинь на территории древнего царства Ба 巴國. Окружной центр располагался в уезде Цзянчжоу 江州 на севере совр. г. Чунцин пров. Сычуань. В период с 194 г. до 201 г. носил название Юннин 永寧 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 203].

[767] При Восточной Хань три *чи* составляли около 67,5 – 71,5 см.

[768] О Сюй Цзи-шане см. [De Crespigny, 2007, p. 907].

Ляодун [769], [главного] судебного пристава, великого распорядителя церемониями[770]. Как раз тогда варвар из [округа] Улин[771] Хуан Гао[772] стал штурмовать и устраивать пожары в [округе] Нань[773]. Хун-цин [тогда уже] был давно известен своей высокой репутацией; [он] был назначен на [должность] заместителя военачальника, объединил [под собой] командование шестью армиями и рвался вперёд с силой разъярённого тигра. Впоследствии он стал полководцем кавалерии, главным зодчим, управителем [региона] Хэнань[774]. Затем вновь был выбран на должность судебного чиновника[775], где руководил несколькими областями, [всё случилось], как и говорил Нин-фан[776]. [Согласно] «Вёснам и осеням», змея снаружи и змея изнутри сражались [друг с другом]. Во времена [правления] Вэнь-ди также бывало такое, в «Комментарии [господина]

---

[769] Округ Ляодун был образован во времена Чжаньго царством Янь 燕 с центром в уезде Сянпин 襄平, который находился и занимал территорию совр. района Лаочэн 老城 г. Ляоян 遼陽 пров. Ляонин [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 347].

[770] Великий распорядитель церемониями (*тайчан* 太常) отвечал за проведение официальных государственных ритуалов. *Тайчан* был ответственным за фиксирование знамений и астрономических явлений, выбирал подходящие для проведения церемоний дни и помогал императору во время их осуществления. Раз в месяц он также должен был осматривать императорские могилы, а до 43 г. или 40 г. до н. э. он также управлял городами, созданными вокруг императорских усыпальниц [Bielenstein, 1980, pp. 17 – 18].

[771] Округ Улин был образован при Западной Хань, во время Восточной Хань его центр сместился в уезд Линьюань 臨沅 на территории совр. г. Чандэ 常德 пров. Хунань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 613].

[772] О восстании, которым руководил Хуан Гао (либо два человека по фамилии Хуан и Гао), известно лишь из данного фрагмента текста «Фэн су тун и».

[773] Округ Нань был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром в уезде Ин 郢 (северо-восток совр. уезда Цзянлин 江陵 пров. Хубэй). Вскоре после образования его центр сместился в уезд Цзянлин 江陵 (располагался на территории совр. одноименного уезда пров. Хубэй). Во время правления Ван Мана округ был переименован в Наньшунь 南順, а при Восточной Хань снова стал называться Нань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 761].

[774] Управа Хэнань 河南尹 была образована при Гао-ди во времена Западной Хань из бывшего округа Саньчуань 三川. Вначале ее территория имела статус округа, а при Восточной Хань стала управой. Её центр располагался в уезде Лоян 雒陽 на территории северо-востока совр. г. Лоян пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 699].

[775] Как сообщает У Шу-пин, *лигуани* («судебные чиновники»), руководившие расследованием судебных дел, упоминаются в трактате «И вэнь чжи» «Хань шу» как те, из кого затем вышло течение легистов (*фацзя* 法家). По его мнению, здесь имеется в виду, что Фэн Гуня вновь назначили на должность командующего судопроизводством [Ин Шао, 1980, цз. 9, с. 362].

[776] Сюжет про Фэн Гуня вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 9, с. 115 – 116, ср.: Меньшиков, 1994, с. 233 – 234].

Цзо» и [«Трактате о Пяти стихиях»] записано, что это было, но только у Хун-цина [это] обернулось благополучно. Разве это [не] то, о чем говорится [во фразе]: «тот, кто получил [поддержку] божеств, процветает»?

世間人家多有見赤白光為變怪者

В мире среди людей есть множество [историй о тех, кто], увидев красное и белое свечение, полагают это бедствием и чудищем

謹案：太尉梁國橋玄公祖，為司徒長史，五月末所，於中門外臥，夜半後，見東壁正白，如開門明，呼問左右，左右莫見，因起自往手扙摸之，壁自如故，還床復見之，心大悸動。其旦，予適往候之，語次相告；因為說：「鄉人有董彥興者，即許季山外孫也，其探賾索隱，窮神知化，雖眭孟京房，無以過也。然天性褊狹，羞於卜術。間來候師王叔茂，請起往迎。」

Скромно замечу, что Великий защитник [родом из] удельного княжества Лян[777] Цяо Сюань, [официальное имя которого было] Гун-цзу, [когда] служил старшим помощником министра, заведующего трудообязанными, где-то в конце пятого месяца, [решил] лечь [на ночь] за пределами средних ворот. [Уже] за полночь [он] заметил белоснежное [свечение] у восточной стены, яркое, как при открытых воротах. [Он] спросил [тех, кто был] рядом. [Среди тех, кто был] рядом, никто [ничего не] видел. Из-за [этого он] поднялся и сам направился [к стене], рукой потрогал её, стена сама по себе стала такой же, как и до этого. [Он] вернулся в кровать и снова заметил его. Сердце сильно затрепетало [от страха]. Тем же утром я направился навестить его, во время разговора сообщил мне [об этом]. По [этой] причине [я] сказал: «Среди моих земляков есть Дун Янь-син, внук Сюй Цзи-шаня [от дочери]. Он проник в сокровенный [смысл] вещей и разыскал скрытые [тайны], изучил божественное и понял [суть] перемен, даже Суй Мэн и Цзин Фан ни в чём не превосходят его. Однако по [своим] природным качествам [он] стеснительный и скованный, стыдится гадательного искусства.

---

[777] Княжество Лян было образовано при Западной Хань на месте округа Чан 腸 с центром в уезде Суйян 睢陽 на юге совр. уезда Шанцю 商丘 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1073].

Через некоторое время [он] приедет навестить учителя Ван Шу-мао, прошу разрешения подняться и направиться встретить [его].

須臾，便與俱還。公祖虛禮盛饌，下席行觴。彥興自陳：「下土諸生，無他異分，幣重言甘，誠有踧踖，頗能別者，願得從事。」公祖辭讓再三，爾乃聽之。曰：「府君當有怪白光如門明者，然不為害也。六月上旬雞鳴時，南方哭聲，吉也。到秋節，遷北，行郡以金為名，位至將軍三公。」

[Я] немедля вернулся вместе с [Янь-сином]. Гун-цзу стал церемониться и выставил яства, встал с циновки, [чтобы] обнести [гостей] вином. Янь-син сам представился: «[Я] ничем не отличаюсь от всех [остальных] студентов на земле: [Ваши] подношения богатые, а речи сладостные, [Вы] искренне почтительно и озабоченно ступаете, хорошо умеете разбираться в людях, я желал бы получить [возможность] услужить [Вам]». Гун-цзу несколько раз вежливо отклонил [его предложение], и только тогда [Янь-син] послушался его. [Янь-син] сказал: «В доме у [Вас], начальник области, должно быть, есть чудесное белое свечение, подобное свету от открытых ворот. Однако [оно] не причинит [Вам] вреда. Когда в первой декаде шестого месяца закричат петухи, а с юга [будут слышны] звуки плача, это благое [знамение]. [Когда] придет осенний сезон, [Вы] переедете на север, будете объезжать с инспекцией округ, [в составе] названия [которого] будет [элемент] «металл», и в карьере дойдете до [должности] командующего и [одного из] трёх сановников.

公祖曰：「怪異如此，救族不暇，何能致望於所不圖？此相饒耳。」到六月九日未明，太尉楊秉暴薨。七月二日，拜鉅鹿太守，鉅邊有金。後為度遼將軍，歷登三事。今妖見此，而應在彼，猶趙鞅夢童子裸歌而吳入郢也。

Гун-цзу сказал: «С такими чудесами и странностями [мне] не [удаётся] выручить из бед [даже свой] род, как можно надеяться на то, к чему не стремился? Это [проявление Вашего] снисхождения ко мне, да и только». [Когда] настал девятый день шестого месяца, еще до рассвета Великий защитник Ян Бин внезапно скончался. Во второй день седьмого месяца Гун-цзу была пожалована

[должность] великого блюстителя [округа] Цзюйлу[778]. В [знаке] «цзюй» [одна] сторона содержит [элемент] «металл». Впоследствии [он] стал полководцем, пересекшим [реку] Ляо[779], последовательно поднялся до [служебных] дел трёх [сановников][780]. Ныне нечисть увидели тут, а откликнулось [это] там, подобно тому, как Чжао Яну приснилось, что нагой ребёнок пел, а [войска] У вошли в [столицу Чу][781] Ин[782].

---

[778] Округ Цзюйлу был образован в эпоху Цинь. При Восточной Хань его центр был смещен в уезд Интао 瓔陶 на территории совр. пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 147].

[779] Должность полководца, пересекающего реку Ляо, была утверждена в 78 г. до н.э., но стала постоянной лишь в эпоху Восточная Хань и просуществовала вплоть до эпохи Вэй. В обязанности людей, назначаемых на нее, обычно входило урегулирование отношений между империей Хань и племенами сюнну и ухуаней.

[780] Сюжет про Цяо Сюаня вошёл в состав «Соу шэнь цзи» [Соу шэнь цзи, 1985, цз. 3, с. 31; ср.: Меньшиков, 1994, с. 83 – 84].

[781] Столица Ин царства Чу в эпоху Чжаньго располагалась на территории совр. уезда Цзянлин 江陵 пров. Хубэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 806].

[782] Чжао Ян, или Чжао Цзянь-цзы 趙簡子 был чиновником в княжестве Цзинь в V в. до н.э. Однажды, как сообщается в «Цзо чжуань», во время затмения ему приснился сон, будто бы нагой ребенок пел. Он обратился к гадателю, на что тот сказал, что это означает будущее нападение войск У на царство Чу, которое обернется для первого неудачей. Как комментируют переводчики «Цзо чжуань» на английский язык, в отличие от других вещих снов, данный характеризуется тем, что его образы имеют весьма слабую связь с происшествиями, последовавшими наяву [Чунь цю Цзо чжуань чжэн и, 2000, цз. 53, с. 1751; ср.: Durrant, Li, Schaberg, 2016, III, pp. 1716 – 1717].

