РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ/ STEPS

Т.11. №3 2025

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год

Москва
2025

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI/STEPS

Vol. 11. No. 3 2025

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015
Issued quarterly

PRESIDENTIAL ACADEMY

Moscow
2025

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Рецензируемый журнал открытого доступа
Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025

Главный редактор
С. Ю. Неклюдов — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

Редакция (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия)
М. В. Ахметова — канд. филол. наук, зам. главного редактора
М. В. Гаврилова — канд. филол. наук, ответственный секретарь
Н. П. Гринцер — д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»
Д. Е. Давыдова — технический специалист
И. В. Ершова — д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»
И. А. Женин — канд. ист. наук, куратор направления «История»
М. С. Неклюдова — PhD, куратор направления «Культурология»
Н. В. Петров — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»
А. В. Хохлова — технический специалист
Д. А. Худяков — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

Редакционная коллегия
Х. Баран — PhD, Университет Олбани, США
Н. Б. Вахтин — д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
Л. М. Ермакова — д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония
А. Л. Зорин — д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
С. Э. Зуев — канд. искусствоведения, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия
С. А. Иванов — д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
К. Келли — PhD, Оксфордский университет, Великобритания
А. А. Кибрик — д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия
А. С. Корндорф — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия

М. А. Кронгауз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
А. В. Майоров — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
В. А. Мау — д-р эконом. наук, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, Россия)
А. Б. Мороз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
С. Ю. Павлова — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
Ю. Л. Слёзкин — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
В. Ф. Спиридонов — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
К. А. Учитель — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
А. А. Фаустов — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
О. Б. Христофорова — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
Т. В. Черниговская — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Куратор номера: *Д. А. Худяков*
Научный редактор: *М. В. Ахметова*
Редакторы английского текста: *Х. Баран, К. С. Данилочкина*
Корректор: *Н. В. Сайкина*
Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Тел.: +7 (499) 956-96-47

Индексация: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, RSCI, CNKI, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (верстка, дизайн, макет), 2025
© Авторы, 2025

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Open Access peer-reviewed journal
Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025

Editor-in-Chief
Sergei Yu. Nekliudov — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Editorial Team (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)
Maria V. Akhmetova — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief
Daria E. Davydova — Technical Specialist
Irina V. Ershova — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section
Maria V. Gavrilova — Cand. Sci. (Philology), Secretary
Nikolai P. Grintser — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section
Alyona V. Khokhlova — Technical Specialist
Dmitry A. Khudiakov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section
Maria S. Neklyudova — PhD, Responsible for Cultural Studies Section
Nikita V. Petrov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section
Ilya A. Zhenin — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

Editorial Board
Henryk Baran — PhD, University at Albany, State University of New York, USA
Tatiana V. Chernigovskaya — Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia
Liudmila M. Ermakova — Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan
Andrei A. Faustov — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia
Sergei A. Ivanov — Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia
Catriona Kelly — PhD, University of Oxford, Great Britain
Andrei A. Kibrik — Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia
Olga B. Khristoforova — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia
Anna S. Korndorf — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Russia

Maxim A. Krongauz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Alexander V. Maiorov — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia
Vladimir A. Mau — Dr. Sci. (Economy), Gaidar Institute for Economic Policy, Russia
Andrey B. Moroz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Svetlana Yu. Pavlova — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia
Yuri Slezkine — PhD, The University of California, Berkeley, USA
Vladimir F. Spiridonov — Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Konstantin A. Uchitel — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, Russia
Nikolai B. Vakhtin — Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia
Andrei L. Zorin — Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Sergei E. Zuev — Cand. Sci. (Art Studies), The Moscow School of Social and Economic Sciences, Russia

Responsible for Issue: *Dmitry A. Khudiakov*
Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*
English Language Editors: *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*
Copy Editor: *Natalia V. Saikina*
Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Editorial office postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9
Tel.: +7 (499) 956-96-47

Indexing and archiving: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Cyberleninka, E.lanbook.com.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (layout, design), 2025
© Authors, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 11

СТАТЬИ

Миф, политика, идеология в культурах Востока

С. Ю. Неклюдов. Логика мифа: «кризис» и «норма» в архаической картине мира 15

М. В. Бабкова. Рассуждения о свободе воли и предопределении в поздних трактатах Догэна 41

Т. А. Сафин. Несколько строк из «Пань Гэна»: о «хорошем царе» архаической эпохи 63

М. С. Целуйко. Проблема возникновения и развития института дворца в царстве Цинь 84

Д. Е. Мартынов, Ю. А. Мартынова, Лю Лицю. Кан Ювэй: освоение политического пространства Запада и понятие свободы (трактат «Спасение Родины через материальное») 103

П. Д. Ленков. Даосские образы и понятия в романе Е. А. Торчинова «Таинственная самка» 125

Г. Г. Ястребов. Проблема ритуальной чистоты в Мк 7:1—23: новый взгляд 143

А. Б. Сомов. Византийское мученичество Даниила и трех отроков как текстовое свидетельство Мф 27:53 158

Литературный текст: стратегии создания и интерпретации

С. А. Харламова. Комментарий к Ar. *Av*. 4: о метафорическом развитии глагола προφορέομαι 177

С. Ю. Павлова. Самоповторения в комедиях Мольера 186

В. Д. Алташина. Писатель vs Художник: «Салоны» Дени Дидро 204

М. Д. Левина. «Марбург»: обращение Бориса Пастернака к поэтике Игоря Северянина 225

Д. В. Шулятьева. Все переплетено: повествовательный механизм совпадений в разветвленных нарративах (от фабульного события к рецептивному событию) 238

Е. Н. Стародумова. Translation studies: из истории одной дисциплины 251

Аспекты религиозной культуры

A. G. Apresyan. Spiritual and religions significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation* 265

А. В. Сахарова. Колокольный звон во время эпидемии: традиции и их современная трансформация 277

ПЕРЕВОДЫ

Д. А. Худяков. «Женский Лунь-юй» и его место в истории китайской мысли 305

Н. Н. Трубникова. Традиция почитания «Лотосовой сутры» в Японии XI в. по «Хоккэ гэнки»: чудеса и чудотворцы 342

В. Б. Виногродская. «Тридцать три приятности» Цзинь Шэнтаня (1608–1661) — отступление, ставшее классикой 362

РЕЦЕНЗИИ

Д. В. Петрухина. Новый взгляд на институт женского услужения в Англии XVI–XVII вв. 376

CONTENTS

Editorial note 11

ARTICLES

Myth, politics, ideology in the culture of the Orient

S. Yu. Nekliudov. The logic of myth: "Crisis" and "norm" in the archaic worldview 15

M. V. Babkova. Dōgen's discourse on determinism and free will in his late treatises 41

T. A. Safin. A few lines from the "Pan Geng": Portraying a "good king" of the archaic era 63

M. S. Tseluyko. The problem of genesis and development of the palace as an institution in ancient Qin 84

D. E. Martynov, Yu. A. Martynova, & Liu Liqiu. Kang Youwei, the development of the political space of the West and the concept of freedom (treatise "An Essay on National Salvation through Material Upbuilding") 103

P. D. Lenkov. Taoist images and concepts in E. A. Torchinov's novel *The Mysterious Female* 125

G. G. Yastrebov. The problem of ritual purity in Mark 7:1–23: A new look 143

A. B. Somov. The Byzantine martyrdom of Daniel and the three youths as textual evidence of Matt 27:53 158

Literary text: strategies of its creating and interpretation

S. A. Kharlamova. Commentary on Ar. *Av*. 4: The metaphorical development of the verb προφορέομαι 177

S. Yu. Pavlova. Self-repetitions in Molière's comedies 186

V. D. Altashina. Writer vs Painter: Denis Diderot's "Salons" 204

M. D. Levina. *Marburg*: Boris Pasternak's turn to Igor Severyanin's poetics 225

D. V. Shulyatyeva. The entanglement: Narrative coincidence in forking-path narratives (from the event in the happenings to the reception event) 238

E. N. Starodumova. The development of translation studies as a discipline 251

Aspects of religious culture

A. G. Apresyan. Spiritual and religions significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation* *265*

A. V. Sakharova. Bell ringing during the epidemic: Traditions and their modern transformation 277

TRANSLATIONS

D. A. Khudiakov. "Women's Analects" (*Nü Lunyu*) and its place in the history of Chinese thought 305

N. N. Trubnikova. The tradition of venerating the *Lotus Sūtra* in 11th century Japan according to *Hokke genki*: Miracles and miracle workers 342

V. B. Vinogrodskaya. *Thirty Tree Happy Moments* by Jin Shengtan (1608–1661) — The digression that became a classic 362

BOOK REVIEWS

D. V. Petrukhina. A new perspective on the institution of female service in 16th–17th century England 376

От редакции

Предлагаемый вниманию читателей номер открывается рубрикой «Миф, политика, идеология в культурах Востока», к которой тематически примыкают публикации, представленные в разделе «Переводы».

Российское и — шире — русскоязычное информационное и культурное пространство издавна ориентировано на диалог с Западом в самом широком смысле этого слова (обмен идеями, символами, образами, мифами, ценностями и т. д.). Хотя о значимости диалога или по крайней мере знакомства с Востоком говорится довольно давно, Восток в культурном, идейном и политическом пространстве представлен гораздо скромнее. У такого положения дел есть свои серьезные исторические основания, и радикально переломить сложившуюся траекторию не представляется возможным при существующей социально-демографической ситуации. И тем не менее задачей востоковедов является по возможности наводить мосты и налаживать коммуникацию, знакомить отечественного читателя с историей, культурой и современной жизнью стран Востока.

В XX в. страны Востока пережили коренную трансформацию всех сторон жизни, а многие из них — и кровавые революции. Содержание этих трансформаций сводится к переходу от традиционных общественно-политических институтов и отношений к структурам индустриального общества. Соответственно этим изменениям происходят революционные перемены в мышлении, этике и идеологии. От старых традиционных укладов остаются лишь отдельные фрагменты, плохо вписывающиеся в современную действительность. Нередко эти осколки минувшего вступают в прямой конфликт с сегодняшним днем, стремясь остановить время и вернуть общество вспять. Стремительные волны модернизации, порождая противоречия, откатывают и сменяются периодами архаизации. Наблюдение за этими процессами побуждает вновь и вновь обращаться к традиционной культуре восточных обществ, их мифам и идеологемам, чтобы попытаться понять текущие общественно-политические процессы и спрогнозировать будущее.

Рассматривая культуру в первую очередь через призму текстов, авторы востоковедных статей обращаются к анализу довольно широкого круга восточных источников: от древнекитайских историко-идеологических сочинений вроде фундаментального «Шу-цзина» или «Исторических записок» («Ши-цзи») (**Т. А. Сафин, М. С. Целуйко**) через средневековые буддийские сутры и трактаты (**Н. Н. Трубникова**, **М. В. Бабкова**) к художественным и политическим сочинениям Нового времени — искрометным афоризмам позднеминского автора и литературного критика XVII в. Цзинь Шэнтаня (**В. Б. Виногродская**) и размышлениям крупнейшего китайского политического реформатора рубежа XIX–XX вв. Кан Ювэя (совместная статья **Д. Е. Мартынова**, **Ю. А. Мартыновой** и **Лю Лицю**). С региональной точки зрения представленные статьи посвящены в основном анализу дальневосточных текстов и содержат соответствующие размышления о культуре Китая и Японии, однако в номер включены также две статьи по новозаветной и ран-

нехристианской проблематике (статьи **Г. Г. Ястребова** и **А. Б. Сомова**). Наконец, предметом статьи **С. Ю. Неклюдова** стали архаические представления о кризисе, отраженные в фольклоре и мифологии народов Азии и Европы.

Представленные исследования находятся на стыке исторических, филологических и религиоведческих дисциплин, что предопределило их подходы и методологию: авторы главным образом опираются на комплексный филологический анализ соответствующих текстов с акцентом на контент-анализ либо семантико-грамматический анализ; в некоторых случаях также прибегают к философскому, художественному и фольклористическому анализу. В отдельных исследованиях производятся сопоставления разных редакций текстов либо привлекается дополнительный археологический материал.

Фундаментальный этап любого востоковедного исследования — перевод источников, который сам со себе является отдельной и непростой задачей. До сих пор окончательно не решен вопрос выработки адекватного словаря описания соответствующих культур и их религиозно-философских систем. В первую очередь, конечно, речь идет о культурах Южной, Восточной, Юго-Восточной Азии — регионов, в которых исторически и до сих пор распространены различные направления индуизма, буддизма, конфуцианства и даосизма. В некоторых статьях номера в качестве основной исследовательской задачи напрямую ставится пересмотр устоявшихся переводов источников — там, где такие переводы уже имеются. При этом следует помнить, что подавляющее большинство текстов, составляющих наследие соответствующих традиций, до сих пор не переведены на русский язык. Многие из них не имеют переводов ни на один из европейских языков. Введение в отечественный научный оборот таких текстов было главной задачей, которую ставили перед собой авторы раздела «Переводы» (**Д. А. Худяков**, **Н. Н. Трубникова**, **В. Б. Виногродская**).

Следующим необходимым логическим шагом на пути востоковедных исследований является включение полученного из источников материала в общетеоретический контекст исторической, филологической или религиоведческой науки. Необходимо отметить, что изучение истории народов Дальнего Востока в отечественной науке, несмотря на достаточно солидный возраст, зачастую находится на уровне первичного освоения источников и значительно отстает в теоретическом плане от осмысления исторического процесса в странах Европы, Ближнего Востока или в самой России. Ряд статей данного номера призван хотя бы начать процесс восполнения этого недостатка. Так, в статье **Т. А. Сафина** на относительно небольшом материале ставится важный теоретический вопрос о зависимости переводов источников от идеологических установок не только самого переводчика, но и, возможно, в еще большей степени от установок сложившейся комментаторской и интерпретаторской традиции, которой переводчик волей-неволей следует при работе над источником. Здесь же поднимается вопрос о научных критериях перевода. **М. С. Целуйко** ставит не менее значимый теоретический вопрос о критериях разграничения процессов этногенеза и политогенеза и предлагает решение этого вопроса на китайском историческом материале.

Заметное место в номере занимают статьи, посвященные буддийским текстам XI–XIII вв. (**Н. Н. Трубникова** и **М. В. Бабкова**). Вообще, огромная традиция дальневосточного буддизма, представленная множеством школ и направлений со своими национальными ответвлениями и разноплановыми литературными жанрами, заслуживает гораздо более пристального внимания и глубокого изучения. Тексты источников, вводимые здесь в оборот, переводятся на русский язык впервые. Помимо средневековых философских трактатов наставника Догэна (XIII в.) внимание также уделено жанру поучительных рассказов, адаптировавшему буддийское вероучение для широкого круга читателей («Записи о чудесах Лотосовой сутры» — *Хоккэ гэнки*, XI в.).

Иные дальневосточные религиозно-философские традиции также не остались обойденными вниманием авторов: в контексте конфуцианской традиции приводится перевод значимого средневекового пропедевтического текста «Суждений и высказываний для женщин» (*Нюй Лунь-юй*; статья **Д. А. Худякова**), само название которого со всей очевидностью отсылает к оригинальным Конфуциевым «Суждениям и высказываниям»; даосская традиция рассматривается в преломлении через художественное творчество выдающегося российского востоковеда и религиоведа Е. А. Торчинова (**П. Д. Ленков**).

В рамках представленной в номере библейской тематики **Г. Г. Ястребов** рассматривает разные подходы к давней проблеме отношения Иисуса к заповедям кашрута, а **А. Б. Сомов** поднимает экзегетическую проблему воскресения праведников в момент смерти Иисуса на кресте и отражения этого предания в позднейших христианских текстах. Хотя библейско-христианская проблематика явным образом стоит особняком от дальневосточных традиций, полезно помнить о ее ближневосточном происхождении и соответствующей необходимости учитывать ближневосточный контекст для понимания и интерпретации библейских реалий.

Авторы и редакция надеются, что представленные переводы и исследования позволят в некоторой степени углубить понимание восточных культур и поспособствуют дальнейшему межцивилизационному диалогу.

Следующая рубрика, «Литературный текст: стратегии создания и интерпретации», объединила статьи, авторы которых рассматривают относящиеся к различным эпохам разножанровые тексты (от античной драмы до постмодернистского романа), и призвана ответить на вопросы, с одной стороны, о языковых и художественных средствах, позволяющих сконструировать литературный текст (а в случае перевода — адекватно передать его), и, с другой стороны, о возможностях интерпретации этих средств путем филологического анализа в широком смысле слова.

Так, **С. А. Харламова**, обращаясь к схолиям, античным и византийским словарям, выявляет возможности трактовки редкого глагола προφορέομαι, в частности, использованого в «Птицах» Аристофана, где этот глагол имеет семантику движения туда-сюда. Проведенное исследование позволяет утверждать, что лексема изначально имела ремесленное значение, связанное с работой на ткацком стане, и лишь впоследствии (уже у Аристо-

фана) приобрела значение метафорическое. **С. Ю. Павлова** анализирует сюжетные и текстуальные самоповторения в комедиях Мольера, приходя к выводу о том, что они отражают рефлексию драматурга, с одной стороны, над задачами комедии в целом, а с другой — над такими важными элементами современной ему культуры, как ученость и галантность. Предметом статьи **В. Д. Алташиной** стали три эссе, включенные в «Салоны» Дидро: обращение последнего к разнообразным риторическим приемам и особенностям различных литературных жанров, подробно проанализированным в статье, позволяет передать вербальными средствами визуальные сюжеты и образы, запечатленные на картинах французских художников XVIII в. **М. Д. Левина** на примере двух редакций стихотворения Бориса Пастернака «Марбург» (1916 и 1928 гг.) демонстрирует, как на протяжении времени менялись творческие стратегии поэта: если в ранней редакции выявляются отчетливые следы влияния поэтики Игоря Северянина, то в поздней Пастернак целенаправленно и последовательно от них избавляется. Статья **Д. В. Шулятьевой** посвящена распространенному в литературе и кинематографе рубежа XX и XXI вв. механизму так называемого разветвленного повествования, который подразумевает наличие в произведении нескольких сюжетных линий, связанных с одним и тем же персонажем (или персонажами), и рождает у читателя нарративную эмоцию удивления. Особое внимание при этом уделяется роману американского писателя Поля Остера «4321», вышедшему в 2017 г. Наконец, статья **Е. Н. Стародумовой** носит обзорный характер: ее автор рассматривает историю западного переводоведения, в конце XX в. обособившегося в качестве самостоятельной гуманитарной дисциплины — translation studies; демонстрирует наиболее значимые тренды этой дисциплины; новое понимание в ее рамках задач перевода как такового и роли переводчика.