Приложение 7. Перевод главы «Шань цзэ» («Горы и водоемы») с комментариями

山澤

Горы и водоемы

孝經曰：「聖不獨立，智不獨治，神不過天地，同靈造虛，由立五嶽，設三台。」傳曰：「五嶽視三公，四瀆視諸侯，其餘或伯或子男，大小為差。」尚書：「咸秩無文。」王者報功，以次秩之，無有文也。易稱：「山澤通氣。」禮：「名山大澤，不以封諸侯。」故積其類曰山澤也。

В «Каноне сыновней почтительности» сказано: «Совершенномудрые не в одиночку совершали установления, мудрецы не в одиночку наводили порядок, божества не выходили за рамки Неба и Земли, объединили духов и создали пустоту, на [ее] основе[783] установили Пять [священных] пиков[784], учредили Трех Высочайших[785]. В «Комментарии»[786] сказано: «За пятью [священными] пиками следят три [князя]-*гуна*, за четырьмя [главнейшими] реками[787] следят множество [князей]-*хоу*, за остальным [следят] или [князья]-*бо*, или [князья]-*цзы* и [князья]-*нани*, по ранжиру в зависимости от величины». В «Чтимых писаниях» [говорится]:

---

[783] Ван Ли-ци указал, что фраза 神不過天地，同靈造虛，由立五嶽，設三台 цитируется из апокрифа «Сяоцзин юань шэнь ци» 孝经援神契 («Канон сыновней почтительности: соглашение божеств, [оказывающих] поддержку») [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 445]. Текст апокрифа не сохранился, но рассматриваемый фрагмент из него встречается в тексте «Ле сянь чжуань» 列仙傳 («Отдельные жизнеописания бессмертных»): 《孝經援神契》言不过天地造灵洞虚，犹立五岳、设三台 [Ле сянь чжуань, 2007, с. 202]. С учетом цитаты из апокрифа, перевод данной фразы мог быть таким: «не выходили за рамки Неба и Земли, создали одухотворенные пещерные небеса, подобно тому, как основали пять [священных] пиков и учредили трех высочайших».

[784] Пять священных пиков Китая: восточный — Тайшань 泰山; западный — Хуашань 華山; южный — Хэншань 衡山; северный — Хэншань 恆山; центральный — Суншань 嵩山.

[785] Три пары звезд из созвездия Большой Медведицы; в астрологии связаны с судьбой трех *гунов*: *вайтай* 外台 — церемониймейстер; чиновник, ведавший приемами в эпоху Хань, *сяньтай* 憲台 — цензор и личный секретарь императора, *чжунтай* 中台 выполнял должность *сыту* 司徒 или *сыкуна* 司空.

[786] Цитата, согласно комментариям, взята из «Шан шу да чжуань» 尚書大傳 («Великий комментарий к “Чтимым писаниям”»).

[787] Четыре [главнейших реки] — это Янцзы, Хуанхэ, Хуайхэ 淮河 и Цзишуй 濟水.

«Всюду в порядок приводится лишенное цивилизованности»[788]. Тот, кто является [истинным] правителем, вознаграждает за заслуги, жалует за это соответствующим рангом, нигде не возникает путаницы. В «Переменах» сказано: «Горы и водоемы пронизаны дыханиями». В «Ритуалах» говорится: «Известные горы и великие водоемы не [могут быть] пожалованы множеству [князей]-*хоу*». Поэтому собрал их по категориям и назвал [главу] «Горы и водоемы».

五嶽

Пять [священных] пиков

東方泰山，詩云：「泰山巖巖，魯邦所瞻。」尊曰岱宗，岱者，長也，萬物之始，陰陽交代，雲觸石而出，膚寸而合，不崇朝而遍雨天下，其惟泰山乎！故為五嶽之長。王者受命易姓，改制應天，功成封禪，以告天地。孔子曰：「封泰山，禪梁父，可得而數，七十有二。」岱宗廟在博縣西北三十里，山虞長守之。十月曰合凍，臘月曰涸凍，正月曰解凍，皆太守自侍祠，若有穢疾，代行事，法七十萬五千三牲，燔柴，上福脯三十朐，縣次傳送京師。四嶽皆同王禮。南方衡山，一名霍山，霍者，萬物盛長，垂枝布葉，霍然而大。廟在廬江灊縣。西方華山，華者，變也，萬物滋熟，變華於西方也。廟在弘農華陰縣。北方恒山，恒者，常也，萬物伏藏於北方有常也。廟在中山上曲陽縣。中央曰嵩高，嵩者，高也，詩云：「嵩高惟嶽，峻極于天」廟在潁川陽城縣。

О восточной горе Тайшань[789] в «Стихах» сказано: «Гора Тайшань горделиво вздымается, на нее с почтением взирает царство Лу». Уважительно величают

---

[788] Существуют разные версии того, как можно трактовать фразу *сянь чжи у вэнь* 咸秩無文. Ван Ли-ци привел разные точки зрения; согласно одной из них, фраза *у вэнь* 無文 означает применение иньских ритуалов взамен чжоуской ритуальной системы [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 446]. Другое прочтение предлагает современный китайский ученый Хэ Цзин-чэн 何景成: на основе анализа ряда других текстов он предложил понимать фразу *у вэнь* как *у минь* 無愍 («отсутствие тревоги») и посчитал, что значение всей фразы состоит в том, что все общественные ранги выполняют свои обязанности, и порядок нигде не нарушается [Хэ Цзин-чэн, 2017, с. 44 – 49]. В данном случае перевод был предложен, исходя из того, что данная фраза имеет структуру обстоятельство («всюду»), сказуемое («упорядочивать»), дополнение («лишенный цивилизованности»).

[789] Г. Тайшань расположена на месте совр. пров. Шаньдун близ г. Тайань 泰安 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 878]. Судя по всему, во времена Чжоу принесение жертв Небу на

«Дайцзун» («Главным Предком»), «Дай» (dəᶜ)[790] означает «главный» (ʈiaŋᴮ)[791]. [Она] — начало всего сущего, место сплетения и смены *инь* и *ян*; облака возникают [там], наплывая на камни, [и если] постепенно собираются вместе, [то] не проходит и утра, как проливаются [дождем] повсюду в Поднебесной; и такова только гора Тайшань! Поэтому она стоит во главе Пяти [священных] пиков. [Когда] ваны получают мандат, сменяют [правящие] рода, реформируют порядок, следуя [воле] Неба, [их] деяния венчаются успехом, [и они] устраивают жертвоприношения в знак благодарности Небу и Земле. Конфуций сказал: «Приносивших жертвоприношения [на вершине горы] Тайшань и [у подножия горы] Лянфушань можно сосчитать — [их] было семьдесят два [правителя]»[792]. Храм предков горы Дайцзун находится в тридцати ли на северо-западе от [уезда] Бо-сянь[793], глава горных смотрителей[794] присматривает за ним. В десятом месяце, [когда совершают жертвоприношение] под названием *хэ-дун* («слияние холодов»), в двенадцатом месяце, [когда совершают жертвоприношение] под названием *хэ-дун* («застывание холодов»), а также в первом месяце, [когда совершают жертвоприношение] под названием *цзе-дун* («рассеяние холодов») — во всех лично участвуют великие блюстители; если же [с кем-то] случается неприятная болезнь, [его] заместитель исполняет дело; по правилам, [подготавливаются]

этом месте еще не было устоявшейся практикой. В это время гора служила символом политического единства страны, но не местом общения с Небом. Лишь у Сыма Цяня можно обнаружить формирование концепции о том, что право приносить жертвы Небу на г. Тайшань является исключительной прерогативой Сына Неба, и попытки продлить историю совершения данных жертвоприношений на времена Чжоу [Васильев, 2000, с. 455 – 459].

[790] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 109].

[791] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 82]. По мнению У Шу-пина и Ван Ли-ци, в этом месте отсутствует часть предложения, где раскрывается смысл наименования горы: 代，始也；宗，張也 «Дай» означает «исток», «цзун» означает «главная».

[792] Ван Ли-ци отмечает, что в разных китайских источниках называется разное количество правителей, совершавших данные жертвоприношения. Приведенная Ин Шао цитата близка к словам, имеющимся в разделе «Фэн шань шу» 封禅書 («Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле») из «Ши цзи».

[793] Уезд Бо 博 был образован при Западной Хань, занимал территорию на юго-востоке г. Тайань 泰安 современной пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1084].

[794] Горный смотритель (*шаньюй* 山虞) — чиновник местного уровня, ведавший горнолесными угодьями в древнем Китае.

семьсот пять тысяч голов животных трех видов, [их] сжигают на костре, подносят тридцать ломтей вяленого жертвенного мяса, и [все это] из уездов [и округов] в соответствии с очередностью высылают в столичный округ[795]. На четырех [священных] пиках ритуалы совершают совместно с ваном[796]. Южную гору Хэншань[797] иначе называют Хошань; *Хо* [означает, что] все существа бурно множатся [там], на свисающих ветвях [деревьев] полно листвы, пышной (*хо*) и крупной. Храм [этой горы] расположен в уезде Цянь[798] [округа] Луцзян[799]. В [названии] западной горы Хуашань[800] *Хуа* (ɣua)[801] означает «превращения» (piɑn^{C})[802]: все существа размножаются [там, их] превращения происходят от запада[803]. Храм [этой горы] находится в [округе] Хуннун, уезде Хуаинь[804]. В названии северной горы Хэншань[805] *Хэн* (gəŋ)[806] означает «постоянство» (dźɑŋ)[807]:

---

[795] Относительно данного предложения У Шу-пин считает, что оно претерпело утраты либо содержит ошибки при переписывании, отчего его точный смысл восстановить трудно.

[796] Имеются в виду четыре пика, соответствующие востоку, югу, западу и северу, так как центральная область была местом проживания вана.

[797] Г. Хэншань 衡山 расположена на юго-востоке пров. Хунань 湖南 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1278].

[798] Уезд Цянь 灊 был образован при Западной Хань и занимал территории северо-востока совр. уезда Хошань пров. Аньхуэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1302].

[799] В эпоху Хань округ Луцзян (после правления Цзин-ди) данный округ занимал территории к северу от Янцзы, на территории юго-запада совр. уезда Луцзян пров. Аньхуэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 550].

[800] Г. Хуашань 華山 расположена на востоке пров. Шэньси 陕西 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 408].

[801] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 51].

[802] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 272].

[803] У Шу-пин и Ван Ли-ци отметили, что в ряде комментариев Кун Ин-да 孔穎達 (574 – 648) к «Ши цзин», «Шан шу», «Цзо чжуань» последняя фраза в предложении записана как 萬物變由西方也 либо 萬物成變由於西方也; то есть на месте иероглифа *хуа* 華 во всех источниках стоял *ю* 由, исходя из чего был выполнен перевод.

[804] Уезд Хуаинь 華陰 был образован при Западной Хань на территории юго-востока совр. г. Хуаинь 華陰 пров. Шэньси. При Ван Мане он стал носить название Хуатань 華壇 , но в Восточной Хань было восстановлено его прежнее название [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 409].

[805] Г. Хэншань 恆山 расположена на границе пров. Шаньси 山西 и пров. Хэбэй 河北 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 841].

[806] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 114].

то, что все существа скрываются на севере, имеет постоянство. Храм [этой горы] находится в [княжестве] Чжуншань[808], [уезде] Шанцюйян[809]. Центральная гора именуется Сунгао[810]. *Сун* (siuŋ)[811] означает «Высокая» (kɑu)[812]. В «Стихах» сказано: «Горная вершина Сунгао по высоте достигает Неба». Храм [этой горы] располагается в [округе] Инчуань, уезде Янчэн[813].

謹按：尚書：「歲二月東巡狩，至于岱宗，柴，岱宗，泰山也望秩于山川，遂見東后，東后，諸侯也合時月正日，同律度量衡，修五禮、五玉、三帛、二牲、一死贄。五月南巡狩，至于南嶽，南嶽，衡山也八月西巡狩，至于西嶽，西嶽，華山也十二月北巡狩，至于北嶽，北嶽，恒山也皆如岱宗之禮。」中嶽，嵩高也，王者所居，故不巡焉。巡者，循也；狩者，守也；道德太平，恐遠近不同化，幽隱有不得所者，故自親行之也。所以五載一出者，蓋五歲再閏，天道大備。嶽者揜功考德，黜陟幽明也。

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям», «во втором месяце года [император Шунь], совершая инспекционную поездку по востоку, достиг горы Дайцзун и сжег [животных, совершая жертвоприношение][814]. Под Дайцзун имелась в виду гора Тайшань. «По порядку приносил жертвы духам гор и рек,

---

[807] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 81].

[808] Княжество Чжуншань 中山 было образовано при Гао-ди как округ Чжуншань 中山 в Западной Хань на территории совр. уезда Динчжоуши пров. Хэбэй. Во время Цзин-ди был переименован в княжество Чжуншань 中山國. При Ван Мане был переименован в округ Чаншань 常山, а в Восточной Хань вновь в княжество Чжуншань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 149].

[809] Уезд Шанцюйян 上曲陽 был образован при Западной Хань, располагался на западе совр. одноименного уезда пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 67].

[810] Г. Сунгао 嵩高 — то же, что г. Суншань, расположена в пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1177].

[811] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 192].

[812] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 193].

[813] Уезд Янчэн 陽城 был образован во времена империи Цинь на юго-востоке совр. уезда Дэнфэн 登封 пров. Хэнань. При Ван Мане был переименован в уезд Синьань 新安, при Восточной Хань — вновь в Янчэн [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 472].

[814] У Шу-пин отмечает, что в цитируемом фрагменте из «Шан шу» речь идет именно о жертвоприношении животными путем сжигания их на костре.

после чего посещал восточных правителей». Под восточными правителями имелось в виду множество князей. Установил единые [четыре] сезона, месяцы и первые дни, приводил к единству музыкальные лады, меры длины, объема и весов, исправлял пять обрядов[815], [определял подношения в форме] пяти нефритов, трех шелковых тканей, двух жертвенных живых даров и одного мертвого [петуха императору][816]. «В пятом месяце [император], совершая инспекционную поездку по югу, достигал Южного пика». Под Южным пиком имелась в виду гора Хэншань. «В восьмом месяце [император], объезжая с инспекцией запад, достигал Западного пика». Под Западным пиком имелась в виду гора Хуашань. «В двенадцатом месяце [император], объезжая с инспекцией север, достигал Северного пика». Под Северным пиком имелась в виду гора Хэншань. Везде [проводили] такой же ритуал, как и [в честь] горы Дайцзун. Центральный пик — гора Суншань; [поскольку] там живет император, то инспекционные объезды не совершаются. Объезжать (zuin) означает «совершать поездки» (zuin)[817], инспектировать ($ś u^{C}$) означает «присматривать» ($ś u^{B}$)[818]. [В пору] Великого спокойствия, Пути и Добродетели, опасаются, что в находящемся далеко и близко [изменения] происходят неодинаково, в тайном и скрытом появляется то, чего не должно быть, поэтому [император] сам отправляется туда. Причина, по которой за пять лет совершается один выезд, [состоит в том, что] за пять лет дважды вставляется [по добавочному месяцу], и Путь Неба [обретает] великую полноту. [Что касается] гор, [то это означает] сравнивать достоинства и проверять заслуги [чиновников], прогонять со службы нечестных и выдвигать достойных.

四瀆

---

[815] Обряды приема местным князем императора разделялись по пяти рангам знатности (*гуны, хоу, цзы, бо* и *нань*).

[816] Пять типов нефритовых регалий служили для местных князей знаком, удостоверяющим занимаемый ранг: *хуан* 璜, *би* 璧, *чжан* 璋, *гуй* 珪 и *цун* 琮. Под тремя шелковыми тканями понимались ткани трех разных цветов: алая шелковая ткань *сюнь бо* 纁帛, темная шелковая ткань *сюань бо* 玄帛, желтая шелковая ткань *хуан бо* 黃帛; во время ритуала их подносили князья. Двух жертвенных животных, под которыми понимались фазан и гусь, подносили чиновники, а петухов подносили ремесленники и торговцы.

[817] Реконструированные произношения обоих знаков взяты из [Schuessler, 2009, p. 338].

[818] Реконструированные произношения обоих знаков взяты из [Schuessler, 2009, p. 178].

Четыре [главных] реки

河出燉煌塞外崑崙山，發源注海。易：「河出圖，聖人則之。」禹貢：「九河既道。」詩曰：「河水洋洋。」廟在河南滎陽縣。河隄謁者掌四瀆，禮祠與五嶽同。江出蜀郡湔氏徼外嵫山，入海。詩云：「江、漢陶陶。」禹貢：「江、漢朝宗于海。」廟在廣陵江都縣。淮出南陽平氏桐柏大復山東南，入海。禹貢：「海、岱及淮，淮、沂其乂。」詩云：「淮水湯湯。」廟在平氏縣。濟出常山房子贊皇山，東入沮。禹貢：「浮于汶，達于濟。」廟在東郡臨邑縣。

[Река] Хэ берет начало в горах Куньлунь[819], за пределами крепостей Дуньхуана, исток впадает в море. В «Переменах» сказано: «Из [вод] Хэ появились схемы, совершенномудрые скопировали их». В «Дарах Юя» [сказано]: «Текут девять рек-[рукавов Хэ]». В «Стихах» сказано: «Воды Хэ широкие и безбрежные». Храм [в честь реки] находится в уезде Инъян[820] округа Хэнань. Чиновник, [ответственный за] плотины[821], ведает четырьмя [главными] реками. Ритуалы жертвоприношения сходны [с ритуалами поклонения] пяти священным пикам. Цзян берет начало [в горах] Миньшань[822] за пределами линии укреплений Цзяньди[823] округа Шу[824], впадает в море. В «Стихах» сказано: «[Реки] Цзян и Хань широки и полноводны». В «Дарах Юя» [сказано]: «Цзян и Хань устремляются в море [подобно тому, как все подданные [князья]-*хоу* весной и

---

[819] Согласно китайской мифологии, Куньлунь считались священными горами, находившимися на западной окраине китайских земель. В «Шань хай цзин» можно встретить информацию о том, что у гор был свой дух-управитель Лу-у 陆吾, имевший зооморфный облик. Согласно «Хуайнань-цзы», горы считались месторождением нефрита, и на разных их уровнях якобы можно было стать духами [Рифтин и Кобзев, 2007с, с. 488 – 490].

[820] Уезд Инъян 滎陽 был образован при Цинь и располагался в пров. Хэнань, с центром на северо-востоке совр. одноименного уезда [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 782].

[821] Данная должность была создана во времена Хань правителем Ай-ди 哀帝 (27 – 1 до н.э.) для регулирования водного хозяйства на местах.

[822] Также г. Миньшань 嶓山 может иметь наименование Вэньшань 汶山. Располагается в пров. Сычуань, на севере уезда Сунпань 松潘 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 645].

[823] Уезд Цзяньди 湔氐 был образован при Цинь на территории северо-запада современного уезда Сунпань 松潘 пров. Сычуань 四川 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1140].

[824] Округ Шу 蜀 был установлен в эпоху Чжаньго царством Цинь, находился на территории совр. уезда Чэнду 成都 (пров. Сычуань 四川, г. Чэнду) [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1178].

летом направляются на встречу с императором]»[825]. Храм [в честь реки] находится в уезде Цзянду[826] [округа] Гуанлин[827]. Исток [реки] Хуайхэ исходит из [гор] Дафушань и Тунбай[828] уезда Пинши[829] [округа] Наньян[830], на юго-востоке [она] впадает в море. В «Дарах Юя» [сказано]: «[В землях между] Морем [Бохай, горой] Дай[831], и [рекой] Хуай [воды в бассейнах рек] Хуай и И[832] регулируются». В «Стихах» сказано: «Воды Хуай бурлящие и могучие». Храм [в честь реки] находится в уезде Пинши. Исток реки Цзи[833] находится в уезде Фанцзы[834] царства Чаншань[835], горах Цзаньхуаншань[836], на востоке впадает в Цзюй[837]. В «Дарах Юя»

---

[825] В данном предложении есть метафорическое сравнение, образуемое при помощи фразы *чао цзун* 朝宗: она обозначает весенние и летние императорские аудиенции, на которые прибывали удельные князья. Их регулярное участие символизировало верность нижестоящих по отношению к правителю в государстве.

[826] Уезд Цзянду 江都 был образован при Западной Хань, располагался на территории к юго-западу от совр. г. Янчжоу 揚州 пров. Цзянсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 793].

[827] Округ Гуанлин 廣陵 был образован при Цинь, располагался на территории к северо-западу от совр. г. Янчжоу 揚州 пров. Цзянсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 82].