Завершает раздел «Статьи» небольшая рубрика, в которой затронуты некоторые аспекты религиозной культуры. Статья **А. Г. Апресян**, написанная на стыке философии, филологии и теологии, посвящена отражению темы духовного совершенствования «внешнего» и «внутреннего» человека в «Книге скорбных песнопений» средневекового армянского поэта и богослова Григора Нарекаци. **А. В. Сахарова** подробно анализирует функции колокольного звона в европейской и русской культуре Средних веков и раннего Нового времени и опровергает популярное представление о существовании древней традиции бить в колокол для избавления от эпидемий. Как убедительно показано в статье, это представление (в частности, в России обосновывающее соответствующие практики во время пандемии коронавируса), с одной стороны, обусловлено ложным пониманием молитв из чина освящения колокола, а с другой — восходит к паранаучным теориям XX в., адаптировавшим идеи нью-эйджа.

В разделе «Рецензии» вниманию читателей предлагается текст **Д. В. Петрухиной** о книге британского историка Ч. Мэнселл «Служанки в Англии раннего Нового времени» (Female servants in early modern England. Oxford: Oxford Univ. Press, 2024).

С. Ю. Неклюдов [ab]

https://orcid.org/0000-0002-4165-4604
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)*

Логика мифа: «кризис» и «норма» в архаической картине мира

Аннотация. Работа посвящена нескольким группам сюжетов и мотивов, понимаемых как репрезентация архаических представлений о кризисе. Он может истолковываться и как исходная «недоработка» первотворения (в перспективе — как эсхатологическая катастрофа), и как плод целенаправленной (не вполне продуманной?) деятельности демиурга. На основании анализа ряда космогонических и этиологических мифов высказывается предположение, что кризис в логике мифа оказывается одной из форм преодоления хаоса, которая, впрочем, может породить кризис «второго порядка» и даже «маятниковый» кризис (когда каждая фаза преодоления текущего кризиса порождает новый кризис). Ситуация «космического дисбаланса» демонстрируется на примере мифов об усмирении «солнечного хаоса». В региональных версиях мифа именно избыточный жар (свет) является семантически исходным пунктом повествования, что говорит о допустимости подобной ситуации в рамках «мифологической логики» — когда точкой отсчета при конструировании нарратива является не равновесное положение дел, а кризисные обстоятельства, требующие разрешения. Описывается переход от мифологической «антинормы» к сказочной «формуле невозможного», рассматриваются объектные реализации мифологических представлений, связанных с образами пространства и времени. Проделанный анализ дает основание для утверждения: если в картине первотворения прослеживается идея морфологической незавершенности, недостигнутости того «естественного» состояния, которое мы наблюдаем вокруг себя, то в «не-нормальности» потустороннего мира «низшей» мифологии, напротив, акцентируется его отклонение от этой уже существующей «естественности».

Ключевые слова: миф, хаос, космос, демиург, космогония, эсхатология, кризис, антикризис, норма, антинорма

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Неклюдов С. Ю.* Логика мифа: «кризис» и «норма» в архаической картине мира // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 15–40. EDN: CAJKCX.

Поступило 29 сентября 2024 г.; принято 28 июня 2025 г.

© С. Ю. НЕКЛЮДОВ, 2025

S. Yu. Nekliudov [ab]

https://orcid.org/0000-0002-4165-4604
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Russian State University for the Humanities (Russia, Moscow)*

The logic of myth: "Crisis" and "norm" in the archaic worldview

Abstract. The present study is devoted to several groups of folklore and mythological plots and motifs seen as a representation of archaic ideas about the crisis. The latter can be interpreted both as an initial 'deficiency' of first creation (in the long term, as an eschatological catastrophe), and as a result of purposeful (not fully thought out?) activity of the demiurge. On the basis of an analysis of a number of cosmogonic and etiological myths, it is suggested that crisis in mythic logic proves to be one of the forms of overcoming chaos, which can however give rise to a 'second-order' crisis and even a 'pendular' crisis (when each phase of overcoming the current crisis gives rise to a new crisis). The condition of 'cosmic imbalance' is illustrated by myths about the pacification of 'solar chaos', which are widespread in world folklore. In a large number of regional versions of the myth, excessive heat (light) is the starting point of the story, which suggests that such a situation is admissible within the framework of 'mythological logic', and therefore, the point of reference in the construction of the story is not an initial state of equilibrium, but a certain crisis that needs to be resolved. The study (1) describes the transition from the original mythological 'anti-norm' to the 'formula of the impossible' of fairy tales; (2) examines certain object realizations of mythological representations linked to images of space and time. This analysis allows us to assert that, while the image of first creation recalls the idea of morphological incompleteness and inaccessibility of the 'natural' state we observe around us, the 'non-normality' of the other world of 'lower' mythology highlights its deviation from this already existing 'naturalness'.

Keywords: myth, chaos, cosmos, demiurge, cosmogony, eschatology, crisis, anti-crisis, norm, anti-norm

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu. (2025). The logic of myth: "Crisis" and "norm" in the archaic worldview. *Shagi / Steps*, *11*(3), 15–40. EDN: CAJKCX. (In Russian).

Received September 29, 2024; accepted June 28, 2025

© S. Yu. NEKLIUDOV, 2025

Введение

Миф родится из опыта, но не проверяется опытом и не может быть им опровергнут, его модус — аксиоматический и постулатный. Он не предполагает логических доказательств своей истинности, исключает правомерность гипотез и экспериментальных проверок; в этом плане он радикально отличается от пришедшей позже системы рационально-логического знания. Удовлетворяя потребность людей в целостном представлении о мире, организуя и регламентируя жизнь социального человека, систему его ценностных ориентаций (сначала тотально, затем вместе с другими формами идеологии, наукой и искусством), он отвечает прежде всего на два важнейших вопроса: «Почему так?» и «Как надо?». Без разрешения этих проблем (изначально в рамках «мифологической логики», об отдельных аспектах которой речь пойдет дальше) общественная жизнь в ее состоявшихся формах, по-видимому, была бы невозможна.

Следует напомнить, что мифологическое мышление — это инструмент осмысления и освоения окружающего мира, моделирования систематических отношений между составляющими его сущностями (в том числе пространственно-временных отношений).

1. Хаос как изначальная данность

При рассмотрении мифологической картины мира, главным образом относящейся к «мифам творения» (а это — центральный тематический комплекс мифологии в ее «классическом» понимании), обычно используется генеральное противопоставление «хаоса» и «космоса». В мифе речь идет о спонтанном или управляемом переходе от первого ко второму (при разворачивании космогонических и антропогонических событий), либо от второго к первому (при наступлении эсхатологической катастрофы, так сказать, «космогонии вспять»), т. е. о динамической реализации данной оппозиции [Мелетинский 1976: 169]. Космос возникает в результате деятельности *демиурга*, создающего мир и человека — путем ремесленного изготовления, номинации, порождения, эманации, извлечения из чего-либо, и *культурного героя*, снабжающего людей разными благами (огнем, навыками добывания и приготовления пищи, хозяйственной утварью и орудиями и пр.).

Мифологический хаос — неструктурированное («энтропийное») состояние природы, культуры и социума, предшествующее установившемуся затем порядку вещей («космосу»). Образы первобытного хаоса — тьма, царящая до появления света (Mot. A605.1), вечный холод (Mot. A605.2); безбрежное водное пространство («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою»; Быт 1:2), отсутствие всего, чему еще предстоит появиться: «...не было в мире / ни песка, ни моря, / земли еще не было / и небосвода, / бездна зияла, / трава не росла» (Прорицание вёльвы, 3; ср. 59), «...не было древле земли, / ни выси небесной, // ни древа, / ни гор, // ни звезды, / велелепного моря, // и солнце

еще не сияло, / луна не светила допреж...» (Вессобрунская молитва, VIII–IX вв.) и т. п.

Проявления хаоса — это также отсутствие необходимых «культурных благ» (огня, полезных злаков, кузнечного и сельскохозяйственного инвентаря, одежды, оружия и пр.), неустановленность обычаев (посвятительных, свадебных, похоронных), неурегулированность социальных и семейных отношений — отсутствие норм «правильной» экзогамии или запрета инцеста, который категорически осуждается большинством культур в их установившихся формах, но допустим и даже неизбежен для пары первопредков — брата и сестры, как, например, в китайском предании о Фуси и Нюйва:

> Во всей Поднебесной [после потопа] только они вдвоем, брат с сестрой, и остались. ‹...› [Диму няннян («Матушка-земля»)]: «Раз уж решили продолжить род людской, должны вы, брат с сестрой, стать мужем и женой!» [Юань Кэ 1987: 357].

Персонификации еще не преодоленного хаоса — первобытные чудовища, результат ошибки или неуспешной пробы демиурга, впоследствии уничтоженные, заточенные под землей, заселившие дикую периферию создающегося мира.

> Дети, рожденные Геей-Землею и Небом-Ураном, / Были ужасны и стали отцу своему ненавистны / С первого взгляда. Едва лишь на свет кто из них появился, / Каждого в недрах Земли немедлительно прятал родитель, / Не выпуская на свет... (Теог. 125–156).

> Приступив к устройству живых существ, *нуми* [верховный бог манси] прежде всего вырезал из лиственницы два бревна, придал им форму человека, и чтобы прикрепить голову, которая все падала на грудь, воткнул между грудью и шеей гвоздь и таким образом подпер ее; затем поставил на ноги спиной к себе, дунул и куклы ожили, свистнули, убежали в лес и стали *мэнквами*, т. е. лешими. Благодаря гвоздю, подпирающему голову, они не могут смотреть вниз, часто оступаются, падают и при падении обыкновенно умирают, так как гвоздь вонзается им в голову.
>
> Увидал *нуми*, что сделал не хорошо, приступил второй раз к творению [которое тоже оказалось неудачным и было уничтожено]. ‹...›
>
> Приступил после этого бог в третий раз к устройству людей [на сей раз успешному] [Гондатти 1888: 47–48].

Как можно убедиться, этот класс персонажей представляет собой один из ресурсов демонологии, в том числе сказочно-эпической, причем речь может идти также и не о прямом наследовании мифологической традиции, а о сформированной ею имагинативной «порождающей модели». Так, демон-абаасы, встреченный героем якутского эпоса, — это «чудовищный парень» «с неудавшимся лицом, с неполучившимся ликом», т. е. выглядящий как неуспешный объект творения (такой прин-

цип описания демонического богатыря встречается неоднократно: олонхо «Тойон Ньургун», «Элик Боотур», «Хара Ньургун», «Тамаллаайы Бэргэн», «Кёнтёстёй Бёгё» и др.) [Макаров (в печати): 119]. Подобная недоделанность характерна для первых порождений экспериментирующего демиурга (Mot. A1226) — немых (Березк. E38C), не имеющих гениталий (Березк. F80), не умеющих рожать (Березк. F49C), изготовленных из непрочных материалов (глина, воск, огонь) и потому нежизнеспособных (Березк. E1A) и т. д.; вообще сначала деятельность творца может быть серией его неудачных творческих опытов.

В заключительной части миф фиксирует переход из одной пространственно-временной системы в другую, от единичности мифологических событий — объектов — персонажей к их повторяемости в профанном пространстве. В результате все возникающее / создаваемое в мифе как первообраз, как своего рода концепт-продукт спонтанной или целенаправленной демиургической активности, в дальнейшем мультиплицируется уже как элементы нашей обыденной реальности, как продукты ее «поточного производства».

Итак, изначальная данность мифологической «истории мироздань» — «бескрайнее ничто без рубежей и границ» (niuuiht ni uuas / enteo ni uuenteo), по выражению Вессобрунской молитвы [Schlosser 1970: 28], т. е. полное отсутствие всего того, чему надлежит состояться. Соответственно, исходная фаза космогенеза осмысливается как тотально дефицитная по отношению к проекту, еще неосуществленному, но, по-видимому, уже существующему в некоем замысле (причем, разумеется, подобная мифологическая рефлексия имеет обратно направленный, реверсивный характер). Напряжение между тем и другим определяет переходный характер изначального хаоса.

2. Кризис как следствие преодоления кризиса

При описании некоторых процессов мифогенеза продуктивно использовать такие понятия, как *кризис* и *антикризис*, *норма* и *антинорма*, понимая под «кризисом» переходное, неустойчивое состояние (вселенной, социума, человека) — с плохо предсказуемыми последствиями неминуемых изменений, а под «нормой» — нынешнее положение вещей, установившееся в некоем усредненном диапазоне, по ощущениям достаточно прочное и долговременное.

Кризис в мифологической традиции может быть представлен не только в качестве изначальной данности (как оказывается, с богатейшим «генеративным потенциалом»), но и в виде вторичного «космического дисбаланса», приводящего к хаосу, несовместимому с дальнейшим существованием устанавливаемого миропорядка. Подобный хаос может, например, принять форму войны «всех против всех», порожденной вселенской катастрофой, природной или социальной (наступление неких «смутных времен», голод).

> Сильные бессильных хватать и пожирать будут, дикие звери один другого хватать и пожирать будут [Geser 1955: 1].
>
> В давние времена, когда на земле не было еще людей, а были только животные, случился голод в лесу. Тогда решили звери бороться друг с другом, чтобы победитель съедал побежденного. Лев боролся с крокодилом, гиена — с бегемотом, носорог — с гориллой. Только Пулори-лягушка не решался вступить с кем-нибудь в битву, — ведь он знал, что нет зверя, которого он мог бы одолеть (AaTh 20. — *С. Н.*) [Анпеткова-Шарова 1966: 16–17].

Ситуацию кризисного «космического дисбаланса» можно подробнее продемонстрировать на примере мифов об усмирении «солнечного хаоса», имеющих довольно широкое распространение у народов Азии и Европы, в фольклоре Африки и аборигенов Америки [Березкин 2023: 51–79].

> *Рассказывается, что в незапамятные времена стояла страшная жара. На небо всходили (или одновременно там находились) несколько солнц* (Mot. F961.1.3)*, причем часто это множество обозначается числами 7 или 9*[1]*, либо солнце располагалось слишком близко к земле, либо, наконец, оно было слишком большим. Иногда функцию «быть источником избыточного жара / света» берут на себя (параллельно с солнцем или независимо от него) другие светила: луна / луны, даже созвездье Плеяд. У некоторых народов на юге материкового Китая, у буи, например, есть миф о том, что солнце и луну создал предок Ли-га, племя маонань считает, что двенадцать солнц сотворил Небесный император, а в мифах мяо Лэн-ван Банъян Пэнжун сам принес на небо двенадцать солнц и двенадцать лун* [Рифтин 2023: 19].
>
> *Мир и его обитатели — на грани гибели: земля горит (лоло, лису, Юньнань), люди, дети, животные умирают (мишми, Аруначал-Прадеш; цоу, Тайвань; друнг, Юньнань), растения не растут (чжаньцзу, Вьетнам), посевы гибнут (яо)* (Березк. A2A; ср. [Невский 1935: 64; Рифтин 1993: 317–320]). *Иногда (апатани, Гималаи) «солнечный хаос» возникает в результате демонического дублирования акта космогенеза: создания злыми духами второго солнца и второй луны* (Березк. A37).
>
> *Появляется культурный герой, ниспосланный небом, приглашенный людьми или выступающий в данной роли по собственной инициативе. Им оказывается сверхъестественное существо (редко), человек (~ группа людей), небольшое животное (сурок, кролик, лягушка и др.) или человек, превращающийся в такое животное в результате совершения данного деяния* (Березк. A37A; ср. Mot. D117.4). *Культурный герой уничтожает лишние солнца* (Березк. A2B)*, поражает огромное (~ слишком близкое) светило / одно из нескольких светил (во всяком случае, пытается это сделать;* Березк. A37*), стреляет в него / в них* (Mot. A720.1, A1052) *либо ка-*

[1] В полном соответствии с «кошельком Миллера» — «магическим» числом 7 ± 2, оптимально удерживаемом оперативной памятью человека [Miller 1956: 81–97].

ким-либо иным образом устраняет причину избыточного жара (ср. Mot. L351.2).

Войдя в азарт (заключив с кем-то пари; почему-нибудь испытывая вражду к солнцу; вообще желая, чтобы мир погрузился во тьму), стрелок покушается и на оставшееся (~ единственное) светило (Березк. A2b1)*, но в последний миг остановлен его вольным или невольным спасителем (божеством, птицей, другим животным). Потерпев неудачу, стрелок превращается в существо, обитающее в норах, под землей, в темноте и сырости: в сурка, в крота, в жабу и т. п.* (Березк. A37A)*, — если только он не был таковым исходно. Иногда оставшееся солнце убегает, прячется, и его возвращают с помощью уговоров, магических процедур и жертвоприношений.*

Прежде всего обратим внимание на экспозиционный «температурно-световой» хаос, который, впрочем, может истолковываться и как исходная «недоработка» первотворения, плод целенаправленной (не вполне продуманной?) деятельности демиурга — у некоторых народов Китая, например, первопредка Ли Га (буи), самого Небесного императора (маонань), Лэн-ван Банъян Пэнжуна или мифологического медника Дяндунбэя (мяо) [Рифтин 2023: 19] и перспективно — как эсхатологическая катастрофа («Когда настанет время конца земли, появятся шесть солнц, которые все сожгут на земле...» [Беннигсен 1912: 12–13]) и др. Вместе с тем в значительном количестве региональных версий мифа именно избыточный жар (свет) является семантически исходным пунктом повествования, что говорит о допустимости ситуации подобного типа в рамках «мифологической логики» — когда точкой отсчета при конструировании соответствующего нарратива является не равновесное положение дел, а некие кризисные обстоятельства, требующие разрешения; ср. «исходную недостачу» морфологической схемы Проппа, которая в этом плане следует описанной мифологической модели — в отличие от картин исходной гармонии в зачинах героического эпоса (естественно, и тому, и другому жанру известны и иные варианты сюжетных зачинов).