[828] Г. Тунбай 桐柏 находится на юго-западе совр. уезда Тунбай пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 884].

[829] Уезд Пинши 平氏 находился на северо-западе совр. уезда Тунбай 桐柏 в пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 212].

[830] Округ Наньян 南陽 был образован в эпоху Чжаньго царством Цинь с центром в уезде Вань 宛 на территории совр. г. Наньян пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 767].

[831] Имеется в виду г. Тайшань.

[832] Имеется в виду совр. р. Ихэ 沂河, протекающая на юге Шаньдуна и на севере Цзянсу [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 564].

[833] Ван Ли-ци и У Шу-пин отмечают, что река под названием Цзи 濟 исходно не входила в группу *сы ду*, ее первоначальное название было Пэй 沛. Но поскольку Пэй также записывалось иероглифом Цзи 沛 в древнем Китае, то впоследствии Цзи 濟 и Цзи 沛 стали путать друг с другом, откуда произошла данная ошибка. Прежнее географическое расположение реки было таково, что ее исток находился в совр. пров. Хэнань, у города Цзиюань 濟源, а в нижнем течении она впадала в Хуанхэ.

[834] Уезд Фанцзы 房子 был образован при Западной Хань, на территории к западу от уезда Гаои 高邑 совр. пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 725].

[835] При Западной Хань был основан округ Чаншань 常山, а при Восточной Хань он приобрел статус царства, находился на территории уезда Юаньши 元氏 совр. пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1016].

[836] Цзаньхуаншань 贊皇山 — гора, находящаяся на юго-западе совр. уезда Цзаньхуан 贊皇 пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1278].

[837] Ван Ли-ци и У Шу-пин отмечают, что под рекой Цзюй 沮 имелась в виду Чишуй 泜水. Чишуй — это совр. река Шахэ 沙河, исток которой находится в пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 705].

сказано: «Плывя по реке Вэнь[838], достигаешь реки Цзи». Храм [в честь реки Цзи] находится в округе Дун[839], уезде Линьи[840].

謹按：尚書大傳、禮三正記：「江、河、淮、濟為四瀆。瀆者，通也，所以通中國垢濁，民陵居，殖五穀也。江者，貢也，珍物可貢獻也。河者，播也，播為九流，出龍圖也。淮者，均，均其務也。濟者，齊，齊其度量也。」

Скромно замечу, [что согласно] «Великому комментарию к “Чтимым писаниям”», «Записям о ритуале и трех истинных календарях», «Цзян, Хэ[841], Хуай и Цзи являются четырьмя [главными] реками». [Главная] река (dok)[842] означает «перемещение» (t^{h}oŋ)[843]. Поскольку она перемещает по Срединному государству муть и ил, народ живет на [ее берегах]-холмах и высаживает пять видов злаков. Цзян (kɔŋ) означает «подношения» (koŋ^{C})[844], ценные продукты [Цзяна] можно преподносить как дар. Хэ (gɑi) [845] означает «рассеиваться» (pɑi^{C}) [846], она рассеивается на девять рек, [из нее] появились схемы дракона[847]. Хуай (ɣuɛi)[848] означает «уравновешивать» (kuin)[849], [она] уравновешивает обязанности людей.

---

[838] Раньше под рекой Вэнь 汶 могли пониматься разные реки, протекающие в провинции Шаньдун: Давэньхэ 大汶河, то есть приток западного берега р. Вэйхэ 濰河, либо приток западного берега р. Ихэ 沂河 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 566].

[839] Округ Дун 東 находился на юго-западе совр. уезда Пуян 濮陽 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 247].

[840] Уезд Линьи 臨邑 находился на территории юго-запада совр. уезда Линьчэн 臨城 пров. Хэбэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 794].

[841] Р. Хэ — то же, что совр. Хуанхэ.

[842] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 187].

[843] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 166].

[844] Реконструированные произношения обоих знаков взяты из [Schuessler, 2009, p. 162].

[845] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 210].

[846] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 262].

[847] «Лун ту» 龍圖 («драконовы схемы») — то же самое, что «хэ ту» 河圖 («схемы из [реки] Хэ»); схемы, вынесенные водяным драконом из р. Хуанхэ и послужившие для Фу-си основанием для создания восьми триграмм.

[848] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 293].

[849] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 318].

Цзи (tsei^{B})[850] означает «выравнивать» (dzei)[851], [она] выравнивает меры длины и веса людей.

林

Леса

謹按：詩云：「殷商之旅，其會如林。」傳曰：「山林之士，往而不能反。」禮記將至泰山，必先有事於配林。林，樹木之所藂生也。今配林在泰山西南五六里，予前臨郡，因侍祀之行，故往觀之，樹木蓋不足言，猶七八百載間有衰索乎!

Скромно замечу, что в «Стихах» сказано: «Войска Инь и Шан, собранные [вместе, бесчисленны], словно леса». В «Комментарии» сказано: «[Отправляющийся в] горы и леса отшельник уходит и не может вернуться [обратно]». В «Записях о ритуале» [сказано о том, что], собираясь достичь [горы] Тайшань, сперва необходимо совершить ритуал жертвоприношения [лесу] Пэйлинь [852]. Леса — это места, в которых скоплениями растут деревья. В настоящее время лес Пэйлинь находится в пяти-шести *ли* на юго-запад от [горы] Тайшань, прежде мне [доводилось] прибывать в [эти] владения; по причине исполнения [обязанностей] помощника во время жертвоприношений я направился осмотреть [эти] места. О деревьях не стоит и говорить, [они] как будто за семьсот-восемьсот лет пришли в крайний упадок!

麓

Леса у подножия скал

謹按：尚書：「堯禪舜，納于大麓。」麓，林屬於山者也。春秋：「沙麓崩。」傳曰：「麓者，山足也。」詩云：「瞻彼旱麓。」易稱：「即鹿無虞，以從禽也。」

---

[850] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 282].

[851] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 281].

[852] Касательно данного леса У Шу-пин привел комментарий Кун Ин-да, в котором говорится о том, что, собираясь поклониться г. Тайшань, сперва необходимо принести дополнительные жертвоприношения в Пэйлине.

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям», Яо уступил [трон] Шуню, он «принял [власть] в большом лесу у подножия скал». Лес у подножия скал обозначает лес, примыкающий к горе. В «Веснах и осенях» [сказано]: «Гора Шалу [853] обрушилась». В «Комментарии» говорится: «Что касается леса у подножия скал, то это основание горы». В «Стихах» сказано: «Взглянуть на леса у подножия скал Хань»[854]. В «Переменах» говорится: «Все равно что заниматься охотой в лесу у подножия скал без старшего ловчего».

京

Высокие холмы

謹按：爾雅：「丘之絕高大者為京。」謂非人力所能成，乃天地性自然也。春秋左氏傳：「莫之與京。」國語：「趙文子與叔向游於九京。」今京兆、京師，其義取於此。

Скромно замечу, [что согласно] «Приближению к классике», «наиболее высокие и крупные среди холмов являются высокими холмами». [Ими] называют не [те холмы, что] образовались с [применением] человеческой силы, а лишь [те, которые] таковы сами по себе [в соответствии со своей определенной] Небом и Землей природой. В «Комментарии Цзо к “Веснам и осеням”» [сказано]: «Нет ничего, что было бы таким же великим (*цзин*)». В «Речах царств» [сказано]: «Чжао Вэнь-цзы [855] и Шусян [856] отправились к девяти высоким холмам (*цзю*

---

[853] Г. Шалу 沙麓 находится в совр. пров. Хэбэй, на востоке уезда Дамин 大名.

[854] Вслед за предложением У Шу-пина знак Хань 旱 был понят как название горы, упомянутой в «Ши цзин». Г. Хань располагается на юге совр. уезда Наньчжэн 南鄭 пров. Шэньси 陕西.

[855] Вэнь-цзы — посмертный титул сына цзиньского сановника Чжао Шо 趙朔 по имени Чжао У 趙武. Жил в VI в. до н.э.

[856] Официальное имя Яншэ Си 羊舌肸, цзиньского сановника, жившего в эпоху Чуньцю.

цзин) [857] ». Смысл современных [слов] «столичная область» (*цзин чжао*) и «столичный округ» (*цзин ши*)[858] происходит от этого.

陵

Возвышенности

謹按：詩云：「如山如陵。」易曰：「伏戎于莽，升其高陵。」又：「天險不可升，地險山川丘陵。」春秋左氏傳曰：「殽有二陵：其南陵，夏后皋之墓也；其北陵，文王之所避風雨也。」殽在弘農澠池縣，其語曰：「東殽、西殽，澠池所高。」國語：「周單子會晉厲公於加陵。」爾雅曰：「陵莫大於加陵。」言其獨高厲也。陵有天性自然者。今王公墳壟，各稱陵也。

Скромно замечу, что в «Стихах» сказано: «Словно горы, словно возвышенности». В «Переменах» говорится: «Засада [скрывается] в густой траве, взбирается на их высокую возвышенность». Также [говорится]: «Небесные преграды невозможно покорить, земные преграды — горы, потоки, холмы и возвышенности». В «Комментарии Цзо к “Веснам и осеням”» [сказано]: «В Яо[859] есть две возвышенности: Южная возвышенность — это курган Сяхоу Гао, Северная возвышенность — это место, где Вэнь-ван укрывался от ветра и дождя». Яо находится во владении Хуннун, уезде Мяньчи[860]. В их речах говорится: «Восточный Яо и Западный Яо — высоты Мяньчи». Согласно «Речам царств», «чжоуский Дань-цзы встретился с цзиньским Ли-гуном у возвышенности Цзялин[861]». В «Приближении к классике» сказано: «Среди возвышенностей самая высокая — Цзялин». Говорится [о том, что] лишь она обладает исключительной

---

[857] Ван Ли-ци и У Шу-пин указывают, что сочетание *цзю юань* 九原 («девять истоков») было взаимозаменяемым с *цзю цзин* 久京 («девять холмов»). В эпоху Чуньцю им обозначался курган сановника княжества Цзинь.

[858] У иероглифов *ши* 師 и *чжао* 兆 имеются значения «множество, масса»; в сочетании с *цзин* 京 он также означал «большой, великий», их использовали для обозначения столицы и окружавшей ее территории.

[859] Судя по всему, имелись в виду горы Яошань 殽山, которые находятся на северо-западе совр. уезда Лонин 洛寧 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1127].

[860] Мяньчи 澠池 — уезд, образованный при Цинь, находился на западе совр. уезда Мяньчи 澠池 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1063].

[861] Цзялин 加陵 — название местности к западу от княжества Чжэн 鄭.

высотой. Среди возвышенностей имеются те, которые таковы сами по себе [в соответствии со своей определенной] Небом природой. Ныне могильные курганы ванов и гунов называются возвышенностями.

丘

Холмы

謹按：尚書：「民乃降丘度土。」堯遭洪水，萬民皆山棲巢居，以避其害，禹決江疏河，民乃下丘，營度爽塏之場而邑落之，故丘之字，二人立一上，一者地也，四方高，中央下，像形也。詩云：「至于頓丘。」「宛丘之下。」論語：「他人之賢丘陵也。」爾雅曰：「天下有名丘五，其三在河南，其二在河北。」

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям», «только тогда народ спустился с холмов и поселился на земле». Яо столкнулся с наводнением, и весь народ жил в горах и на деревьях; дабы избежать вреда от этого, Юй урегулировал Цзян, прочистил Хэ, только тогда народ смог спуститься с холмов, [стал] рассчитывать высокие и сухие территории и заселять их. По этой причине в иероглифе «холм» [изображено то, как] два человека [находятся] над горизонтальной чертой, черта обозначает землю, высокую с четырех сторон, а в центре низкую, [иероглиф является] пиктограммой. В «Стихах» сказано: «Прийти к куполообразному холму», «под извилистым холмом». [Согласно] «Избранным речам», «достоинства других людей — [это] холмы и возвышенности». В «Приближении к классике» говорится: «В Поднебесной имеется пять известных холмов, три из них находятся к югу от Хэ, два — к северу от Хэ».

墟

Горы

謹按：尚書：「舜生姚墟。」傳曰：「郭氏之墟。」墟者，虛也。郭氏，古之諸侯，善善不能用，惡惡不能去，故善人怨焉，惡人存焉，是以敗為丘墟也。今故廬居處高下者，亦名為墟。姚墟在濟陰城陽縣，帝顓頊之墟，閼伯之墟是也。

Скромно замечу, что [согласно] «Чтимым писаниям», «Шунь родился на горе Яо». В «Комментарии» сказано: «Гора рода Го». Гора (k^{h}ɨɑ) [обозначает]

«[большой] холм» (k^{h}ɨɑ)[862]. Го, древний род множества князей-*хоу*, превозносил добро, [но] не мог применять [его на деле], ненавидел зло, [но] не мог устранить [его], по этой причине добрые люди там [были] в обиде, а злые люди оставались там [невредимыми], вот [по этой причине он] пришел в упадок и стал заброшенным холмом. Ныне то, что [находится] сверху и снизу от места бывшего жилища, также называется горой. Гора Яо[863] находится в округе Цзиинь[864], уезде Чэнъян, гора императора Чжуань-сюя как раз и является горой Эбо[865].

阜

Земляные холмы

謹按：詩云：「如山如阜。」春秋左氏傳：「魯公伯禽宅曲阜之地。」阜者，茂也，言平地隆踊，不屬於山陵也。今曲阜在魯城中，委曲長七八里，雒北芒阪，即為阜也。

Скромно замечу, что в «Стихах» говорится: «Словно горы, словно земляные холмы». В «Комментарии Цзо к “Веснам и осеням”» [сказано]: «Место, где в Цюйфу проживает луский князь Бо Цинь[866]». Земляные холмы (bu^{B})[867] означают «величественность» ($mu^{C}R!$)[868], так называют подъемы на равнинах, [их] не относят к горам и возвышенностям. Ныне Цюйфу располагается в пределах

---

[862] Реконструированные произношения обоих знаков взяты из [Schuessler, 2009, p. 49].

[863] Г. Яо 姚 ныне находится на западе уезда Цзюаньчэн 鄄城 пров. Шаньдун. По преданию является местом рождения одного из пяти совершенномудрых правителей древности Шуня 舜 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 870].

[864] Округ Цзиинь 濟陰 был образован при Западной Хань путем переименования царства Цзиинь в одноименный округ. Располагался на северо-западе совр. уезда Динтао 定陶 пров. Шаньдун. При Ван Мане был переименован в округ Цзипин 濟平, в Восточной Хань ему вернули прежнее наименование [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 556].

[865] Эбо был старшим сыном мифического императора Гао Синя 高辛 (трад. 2436 – 2365 до н.э.). По легенде, из-за вражды со своим младшим братом он был выслан на холм Шанцю 商丘. Гора Эбо так же, как и гора Чжуань-сюя, соответствует одному из созвездий, считающихся перевоплощением мифических героев.

[866] Бо Цинь был сыном Чжоу-гун Даня.

[867] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 182].

[868] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 184].

городской стены княжества Лу, извивается в длину на семь-восемь *ли*, склон горы Ман[869] к северу от [уезда] Ло[870] считается земляным холмом.

培

Насыпи

謹按：春秋左氏傳：「培塿無松柏。」言其卑小。部者，阜之類也，今齊、魯之間，田中少高卬，名之為部矣。

Скромно замечу, [что согласно] «Комментарию Цзо к “Веснам и осеням”», «насыпной холм без сосен и кипарисов». [Так] говорят о себе в уничижительной [форме][871]. Насыпи [являются] разновидностью земляных холмов, ныне между княжествами Ци и Лу посреди полей [имеются] редкие высоты, их именуют насыпями[872].

藪

Болотистые озера

謹按：爾雅：「藪者，澤也。」藪之為言厚也，草木魚鱉，所以厚養人君與百姓也。魯有泰野，晉有泰陸，秦有陽紆，宋有孟諸，楚有雲夢，吳有具區，齊有海隅，燕有昭餘祁，鄭有圃田，周有焦漢濩。今漢有九州之藪：揚州曰具區，在吳縣之西；荊州曰雲夢，在華容縣南，今有雲夢長掌之；豫州曰圃田，在中牟縣西；青州曰孟諸，不知在何處；兗州曰大野，在鉅野縣北；雍州曰弦蒲，在汧縣北蒲谷亭；幽州曰奚養，在虖縣東；冀州曰泰陸，在鉅鹿縣西北；并州曰昭餘祈，在鄔縣北；其一藪，推求未得其處。尚書：「紓為逋逃淵藪。」春秋左氏傳曰：「山藪藏疾。」又曰：「藪之薪蒸，虞候守之。」是也。

---

[869] Г. Ман 芒 находится на северо-востоке уезда Юнчэн 永城 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 351].

[870] Уезд Ло 雒 был образован во времена Хань и располагался на территории совр. пров. Сычуань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1226].

[871] Словосочетание *поу лоу* 培塿, помимо значения «насыпной холм», также могло переводиться в качестве уничижительной формы личного местоимения («я»). «Сосны и кипарисы» метафорически указывали на разнообразные нравственные качества: стойкость, честность, верность и т.д.

[872] У Шу-пин и Ван Ли-ци отмечают, что в других текстах, где цитируется данное предложение, вместо *бу* 部 («насыпи») написано *поу лоу*.

Скромно замечу, что [согласно] «Приближению к классике», «Болотистые озера (so^{B})[873] обозначают болота (ḍɑk)[874]». О болотистых озерах говорят, что [они] обильные, [имеют] травы и деревья, рыбу и черепах — то, чем обильно кормит государей и [носителей] ста фамилий. В [княжестве] Лу было [болотистое озеро] Тайе[875], в Цзинь — Тайлу, в Цинь — Янчжу, в Сун — Мэнчжу, в Чу — Юньмэн, в У — Цзюйцюй, в Ци — Хайюй, в Янь было [болотистое озеро] Чжаоюйци, в Чжэн — Путянь, в Чжоу — Цзяоху[876]. Ныне, [во времена эпохи] Хань, имеются болотистые озера девяти областей[877]: в Янчжоу [оно] называется Цзюйцюй, располагается на западе уезда У[878]; в Цзинчжоу [оно] называется Юньмэн и располагается на юге уезда Хуажун[879]; в настоящее время [территории этих озер] подчинены Юньмэну; в Юйчжоу [оно] называется Путянь, находится на западе уезда Чжунму[880]; в Цинчжоу [оно] называется Мэнчжу, располагается в неизвестном месте; в Яньчжоу [оно] называется Дае, находится на севере уезда Цзюйе[881]; в Юнчжоу [оно] называется Сяньпу, находится на севере уезда Цянь[882],

---

[873] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 152].

[874] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 70].

[875] У Шу-пин и Ван Ли-ци отмечают, что озеро также называлось Дае 大野.

[876] У Шу-пин и Ван Ли-ци на основании цитат из других источников показывают, что иероглиф Хань 漢, стоящий в составе названия озера, является лишним и вызван ошибкой во время переписывания текста.

[877] Девять областей — переносное обозначение территории Китая, происходящее из мифа о разделении Юем земель на девять частей после предотвращения Великого потопа. Существует несколько групп девяти областей, в которых имеются небольшие вариации. Их можно найти в текстах «Юй Гун», «Эр я» и «Ритуалах Чжоу». У Ин Шао приведен вариант, имеющийся в «Ритуалах Чжоу».

[878] Уезд У 吳 был образован при Цинь и располагался на месте нынешнего одноименного уезда в пров. Цзянсу. Во время правления Ван Мана был переименован в уезд Циньдэ 秦德, во время Восточной Хань вернул свое изначальное название [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 528].

[879] Уезд Хуажун 華容 был образован в Западной Хань и располагался на севере совр. уезда Цзяньли 監利 пров. Хубэй [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 410].

[880] Уезд Чжунму 中牟 был образован во время Западной Хань и располагался на востоке совр. уезда Чжунму 中牟 пров. Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 150].

[881] Уезд Цзюйе 鉅野 был образован во время Западной Хань и располагался на северо-востоке совр. уезда Цзюйе пров. Шаньдун [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 815].

в волости Пугу; в Ючжоу [оно] называется Сиян, находится на востоке уезда Сы[883]; в Цзичжоу [оно] называется Тайлу, находится на северо-западе уезда Цзюйлу; в Бинчжоу [оно] называется Чжаоюйци, находится на севере уезда У[884]; расположение оставшегося из болотистых озер еще не найдено. [Согласно] «Чтимым писаниям», «Чжоу[885] скрывался в омутах и болотистых озерах». В «Комментарии Цзо к “Веснам и осеням”» сказано: «В горах и болотистых озерах скрываются болезнетворные начала». Также сказано: «Хворост и дрова болотистых озер охраняет смотритель [гор и озер]». Это действительно так.