> Первоначально было два солнца (мейтеи, Манипур). ‹...› По преданиям, услышанным в Дарджилинге и Пемиончи [Пемаянгце], первоначально было семь или даже восемь солнц и восемь лун, и водяная лягушка застрелила их все, кроме одного (Сикким) [Stocks 1925: 336].

По той же логике, однако, осуществляется и реверсивное наращивание препозиционных сюжетных звеньев, функция которых — объяснительная и мотивационная. Этиологическая направленность мифа (а миф — это всегда рассказ о прошлом, к которому возводится происхождение нынешнего положения вещей), установка на объяснение «самого-самого начала» явления, не только разрешает, но в известном смысле и предписывает разобраться в причинах сложившихся обстоятельств. Поскольку земля уже обитаема, ситуация непереносимой жары, в которой оказались люди вследствие неупорядоченного функционирования светил, видимо,

перестает приниматься как первичная и требует выяснения причин. Так и происходит в ряде локальных редакций мифа. Рассмотрим некоторые из них.

1. Согласно непальским вариантам (Березк. A2A; [Maskarinec 1998: 24–46, 78–84]), в мире царит вечный мрак (напомню: это одна из манифестаций первобытного хаоса). Он угнетает первых людей, поселенных на земле верховным богом Махадевой[2], что делает ситуацию кризисной. Тогда Чандра (в другом варианте Сита) просит у бога и получает в приданое девять солнц и девять лун (мотив «выманивание светил у первоначального хранителя»[3]), но из-за их одновременного восхождения горит земля и пересыхают реки. Таким образом, миф здесь словно бы реконструирует форму первозданного хаоса как полной тьмы (используя при этом фольклоризованные образы индуистской традиции: Махадева[4]; Чандра[5], Сита[6], Сарасвати[7]).

Далее деятельность культурного героя (Чандры / Ситы) по преодолению тьмы как манифестации хаоса приводит к противоположному кризису — переизбытку света / жара, порожденному теперь уже «солнечно-лунным хаосом», т. е. «антикризисная акция» оказывается чрезмерно «сильной», принятые меры не пропорциональны бедствию и приводят к новой катастрофе. Для спасения всего живого Махадева предлагает Чандре совершить восемь неподобающих поступков, нарушающих установления этического кодекса и ритуального поведения (в том числе оскорбить старшего, отказать гостю в ночлеге, ударить палкой собаку у порога, выйти на двор простоволосой). После совершения каждого из них погасает по одному солнцу и по одной луне, а «температурный режим» в мире постепенно приходит в равновесное состояние.

Тут мы видим «антикризисную логику» уже «второго порядка», магический прием, как бы вывернутый наизнанку. Согласно прямой магической импликации (в естественной обстановке, при нормальном положении вещей), дурной поступок человека, нарушающий некий баланс в установившемся миропорядке, может повлечь за собой определенную природную / космическую реакцию, обычно «авторизованную» (гнев богов / духов, даже вполне конкретных, хотя это и не обязательно).

---

[2] Обратим внимание: в Библии, напротив, основные космогонические деяния, в том числе создание света и отделение его от тьмы, осуществляются в первые три дня, тогда как творение человека происходят на шестой день, когда процесс устроения земли уже полностью завершен (Быт 1:1–31).

[3] Ср.: «В мифах северо-западных индейцев Ворон-творец ‹...› у хранителя света достает шары (мячи), содержащие небесные светила. Для этого он превращается в хвоинку, проглочен и снова рожден дочерью их “хозяина”, плачет и требует “мячи” для игры, выпускает светила на небо» [Мелетинский 2018: 134].

[4] *Mahādeva* (санскр. ‘великий бог’), обычно Шива или Вишну.

[5] *Candra* (санскр. ‘луна; сверкающий’), божество луны.

[6] *Sītā* (санскр. ‘борозда’), центральный персонаж Рамаяны, жена Рамы.

[7] *Sarasvatī* (санскр. ‘богатая водами’), богиня мудрости, знания, искусства, красоты и красноречия.

Так, непочтение к религиозным святыням способно вызвать возмущение природы и общественные бедствия.

> Родители говорили нам, когда мы были детьми: «Земные лусы (*газар лус*) разгневаются. Почитайте обо [культовое сооружение у монголов]!» ‹...› Засуха, болезни людей и скота, большой дождь, все это, наверное, происходит из-за гнева земных лусов и небесных бурханов (*газар лус, тэнгэр бурхан*) — так говорили в прежнее время[8].

Именно в соответствии с такой логикой культурный герой для преодоления возникшего космического дисбаланса (избыток светил) прибегает к провокации: совершает серию грехов, каждый из которых вызывает очередное квазибедствие — угасание еще одного «лишнего» солнца (и луны).

2. В качинской версии мифа (Бирма) кризисная ситуация выстраивается иначе. Как гласит одна из его редакций, «раньше, когда было девять солнц, а у собак вырастало по девять хвостов, люди не знали смерти» — в отличие от растений и животных, умирание которых, подчеркнем, не предполагало похоронных церемоний, еще не существовавших.

> [Сначала] погибли только травы, хорошие и дурные, и возникала лишь видимость захоронения — когда они сгнивали, снова превращаясь в прах. Затем стали стареть и умирать огромные деревья, последним из всех — могучий баньян, но похоронных церемоний не было, ствол дерева остался [торчать] над землей, и ему было предоставлено гнить и разрушаться [дальше]. Примерно тогда же самый старый и почитаемый слон испустил последний вздох посреди джунглей; все лесные звери собрались в печали, говоря: «О, наш дедушка!» Только одна коза пришла и сказала: «О, мой внучок!» [Hanson 1913: 114–115].

Как резюмирует О. Хансон сюжет этого популярного у качинов предания, «...из-за неразумного желания людей поиграть со смертью и обмануть Духа солнца, держащего “нить жизни”, болезни, старость и смерть были ниспосланы им человеку в качестве наказания» [Hanson 1913: 114]; судя по всему, «Дух солнца» — мать прочих солнечных духов (или отец [Gilhodes 1908: 691–693]).

Согласно другому варианту, «...поскольку солнц было девять, жара стояла невыносимая, и из-за жалоб солнцу-духу (*нат*) одно солнце за другим погашалось, пока не осталось единственное (ср. Березк. A28. — *С. Н.*). При заходе каждого солнца мужчины танцевали танец смерти. Потанцевав в солнечной стране восемь раз, мужчины в ответ на оказанное им внимание пригласили натов-солнц на аналогичную церемонию в мир людей» [Hanson 1913: 114–115]

[8] Гомбодорж Улзийтогтох, халхасец, муж, 1949 г. р. Окончил педагогический институт, учитель истории и географии, автор труда по истории своего сомона, зап. в сомоне Эрдэнэ-Цагаан (Монголия) 7 августа 2008 г.

В конечном счете Солнечный дух решает: «Среди людей никто не умер, но раз они хотят помирать [что, видимо, следует из настойчивого исполнения ими “погребальных танцев” и разочарования по поводу отсутствия мертвых тел (“Мы всю ночь танцевали танец смерти, но трупа не увидели”)], пусть нить жизни будет перерезана для стариков и женщин» [Hanson 1913: 115], т. е., как можно понять, не для работников и воинов, а для «бесполезных» членов общества. Однако по распоряжению Хамелеона[9], вождя центрального горного плато (*Mdjoi Shingra*)[10], у которого только что скончался сын-светоносец (*Ahtot rawng*), умирать должны будут все без различия — старые и молодые.

Тематический комплекс дополняется другими дефицитами, импликативно связанными с ним: не(до)задействованность похоронных ритуалов; отсутствие «правильных» останков (там, где они ожидались бы); исчезновение умершего в качестве бестелесного духа.

> Но и теперь люди не умирали так, как сейчас. Первой умерла очень старая женщина Ман Нанг, и ей сделали гроб. Она сказала своим близким: «Когда я умру, вы увидите, как я исчезаю у края очага». Как она сказала, так и случилось; в тот момент, когда она умерла, ее близкие увидели, как она исчезла у края [очага], и в испуге кинулись в противоположную сторону. Увидев это, она сказала: «Неужели мои дети и внуки действительно боятся меня?» Затем она накинула духовную пелену на их глаза, и с тех пор ни один человек больше никогда не видел бестелесного духа [Hanson 1913: 115].

Итак, тема множества солнц здесь оказывается прочно ассоциированной с темой происхождения похоронных ритуалов (отсутствие которых дискомфортно) и самой смерти, явившейся, наконец, людям после их погребальных танцев — в виде обряженной, как труп, огромной белки с остекленевшими глазами и блестящими зубами; в качестве, возможно, не случайной ассоциации вспоминается «пенис белки», которым стрелку в мифе племени тайя (Тайвань) удается поразить избыточное солнце [Рифтин 2023: 25].

Если попытаться вывести некий общий смысл из рассмотренных преданий, то получится, что бессмертье человека изначально связывалось с наличием девяти солнц, одновременное пребывание которых на небе было при этом для людей непереносимым. Подобная зависимость, возможно, имела своим источником интерпретацию ежесуточных закатов солнца как его смерти (а утреннего восхода — как появления уже нового светила; ср. Березк. A37), хотя уверенности в этом нет. Более очевидна логика мифологических реконструкций «начального состояния» как противоположного нынешнему: раз теперь люди умирают, то раньше они,

[9] «Хамелеон занимает в качинской традиции примерно такое же место, как змей у семитских рас» [Hanson 1913: 115].

[10] По качинским поверьям, расположено на севере и обозначает границу между землей и всеми окружающими ее областями [Hanson 1913: 15].

наверное, были бессмертными; если сейчас на небе светит одно солнце, то, значит, прежде его либо не было вообще, либо, напротив, светил было много — обе альтернативные версии, как можно убедиться, абсолютно реальны.

Эта изначальная ситуация предполагает кризисное, «цугцванговое» развитие: либо сохранение бессмертия, но в условиях непереносимого жара, либо устранение источника жара, но с одновременной утратой бессмертия.

3. «Маятниковый» кризис и его разрешение

Напомню начало качинского предания: «Раньше, когда было девять солнц, а у собак вырастало по девять хвостов, люди не знали смерти». Девятихвостые собаки в этом предании более не фигурируют, однако их упоминание совсем не случайно. Согласно другому качинскому мифу [Gilhodes 1908: 691–693; 1922: 356; Рифтин 2023: 23], Солнце наделяет собак девятью хвостами, а также выпускает на небо сразу всех своих дочерей в наказание человеку за его дурное поведение (воровство риса у родителей риса и хлопка; вспомним о зависимости космических катаклизмов от человеческих грехов!). В ответ на это люди изготавливают огромный лук и собирают множество живых змей, чтобы посбивать ими избыточные светила. Напуганное Солнце со всем своим семейством, включая сестру-луну и ее детей-звезд, убегает и прячется; на земле воцаряется тьма. Уговорить Солнце вернуться удается на определенных условиях только петуху, и лишь после этого в мире устанавливается нормальное суточное круговращение светил.

Развитие кризисной ситуации имеет здесь «маятниковый» характер, как бы раскачиваясь от одного кризиса к другому, и включает четыре фазы: (1) отсутствие необходимых человеку культурных благ (полезных злаков, риса) и их «незаконное» добывание у «первоначальных хранителей»; (2) ниспослание непереносимого жара как наказание похитителей; (3) наступление полной тьмы вследствие бегства светил, устрашенных ответной агрессией людей; (4) успешные антикризисные действия петуха, который разрешает возникшую проблему и устанавливает равновесие в жизнедеятельности мироздания.

Эту сюжетную структуру можно описать как кумулятивную цепочку бинарных элементов (стрелка → значит ‘приводит к чему-л.’, ‘влечет за собой’):

— *дефицит продовольствия → восполнение дефицита через преступление (похищение риса),*
— *преступление → наказание («солнечный хаос»),*
— *«солнечный хаос» → покушение на солнце,*
— *покушение на солнце → полное исчезновение светил,*
— *исчезновение светил → мрак и холод во вселенной,*
— *мрак и холод → успешное возвращение солнца.*

Таким образом, каждая «контрмера», призванная устранить «беду»/«недостачу», приводит к очередной катастрофе, т. е. с формальной точки зрения отрицательный результат предпринятого действия «разрешает» наращивание кумулятивной структуры, тогда как результат положительный, фиксируемый этиологическим утверждением («С тех пор...»), прерывает («запрещает») ее дальнейшее наращивание[11], остановив, наконец, колебания «сюжетного маятника» в равновесном положении. Это имеет прямые аналогии в волшебной сказке, например, в рамках сюжетных утроений: «...два раза дается отрицательный результат, один раз положительный» [Пропп 1969: 68] (ср. [Кретов 1994; Мелетинский и др. 2023: 188–193]).

Окончательное разрешение кризиса здесь связано с устойчивой репутацией петуха как вызывателя спрятавшегося солнца и регулятора его последующих восхождений [Рифтин 2023: 20, 36]. Более того, в данном регионе среди прочих видов «биологического оружия» (живые змеи, гениталии белки-самца), которым культурный герой поражает избыточные солнца, встречается и петушиный гребень (лепча, Гималаи; Березк. А37).

> Жили-были два солнца, которые были братьями. Одно вставало на рассвете, другое приходило ночью, поэтому тьма никогда не создавалась. Однако мир сильно пострадал от ужасной жары, поскольку там всегда было светло; люди и существа не могли заснуть. Итак, они все собрались на совет и решили, что одно из двух солнц следует убить. Жаба (*tuk-hlota-luk*) вызвалась убить солнце. Она сделала стрелу [наконечник стрелы?] из красного петушиного гребня (*ka-nam*) и выстрелила ею в старшего брата. Тот умер сразу, а младший брат очень опечалился и накрылся черной пеленой (*chya-look-dum*). Так и случилось, что весь мир погрузился во тьму: одно солнце померкло, а другое закрылось. ‹...›
>
> Все живые существа собрались на совет, чтобы решить, что делать с жабой. Они договорились, что отрежут ей большие пальцы и поместят в холодное место. Если бы это не было сделано, солнце не было бы умиротворено и никогда бы не стало давать тепло миру. В память о мертвом солнце месяцам были даны названия. Мертвое солнце стало луной, и каждый седьмой, восьмой или девятый месяц настоящее солнце садится очень рано, так как говорит, что устало. Но настоящая причина в том, что за эти месяцы красный петушиный гребень вырастает во весь рост, и солнце боится, что его застрелят [Stocks 1925: 363–364].

Отметим, что в природе петушиные гребни формируются как значимый признак в половом отборе[12], гребень сигнализирует о здоровье и статусе самца, а перед дракой гребень, действительно, наливается кровью

[11] «Индикаторы роста» кумулятивной структуры, согласно терминологии А. А. Кретова [1994].

[12] Д. Ю. Доронин. Личное письмо, 16–17 декабря 2017 г.

[Чащин 1979; 1980]. Есть даже предположение, что на Бали, в соответствии «с представлением о теле как совокупности отдельных одушевленных частей, петухи рассматриваются как отделяющиеся самостоятельные пенисы, блуждающие гениталии, живущие собственной жизнью» [Гирц 2004: 479 (со ссылкой на: Bateson, Mead 1942: 25–26)].

Страх перед петушиным гребнем, приписываемый солнцу в предании лепча, тут прямо не соотносится с успешным вызыванием светила криком петуха. У другого тибето-бирманского племени — лису (Юньнань), солнце даже само награждает петуха гребешком (а месяц — шпорами) [Dessaint, Ngwâma 1994: 154–156]; оба случая, по-видимому, представляют собой семантические рекомбинации элементов широко распространенного афроевразийского мотива: т о л ь к о п е т у х у у д а е т с я в е р н у т ь с к р ы в ш е е с я с о л н ц е (Березк. C18A).

Следует добавить, что версия лепча, фрагменты которой были приведены выше, включает еще пару чрезвычайно значимых эпизодов, описывающих последствия выстрела жабы по солнцу.

> Стало настолько темно, что деревянные песты (*ta-ling*) превратились в змей, деревянные ступки превратились в тигров (*takcham*) и темнота явилась причиной большинства зол в этом мире[13]. Светлячки (*tak-pit*) пытались осветить тьму, но их света было недостаточно. Дерево (*num-bun*) перевернуло свои листья, которые снизу были белого цвета, но и их света было недостаточно. Половина людей была убита змеями и тиграми, поэтому они и все [прочие] существа умоляли солнце снять с себя покрывало, но это было тщетно. Наконец, даже [само] Небо (Рум) попросило солнце открыться, но оно не послушалось и его.
>
> Тогда летучая мышь подумала, что сможет уговорить солнце открыться. Она вооружилась луком и стрелами, уцепившись за один конец лука ногами, а другой конец засунув в нос, и сказала солнцу гнусавым голосом: «Если ты еще долго останешься скрытым, от сильного холода весь мир погибнет». Солнцу очень захотелось взглянуть на говорящего, поскольку оно подумало, что среди многих, приходивших увидеть его, не было ни одного, кто бы говорил в нос. Оно посмотрело вниз, увидело, что летучая мышь висит на своем луке вверх тормашками, и не смогло сдержать улыбку. От этого стало так жарко, что летучая мышь потеряла равновесие и упала на землю. Она упала на камни, получив множество переломов. Вот почему ее лапки так отличаются от лапок любой другой птицы или животного и почему ее нос вздернут [Stocks 1925: 363].