澤

Болота

謹按：尚書：「雷夏既澤。」詩云：「彼澤之陂，有蒲與荷。」傳曰：「水草交厝，名之為澤。」澤者，言其潤澤萬物，以阜民用也。春秋左氏傳曰：「澤之莞蒲，舟鮫守之。」韓詩內傳：「舜漁雷澤。」雷澤在濟陰城陽縣。

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям», «Лэйся издавна [являлось] болотом». В «Стихах» говорится: «На плотине на том болоте растут камыши и лотосы». В «Комментарии» сказано: «Болотом называется [место, где] перемежаются вода и растения». О болотах говорят, что они увлажняют и орошают всех существ, с помощью [болот] растет благосостояние народа. В «Комментарии Цзо к “Веснам и осеням”» сказано: «Камыши и тростники болот охраняются смотрителем водного хозяйства (*чжоуцзяо*)». Согласно «Внутреннему комментарию к “[Канону] стихов” [по версии] господина Ханя», «Шунь рыбачил на болоте Лэйцзэ[886]». [Болото] Лэйцзэ находится в уезде Чэнъян округа Цзиинь.

---

[882] Уезд Цянь 汧 был образован в эпоху Чуньцю и располагался на юго-востоке уезда Лун 隴 пров. Шэньси [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 556].

[883] Уезд Сы 虒 располагался на территории совр. уезда Сянюань 襄垣 пров. Шаньси [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 929].

[884] Уезд У 鄔 был образован в эпоху Чуньцю и располагался на северо-востоке совр. уезда Цзесю 介休 пров. Шаньси [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 422].

[885] Посмертное имя Ди Синя, последнего царя династии Инь.

[886] Лэйцзэ — сокращенное наименование оз. Лэйся.

沆

Заболоченные земли

謹按：傳曰：「沆者，莽也，言其平望莽莽無涯際也。」沆，澤之無水，斥鹵之類也。今俗語亦曰沆澤。

Скромно замечу, что в «Комментарии» сказано: «[Что касается] заболоченных земель (gɑŋ^{B}) [887], [то они обозначают] бескрайность (mɑ^{B}) [888], говорят, что [они] бескрайни [настолько, что], смотря прямо, не видно берега и границы». Заболоченные земли — [это часть] болот без [стоячей] воды, разновидность солончаков. В современном просторечном языке также говорят «заболоченные земли и болота».

沛

Заросшие болота

謹按：尚書、春秋公羊傳：「齊桓公循海而東，師大陷沛澤之中。」左氏傳：「齊景公田于沛，招虞人以弓。」傳曰：『送逸禽之超大沛。」沛者，草木之蔽茂，禽獸之所蔽匿也。

Скромно замечу, [что согласно] «Чтимым писаниям» и «Комментарию к “Веснам и Осеням” в трактовке Гунъян [Гао]», «циский Хуань-гун следовал по морю на восток, [его] войско [попало] в крупную ловушку в заросшем болоте». [Согласно] «Комментарию Цзо», «циский Цзин-гун охотился в Пэй, призвал старшего ловчего при помощи [выстрела из] лука». В «Комментарии» сказано: «Согнал прятавшихся зверей в огромное болото». [Что касается] заросших болот, [то там] густо произрастают травы и деревья, [а также] прячутся птицы и звери.

湖

Озера

---

[887] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 75].

[888] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 89].

謹按：春秋國語：「伍子胥諫吳王：『與我爭五湖之利，非越乎？』及越滅吳，范蠡乘扁舟於五湖。」湖者，都也，言流瀆四面所猥都也，川澤所仰以溉灌也。今盧江臨湖、丹陽蕪湖縣是也。

Скромно замечу, что [согласно] «Речам царств» Весен и осеней, «У Цзысюй увещевал У-вана: “[Ведете] со мной спор о пользе [озера] Уху, разве [это] не [из-за] Юэ?”»[889]. Когда Юэ погубило У, Фань Ли, сев на небольшое судно, [поплыл] по Уху. Озеро (gɑ)[890] [обозначает] скопление вод (tɑ)[891], [о нем] говорят, что [это] то, где потоки и реки с четырех сторон собираются [вместе][892]; причина, почему возлагают надежды на потоки и озера, — это полив и орошение. В настоящее [время] так в уезде Линьху[893] округа Лунцзян и в уезде Уху[894] округа Даньян[895].

陂

Пруды

謹按：傳曰：「陂者，繁也。」言因下鍾水以繁利萬物也。今陂皆以溉灌，今汝南富陂縣是也。

Скромно замечу, что в «Комментарии» сказано: «[Что касается] прудов (pɨɑi)[896], [то они обозначают] обилие (buɑn)[897]». Говорят, [что] скапливающаяся в низинах вода обильно способствует [произрастанию] всех существ. В настоящее

---

[889] У Шу-пин и Ван Ли-ци отмечают, что в тексте «Го юй» данный вопрос звучит из уст Фань Ли, который дает советы Юэскому вану Гоу Цзяню, а также называет причиной спора царство У, а не Юэ, то есть здесь в тексте «Фэн су тун и» имеются ошибки [Таскин, 1987, с. 303].

[890] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 46].

[891] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 53].

[892] У Шу-пин отмечает, что сочетанием *вэй доу* 隈都 назывались скопления вод в излучинах или изгибах.

[893] Уезд Линьху 臨湖 располагался на территории юго-запада совр. уезда Увэй 無爲 пров. Аньхой [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 798].

[894] Уезд Уху 蕪湖 находился к востоку от г. Уху совр. пров. Аньхой [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 498].

[895] Округ Даньян 丹陽 находился на территории к северу от реки Даньцзян 丹江, соединяющей совр. пров. Шэньси и Хэнань [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 180].

[896] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 217].

[897] Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится из [Schuessler, 2009, p. 262].

[время] все пруды [используются] для орошения, ныне так в уезде Фубэй[898] в Жунани.

渠

Каналы-*цюй*

謹按：傳曰：「渠者，水所居也。」秦時韓人鄭國穿渠，孝武帝時趙中大夫白公復穿渠，故其語曰：「田於何所？池陽谷口。鄭國在前，白渠起後。舉鍤為雲，決渠為雨。涇水一石，其涇數斗。且溉且糞，長我稷黍。衣食京師，數百萬口。」又鄭當時穿渠以利漕運，若此非一，官民俱賴其饒焉。

Скромно замечу, что в «Комментарии» сказано: «Каналы — это места пребывания воды». Во времена [империи] Цинь Чжэн Го из Хань проводил [строительство] канала, во времена Сяо-у-ди Центральный великий муж[899] Бай Гун из Чжэн повторно провел [строительство] канала, поэтому в местных речах говорится: «В каком месте [расположены] поля? В Чиян[900] и Гукоу[901]. [Канал] Чжэнго[902] впереди, а [канал] Байцюй[903] — позади. Поднимут лопаты — появится облако. Прорвут канал — пойдет дождь. В одном *дане* [воды] из [реки] Цзиншуй[904] [содержится] несколько *доу* ила. [Это можно использовать] и для

---

[898] Уезд Фубэй 富陂 располагался на юге совр. уезда Фуян 阜陽 пров. Аньхой [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1147].

[899] Центральный великий муж (*чжун дафу* 中大夫) во времена Хань являлся титулом высшего советника при дворе императора. В 104 г. до н.э. он был переименован в *гуанлу дафу* 光祿大夫 (Великий муж блистательного преуспеяния) с рангом, соответствующим чиновнику с окладом в 2000 *даней*.

[900] Чиян 池陽 — старое название области Чичжоу 池州, находилась на территории совр. г. Гуйчи 貴池 пров. Аньхой [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 439].

[901] Гукоу 谷口 — это местность вдоль берега р. Цзинхэ 涇河 на северо-востоке совр. уезда Лицюань 禮泉 пров. Шэньси 陝西 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 542].

[902] Строительство канала Чжэнго 鄭國 было начато циньским правителем Ин Чжэном 嬴政, канал начинался на территории совр. пров. Шаньси 陝西, северо-западе уезда Цзинъян 涇陽, и на востоке впадал в реки Чжошуй 濁水 и Лошуй 洛水. Общая протяженность канала была более 300 *ли* [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 710].

[903] Строительство канала Байцюй 白渠 было начато во времена Западной Хань. Он начинался к югу от канала Чжэнго и Гукоу, его течение двигалось на юго-восток и достигало уезда Вэйнань 渭南. Длиной был около 200 *ли* [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 298].

[904] Цзиншуй 涇水 — то же, что совр. р. Цзинхэ 涇河. Ее исток располагается в Нинся-Хуэйском автономном районе, в уезде Цзинюань 涇源, она течет на юго-восток вплоть до пров. Шэньси,

орошения, и для удобрения [почв], выращивать для нас хлебные злаки. Одевать и кормить столичный округ и несколько миллионов ртов населения. К тому же, Чжэн Дан-ши проводил [строительство] канала, чтобы способствовать перевозке [податного хлеба] водным путем, и не только это: все чиновники и народ, опираясь на него, [получают] излишки [урожая] там.

溝

Каналы-*гоу*

謹按：周禮：「溝者，溝也，廣四尺，深四尺。」漢書「高祖與項羽要，割鴻溝以東為楚」是也。鴻溝在滎陽縣。

Скромно замечу, [что согласно] «Ритуалам Чжоу», «Канавы — это канавы[905], [их] ширина — четыре *чи*, глубина — [также] четыре *чи*». [Согласно] «Книге об [эпохе Ранняя] Хань», «Гао-цзу и Сян Юй условились, что поделят [территорию так, что] к востоку от Хунгоу[906] будет Чу», это [действительно] так. Хунгоу находится в уезде Синъян.

洫

Рвы

謹按：周禮：「十里為成，成間廣八尺，深八尺，故謂之洫。」論語曰：「禹盡力乎溝洫。」

Скромно замечу, [что согласно] «Ритуалам Чжоу», «[территория в] десять *ли* равняется [одному] *чэну*, [если] на протяжении *чэна* ширина [составляет] восемь *чи* и глубина [также] восемь *чи*, [то] это именуется рвом. В «Избранных речах» сказано: «Юй всеми силами [создавал] канавы и рвы».

уезда Цзинъян 涇陽, и на юге впадает в р. Вэйхэ 渭河 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 709].

[905] У Шу-пин и Ван Ли-ци заметили, что фраза бессмысленная в дошедшем до нас виде, и предположили наличие ошибки при переписывании данного фрагмента.