Мотив превращения вещей, изготовленных человеком, в змей и других опасных существ, которые затем начинают поедать людей, встречается в

[13] «Некоторые племена в Бразилии верят, что ночь была послана в этот мир в ореховой скорлупе и распространилась по всему миру, вызывая тьму и несчастья, когда оболочка была открыта по ошибке. Говорят, что тогда плетеные корзины превратились в ягуаров» [Stocks 1925: 365].

средневековой литературе — в частности, в древнерусской «Притче о Вавилоне граде» (XV в.) и ее фольклорных редакциях, где рассказывается, как оживают змеи, изображенные на постройках, хозяйственной утвари, посуде, одежде, оружии, и съедают всех жителей города [Неклюдов 2023: 43–44]; ср. сказку о «глиняном ребенке», который оживает и съедает всех вокруг (Березк. L110C).

История летучей мыши построена также на сказочной теме: принцессу, пребывающую в постоянной печали, удается рассмешить герою, часто именно «низкому» — бедняку, дураку и т. д. (AaTh 559, 571; СУС −1154A**; Mot. T68, F591.2, H341). Получается это сделать либо посредством забавных поступков животных, либо благодаря тому, что герой вынуждает «несмеяну» взглянуть на некое комичное зрелище (Mot. H341.1; ср. Березк. d13d: «Рассмешить спрятавшуюся»); в данном случае результат достигается благодаря «побочному эффекту», а не целенаправленной установке действия. Надо добавить, что использование здесь именно летучей мыши как трикстера-неудачника, как медиатора между Солнцем и обитателями земли, соотносимо с более широким мифологическим амплуа этого существа, занимающего промежуточное положение между зверями и птицами (AaTh 222A; Mot. B261.1; Березк. B98, B98A).

4. От космогенеза к «формуле невозможного»

Вернемся к инициальной формуле качинского предания: «Раньше, когда было девять солнц, а у собак вырастало по девять хвостов, люди не знали смерти». Семи-/девятихвостые собаки вообще встречаются в фольклоре Юго-Восточной Азии и за ее пределами (как и другие многохвостые животные), хотя в этих историях обычно рассказывается не о получении «лишних» хвостов, а наоборот — об их исчезновении (Березк. I88), что больше соответствует «исходной» фазе творения с ее неминуемыми ошибками и последующими исправлениями. Поэтому данный образ вполне естественно вписывается в картину космогенеза, поначалу продуцирующего еще не установившиеся формы и пропорции будущей «нормальной» жизни.

Обращает на себя внимание сходство, даже прямое совпадение рассматриваемой экспозиции мифа («Раньше, когда было девять солнц, а у собак вырастало по девять хвостов...») с инициальными формулами волшебной сказки. К их сюжетным функциям относится фиксация излагаемых событий во времени и (иногда) в пространстве, причем основное значение имеет оценка «подлинности» сообщения, которая дается через посредство логического высказывания «это было тогда, когда...», далее включающего различные варианты «формулы невозможного»[14]:

[14] Они же, в свою очередь, связаны с жанром «небылиц», иногда складывающихся в целые повествовательные циклы [Архипова, Козьмин 2010*; Мамонова 2024].

* Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащегося в реестре иностранных агентов.

> «Когда у кур зубы были» (франц.); «когда воробьи ходили в рубашках, а волк с псами ходил» (чешск.); «когда реки текли молочные, берега были кисельные» (рус.); «когда петухи офицерами были» (башкир.); «когда рога козла упирались в небо» (тувин.); «когда сеяли арбузы на спине петуха» (азерб.) [Рошияну 1974: 29]; «когда решето было в соломе, когда верблюд был глашатаем, а осел — носильщиком...» (турецк.) [Аникеева 2007: 26].

Подобные формулы широко используются и далеко за пределами сказки — в паремиях, заговорах, песнях:

> «Когда на ладони волосы вырастут, рак свиснет, лягушка ногой притопнет...» (польск.); «пока петух или кошка яйцо снесет...» (чешск.); «когда Волга вверх потечет, рак свиснет, а рыба запоет...» (рус.); «когда эти братья [месяц, медведь, мертвец] сойдутся в небе...» (рус.); «когда вода в Дунае высохнет...» (словацк.); «когда ж песок [посеянный в саду батюшки] взрастет-вырастет...» (рус.) [Рошияну 1974: 30]; «как камни со дна речного поплывут над водою...» (литовск.) [Дайны 1965: 62–63].

Некоторые образы такого рода могут быть истолкованы как квазимифологические. Например, формулу «когда рога козла упирались в небо» мыслимо представить в качестве описания либо изначальной сближенности неба и земли, либо изображения космического первосущества — скорее не в качестве отсылки к реальному мифу (никакой гигантский козел в космогонии вроде бы не присутствует), а лишь как актуализации соответствующей мифологической модели. В свою очередь, устойчивые поэтические образы «рек, текущих вспять» и «плывущих по воде камней» имеют вполне отчетливое эсхатологическое звучание (ср.: «...потому что все реки в стране должны потечь вспять ‹...› камни грозят быстро поплыть, как зерна по воде, земля — опуститься ‹...› и огромные величественные горы обрушатся в глубокое море...»; виса 19 скальда Кормака, считающаяся неподлинной [Матюшина 1994: 81]), а упоминание «молочных рек» и «кисельных берегов», напротив, отсылает к квазиутопическим представлениям о стране райского изобилия, хорошо известным европейским традициям:

> Одна река течет сладчайшим медом, / Вторая — жидким сахаром, а третья — / Амброзией, четвертая ж — нектаром. / Где пятая — там манна, а в шестой — / Чудесный хлеб, во рту он просто тает / ‹...› / В седьмой — благоуханная вода, / Восьмая — масло, белое как снег, / В девятой — дичь, отменная на вкус / ‹...› / Десятая — молочная река. / ‹...› / По берегам же лилии цветут... (Сколио [псевдоним]. «Семерица», XVI в. [Гинзбург 2000: 219–220]).

Однако, как мы могли убедиться, инициальная формула качинского предания при всем своем структурном сходстве со сказочными «формулами невозможного» построена, в отличие от них, не на квазимифологических, а на подлинно мифологических образах; девятихвостая собака в

данной традиции есть часть картины «раннего времени», а не (еще не) показатель невероятности, демонстративной невозможности описываемых событий (подобно, например, зубастой курице).

Тем самым данная формула может рассматриваться как модель «недостающего звена» в эволюции мифологического мотива, который по мере развития постепенно меняет свою функционально-семантическую направленность на противоположную. Так происходит при деактуализации устаревающих верований и постепенном переходе от «достоверного» сообщения к сообщению о событиях, бесконечно удаленных во времени, а тем самым не столь «строго достоверному», и далее — к вымышленному (уже по самой своей установке, по коммуникационному заданию) [Мелетинский и др. 2023: 49–50].

5. *Вода* и *тьма*, *открытие пространства* и *запуск хода времени*

Представления о «хаосе» не относятся к числу древнейших в мифологической картине мира, это — результат когнитивных процессов, протекающих уже за пределами глубокой архаики[15]. Понятие о некоем «доструктурном» состоянии окружающего мира («Когда было ничто / без конца и без краю...» (Вессобрунская молитва, 16–17 = [Schlosser 1970: 28]) формируется в качестве одной из объяснительных категорий познания, рассматривающей, как это свойственно мифу, онтологию через этиологию и излагаемой языком предметных образов [Мелетинский 1976: 165–166]. Подобные образы — объектные реализации мифологических представлений, «первичные обобщения» (о *времени* и *пространстве*, *космосе* и *хаосе*, *жизни* и *смерти*, *душе* и *судьбе* и т. д.), передаваемые через наглядные формы действительности в чувственных восприятиях (*вода*, *дерево*, *гора*; *небесные светила* и *звезды*; *птица*, *рыба*, *змея* и т. д.).

Применительно к рассматриваемой мифологической теме в качестве таковых выступают прежде всего *вода* и *тьма*. Первая — «бесструктурная» субстанция, которая обретает форму только благодаря своему вместилищу (включая русло реки: воплощение хаоса — именно б е з б р е ж н ы й океан) и в этом смысле трактуется как изначальная. Вторая изначальна по некой «эмпирической логике», согласно которой темнота самопроизвольна, тогда как свет всегда имеет источник, а следовательно, зависим от тьмы — представление, отраженное еще у Гесиода («Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. / Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру»; Теог. 123–124), а также в «Эдде» (Прорицание вёльвы, 6; [Топорова 2023]); вспомним рассуждения Мефистофеля о «вторичности» света по отношению к тьме:

[15] «Мифопоэтическая концепция хаоса является порождением относительно поздней эпохи, предполагающей уже определённый уровень спекулятивной мысли об истоках и причинах сущего. Наиболее архаичные культуры (напр[имер], австралийских аборигенов) практически не знают понятия хаоса, и, наоборот, идея хаоса особенно полно, широко и успешно разрабатывалась в древнегреческой традиции на стыке мифопоэтического и ранненаучного периодов» [Топоров 1988: 581].

> Я — часть той части, которая была в начале всего; части тьмы, породившей свет, гордый свет, который теперь оспаривает у матери-ночи ее древнее почетное положение, и все же это ему не удается, поскольку, как бы он ни старался, он неотделим от тел — от тел исходит, тела делают его прекрасным, тело препятствует его распространению; так что, надеюсь, недолго это продлится, и он погибнет вместе с телами (Goethe. *Faust*. I, 1349–1358).

В известном смысле первыми объектами миротворения можно считать *пространство* и *время* — не как кантовские априорные формы «чувственного созерцания» («внешнего» и «внутреннего»), а опять-таки в своих естественных «предметных» воплощениях. Так, создание *земли* (~ принесение со дна океана, с неба и т. д.; Mot. A811, 812, 814; Березк. C6D) оказывается, помимо всего прочего, «открытием пространства» как места обитания и жизнедеятельности земных созданий демиурга, включая человека.

> Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом / Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный (Теог. 117).

> До сотворения ее [земли] уже существовал океан, в который Бурхан [Будда, бог] бросил щепотку земли, принесенную им с неба. Щепотка эта стала разрастаться и образовала нашу землю. Когда на ней выросла трава и появились звери, Шагджи-Туби [Шакьямуни] принес на нее человека [Беннигсен 1912: 13].

Значение небесных светил (*солнца*, *луны*), также возникающих на первых этапах космогенеза, — не только в появлении источников света, но и в запуске хода времени, прежде всего суточного, что, в частности, выражается в правильном чередовании дня и ночи, т. е. в правильном, ритмичном восходе и закате обоих светил. Соответственно, признаки «ахронного хаоса» это, с одной стороны, одновременное восхождение солнца и луны / многих солнц и лун — например, у гэлао (Гуйчжоу), лису (Юньнань), лицзу (Хайнань), чамов (Вьетнам), цоу (Тайвань) [Рифтин 2023: 23, 24, 26, 27, 43], с другой — некая однородная континуальность: вечная ночь до вечного дня, либо вечный день с отсутствием ночи / чередования времени суток, фаз луны [Там же: 17, 37] и пр., а также «неправильное» деление времени: не сразу установившийся его суточный баланс, день и ночь как полугодия (мяо [Чеснов 1988: 193]) и т. п.

> Солнце, друг месяца, / правую руку / до края небес / простирало с юга; / солнце не ведало, / где его дом, / звезды не ведали, / где им сиять, / месяц не ведал / мощи своей (Прорицание вёльвы, 5).

> ...и солнце еще не сияло, / луна не светила допреж... (Вессобрунская молитва).

> И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один (Быт 1:3–5).

Следовательно, для «запуска времени» нужно было отделить луну от солнца (тьму от света, ночь от дня) — безотносительно к причинам возникновения того и другого, упорядочить ритм и очередность их появлений.

6. Норма и антинорма «иного мира»

Итак, признаки, определяющие представления о «хаосе» и эксплицирующие его, зачастую устанавливаются «задним числом» — как хронологически и логически препозиционные по отношению к уже существующему «нормальному» миропорядку, упорядоченному и соразмерному (по крайней мере, в пространстве, освоенном людьми) — своего рода «мифологический приквел»[16]. Соответственно, «изначальная энтропия» вселенной реверсивно осмысливается как «до-норма», «до-порядок», «до(вне)-мерность», а «норма» как основа миропорядка достигается преодолением этой изначальной «до-нормы». То же относится к некоторым специфическим репликам «хаоса», возникшим как результаты «неудачных проб» на начальных этапах космо- и антропогенеза (типа гекатонхейров у Евмела и Гесиода). Их монструозные признаки, аномальные, что следует подчеркнуть, именно по отношению к еще не установившимся норме / порядку / соразмерности, воспроизводятся в тех областях мифологии, в том числе сказочно-эпической, в которых подобные представления можно считать наследием архаических традиций. Неслучайно подобные персонажи обычно вынесены за пределы мира, обитаемого современными людьми — в эпическое прошлое, в условное сказочное время, в области, расположенные вне пространства, обжитого человеком и зачастую вообще непригодного для их жизни (на небе — под землей — под водой).

Все это — «внеэмпирические» формы, которые существуют в составе текстов, отвечающих на эпистемологические запросы архаического сознания (например, относящихся к темам этиологии). Они базируются на сведениях, извлекаемых из экспликаций космогонической картины мира данной традиции. Постановка вопроса о ее опытном подтверждении может быть либо некорректна по причине табуирования объекта, либо лишена смысла как гносеологически невозможная.

Инстанция, к которой человек апеллирует в повседневной жизни, — это персонажи, занимающие в мифологической иерархии более низкое положение, в том числе относящиеся к актуальной «низшей» мифологии. Достоверность ее персонажей (в поверьях, быличках, бывальщинах

[16] Он аналогичен, например, «эпическому приквелу», каковым является сюжетный блок «героического детства» — возникающий задним числом рассказ о происхождении и ранних годах того богатыря, который становится популярным в традиции (до совершения им инициирующего «первого подвига») [Неклюдов 2015: 47–83].

и т. п.) опирается на наличие «живых свидетельств» о встречах человека с представителями иного мира. «Эмпирически подтверждаемые» формы — продукт мистического опыта, индивидуального или коллективного, заключающегося в прямом «ви́деньи» («опредмечивании») персонажа / персонажей / картины / события, каковое затем может описываться в устном тексте.

Если в конструировании картины первотворения прослеживается идея морфологической незавершенности, недостигнутости того «естественного» состояния, которое мы наблюдаем вокруг себя, то в «не-нормальности» потустороннего мира «низшей» мифологии, напротив, акцентируется его отклонение от этой уже существующей «естественности».

Признаки персонажей актуальной демонологии — суть различные отклонения от естественного порядка вещей в сторону асимметрии или «оборотности» форм, их недостатка / избытка и т. д., где точкой отсчета является «нормальный» человеческий облик. Это — искажения морфологические (одноглазие, «пятки навыворот», рот на животе и пр.), бестиарные (наличие рогов, копыт, хвоста и т. п.), диспропорциональные (огромные или крошечные размеры). Хромы и кривы, одноглазы, одноруки и одноноги демонические персонажи в фольклоре народов Сибири и Центральной Азии (энец. *сихео*, нганасан. *сиге* и *баруси*, ненец. *нгаэтаре* и *вайнга*, эвенкий. *чулюгды* и *бучу*, якут. *абааһы*, хакас. *шулбус* и т. д.). В описаниях «запредельных» стран древнекитайской «мифологической географии» у обитателей некоего северо-восточного края ноги были повернуты наоборот, так что если они шли на юг, то их следы показывали на север. Поэтому их еще называли «люди с пятками навыворот», а к востоку от страны Сяоян находилась страна людей с языками навыворот. По преданию, у жителей этой страны языки росли в обратном направлении к горлу. Поэтому, когда они разговаривали между собой, другие ничего не понимали [Юань Кэ 1987: 199–201].

Бестиарные искажения («зоодемонизм») это шерсть на теле, «антиречь», невладение человеческим языком, «антипища» — неприготовленная, звериная, в пределе людоедская. Иноплеменник в олонхо, получеловек-полудемон, «якута пищи не евший, одежды не одевший», становится «настоящим» человеком, лишь обучившись якутскому (= человеческому) языку, привыкнув к молочной пище и якутским обычаям [Емельянов 1990: 105–112; 1991: 32].

Практически тот же комплекс признаков («звериная нагота», шерсть на теле, невладение членораздельной речью, неиспользование приготовленной на огне пищи) определяет еще один тип персонажа актуальной демонологии — «дикого человека». При этом мифологическая «дикость» может интерпретироваться традицией и как «природный», нечеловеческий / внечеловеческий признак, и — в порядке «семантической реверсии» — как социальное и / или биологическое «одичание». Таким образом, обретение подобных признаков бывает и вторичным, следствием не-

ких экстраординарных обстоятельств (удаление из людского сообщества, лишение разума, отпадение от истинной веры / от Церкви и пр.).

В результате девиантное «социальное одичание» преобразуется в «биологическое», приводящее к демонизации изгоя — у него отрастает шесть, он перестает одеваться, начинает передвигаться по-звериному (ходить на четвереньках, летать, плавать) и питаться, как животные (вплоть до каннибализма). Подобное «расчеловечивание» может, впрочем, оказаться и обратимым — соответствующим метаморфозам посвящен целый ряд фольклорных и литературных сюжетов, начиная с библейской легенды о Навуходоносоре (Дан 4:30).

В монгольском эпосе персонажа, похищенного демоницей, находят около ее пещеры голого, обросшего шерстью и вынужденного питаться человечиной; его очищают от скверны, освобождают от звериной шерсти одевают и возвращают домой [Dulam, Vacek 1983: 60, 118]. Таким образом, мифологическая «дикость» может иметь три основных регистра: дикость «природная» («дикие люди» как особый разряд живых существ, обитающих по соседству с человеком); дикость «вторичная» (результат «одичания», объяснительная модель к предыдущему типу); дикость «этнокультурная» (племена вне «цивилизованной» ойкумены, «дикари»); при этом границы между первым и третьим случаями не всегда достаточно отчетливы.

Образы актуальной демонологии — скорее «антинорма», чем «донорма», если понимать под «нормой», как было сказано, нынешнее положение вещей, установившееся в некоем усредненном диапазоне, по ощущениям, достаточно прочное и устойчивое. Впрочем, и эта «нормальность» может рассматриваться лишь как некая вре́менная позиция в регрессивном движении «мифологической истории» к ее неизбежному эсхатологическому финалу.

> Первые люди были очень высоки и жили страшно долго. Теперь они вырождаются, становятся все мельче и мельче, и с каждым поколением жизнь их становится короче. Настанет, наконец, время, когда они будут жить всего 7 лет и уже через день после рождения будут способны работать. Ростом они будут не больше локтя, а лошади будут величиной с зайца [Беннигсен 1912: 13–14 («Как была сотворена земля»)].

Как можно убедиться, в этом космическом сценарии непосредственно переживаемое настоящее, включая «эмпирически достоверный» мир «низшей» мифологии, обрамлено динамическим контекстом дистанционно удаленных от нас во времени «внеэмпирических» картин райского прошлого и катастрофического будущего.

Заключение

1. Кризис в логике мифа является одной из форм преодоления хаоса, утверждения структуры / порядка / соразмерности / нормы. Данный процесс, впрочем, способен, в свою очередь, породить кризис «второго

порядка», который возникает как следствие культурно-героического деяния, направленного на устранение «исходного» кризиса: антикризисная активность демиурга / культурного героя может «по инерции» или в силу других причин вызвать новый кризис (кризис как следствие преодоления кризиса), в том числе в повторяющемся, «маятниковом» режиме.

2. Следует различать две формы мифологических аномалий. Это, с одной стороны, «до-норма» космогонии и антропогонии, монструозность образов которой, исчисляемая исходя из параметров еще не установившихся стандартов, представляет собой порождение недоструктурированного хаоса, проб и ошибок демиурга. Соответственно, подобные существа принадлежат недосягаемо далекому прошлому и потому недоступны для непосредственного созерцания; некоторое исключение — их реплики, встречающиеся в актуальной демонологии.

С другой стороны, это персонажи и реалии «низшей» мифологии, существующие параллельно с сегодняшней повседневностью. Их уродство (морфологическое, размерное, бестиарное и пр.) есть уклонение от уже утвердившейся нормы, причем иногда данное состояние может быть изменено — как в направлении негативном (по отношению к этой норме), так и в позитивном: человек во власти злых сил демонизируется и дичает, а в противоположной ситуации, напротив, очищается и очеловечивается — особенно если его инфернализация была вторичной, случившейся вследствие некоего необоримого чуждого воздействия.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979.

Теог. — *Гесиод*. Теогония // Эллинские поэты / В переводах В. В. Вересаева. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1963. С. 169–204.

AaTh — The types of the folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC No. 3) / Trans. and enl. by S. Thompson. 2nd rev. Helsinki: Soumalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica, 1981.

Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends: 6 vols. Rev. and enl. ed. Copenhagen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.

Источники

Анпеткова-Шарова 1966 — Сказки мампруси / Собр. и зап. Г. Анпеткова-Шарова. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1966.

Беннигсен 1912 — Легенды и сказки Центральной Азии / Собр. графом А. П. Беннигсен. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1912.

Вессобрунская молитва — Вессобрунская молитва / Пер. Т. Я. Сулиной // Зарубежная литература средних веков: Немецкая, испанская, итальянская, английская, чешская, польская, сербская, болгарская литературы / Сост. Б. И. Пуришев. 2-е изд., испр. и доп. М.: Просвещение, 1975. С. 16–17.

Дайны 1965 — Дайны: Литовские народные песни / Пер. А. Прокофьева [и др.]. Вильнюс: [б. и.], 1965.

Невский 1935 — *Невский Н. А.* Материалы по говорам языка цоу. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1935. (Переизд.: *Невский Н. А.* Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1981).

Прорицание вёльвы — Прорицание вёльвы // Старшая Эдда: Древнескандинавские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна; Ред., вступ. ст. и коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. С. 9–15.

Рифтин 1993 — Сказки Китая / Сост., предисл. и пер. с кит. Б. Л. Рифтина. М.: Худ. лит., 1993.

Юань Кэ 1987 — *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая / Пер. с кит.; Послесл. Б. Л. Рифтина. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1987.

Dessaint, Ngwâma 1994 — *Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages: Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou (tibéto-birmans). Paris: Gallimard, 1994.

Dulam, Vacek 1983 — *Dulam S., Vacek J.* A Mongolian mythological text. Praha: Charles Univ., 1983.

Geser 1955 — Arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan-u toγuǰi orosiba [Сказание о Гесер-хане, повелителе десяти стран <света>]. [Т. 1]. Kökeqota; Begeǰing: ÖMAKQ, 1955.

Gilhodes 1908 — *Gilhodes P. Ch.* Mythologie et religion des Katchins (Birmanie) // Anthropos. Bd. 3. Heft. 4. 1908. P. 672–699.

Maskarinec 1998 — *Maskarinec G. G.* Nepalese shaman oral texts. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. T. 1.

Schlosser 1970 — Althochdeutsche Literatur: Ausgewählte Texte mit Übertragungen / Hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. D. Schlosser. Frankfurt am Main: Fischer, 1970.

Литература

Аникеева 2007 — *Аникеева Т. А.* Устные и книжные элементы в тюркской традиционной словесности: турецкая городская повесть: Дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманит. ун-т. М., 2007.

Архипова, Козьмин 2010 — *Архипова А С., Козьмин А. В.* Чего не было у китайцев? Комментарий к двум монгольским записям Г. Н. Потанина (сказочные сюжеты ATU 1920H и ATU 852) // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. Р. Лидова. М.: РГГУ, 2010. С. 159–183[17].

Березкин 2023 — *Березкин Ю. Е.* Солярная мифология Восточной Азии и других регионов // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 4. 2023. С. 51–79. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79.

[17] Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Александры Сергеевны Архиповой, содержащегося в реестре иностранных агентов.

Гинзбург 2000 — *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М. Л. Андреева, М. Н. Архангельской. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2000.

Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Гондатти 1888 — *Гондатти Н. Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е. И. Потапова, 1888.

Емельянов 1990 — *Емельянов Н. В.* Сюжеты якутских олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990.

Емельянов 1991 — *Емельянов Н. В.* Сюжеты олонхо и этапы развития якутского эпоса: Дис. в форме науч. доклада ... д-ра филол. наук / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1991.

Кретов 1994 — *Кретов А.* Сказки рекурсивной структуры // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Нов. сер. Т. 1 / Ред. тома П. Рейфман. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1994. С. 204–214.

Макаров (в печати) — *Макаров С. С.* Якутский эпос олонхо: поэтика устного повествования / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: ИМЛИ РАН. (В печати).

Мамонова 2024 — *Мамонова С. К.* Русская фольклорная небылица: проблема генезиса, поэтика и прагматика текста: Магистер. дис. / Рос. гос. гуманит. ун-т. М., 2024.

Матюшина 1994 — *Матюшина И. Г.* Магия слова: Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т., 1994.

Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1976.

Мелетинский 2018 — *Мелетинский Е. М.* Миф и историческая поэтика: Избранные статьи. Воспоминания. 3-е изд., доп. / Отв. ред. Е. С. Новик; Вступ. ст. С. Ю. Неклюдова; Сост. библиогр. Н. Ю. Костенко. М.: РГГУ, 2018.

Мелетинский и др. 2023 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. 2-е изд., испр. и доп. М.: РГГУ, 2023.

Неклюдов 2015 — *Неклюдов С. Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015.

Неклюдов 2023 — *Неклюдов С. Ю.* Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус AaTh 485A // Шаги / Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 30–86. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86.

Пропп 1969 — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. 2-е. изд. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969.

Рифтин 2023 — *Рифтин Б. Л.* Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня / Подгот. к печати А. Б. Старостиной // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 4. 2023. С. 14–50. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50.

Рошияну 1974 — *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1974.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* Хаос первобытный // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 581–582.

Топорова 2023 — *Топорова Т. В.* Др.-исл. *ginnunga gap* ‘зияний бездна’ в «Старшей» и «Младшей Эдде» // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. 27. № 2. С. 1147–1157. https://doi.org/10.30842/ielcp230690152777.

Чащин 1979 — *Чащин В. П.* Половая зрелость петухов и влияние ее на продуктивные и воспроизводительные качества потомства // Труды Западно-сибирской зональной опытной станции по птицеводству Сибирского научно-исследовательского ветеринарного института. Т. 1: Промышленное птицеводство и профилактика болезней птиц / [Под ред. И. К. Казанкова]. Омск: [Сиб. науч.-исслед. вет. ин-т], 1979. С. 70–74.

Чащин 1980 — *Чащин В. П.* Совершенствование приемов отбора петухов с целью повышения их воспроизводительных качеств: Автореф. дис. ... канд. с/х наук / Всесоюз. ... науч.-исслед. и технолог. ин-т птицеводства. Загорск, 1980.

Чеснов 1988 — *Чеснов Я. В.* Мяо-яо мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 192–193.

Bateson, Mead 1942 — *Bateson G., Mead M.* Balinese character: A photographic analysis. New York: New York Academy of Sciences, 1942.

Gilhodes 1922 — *Gilhodes C.* The Kachins: Religion and customs. Kolkata [= Calcutta]: Catholic Orphan Mission Press, 1922.

Hanson 1913 — *Hanson O.* The Kachins: Their customs and traditions. Rangoon: American Baptist Mission Press F. D. Phinney, 1913.

Miller 1956 — *Miller G. A.* The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information // The Psychological Review. Vol. 63. No. 2. 1956. P. 81–97.

Stocks 1925 — *Stocks C. de Beauvoir.* Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Ser. Vol. 21. No. 4. P. 325–505.

References

Anikeeva, T. A. (2007). *Ustnye i knizhnye elementy v tiurkskoi traditsionnoi slovesnosti: turetskaia gorodskaia povest'* [Oral and literary elements in traditional Turkic literature: Turkish urban novels] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Russian State University for the Humanities). 2007. (In Russian).

Arkhipova, A S., & Koz'min A. V. (2010). Chego ne bylo u kitaitsev? Kommentarii k dvum mongol'skim zapisiam G. N. Potanina (skazochnye siuzhety ATU 1920H i ATU 852) [What did the Chinese not have? Commentary on two Mongolian records by G. N. Potanin (fairy tale plots ATU 1920H and ATU 852)]. In I. S. Smirnov, & N. R. Lidova (Eds.). *Kitai i okrestnosti: mifologiia, fol'klor, literatura: K 75-letiiu akademika B. L. Riftina* (pp. 159–183). RGGU. (In Russian).

Bateson, G., & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York Academy of Sciences.

Berezkin, Yu. E. (2023). Soliarnaia mifologiia Vostochnoi Azii i drugikh regionov [The solar mythology of Eastern Asia and other regions]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika, 6*(4), 51–79. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-51-79. (In Russian).

Chashchin, V. P. (1979). Polovaia zrelost' petukhov i vliianie ee na produktivnye i vosproizvoditel'nye kachestva potomstva [Puberty of roosters and its influence on productive and reproductive qualities of offspring: Industrial poultry farming and prevention of bird diseases]. In I. K. Kazankov (Ed.). *Trudy Zapadno-sibirskoi zonal'noi opytnoi stantsii po ptitsevodstvu Sibirskogo nauchno-issledovatel'skogo veterinarnogo instituta, Vol. 1: Promyshlennoe ptitsevodstvo i profilaktika boleznei ptits* (pp. 70–74) (n. e.). (In Russian).

Chashchin, V. P. (1980). *Sovershenstvovanie priemov otbora petukhov s tsel'iu povysheniia ikh vosproizvoditel'nykh kachestv* [Improving methods of selecting roosters in order to increase their reproductive qualities] (Abstract of Cand. Sci. (Agriculture) Thesis, All-Union Scientific Research and Technological Institute of Aviculture). (In Russian).

Chesnov, Ia. V. (1988). Miao-iao mifologiia [Miao-Yao mythology]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 2, pp. 192–193). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).

Emel'ianov, N. V. (1990). *Siuzhety iakutskikh olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Stories of Yakut olonkho about the ancestors of the tribe]. Nauka. (In Russian).

Emel'ianov, N. V. (1991). *Siuzhety olonkho i etapy razvitiia iakutskogo eposa* [Stories of olonkho and stages of development of the Yakut epic] (Dr. Sci. (Philology) Thesis in the form of scientific report, A. M. Gorky Institute of World Literature). (In Russian).

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Gilhodes, C. (1922). *The Kachins: Religion and customs*. Catholic Orphan Mission Press.

Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500.* Einaudi.

Gondatti, N. L. (1888). *Sledy iazychestva u inorodtsev Severo-Zapadnoi Sibiri* [Traces of paganism among the indigenous peoples of North-West Siberia]. Tipografiia E. I. Potapova. (In Russian).

Hanson, O. (1913). *The Kachins: Their customs and traditions*. American Baptist Mission Press F. D. Phinney.

Kretov, A. (1994). Skazki rekursivnoi struktury [Fairy tales of recursive structure]. In P. Reifman (Ed.). *Trudy po russkoi i slavianskoi filologii. Literaturovedenie* (New Ser., Vol. 1, pp. 204–214). Tartu Ülikooli Kirjastus. (In Russian).

Makarov, S. S. (forthcoming). *Iakutskii epos olonkho: poetika ustnogo povestvovaniia* [Yakut epic olonkho: poetics of oral narration] (S. Yu. Nekliudov, Ed.). IMLI RAN. (In Russian).

Mamonova, S. K. (2024). *Russkaia fol'klornaia nebylitsa: problema genezisa, poetika i pragmatika teksta* [Russian folklore fable: the problem of genesis, poetics and pragmatics of the text] (MA Thesis, Russian State University for the Humanities). (In Russian).

Matiushina, I. G. (1994). *Magiia slova: Skal'dicheskie khulitel'nye stikhi i liubovnaia poeziia* [The magic of the word. Skaldic blasphemous verses and love poetry]. Russian State University for the Humanities. (In Russian).

Meletinskii, E. M. (1976). *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).

Meletinskii, E. M. (2018). *Mif i istoricheskaia poetika: Izbrannye stat'i. Vospominaniia* [Myth and historical poetics: Selected articles. Memoirs] (3rd ed., enl.; E. S. Novik, Ed., S. Yu. Nekliudov, Intro., N. Iu. Kostenko, Bibliography). RGGU. (In Russian).

Meletinskii, E. M., Nekliudov S. Yu., Novik, E. S., & Segal, D. M. (2023). *Struktura volshebnoi skazki* [Structure of the fairy tale] (2nd ed., rev. and enl.). RGGU. (In Russian).

Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *The Psychological Review, 63*(2), 81–97.

Nekliudov, S. Yu. (2015). *Poetika epicheskogo povestvovaniia: prostranstvo i vremia* [Poetics of epic narrative: space and time]. Forum. (In Russian).

Nekliudov, S. Yu. (2023). Skazochnyi siuzhet kak produkt literaturno-fol'klornogo sinteza: kazus AaTh 485A [Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis: Case AaTh 485A]. *Shagi / Steps, 9*(3), 30–86. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86. (In Russian).

Propp, V. Ia. (1969). *Morfologiia skazki [*Morphology of the fairy tale] (2nd ed.). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).

Riftin, B. L. (2023). Sravnitel'nyi analiz legendy o strelke po solntsu: ot Amura do Taivania [Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun. From the Amur to Taiwan] (A. B. Starostin, Ed.). *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika, 6*(4), 14–50. https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-4-14-50. (In Russian).

Roshiianu [= Roşianu], N. (1974). *Traditsionnye formuly skazki* [Traditional formulas of a fairy tale]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).

Stocks, C. de Beauvoir (1925). Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim. *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, New Ser., 21*(4), 325–505.

Toporov, V. N. (1988). Khaos pervobytnyi [Primordial chaos]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 2, pp. 581–582). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).

Toporova, T. V. (2023). Dr.-isl. *ginnunga gap* 'ziianii bezdna' v "Starshei" i "Mladshei Edde" [O.-Icel. *ginnunga gap* 'abyss of yawnings' in the Elder and Younger Edda]. *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiia, 27*(2), 1147–1157. https://doi.org/10.30842/ielcp230690152777. (In Russian).

Информация об авторе

Сергей Юрьевич Неклюдов
доктор филологических наук, профессор
главный научный сотрудник, Лаборатория теоретической фольклористики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
профессор, Центр типологии и семиотики фольклора, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

Information about the author

Sergey Yurievich Nekliudov
Dr. Sci. (Philology), Professor
Chief Researcher, Center for Theoretical Folklore Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Professor, Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya Sq., 6
✉ *sergey.nekludov@gmail.com*

М. В. Бабкова

http://orcid.org/0000-0002-9301-190X
✉ *maya.babkova@gmail.com*
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

Рассуждения о свободе воли и предопределении в поздних трактатах Догэна

Аннотация. Статья содержит разбор трех трактатов японского наставника созерцания Догэна (1200–1253) из собрания «Вместилище сути истинного Закона» («Сё:бо:гэндзо:», XIII в.). Тексты «О заслугах тех, кто покинул свой кров» («Сюккэ кудоку»), «Три периода кармического воздаяния» («Сандзи го:») и «Глубокая вера в связь причин и плодов» («Дзинсин инга») записаны в последние годы жизни Догэна или вскоре после его кончины ближайшим учеником и преемником Догэна Коуном Эдзё (1198–1280). В статье обсуждаются мнения последователей критического буддизма (*хихан-буккё:*) и других ученых о том, какое место эти трактаты занимают в наследии Догэна и какую позицию он в них отстаивает. Анализ текстов показывает, как Догэн трактовал проблему соотношения буддийской концепции причинности и свободы воли. Признавая повсеместное действие закона взаимозависимого возникновения вещей, Догэн оставляет за каждым человеком право свободного выбора. Он обращает особое внимание на тот факт, что за свой выбор любой человек непременно понесет личную ответственность. Внимательное чтение трактатов Догэна способствует размышлениям и современных людей о последствиях принимаемых решений, о такой фундаментальной философской проблеме, как соотношение предопределения и свободы воли. Статью дополняет перевод трактата «Глубокая вера в связь причин и плодов».