[906] Канал Хунгоу 鴻溝 был сооружен во времена Чжаньго по приказу вэйского правителя Хуэй-вана. Он начинался на территории совр. пров. Хэнань, на севере уезда Инъян 滎陽, на юго-востоке впадал в р. Иншуй 潁水 [Чжунго лиши димин да цыдянь, 1995, с. 1061].

Приложение 8. *Лэйшу*, созданные в эпоху Лючао[907]

Название и составители	Время создания	Первые сведения об объеме	Дальнейшие сведения об объеме
«Хуан лань» 皇覽 (1) («Августейшее обозрение»), Лю Шао 劉劭 (III – IV вв.)	220 – 222 г.	Согласно «Сань го чжи», включал более 1000 *пяней* [Сань го чжи, 1971, цз. 2, с. 88]. Согласно Лянскому каталогу, 660 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146].	Согласно «Суй шу», 120 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]. В более поздних каталогах не числится.
«Яо лань» 要覽 («Обозрение сути»), Лу Цзи 陸機 (261 – 303)	Эпоха Цзинь 晉 (265 – 419)	Неизвестно	В «Цзю Тан шу» и «Синь Тан шу» числилось объемом 3 цз.[908] [Цзю Тан шу, 1975, цз. 27, с. 2033; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1534], в «Чун вэнь цзун му» — 2 цз. [Чун вэнь цзун му … , 1937, цз. 3, с. 184], согласно «Юй хай» — 1 цз. [Юй хай и вэнь … ,

[907] Перечень *лэйшу* был взят из двух монографий — Ху Дао-цзина [Ху Дао-цзин, 1982] и Чжан Ди-хуа [Чжан Ди-хуа, 1985] — наиболее полно освещающих развитие данного типа книг в период Лючао.

[908] Для экономии места по всей таблице используется сокращение «цз.» вместо «цзюань».

			2013, цз. 54, с. 955]. Ма Го-хань собрал фрагменты объемом 1 цз. [Юйханьшань фан цзи и шу, 2004, с. 2851 – 2852].
«Хуан лань» 皇覽 (2) («Августейшее обозрение»), Хэ Чэн-тянь 何承天	Лю Сун 劉宋 (420 – 479)	Согласно Лянскому каталогу, 123 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]	В «Суй шу» и более поздних каталогах не числится.
«Хуан лань» 皇覽 (3) («Августейшее обозрение»), Сюй Юань 徐爰	Лю Сун	Согласно Лянскому каталогу, 50 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]	В «Суй шу» и более поздних каталогах не числится.
«Хуан лань чао» 皇覽鈔 («Выдержки из “Августейшего обозрения”»), Сяо Чэнь 蕭琛 (480 – 531)	Южное Лян 南梁 (502 – 557)	Согласно Лянскому каталогу, 20 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]	Согласно «Суй шу», содержал 20 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]; в других каталогах не числится.
«Фа бао лянь би» 法寶連璧 («Соединенные вместе нефриты дхармы»), составлено большим	Южное Лян	Согласно «Лян шу» 梁書 («Книга [об эпохе] Лян», 635 г.), 300 цз. [Лян шу, 1974,	В «Суй шу» и более поздних каталогах не числится.

коллективом по приказу императора Цзянь-вэнь-ди 簡文帝 (пр. 549 – 551)		цз. 4, с. 109]	
«Сюэ юань» 學苑 («Сад учений»), Тао Хун-цзин 陶弘景 (456 – 536)	Южное Лян	Согласно «Нань ши» 南史 («История Южных [династий]», 659 г.), 100 цз. [Нань ши, 1975, цз. 76, с. 1900]	В «Суй шу» и более поздних каталогах не числится.
«Хун бао» 鴻寶 («Безмерные драгоценности»), Чжан Цзуань 張纘 (499 – 549)	Южное Лян	Неизвестно	Согласно «Суй шу», 10 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1144]
«Юй дуй» 語對 («Пары изречений»), Чжу Тань-юань 朱澹遠	Южное Лян	Неизвестно	Согласно «Суй шу» и «Синь Тан шу», 10 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1145; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1534]
«Юй ли» 語麗 («Соответствующие изречения»), Чжу Тань-юань 朱澹遠	Южное Лян	Неизвестно	Согласно «Суй шу» и обеим «Тан шу», содержал 10 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1145; Цзю Тан шу, 1975, цз. 47, с. 2033; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1534]. Согласно «Нихонкоку гэндзай сё

			мокуроку», — 11 цз. [Нихонкоку гэндзай сё мокуроку, 2015, с. 15]
«Шу ту цюань хай» 書圖泉海 («Источники и моря книг и схем»), Чжан Ши 張式	Южное Чэнь 南陳 (557 – 589)	Неизвестно	Согласно «Суй шу», 20 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146], в других каталогах не числится.
«Ди ван цзи яо» 帝王集要 («Суть собранного о владыках и царях»), Цуй Ань 崔安	Северное Вэй 北魏 (386 – 534)	Неизвестно	Согласно «Суй шу» и «Синь Тан шу», — 30 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1535]
«Шоугуан шу юань» 壽光書苑 («Сад книг [из уезда] Шоугуан»), составлен Лю Яо 劉杳 (487 – 536)	Южное Лян	Неизвестно	Согласно «Суй шу» и обеим «Тан шу», — 200 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146; Цзю Тан шу, 1975, цз. 47, с. 2045; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1562]
«Лэй юань» 類苑 («Сад категорий»), составлен Лю Сяо-бяо 劉孝標 (462 – 521)	Южное Лян	Согласно «Нань ши», 120 цз. [Нань ши, 1975, цз. 49, с. 1220]	Согласно «Суй шу» и обеим «Тан шу», — 120 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146; Цзю Тан шу, 1975, цз. 47, с. 2045; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1562]
«Хуалинь бянь люэ» 華林遍略 («Краткое [изложение] всех	Южное Лян	Согласно «Нань ши», 700 цз. [Нань ши, 1975,	Согласно «Суй шу», — 620 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146]; согласно обеим «Тан шу», — 600 цз. [Цзю Тан шу, 1975, цз. 47,

[вещей из] сада Хуалинь»), Сюй Мянь 徐勉 (466 – 535)		цз. 72, с. 1783]	с. 2046; Синь Тан шу, 1975, цз. 59, с. 1562]. Фрагменты можно встретить в «И вэнь лэй цзюй»
«Сю вэнь дянь юй лань» 修文殿御覽 («Высочайше одобренное обозрение [из] Зала совершенствования в литературном [мастерстве]»), авторство неизвестно	Северное Ци 北齊 (550 – 577)	Неизвестно	Согласно «Суй шу», — 360 цз. [Суй шу, 2019, цз. 34, с. 1146], указана в нормативной истории под названием «Шэншоутан юй лань» 聖壽堂御覽 («Высочайше одобренное обозрение [из] Зала совершенной мудрости и долголетия»), фрагменты содержатся в «Тай-пин юй лань»

Приложение 9. Параллельные фрагменты, встречаемые в «Фэн су тун и», «Шо вэнь цзе цзы» и «Ши мин»

Таблица 1 — Параллельные фрагменты, встречаемые в «Фэн су тун и» и «Шо вэнь цзе цзы»

«Фэн су тун и»	«Шо вэнь цзе цзы»
堯者，高也，饒也 [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 10]	堯，高也，從垚在兀上，高遠也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 13, с. 1205]
王者，往也，為天下所歸往也。 [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 15]	王，天下所歸往也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 1, с. 14]
妻者，既齊於己 [Ин Шао, 1981, цз. 3, с. 142]	妻，婦與己齊者也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 12, с. 1067]
長四寸，十二簧，像鳳之身，正月之音也，物生故謂之笙。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 281]	笙，十三簧，象鳳之身也。笙，正月之音，物生，故謂之笙。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 350]
鼓者，郭也，春分之音也，萬物郭皮甲而出，故謂之鼓。周禮六鼓：雷鼓八面，路鼓四面，晉鼓皆二面。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 282]	鼓：郭也。春分之音，萬物郭皮甲而出，故謂之鼓。从壴，支象其手擊之也。《周禮》六鼓：靈鼓八面，靈鼓六面，路鼓四面，鼖鼓、皋鼓、晉鼓皆兩面。凡鼓之屬皆从鼓。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 365]
昔章帝時，零陵文學奚景，於泠道舜祠下得生白玉管，知古以玉為管，後乃易之以竹耳。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 284]	前零陵文學姓奚，於泠道舜祠下，得笙白玉琯。夫以玉作音，故神人以和，鳳皇來儀也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 351]

謹按：世本：「垂作鐘。」秋分之音也。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 290]	鐘，秋分之音，物種成。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 14, с. 1233]
謹按：禮樂記：「柷，漆桶，方畫木，方三尺五寸，高尺五寸，中有椎，止其名也，用柷止音為節。」 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 291]	柷，樂木空也，所以止音為節。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 6, с. 466]
缶者，瓦器，所以盛漿，秦人鼓之以節歌。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 303]	缶，瓦器，所以盛酒漿，秦人鼓之以節歌，象形。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 396]
籥樂之器，竹管，三孔，所以和眾聲也。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 309]	龠，樂之竹管，三孔，以和眾聲也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 2, с. 152]
謹按：禮樂記：「三孔籥也，大者謂之產，其中謂之仲，小者謂之篴。」 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 309]	籟：三孔龠也。大者謂之笙，其中謂之籟，小者謂之篴。从竹賴聲。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 350]
其形參差，像鳳之翼，十管，長一尺。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 311]	簫，參差，管樂，象鳳之翼。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 350]
謹按：漢書舊注：笳，吹鞭也。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 312]	笳，吹鞭也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 352]
楚俗常以十二月祭飲食也。	臘，楚俗以二月祭飲食也。

[Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 378]	[Сюй Шэнь, 2015, цз. 4, с. 306]
傳曰：神者，申也。 [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 388]	神，申也，萬物皆有質 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 1, с. 4]
河出燉煌塞外崑崙山，發源注海。 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 457]	河水出焞煌塞外昆侖山，發原注海。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 903]
江出蜀郡湔氐徼外嵫山，入海。 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 457]	江水出蜀湔氐徼外嵫山，入海。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 905]
淮出南陽平氏桐柏大復山東南，入海。 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 457]	淮水出南陽平氏桐柏大復山東南，入海。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 928]
濟出常山房子贊皇山，東入沮。 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 458]	濟水出常山房子贊皇山，東入泜。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 940]
謹按：傳曰：「渠者，水所居也。」 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 481]	渠，水所居。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 964]
謹按：周禮：「溝者，溝也，廣四尺，深四尺。」 [Ин Шао, 1981, цз. 10, с. 482]	溝，水瀆，廣四尺，深四尺。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 963]
謹案：春秋國語：「疆有寓望。」謂今之亭也，民所安定也。亭有樓，從高省，丁聲也。 [Ин Шао, 1981, с. 493]	亭，民所安定也。亭有樓。從高省，丁聲。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 5, с. 402]

門戶鋪首。 [Ин Шао, 1981, с. 577]	鋪，箸門戶鋪首也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 14, с. 1240]
積冰曰凌，壯冰曰凍，冰流曰澌，冰解曰泮。 [Ин Шао, 1981, с. 613]	澌，流冰也。 [Сюй Шэнь, 2015, цз. 11, с. 972]

Таблица 2 — Параллельные фрагменты, встречаемые в «Фэн су тун и» и «Ши мин»

«Фэн су тун и»	**«Ши мин»**
黃者，光也，厚也，中和之色 [Ин Шао, 1981, цз. 1, с. 10]	黃，晃也，猶晃晃象日光也。 [Лю Си, 2016, цз. 4, с. 62]
或說：空侯取其空中。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 297]	箜篌，蓋空國之侯所存也。 [Лю Си, 2016, цз. 7, с. 97]
笛者，滌也，所以蕩滌邪穢 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 304]	篴，滌也，其聲滌滌然也。 [Лю Си, 2016, цз. 7, с. 98]
以手批把，因以為名。 [Ин Шао, 1981, цз. 6, с. 307]	枇杷，本出於胡中，馬上所鼓也，推手前曰枇，引手卻曰杷，象其鼓時，因以為名也。 [Лю Си, 2016, цз. 7, с. 97]
春者，蠢也，蠢蠢搖動也。 [Ин Шао, 1981, цз. 8, с. 382]	春，蠢也，動而生也。 [Лю Си, 2016, цз. 1, с. 3]
夫死者、澌也，鬼者、歸也，精氣消越，骨肉歸于土也。 [Ин Шао, 1981, цз. 9, с. 409]	人始氣絕曰死，死，澌也，就消澌也 [Лю Си, 2016, цз. 8, с. 118]

Приложение 10. Состав категорий в «Фэн су тун и» и *лэйшу*

Таблица 1[909] — Категории, описывающие земную и водную поверхность, в «Фэн су тун и» и *лэйшу*

Название текста и его раздела/главы	Состав категорий в разделе/главе
глава «Шань цзэ» из «Фэн су тун и» [Ин Шао, 1980, цз. 10, с. 365 – 394]	«У юэ» 五嶽 («Пять [священных] пиков»), «Сы ду» 四瀆 («Четыре [главных] реки»), «Линь» 林 («Леса»), «Лу» 麓 («Леса у подножия скал»), «Цзин» 京 («Высокие холмы»), «Лин» 陵 («Возвышенности»), «Цю» 丘 («Холмы»), «Сюй» 墟 («Горы»), «Фу» 阜 («Земляные холмы»), «Поу» 培 («Насыпи»), «Соу» 藪 («Болотистые озера»), «Цзэ» 澤 («Болота»), «Хан» 沆 («Заболоченные земли»), «Пэй» 沛 («Заросшие болота»), «Ху» 湖 («Озера»), «Бэй» 陂 («Пруды»), «Цюй» 渠 («Каналы-*цюй*»), «Гоу» 溝 («Каналы-*гоу*»), «Сюй» 洫 («Рвы»)
«Ди ли бу» 地理部 («Раздел о структуре земель») из «Бэй тан шу чао» [Бэй тан шу чао, 1988, цз. 157, с. 718 – 750]	Первая часть разделена по категориям, являющимся общими терминами, описывающими твёрдую земную поверхность: «Ди» 地 («Земля»), **«Цю» 丘 («Холмы»), «Лин» 陵 («Возвышенности»)**, «Ган» 崗 («Бугры»), «Сянь» 峴 («Низкие обрывистые горы»), «Дуй» 堆 («Груды»), **«Фу» 阜 («Земляные холмы»)**, «Лун» 隴 («Насыпные холмы»), «Бань» 阪 («Косогоры»), **«Пэй» 培 («Насыпи»)**, «Кэн» 坑 («Канавы»), «Ку» 窟 («Ямы»), «Гу» 谷 («Ущелья»), «Дун» 洞

[909] Полужирным шрифтом в таблице выделено то, какие категории в разделах *лэйшу* в своем названии дословно совпадают с разделами в главе «Шань цзэ» из «Фэн су тун и».

	(«Пещеры»), «Сюэ» 穴 («Гроты»). Вторая часть, посвященная гидрографии, перечисляет имена собственные на карте Китая: «Шуй» 水 («Воды»), «Хай» 海 («Моря»), **«Цзян» 江 (совр. «Янцзы»), «Хэ» 河 (совр. «Хуанхэ»), «Хуай» 淮 (совр. «Хуайхэ»), «Хань» 漢 (совр. «Ханьшуй»), «Цзи» 濟 (совр. «Цзишуй»)**, «Ло» 洛 (совр. «Лошуй»), «Вэй» 渭 (совр. «Вэйхэ»), «Цзин» 涇 (совр. «Цзинхэ»). После этого описание переходит к общим понятиям, связанным с водой: «Ша» 沙 («Песок»), «Ни» 泥 («Глина»), **«Ху» 湖 («Озёра»)**, «Сицзянь» 溪澗 («Горные ручьи»), «Чи» 池 («Водоёмы»), «Чао» 潮 («Приливы»), «Цзин» 井 («Колодцы»), «Бин» 氷 («Лёд»). В последней части описаны знаменитые горы, начиная с **Пяти священных пиков**, и категориями вновь, по большей части, выступают имена собственные, а касаются они твёрдой земной поверхности: «Ши» 石 («Камни»), «Шань» 山 («Горы»), «Тайшань» 泰山, «Хуашань» 華山, «Хэншань» 衡山, «Хэншань» 恒山, «Суншань» 嵩山, «Мин шань» 名山 («Знаменитые горы»).
«Шань бу» 山部 («Раздел про горы») и «Шуй бу» 水部 («Раздел про воды») из «И вэнь лэй цзюй»	В двух данных разделах содержится вступительная часть с общими сведениями о горах и гидрографии. В первом разделе, в отличие от других *лэйшу*, нет терминов, описывающих твердую земную поверхность, а категориями являются лишь конкретные имена собственные. При этом второй раздел изобилует общими понятиями гидрографии, перечень которых, по сравнению с «Фэн су тун и», весьма

[И вэнь лэй цзюй, 2010, цз. 6 – 9, с. 99 – 183]	богатый: «Цзун цзай шань» 總載山 («Главное, включающее горы»), г. Куньлунь 崑崙山, **г. Сунгаошань 嵩高山, г. Хуашань 華山, г. Хэншань 衡山**, г. Лушань 廬山, г. Тайханшань 太行山, г. Цзиншань 荊山, г. Чжуншань 鍾山, г. Бэйманшань 北邙山, г. Тяньтайшань 天台山, г. Шоуяншань 首陽山, г. Яньжаньшань 燕然山, г. Лофушань 羅浮山, г. Цзюишань 九疑山, г. Хуцюшань 虎丘山, г. Суаньшань 蒜山, г. Шифаньшань 石帆山, г. Шигушань 石鼓山, г. Шимэньшань 石門山, г. Тайпиншань 太平山, г. Миньшань 岷山, г. Куайцзишань 會稽諸山, г. Цзяогуаншань 交廣諸山; «Цзун цзай шуй» 總載水 («Главное, включающее воды»), р. Хайшуй 海水, р. Хэ 河水, р. Цзяншуй 江水, р. Хуайшуй 淮水, р. Ханьшуй 漢水, р. Лошуй 洛水; «Хэ» 壑 («Рвы с [водой]»), **«Сы ду» 四瀆 («Четыре [главных] реки»)**, «Тао» 濤 («[Водяные] валы»), «Цюань» 泉 («Источники»), **«Ху» 湖 («Озера»), «Бэй» 陂 («Пруды»)**, «Чи» 池 («Водоемы»), «Си» 谿 («Ручьи»), «Гу» 谷 («Долины»), «Цзянь» 澗 («[Горные] ручьи»), «Пу» 浦 («Устья [притоков реки]»), **«Цюй» 渠 («Каналы»)**, «Цзин» 井 («Колодцы»), «Бин» 冰 («Лед»), «Цзинь» 津 («Брод»), «Цяо» 橋 («Мосты»).
«Ди бу» 地部 («Раздел о Земле») из «Чу сюэ цзи» [Чу сюэ цзи, 1962,	Содержание данного раздела содержит большее, чем в других *лэйшу*, количество сведений о рукотворных строениях, тесно связанных с географией, расположенных в конце раздела. Как и в «И вэнь лэй цзюй», здесь имеется общая вступительная часть, за которой следует перечисление конкретных гор и

цз. 5 – 7, с. 87 – 162]	рек, а ближе к концу находятся общие понятия. Первая *цзюань* этого раздела включает в себя следующие категории: «Цзун цзай Ди» 總載地 («Главное, включающее Землю»), «Цзун цзай шань» 總載山 («Главное, включающее горы»), **г. Тайшань 泰山, г. Хэншань 衡山, г. Хуашань 華山, г. Хэншань 恒山, г. Сунгаошань 嵩高山**, г. Чжуннаньшань 終南山, «Ши» 石 («Камни»); вторая *цзюань* включает в себя такие категории, как «Цзун цзай шуй» 總載水 («Главное, включающее воду»), р. Хай 海, **р. Хэ 河, р. Цзян 江, р. Хуай 淮, р. Цзи 濟**, р. Лошуй 洛水, р. Вэйшуй 渭水, р. Цзиншуй 涇水; третья *цзюань* цзюань включает в себя категории **«Ху» 湖 («Озера»)**, р. Ханьшуй 漢水, «Лишань тан» 驪山湯 («[Горячие] источники [гор] Лишань»), «Куньлунь чи» 昆明池 («Водоем Куньлунь»), «Бин» 冰 («Лед»), «Цзин» 井 («Колодцы»), «Цяо» 橋 («Мосты»), «Гуань» 關 («Заставы»).