Ключевые слова: Догэн, «Вместилище сути истинного Закона», «Дзинсин инга», предопределение и свобода воли в буддизме, история и философия дзэн-буддизма

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Бабкова М. В.* Рассуждения о свободе воли и предопределении в поздних трактатах Догэна // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 41–62. EDN: EMWYUT.

Поступило 28 сентября 2024 г.; принято 1 июля 2025 г.

© М. В. БАБКОВА, 2025

M. V. Babkova

http://orcid.org/0000-0002-9301-190X
✉ *maya.babkova@gmail.com*
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

Dōgen's discourse on determinism and free will in his late treatises

Abstract. The article contains an analysis of three treatises by the Japanese Zen master Dōgen (1200–1253) from his collection "Treasury of the True Dharma Eye" (*Shōbōgenzō,* 13th century). The texts, *Shukke Kudoky*, *Sanji Gō* and *Jinshin Inga*, were written down in the last years of Dōgen's life or shortly after his death by his closest student and successor, Kōun Ejō (1198–1280). The article discusses the opinions of followers of "critical Buddhism" (*hihan-bukkyō*) and other scholars about the place these treatises occupy in Dōgen's legacy and what he argues in them. Analysis of the texts shows how Dōgen interpreted the problem of the relationship between the Buddhist concept of causality and free will. Recognizing the universal operation of the law of the interdependent emergence of things, Dōgen reserves the right of free choice for every person. He emphasizes that any person is personally responsible for their choice. A careful reading of Dōgen's treatises also encourages modern people to think about the consequences of decisions that they make, about such a fundamental philosophical problem as the relationship between determination and free will. The article is followed by a translation of the treatise *Jinshin Inga*, which was earlier translated into Russian only from English, and therefore it's the first translation of the text from the original *bungo* version.

Keywords: *Jinshin Inga*, *Shōbōgenzō,* Dōgen, determinism and free will in Buddhism, history and philosophy of Japanese Zen Buddhism

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Babkova, M. V. (2025). Dōgen's discourse on determinism and free will in his late treatises. *Shagi / Steps*, *11*(3), 41–62. EDN: EMWYUT. (In Russian).

Received September 29, 2024; accepted July 1, 2025

© M. V. BABKOVA, 2025

Средневековые тексты можно интерпретировать с разных позиций, среди которых интересны подход с опорой на ту или иную методологическую базу, но в рамках исторической культурной антропологии, а также подход условно вневременной, но на самом деле не менее тесно связанный с личностью и эпохой самого исследователя. Используя доступные нам средства для применения первого подхода, мы стремимся восстановить мировоззрение автора текста, узнать что-то о его окружении, о том, какие вопросы и проблемы волновали его и его современников, какие ответы они на эти вопросы давали. Второй подход позволяет поднять и обсудить затронутые в тексте темы, которые кажутся «вечными» самому исследователю. Тогда мы говорим о том, что полезного мы можем извлечь из древнего текста для себя, для нашей собственной жизни в наше время. И если таковое находится, мы объявляем, что в тексте заключена мудрость веков, а его автор достоин особенного уважения и почета как глубокий мыслитель, чье наследие актуально для нас и по сей день.

Предлагаемый вниманию читателей разбор нескольких трактатов дзэнского наставника Эйхэя Догэна, жившего в Японии в XIII в. (о нем чуть ниже), совмещает и первый, и второй подход. С одной стороны, статья призвана внести вклад в дискуссию исследователей о том, каковы были представления Догэна о буддийской концепции цепи причин и следствий и свободе воли. С другой стороны, чтение и анализ трактатов Догэна очень способствуют размышлениям о связи между собой происходящих в мире событий, о личной ответственности людей — и нас самих, и других людей, как живущих частной жизнью, так и сильных мира сего — за свои поступки и о том, как уже в нашу собственную эпоху осмыслять и проживать весь непрестанно падающий на наши головы вал потрясений, социальных и природных катастроф и катаклизмов.

Одна из немногих неоспоримых истин, признаваемых последователями всех разнообразнейших направлений буддизма, — это постоянное действие закона взаимозависимого возникновения вещей. Согласно этому закону, ничто в мире не существует само по себе, будучи на самом деле обусловленным целой цепью причин, конца которой нет. Всякое событие становится причиной для следующего события, или, чуть более узко, любые действия живых существ влекут за собой некоторые последствия. Буддисты называют эти последствия кармой (業, *го*:[1]), а закон взаимозависимого возникновения вещей чаще называют просто «законом кармы». И если считать, что вся наша жизнь обусловлена кармой, созданной в прошлом, а каждое мгновение мы плодим карму, предопределяющую наше будущее, то ответить на вопрос, в чем и как в таком случае проявляется наша свобода воли, становится весьма непросто. На протяжении веков эта проблема занимала одно из центральных мест в буддийской философии, и разные мыслители предлагали свои варианты ее решения.

[1] Здесь и далее, если не оговорено иное, приводится японское прочтение слов, записанных иероглифами.

Доступные нам источники свидетельствуют о том, что в Японии времен жизни Догэна представления о повсеместном и непреложном действии закона кармы лежали в основе мировоззрения людей вообще. Господствовавшая тогда буддийская школа Тэндай, как и большинство японских буддийских школ, относилась к буддизму Великой колесницы, Махаяны, и в ней получил активное развитие универсалистский подход, возникший некогда в этом направлении. С точки зрения тэндайских книжников, весь воспринимаемый чувствами мир одновременно подчинялся закону кармы и обладал свободой от него, будучи на самом деле манифестацией Будды в теле Закона, т. е. некоей действительности, которая одна только и существует. Люди как часть этого мира оказывались в том же положении. С одной стороны, все события и поступки в их жизни воспринимались как обусловленные какими-то причинами в прошлом и влекущими за собой определенные последствия в будущем. С другой стороны, люди считались носителями «исконной просветленности» (本覚 *хонгаку*), которую нельзя потерять и над которой не властны никакие ограничения, а это означало полную свободу и независимость[2]. Парадоксальным образом такой подход оправдывал любые человеческие действия: подчинение закону кармы вроде бы снимало личную ответственность, а невозможность утратить свою просветленную природу, казалось бы, вела к безнаказанности. Все это, конечно, играло на руку японским властителям, воинам, да и прочим людям в такой бурный период японской истории, как Камакура (1185–1333).

Спустя много столетий, после войн XX в., когда в японском обществе опять особенно остро стояла необходимость осмысливать произошедшее и происходящее в стране, в той же буддийской среде нашлись авторы, которые возложили именно на книжников школы Тэндай ответственность за сложившийся характер японского буддизма и мировоззрения японцев вообще. По их мнению, развиваемые некогда доктрины привели людей к неправильным представлениям о жизни. В конце XX в. выделилось направление, известное под названием «критический буддизм» (批判佛教, *хихан-буккё:*). Его представителями были профессора токийского дзэнского университета Комадзава — Хакамая Нориаки (袴谷憲昭, род. 1943) и Мацумото Сиро (松本史郎, род. 1950)[3]. С их точки зрения, человеком, который вернул в центр внимания закон взаимозависимого возникновения вещей и заменил уверенность во вседозволенности для людей убежденностью в неизбежности испытания на себе последствий собственных действий, еще в XIII в. стал дзэнский наставник Догэн, и обращение к его текстам как бы «через голову» всего буддийского мейнстрима последующих веков может оказаться спасительным. Свидетельства тому при-

[2] О воззрениях мыслителей школы Тэндай на «исконную просветленность» и влиянии развиваемых в школе доктрин на японское общество см.: [Трубникова 2010].

[3] Оба эти исследователя — монахи, прошедшие традиционное обучение, но кроме того получившие светское образование западного типа. Сам термин «критический буддизм» ввел Хакамая Нориаки, издавший в 1990 г. одноименную книгу [Хакамая 1990].

верженцы критического буддизма нашли в самых поздних текстах Догэна. Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро утверждали, что Догэн перестал опираться на доктрину об исконной просветленности, которую воспринял в годы обучения от наставников школы Тэндай, и сосредоточился на вере в закон кармы. По их мнению, это произошло после того, как Догэн за несколько лет до смерти съездил в военную ставку в Камакуру и проповедовал там для тогдашних лидеров Японии. Хотя высказанные двумя профессорами тезисы оспорили многие другие авторитетные исследователи, вклад представителей критического буддизма в изучение философии Догэна бесспорен[4]. Однако прежде чем мы, в свою очередь, обратимся к пристальному анализу его поздних трактатов, нам тоже необходимо уделить внимание некоторым событиям жизни Догэна и тому, какое место обсуждаемые тексты занимают в его обширном творческом наследии.

Наставник созерцания Эйхэй Догэн (永平道元, 1200–1253), ныне известный как один из самых глубоких мыслителей и плодовитых японских буддийских авторов всех времен, при жизни и много веков спустя после своей кончины оставался чтимым лишь как патриарх — основатель школы Сото японского дзэн-буддизма. И даже она стала отдельной школой уже при его преемниках[5]. Сам Догэн, выходец из знатного рода, рано осиротел и в двенадцать лет ушел от светской жизни. Он посвятил всего себя поиску и насаждению в Японии истинного, очищенного от позднейших наслоений буддизма в том виде, в каком его проповедовал Будда Шакьямуни. Благодаря своему аристократическому происхождению Догэн получил блестящее образование в головном монастыре школы Тэндай на горе Хиэй. Врожденные способности и усердие в учебе позволили ему стать одним из самых глубоких знатоков буддийской словесности, китайских классических сочинений, китайской и японской поэзии. Все это он использовал, когда составлял свои собственные проповеди, редактировал их для того, чтобы превратить в религиозно-философские трактаты, и слагал стихи. В 1223–1227 гг. Догэн совершил путешествие в Китай, где в 1225 г. испытал просветление под руководством чаньского наставника Тянь-туна Жу-цзина (天童如淨, 1162–1227). Таким образом, то, что Догэн привез в Японию как истинное учение Будды Шакьямуни, было китайским буддизмом XII–XIII вв., в основном в версии доминировавшего тогда в Поднебесной направления чань (в японском прочтении — дзэн, по-русски «школа, или традиция, созерцания»).

Время, когда Догэну довелось жить и проповедовать, в истории Японии признается одним из самых драматичных переломных периодов. Вместо императора, правившего страной с помощью потомственных аристократов, фактическая власть перешла к воинам, чьи личные качества и

[4] О подходе критических буддистов к текстам Догэна и развернувшейся полемике см.: [Heine 1994; Putney 1996] и др.

[5] В современном мире эта школа насчитывает более 12 млн последователей, являясь самой распространенной дзэнской школой в Японии и уверенно завоевывая все большее признание в других странах.

боевые заслуги играли значительно бóльшую роль, чем происхождение. Формально новые правители оставались подчиненными императора (регентами, военачальниками), но на деле принимали не только военные, но и политические, кадровые и другие решения совершенно независимо и даже имели свою собственную новую столицу — военную ставку в до того малоизвестном городке Камакура, расположенном далеко к востоку от официальной столицы Киото. При этом страну сотрясали междоусобные распри различных воинских родов. В отсутствие политической стабильности что ни год, случались эпидемии, стихийные бедствия, приводящие к неурожаям и голоду. Население страдало от бедности и непомерно высоких налогов хозяев, которым нужны были средства на то, чтобы воевать друг с другом. В таких условиях самые талантливые и выдающиеся религиозные деятели Японии пытались переосмыслить багаж знаний, накопленных за предыдущие века, и предложить людям такие подходы к вере, которые отвечали бы их нынешним нуждам и чаяниям.

Догэн не был исключением. Человек своей эпохи, он вырос не только книжником и мыслителем, но и активным религиозным лидером и харизматическим проповедником. Сначала Догэн настоятельствовал в монастырях близ Киото, и исследователи говорят о десяти годах всестороннего расцвета его деятельности в основанном им храме Косёдзи. Но потом (в 1243 г.) он неожиданно и спешно уехал в горы отдаленной провинции Этидзэн (современная префектура Фукуи) к северо-востоку от Киото. Споры и догадки о возможных причинах этого поступка ведутся до сих пор и вряд ли когда-нибудь окончательно утихнут. К 1245 г. был полностью достроен и получил название Эйхэйдзи новый монастырь Догэна, задуманный как точное подобие монастыря Цзиндэсы на горе Тяньтун, где Догэн учился у Жу-цзина[6]. Тогда, по обычаю чаньских наставников, Догэн взял себе имя Эйхэй. Он провел в своем новом храме остаток жизни, и именно оттуда зимой 1247–1248 гг. он, вероятно, предпринял путешествие в Камакуру и проповедовал там для регента Ходзё Токиёри (北条 時頼, прав. 1246–1256). «Вероятно» — потому что до сих пор не все исследователи согласны в том, что эта поездка вообще имела место[7]. Тем не менее многие, и в том числе последователи критического буддизма, говорят о том, что трактаты, написанные Догэном после возвращения, резко отличаются от его прежних сочинений (см.: [Хакамая 1990; Heine 1994; Putney 1996; Heine 1997] и др.). Это служит аргументом в пользу того, что поездка действительно состоялась, но дальше начинаются споры о том, в чем именно заключались изменения и как все-таки соотнести между собой тезисы, которые Догэн формулировал в своих текстах на протяжении жизни. Опишем вкратце, что это за тексты, с целью прояснить, какое ме-

[6] Сейчас храм Эйхэйдзи имеет статус головного храма школы Сото и делит эту позицию с храмом Содзидзи, основанным четвертым патриархом школы Кэйдзаном.

[7] Одно из последних и наиболее полных исследований жизни и творчества Догэна, где, в частности, обсуждается вопрос о том, ездил ли он в Камакуру проповедовать для регента, — монография Стивена Хайне «Догэн. Настоящий учитель созерцания в Японии» [Heine 2021].

сто среди них занимают отобранные для анализа трактаты, и почему взяты именно они.

Еще в молодости Догэн начал свой путь литератора с сочинения китайских стихотворений *канси*[8]. На протяжении жизни он продолжал писать как китайские, так и японские стихи; проповедовать; записывать и редактировать свои проповеди; давать наставления с высокого помоста в зале Закона, как это было положено делать наставникам традиции созерцания; писать обрядовые руководства и уставы для основанных им монастырей и многое другое, так что его литературное наследие огромно и до сих пор не полностью изучено и истолковано. Самым обширным и известным произведением Догэна, составление которого он сам, по всей видимости, считал делом всей своей жизни, стало собрание трактатов «Вместилище сути истинного Закона» (正法眼藏, «Сё:бо:гэндзо:», далее — «Вместилище»). Догэн работал над этим текстом с 1230-х годов до самой смерти и не успел завершить и окончательно оформить свой труд. Его дело продолжил его ближайший ученик и сподвижник Коун Эдзё (孤雲懷奘, 1198–1280), которому Догэн доверял переписывать свои тексты и который также записал за Догэном многие из его устных наставлений. Поэтому часть трактатов «Вместилища» дошли до нас в редакции Эдзё. Кроме того, самих списков «Вместилища», разнящихся по составу и количеству трактатов, существует несколько. История возникновения и приключений редакций «Вместилища» (включающих и 28, и 60, и даже 100 трактатов) сложна и увлекательна, как детективный роман[9]. В настоящее время канонической признана версия из 95 трактатов. Она опубликована в «Большом собрании сутр, заново составленном в годы Тайсё» (ТСД 82, № 2582), в «Полном собрании сочинений наставника созерцания Догэна» [Окубо 1989–1993 (1)] и легла в основу переводов на европейские языки[10].

Среди 95 трактатов основной версии особое место занимают 12, обнаруженные в 1927 г. отдельным списком в храме Ёкодзи (префектура Исикава). В отличие от большинства других главок в составе «Вместилища», они не датированы. Завершающие их колофоны принадлежат Эдзё и чаще всего содержат указания на то, что учитель (Догэн) не успел сам завершить работу над текстом и Эдзё переписал ту версию, которая была в его распоряжении, иногда даже не зная, считал Догэн эту версию более-менее окончательной или, наоборот, совсем черновой и нуждающейся в серьезной правке. Здесь нужно отметить, что Догэн, блестяще владея слогом, от-

[8] Такие четверостишия с семью иероглифами в каждой строке писали японские аристократы, владеющие китайской ученостью. До нас дошло более 300 подобных стихотворений Догэна, тогда как японских стихов *вака* (пятистиший *танка*) его авторства известно около 60 [ДДД 1989–1993 (7)].

[9] Основные исследования по текстологии «Вместилища»: [Кавамура 1987; Кагамисима, Судзуки 1991; Окубо 1989–1993 (1); Heine 1994]. См. также обзор версий «Вместилища» и их истории в [Бабкова 2016].

[10] Из англоязычных переводов наиболее авторитетным сейчас считается фундаментальное издание Кадзуаки Танахаси, работавшего вместе с коллегами над текстом «Вместилища» более 15 лет [Dogen 2013].

личался умением закладывать в свои тексты сразу несколько возможных интерпретаций и вовсю пользовался аллюзиями, иносказаниями, туманными и парадоксальными формулировками. Как и подобает настоящему дзэнскому автору, он часто стремился опрокинуть привычное мировоззрение, отринуть логическую связь вещей и слов с целью спровоцировать у своих читателей переживание недуальной, не признающей разделения между субъектом и объектом и не поддающейся описанию словами реальности. Все это не способствует однозначному истолкованию его пассажей, и после тщательных текстологических исследований версии из 12 трактатов ученые разделились во мнениях по вопросам о том, какие выводы о мировоззрении Догэна эта версия позволяет сделать и как она соотносится с остальным корпусом «Вместилища». Последователи критического буддизма предложили свой подход, который мы обсудили выше. Общепринятой в конце концов стала точка зрения Кагамисима Гэнрю (鏡島 元隆, 1912–2001), Кавамура Кодо (河村 孝道, 1933–2022) и других ученых, склонных рассматривать версию «Вместилища» из 12 трактатов как равноценную и дополняющую версию из 75 трактатов, о которой известно, что ее отредактировал сам Догэн[11]. Вместе с разными редакциями отдельных трактатов они обе и образовали уже известную нам современную версию «Вместилища» из 95 главок.

Так или иначе, ученые сходятся в том, что 12 трактатов представляют собой записи размышлений Догэна последних лет его жизни[12]. Среди них три главки содержат детальное обсуждение проблемы соотношения закона кармы и возможности для людей принимать собственные решения. Это трактаты «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «Три периода кармического воздаяния» и трактат «Глубокая вера в связь причин и плодов», перевод которого приводится ниже[13]. Поскольку в каждом из них есть истории о действии закона кармы, которые Догэн затем комментирует именно с точки зрения возможности или невозможности для людей

[11] В «Полном собрании сочинений дзэнского наставника Догэна» и в английском переводе Кадзуаки Танахаси эти 12 трактатов помещены отдельно после прочих: 1) «Три периода кармического воздаяния», 2) «Четыре коня», 3) «О заслугах тех, кто покинул свой кров», 4) «Подношения всем буддам», 5) «Три прибежища», 6) «Глубокая вера в связь причин и плодов», 7) «Бхикшу на четвертой ступени сосредоточения», 8) «Будды и только будды», 9) «Рождение и смерть», 10) «Сердце, [устремленное к постижению] Пути», 11) «Вручение заповедей» и 12) «Сто восемь врат, ведущих к сиятельному Закону». В издании Кадзуаки Танахаси также содержится таблица, сопоставляющая трактаты Догэна в том порядке, в каком он сам расположил их, когда редактировал версию из 75 трактатов, и в порядке, принятом в современных изданиях [Dogen 2013: 1228–1232].

[12] Среди 12 трактатов есть те, что Догэн составил давно, но и они переписаны и отредактированы. Все они ориентированы строго на монашескую общину, а не были задуманы как проповеди для широкого круга слушателей.

[13] Перевод этого трактата на русский язык опубликован в [Догэн 2001: 312–319], но эта книга представляет собой перевод с английского языка книги [Dogen 1999], изданной Кадзуаки Танахаси. Соответственно, перевод трактата «Дзинсин инга», который озаглавлен как «Отождествление с причиной и следствием», выполнен Р. В. Котенко с английского перевода, а не с текста первоисточника.

на что-то повлиять вне рамок действия закона, а также приводит комментарии других учителей созерцания и комментирует их тоже, анализ этих трех трактатов позволяет внести некоторый вклад в поиск ответа на вопрос, что Догэн в самый зрелый период своей жизни думал о проблеме свободы воли людей, скованных цепью причин и следствий.

Трактат «Три периода кармического воздаяния» (三時業, «Сандзи го:»), согласно колофону, был записан Эдзё в 1253 г., еще при жизни Догэна, но сам Догэн тогда уже был серьезно болен и не успел просмотреть и отредактировать текст. Он начинается с проблематизации: Догэн приводит вопрос Джаяты, будущего 19-го индийского патриарха традиции созерцания, с которым тот обращается к своему учителю, 18-му патриарху Кумаралате[14]. Джаята спрашивает, почему его, Джаяты, праведные родители живут в бедности, тогда как соседи-грешники процветают. Такой вопрос не мог не привлечь внимание слушателей (если предположить, что сначала текст был составлен как проповедь) и читателей. Кумаралата отвечает, что действительно, иногда добродетельные люди бедствуют, болеют и умирают, а злодеи будто бы не получают никакого возмездия за свои грехи, но так только кажется людям. На самом деле закон кармы непреложен и действует постоянно, людям ни в коем случае нельзя в этом сомневаться. После этих слов, чтобы рассеять сомнения Джаяты, Кумаралата объясняет, что воздаяние за добрые и дурные дела может настигнуть человека в трех временных периодах, и растолковывает:

> Когда мы говорим о воздаянии за добрые и дурные дела в трех временны́х периодах, вот что имеется в виду. Во-первых, воздаяние за поступки, которое мы получаем в нынешней жизни. Во-вторых, воздаяние за поступки, которое мы получаем в следующей жизни. В-третьих, воздаяние за поступки, которое мы получаем после нашей следующей жизни. Таковы три периода. Изучая на деле путь будд и патриархов, прежде всего мы проясняем для себя непреложное правило о кармическом воздаянии в трех периодах. Если же мы этого не делаем, мы совершаем великую ошибку и впадаем в заблуждение[15] (ТСД 82, № 2582, 274a28–b11).

После цитаты Догэн последовательно обсуждает каждый из трех вариантов, перечисленных Кумаралатой, причем приводит примеры воздаяния и за дурные, и за благие поступки. На протяжении всего трактата он убеждает читателей в том, что воздаяние настигает нас неизбежно, мы должны это понимать и ни в коем случае не впадать в заблуждения, думая, что те или иные наши поступки не встроены в цепь обусловленных друг другом событий. Однако после того как Догэн полностью проясняет сло-

---

[14] Кумаралата (санскр.; яп. 鳩摩羅多, Кумората), Джаята (санскр.; яп. 闍夜多, Дзяята) — двое из цепочки двадцати восьми индийских патриархов, соединяющей Будду Шакьямуни и основателя направления Чань (первого китайского патриарха) Бодхидхарму.

[15] Здесь и далее перевод мой.

ва Кумаралаты, он приводит историю о двух людях, один из которых был закоренелым грешником и за всю жизнь не совершил ни одного благого поступка, а другой, наоборот, всю жизнь строго соблюдал буддийские заповеди и совершал только праведные дела. Оба они умерли. Праведнику после смерти привиделся ад, в который он будто бы попал. Сохраняя свою веру в учение Будды и в закон кармы, праведник решил, что оказался в аду в наказание за какие-то дурные дела, которые совершил не в этой жизни, а гораздо раньше, и потому не знает о них. Но поскольку свою последнюю жизнь он прожил благочестиво, он сосредоточился на мыслях о том, что и за это ему рано или поздно должно воздаться. Тогда ад исчез, и он оказался в раю. Грешник же после смерти оказался в раю. Но никакого внутреннего превращения в нем не произошло, и он в полном соответствии со своим прижизненным неверием сделал вывод, что закон кармы не сработал. Тогда рай исчез, и он очутился в аду. С одной стороны, эта история иллюстрирует глубокую веру Догэна в то, что мы подчиняемся закону взаимозависимого возникновения вещей. С другой стороны, Догэн дает любопытный комментарий. Он пишет, что если даже те двое в конце концов получили свое, то тем более мы должны дорожить каждой возможностью поступить праведно. Получается, что хотя каждый из нас несомненно получит по заслугам за любой свой поступок, но тем не менее в тот момент, когда мы принимаем решение поступить так или иначе, мы должны не думать о том, чем обусловлено наше будущее решение, а устремить всю свою собственную сознательную волю на то, чтобы выбрать благой путь, а не дурной. Мы не должны сомневаться в том, что воздаяние за наши поступки неизбежно. Но мы вольны избрать тот или иной путь, исходя только из собственных устремлений. Таким образом, из рассуждений об обусловленности всего происходящего в мире Догэн делает вывод, что наше дело в реальной жизни — самостоятельно принимать решения, делать выбор и быть готовыми нести за него ответственность.

Совсем скоро после начала жизни в новом монастыре Эйхэйдзи, в 1246 г., Догэн прочел перед братией проповедь, которая превратилась в трактат «О тех, кто покинул свой кров» (出家, «Сюккэ», 1246)[16]. В тексте Догэн превозносит людей, которые приняли решение оставить мирскую жизнь и совершить монашеский постриг. Последняя фраза этого трактата гласит: «...[если бы мне] пришлось отвечать [кому-то на вопрос], насколько же все-таки велика заслуга того, чтобы уйти из дома, я бы повернулся к спросившему и сказал: “Размером ровно с твою голову”». [Бабкова, Трубникова 2019: 72]. Догэн имеет в виду ту часть головы, с которой сбривают волосы во время обряда посвящения в монахи, и общий смысл заключительного пассажа достаточно ясен. Он утверждает, что каждый человек сам принимает решение пойти по пути Будды и только сам за это решение отвечает. Впоследствии Догэн переработал и расширил этот трактат, но не закончил правку. Летом 1255 г. Эдзё начисто переписал текст, и те-

[16] Разбор и перевод этого трактата см. в [Бабкова, Трубникова 2019: 66–72].

перь он фигурирует в составе «Вместилища» как самостоятельный трактат «О заслугах тех, кто покинул свой кров» (出家功德, «Сюккэ кудоку»)[17]. Так же, как и в прошлой версии трактата, Догэн обсуждает преимущества монашеского образа жизни перед мирским (как свидетельствуют дошедшие до нас источники, такой позиции он придерживался всю жизнь). Он обращается к индийским буддийским текстам, цитирует Нагарджуну[18], рассказывает истории о том, как однажды некий брахман принял постриг, будучи сильно пьян, а некая актриса надела монашеское платье, просто исполняя свою роль. Оба они таким образом взрастили благие корни, которые впоследствии помогли им по-настоящему принять постриг и обрести просветление. Как и в трактате «Три периода кармического воздаяния», Догэн постоянно повторяет, что все наши поступки обусловлены событиями прошлого и влекут за собой последствия в будущем. Но на этот раз среди его рассуждений есть прямое указание на то, что прямо здесь и сейчас мы вольны поступать так, как нам заблагорассудится, и в этом и состоит доступная людям свобода. Догэн пишет:

> Добрые деяния, совершенные в прошлых жизнях, позволили нам взрастить благие корни, силой которых мы нынче обрели наивысшее [из возможных, т. е. человеческое] тело. Что мы можем и должны сделать, так это порадоваться своему счастью, уйти от мира и принять заповеди (ТСД 82, № 2582, 280a10–12).

Согласно вероучению классического индийского буддизма, только на южном материке Джамбудвипа живут люди, и только среди них родился Будда Шакьямуни, который открыл им четыре благородные истины и путь к избавлению от страданий. Пройти путем Будды могут только люди, поэтому человеческое тело считается самым совершенным из всех возможных. Впоследствии в буддизме Махаяны развились представления о том, что каждое живое существо может обрести просветление уже в этой жизни, но здесь Догэн опирается на более строгую доктрину, характерную для ранних буддийских текстов. И все же, несмотря на всеобщую обусловленность событий в мире и постоянное подчинение людей закону кармы, люди могут и должны по собственной воле отправиться вслед за Буддой Шакьямуни (или на свой страх и риск отказаться от этого пути). Дальше в трактате Догэн опять пишет, что наше тело нам не принадлежит, мы обладаем им именно в силу действия закона взаимозависимого возникновения вещей. Он цитирует царя и судью подземного мира Яму (яп. Эмма), который знает о том, что находится в своем нынешнем положении в наказание за прошлые грехи, но мечтает рано или поздно избыть это наказание, родиться в человеческом теле и обрести просветление. Но

[17] Этот текст считается ключевым в обнаруженной отдельно версии «Вместилища» из 12 трактатов.

[18] Нагарджуна (санскр.; яп. 龍樹, Рю:дзю:) — индийский философ, чтимый как патриарх в нескольких направлениях буддизма, основатель философской школы мадхъямака (учения о пустотности дхарм), который, по преданию, прожил больше 600 лет. Ученые считают, что наиболее вероятно исторический Нагарджуна жил во II–III вв.

мы, люди, уже получили свое тело. По словам Догэна, мы должны безмерно дорожить им, а главное, мы вольны распоряжаться им по собственному усмотрению.

Теперь обратимся к третьему трактату, название которого говорит само за себя, — это «Глубокая вера в связь причин и плодов» (深信因果, «Дзинсин инга»). Этот текст тоже не был до конца отредактирован самим Догэном, и Эдзё в колофоне 1255 г. указывает, что, возможно, есть и другие версии трактата. Тем не менее тот список, который дошел до нас, вполне строен, логичен и производит впечатление законченного высказывания — читатели могут составить об этом собственное мнение по полному переводу трактата, приведенному ниже. «Причинами и плодами» в буддизме принято называть причины и последствия того или иного события, и само сочетание этих двух слов является стандартным биномом, обозначающим закон кармы. В тексте трактата есть знаменитая фраза Догэна, которую обычно приводят в качестве одного из главных аргументов в пользу того, что в зрелом возрасте он заменил концепцию исконной просветленности верой в полную предопределенность всего сущего:

> Итак, непреложное правило о связи причин и плодов вполне ясно, и в нем нет ничего личного. Те, кто поступает плохо, падут; те, кто взращивает благое, будут процветать — и все это случится без малейшего промедления (ТСД 82, № 2582, 296a, 19–22).

Начинается трактат с изложения Догэном знаменитой чаньской истории о том, как к наставнику Бай-чжану[19] пришел дикий лис[20], который оказался монахом, неправильно ответившим на вопрос о том, подчиняется ли просветленный подвижник закону кармы. Давным-давно этот человек, бывший тогда настоятелем монастыря, ответил, что если человек полностью освоил великое подвижничество, то закон кармы для него не действует, и в наказание за свою ошибку был обречен в течение пяти сотен жизней рождаться в облике лиса. Теперь он просил Бай-чжана дать верный ответ на тот же самый вопрос. Бай-чжан сказал, что ни в коем случае нельзя игнорировать закон взаимозависимого возникновения вещей (см. текст ниже). Услышав ответ Бай-чжана, лис глубоко постиг истинную суть вещей, т. е. обрел просветление. Срок его жизни в теле лиса закончился, и Бай-чжан вместе с братией нашли и похоронили его. Дальше на протяжении трактата Догэн рассуждает о том, что

[19] Бай-чжан Хуай-хай (百丈懷海, яп. Хякудзё Экай, 749–814) — один из тех древних учителей созерцания, кем Догэн особенно восхищался, и кого он часто упоминал в своих трактатах.

[20] В тексте Догэна и других источниках «лис» фигурирует именно как «дикий лис» (野狐 *яко*). По всей видимости, слово «дикий» подчеркивает чуждость лиса миру людей, то, что он не просто лис, а из тех самых лисов-оборотней, вера в которых была распространена в Китае. Стивен Хайне в монографии, посвященной истории Бай-чжана и лиса, также отмечает, что неотъемлемый эпитет «дикий» усиливает акцент на том, что лис находится на периферии общества людей [Heine 1999: 30].

могло статься дальше с тем древним монахом, и приводит комментарии к этой истории различных учителей созерцания. Кого-то Догэн критикует, кого-то восхваляет, каждый раз неизменно указывая, что только те комментаторы заслуживают права называться учителями, кто признавал закон кармы. Необходимо понимать, что воздаяние неотвратимо и не отстает от поступка ни на ширину шелковой нити (Догэн повторяет то же сочетание иероглифов, которое он уже использовал в приведенной выше цитате и которое переведено как «без малейшего промедления»). И все-таки трактат опять заканчивается призывами к людям проявить их собственную свободную волю: в конечном итоге только сам подвижник решает, верить ли ему в закон кармы. Догэн использует различные риторические приемы и средства убеждения для того, чтобы воздействовать на своих читателей, и тем самым признает, что они могут прислушаться к его словам или нет. Заключительная фраза трактата призывает нас отдать долг благодарности буддам и патриархам, которые снизошли до того, чтобы дать нам в руки средство избавиться от страданий. Но каждый из нас волен полностью самостоятельно решить, воспользоваться ли этим средством.

Во всех трех текстах прямо и последовательно утверждается непреложность действия закона взаимозависимого возникновения и неотвратимость воздаяния. Но Догэн не ограничивается этим: он оставляет за каждым человеком право выбора. Хотя каждый человек знает, что его жизнь обусловлена прошлым, он ничего (или почти ничего) не знает о том, каково оно, и в этом смысле не скован им. И хотя каждый человек знает, что в будущем ему предстоит отвечать за все свои поступки, он волен выбирать их. Догэн стремится сделать этот выбор более осознанным для нас, объяснить нам, что такое закон кармы и как он действует. При этом если центральной темой разобранных здесь трактатов Догэн сделал повсеместное и непреложное действие закона кармы, то подход к этой теме остается у него характерным для традиции созерцания, когда самым главным для каждого человека объявляется его собственный свободный выбор. Догэн усиливает этическое измерение закона взаимозависимого возникновения вещей: мы не просто действуем, а поступаем праведно или грешим, и последствия будут благими или дурными для нас, но так или иначе переживать эти последствия будем мы лично. В представлении Догэна уникальность человека по сравнению со всеми прочими живыми существами состоит как раз в том, что человек в состоянии нести личную ответственность за свои свободно принятые решения. Более того, Догэн изо всех сил убеждает нас в том, что уклониться от этой ответственности никак нельзя, и, вспоминая о втором подходе, заявленном в начале статьи, я вполне согласна с ним в его стремлении донести эту важную информацию до как можно большего числа людей.

Публикуемый перевод текста выполнен по ТСД 82, № 2582, 294b–296b.

Догэн

Вместилище сути истинного Закона

Глубокая вера в связь причин и плодов

Учитель Хуай-хай, Наставник созерцания Великой Премудрости Бай-чжан, был выходцем из собрания Ма-цзу[21]. Он толковал Закон, и слушать его вместе с монахами всегда приходил один старик. Когда братия расходилась, старик тоже уходил, но однажды он остался. Бай-чжан спросил:

— Кто ты такой?

Старик ответил:

— Я не человек. Давным-давно, во времена Будды Кашьяпы[22], я был настоятелем этого монастыря. Ученик спросил меня: «Даже тот, кто освоил великое подвижничество, подвластен закону связи причин и плодов?» Я ответил, что нет, такой человек не подвержен связи причин и плодов. После этого я пятьсот жизней подряд рождался в лисьем теле. Прошу тебя, учитель, произнеси теперь для меня поворотные слова[23], чтобы я наконец избавился от обличья дикого лиса!

И спросил:

— Даже тот, кто освоил великое подвижничество, подвластен закону связи причин и плодов?

Бай-чжан ответил:

— Не скрывай связь причин и плодов.

Услышав эти слова, старик тут же испытал пробуждение. Он поклонился Бай-чжану и сказал:

— Я исчерпал срок жизни в теле лиса и теперь буду лежать под скалой, за монастырем. Смею ли я просить Учителя провести для меня погребальный обряд, как для умершего монаха?

Бай-чжан велел монастырскому распорядителю ударить в гонг, созвать братию и сообщил всем, что после трапезы он проведет погребальный обряд. Монахи терялись в догадках: в монастыре все живы, в зале Нирваны нет ни одного больного. После еды Бай-чжан повел всех к скале позади монастыря и посохом указал на лежавшее под ней тело мертвого лиса. Тогда по всем правилам совершили обряд сожжения.

Вечером Бай-чжан взошел на помост [в зале Закона] и рассказал всем о старике. Хуан-бо[24], ученик Бай-чжана, спросил:

---

[21] Ма-цзу Дао-и (馬祖 道一, Басо: До:ицу, 707 / 709–788).

[22] Будда Кашьяпа (санскр.; яп. 迦葉, Касё:) — предшественник Будды Шакьямуни, шестой из семи будд прошлого.

[23] Поворотными словами (一轉語, *иттэн го*) в традиции созерцания называют слово или фразу наставника, после которой разум ученика «поворачивается», и он обретает способность видеть истинную реальность, т. е. переживает просветление.

[24] Хуан-бо Си-юнь (黃檗希運, О:баку Киун, ум. 850) — еще один знаменитый чаньский наставник.

— Тот древний монах произнес ложные поворотные слова и был обречен пять сотен жизней рождаться в облике лиса. А если бы он ответил лучше, что бы с ним стало?

Бай-чжан сказал:

— Поди-ка сюда, я объясню.

Хуан-бо подошел к Бай-чжану и дал ему пощечину. Бай-чжан захлопал в ладоши, засмеялся и воскликнул:

— Я был уверен, что рыжая борода только у варвара, но вот еще один рыжебородый варвар![25]

Эта история есть в «Обширных записях светильника годов Тяньшэн»[26]. И все же многие ученики не до конца понимают основное правило связи причин и плодов. Они путаются, ошибочно отрицая связь между причинами и плодами. Как жаль, что дурные нравы процветают, а путь патриархов забыт! Считать, что кто-то «не подвержен связи причин и плодов», определенно означает отрицать связь между причинами и плодами. Те, кто так считает, сваливаются на дурные пути. «Не скрывать связь между причинами и плодами», очевидно, означает глубокую веру в закон связи причин и плодов. Те, кто слышит подобное, избавляются от дурных путей. Несомненно, так. Иначе и быть не может. В наше время многие из тех, кто называет себя ищущими Путь в доме Чань, отрицают связь между причинами и плодами. Как нам понять, что они это делают? Они думают, что «не подвержен» и «не скрывай» — одно и то же, а не разные вещи. Отсюда мы можем сделать вывод, что они отрицают связь между причинами и плодами.

Девятнадцатый индийский патриарх, почтенный Кумаралата, сказал:

> Дальше, воздаяние за добрые и дурные дела может настигнуть нас в течение трех временных периодов. Но простые люди видят только, что добродетельные люди гибнут молодыми, а жестокосердные доживают до глубокой старости; что злодеям улыбается удача, а тех, кто честен и справедлив, преследуют несчастья. Отсюда они заключают, что никакой связи между причинами и плодами нет, а «грех» и «благо» — пустые слова. Они совершенно не понимают, что любое деяние влечет за собой последствия, неизбежно и без малейшего промедления. И эти последствия проявятся, они никуда не исчезнут ни через сотни, ни через тысячи, ни через десятки тысяч кальп.

По этим словам древнего патриарха видно, что он не отрицал связь причин и плодов. Но нынешнее поколение не понимает сути того, что завещали патриархи, и пренебрегает изучением наследия древних. Есть и такие, кто не просто отказывается следовать примеру древних, но еще

[25] Рыжебородым варваром называли первого китайского патриарха Чань Бодхидхарму.

[26] «Обширные записи годов Тяньшэн» (— 天聖廣燈錄, кит. «Тяньшэн гуан дэн», яп. «Тэнсё: Ко:то:року», 1148).

и бахвалится, причисляя себя к благомудрым друзьям людей и небожителей. Подобные люди обкрадывают людей и небожителей, они злейшие враги всякого ученика. Вы все, кто передо мной и позади меня, никогда не рассказывайте младшим ученикам, что будто бы нет никакой связи между причинами и плодами. Это ложное воззрение, на Пути патриархов ничему подобному не учат. Если вы впадаете в такие заблуждения, это всего лишь означает, что вы недостаточно прилежны в учебе. В наше время монахи в Китае то и дело говорят: «Мы родились в человеческом теле и повстречались с Законом Будды, но не помним даже одну или две из наших прошлых жизней. А дикий лис Бай-чжана хорошо помнил пять сотен своих жизней. Вовсе он не рождался на дурных путях в силу воздаяния. Должно быть, он просто принимал различные формы в круговороте рождений и смертей, поскольку попал в золотые оковы [ограничивающих мыслей о просветлении] у самых сокровенных врат и не мог освободиться». Многие достойнейшие мудрецы так считают. Но в доме будд и патриархов разместить подобные взгляды трудно. Бывают такие люди, лисицы и прочие существа, которые могут на мгновение вспомнить свои прошлые жизни. Но так происходит не потому, что они взрастили семя просветления, а наоборот, вследствие их дурных поступков. Будда много рассказывал об этом главном правиле, когда проповедовал людям и небожителям. Если вы этого не знаете, значит, вы недостаточно прилежно учитесь. Ах, как жаль! Допустим, кто-то будет помнить тысячу, да хоть десять тысяч своих прошлых жизней — Закон Будды тут совершенно ни при чем. На внешних путях некоторые помнят свои жизни и на восемьдесят тысяч кальп назад, но до сих пор не сделали ничего, что имело бы отношение к Закону Будды. Помнить всего лишь пятьсот жизней — не такая уж выдающаяся способность. Среди нынешних монахов дома Чань в Сунском Китае самые невежественные те, кто не понимает, что «не подвержен связи причин и плодов» — это ложное воззрение. Как печально, что в стране, где широко распространено истинное учение Будды и можно встретить верную передачу этого учения от патриарха к патриарху, появились целые кланы еретиков, отрицающих связь между причинами и плодами. Монахам традиции созерцания нужно как можно скорее уяснить себе основное правило связи причин и плодов. Главное правило Бай-чжана, о котором шла речь, — «не скрывай связь между причинами и плодами» — означает, что нельзя заблуждаться насчет наличия связи между причинами и плодами. Итак, теперь понятно, что на самом деле происходит, когда мы создаем своими поступками причины и пожинаем их плоды. Таков должен быть путь будд и патриархов. В общем, если вы еще не прояснили Закон Будды даже для себя, вы не вправе толковать его людям и небожителям, не делайте этого.

Патриарх-основатель Нагарджуна говорил:

> Если вы как те приверженцы внешних путей, думаете, что в мире нет связи между причинами и плодами, это значит, что для вас нет ни нынешней жизни, ни последующих жизней. Тогда нет ни

трех драгоценностей, ни четырех благородных истин, ни четырех плодов постижения архата.

Тут нужно как следует разобраться. Если кто отрицает связь между причинами и плодами, будь то мирянин или монах, такой человек где-то на внешних путях. «Отрицает нынешнюю жизнь» тот, кто думает, что хотя его тело все еще пребывает здесь, в мире, его истинная природа уже давно обрела пристанище в просветлении. «Истинная природа» — это сердце, сознание. Полагать, что тело и сознание представляют собой две отдельные сущности, действительно могут только приверженцы внешних путей. Некоторые говорят так: «Когда человек умирает, он обязательно возвращается в океан истинной природы. Даже если он никогда не изучал Закон Будды, он все равно возвращается в океан просветления, так происходит само собой. Для него больше нет круговорота рождений и смертей. Поэтому нет и следующей жизни». Это нигилизм, чуждый [Закону Будды] путь. Те, кто держится таких ложных взглядов, вовсе не ученики Будды, а настоящие последователи внешних путей, даже если они выглядят как буддийские монахи. Итак, отрицать связь между причинами и плодами, а значит, говорить, что нет ни нынешней жизни, ни последующих жизней, — это заблуждение. Те, кто так считает, никогда не учились у настоящих мудрых наставников. А те, кто уже давно учится у настоящих мудрых наставников, уж конечно не должны впадать во всякие дурные мысли вроде той, что будто бы между причинами и плодами нет связи. Мы должны свято верить отеческим наставлениям патриарха-основателя Нагарджуны и относиться к его словам с величайшим почтением.

Великий наставник Юн-цзя Чжэнь-цзюэ, учитель Сюань-цзюэ, был старшим учеником Цао-си[27]. Прежде он осваивал «Лотосовую сутру» в школе Тяньтай, учился вместе с великим наставником Цзо-си Сюань-ланом[28]. Однажды, когда Сюань-цзюэ читал «Сутру о великой нирване»[29], его комнату озарил золотой свет, и он испытал пробуждение: глубоко постиг иллюзорность рождений и смертей. Тогда он отправился в Цаоси и рассказал об этом Шестому патриарху. Шестой патриарх подтвердил пробуждение Сюань-цзюэ. В «Песни о постижении Пути»[30], которую Сюань-цзюэ потом сочинил, говорится: «Широкие до бессмыслия взгляды на пустоту, отрицающие связь причин и плодов, влекут за собой величайшие,

[27] Юн-цзя Сюань-цзюэ — 永嘉玄覺 (Ё:ка Гэнкаку, 665–713). Цао-си — Шестой патриарх чань-буддизма Хуэн-нэн (慧能, Эно:, 638–713), которого называли так, поскольку он был родом из Цаоси.

[28] «Лотосовая сутра» — «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (妙法蓮華經, «Мё: Хо: Хоккэ-кё:», ТСД 9, № 262). Одна из самых почитаемых в дальневосточном буддизме сутр, главный почитаемый текст в школе Тяньтай (яп. Тэндай). Цзо-си Сюань-лан — 左溪玄朗 (Сакэй Гэнро:, 673–754).

[29] «Сутра о великой нирване» (大般涅槃經, «Дайхацу Нэхан-гё:») — еще одна крайне почитаемая сутра. В ней описываются последние дни Будды Шакьямуни и его уход в нирвану.

[30] «Песнь о постижении Пути» (證道歌, «Сё:до:ка») приписывается Юн-цзя Сюань-цзюэ.

необозримые бедствия». Тут нужно как следует разобраться. Отрицание связи причин и плодов неизбежно влечет за собой бедствия. В древности добродетельные мудрецы отлично понимали, что причины и плоды связаны между собой. Но в наше время ученики путаются в причинах и плодах. И все же даже в наш век те, кто действительно с чистым сердцем стремится к пробуждению и постигает Закон Будды ради самого Закона Будды, непременно должны следовать примеру добродетельных мудрецов древности и прояснить для себя связь между причинами и плодами. Говорить, что нет причин и нет плодов, поистине означает быть вне Пути.

Старый будда Хун-чжи[31] дал свой комментарий к истории о Бай-чжане и лисе стихами:

> От волны в один чи (*сяку*, 30 см. — *М. Б.*) идет вал в целый чжан (*дзё*, 3 м. — *М. Б.*).
> Пять сотен жизней некуда деть.
> Спорщики о «не подвержен» и «не скрывай»
> Без конца путаются в пуэрариях и глициниях.
> А-ха-ха! Понятно или нет?
> Если ты и правда свободен (от связей и миражей? — *М. Б.*),
> Не мешай мне смеяться в голос: «Хо-хо!»
> Боги поют, духи танцуют, музыка играет сама по себе,
> Возгласы радости, хлопки в ладоши звучат везде.

Строки «Спорщики о “не подвержен” и “не скрывай” / Без конца путаются в пуэрариях и глициниях» означают, что на самом деле [быть ограниченным словами] «не подвержен» или «не скрывай» — это ведь одно и то же. Вообще в истории о Бай-чжане и лисе правило причин и плодов раскрыто не до конца. Почему я так считаю? Там говорится, что монах избавился от тела лиса, и рассказывается, как именно это произошло. Но что с ним стало потом? Переродился он человеком, или небожителем, или кем-то еще? Людям хочется это знать. Если то, что он избавился от лисьего тела, должно было повлечь за собой благое перерождение, значит, после этого он должен был бы родиться небожителем или человеком. Если это должно было повлечь за собой худшее перерождение, значит, он должен был бы переродиться на одном из четырех дурных путей. После того, как монах избавился от лисьего тела, он мог переродиться кем угодно. Все эти рассуждения вроде того, что после смерти люди возвращаются в океан истинной природы или к великой самости, — это всё ложные взгляды вне Пути Будды.

Наставник созерцания Юань-у с горы Цзяшань, учитель Кэ-цинь[32], тоже сложил стих:

[31] Хун-чжи Чжэнь-цзюэ — 宏智正覺 (Ванси Сё:гаку, 1091–1157).
[32] Юань-у Кэ-цинь — 圜悟克勤 (Энго Кокугон, 1063–1135).

Плывет рыба — баламутит воду,
Летит птица — сорит перьями.
От главного зеркала поди ускользни,
А пустота безгранична.
Отправился в путь — и оказался далеко-далеко.
Освоил великое подвижничество — а там еще пять сотен жизней,
Просто из-за связи причин и плодов.
Рушатся горы в грозах, вздымаются волны в шторм,
Но чистое золото всегда сохраняет свой цвет.

В этих строках кроется ошибка отрицания связи причин и плодов. К тому же они содержат ересь этернализма[33].

Наставник созерцания Да-хуэй с горы Цзин, что в Ханчжоу, учитель Цзун-гао[34], сложил такой стих:

«Не подвержен» и «не скрывай» —
То же, что камень и кусок глины.
Случайно повстречал их на пути —
И расколол серебряную вершину.
Тогда глупый монах из Минчжоу
Рассмеялся и захлопал в ладоши.

В наше время в Сунском Китае Да-хуэя Цзун-гао чтут как выдающегося наставника и стихотворца. Но на самом деле его уровень понимания Закона Будды недостаточен, чтобы кого-то обучать. О чем вообще говорить, если у него здесь явная ересь натурализма[35]. Выходит, больше тридцати наставников комментировали историю Бай-чжана и лиса — и в стихах, и просто, — но ни один из них даже не заподозрил, что слова «не подвержен действию закона связи причин и плодов» предполагают отрицание связи между причинами и плодами. Как жаль, что эти люди не разобрались в причинах и плодах. Все они растратили время своих жизней на бесплодные плутания. Любой, кто изучает Закон Будды и подвижничает, должен прежде всего разобраться в том, какова связь между причинами и плодами. Те, кто отрицает связь между причинами и плодами, жестоко ошибаются и сами же обрубают собственные благие корни. Итак, правило причин и плодов очень простое и совершенно безличное: всякий грешник падет, всякий праведник поднимется, причем немедленно. Если бы причины и плоды не были связаны между собой, в мире бы не появлялись будды, не пришел бы с Запада Бодхидхарма. Тогда никто и не

[33] Ересь этернализма (常見, *дзё:кэн*) — представления о том, что человеческое Я и остальные вещи действительно существуют. Будда отверг подобные взгляды, заменив их концепцией анатмана, несуществования Я.

[34] Да-хуэй Цзун-гао — 大慧宗杲 (Дайэ Со:ко:, 1089–1163).

[35] Ересь натурализма (自然, *дзинэн*) предполагает, что вещи и явления возникают спонтанно сами по себе, а не обусловлены законом взаимозависимого возникновения вещей.

мог бы увидеть Будду и услышать его учение. Важнейшее правило причин и плодов не разъясняли ни Конфуций, ни Лао-цзы, только будды и патриархи милостиво растолковали его для нас. В наше испорченное время мало кому выпадает счастье повстречать по-настоящему мудрого учителя, верных наставлений не услыхать. Поэтому никто не понимает, как на самом деле связаны причины и плоды. Отрицание связи причин и плодов приводит к очень нехорошим результатам: от этого происходят величайшие, необозримые беды. Тот, кто только отрицает связь причин и плодов и совсем не грешит ни в чем другом, уже травит себя смертоносным ядом глубочайшего заблуждения. Раз так, значит, все, кто подвижничает в традиции созерцания и ставит на первое место в своей душе стремление к просветлению, должны как можно скорее уяснить для себя связь между всеми на свете причинами и плодами. Так надо отдавать долг благодарности буддам и патриархам за их великие благодеяния.

Вместилище сути истинного Закона. Глубокая вера в связь причин и плодов.

На седьмой год девиза Кэнтё, год младшего Зайца и Дерева (1255), в дни летнего затворничества я переписал сохранившийся черновик. Возможно, где-то есть еще черновики Догэна или отредактированный им начисто текст этого трактата, но я использовал ту копию, которая у меня была. Эдзё.

Источники

Догэн 2001 — Путь к пробуждению: Главные сочинения наставника дзэн Догэна / [Под ред. Кадзузаки Танахаси]; Пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб.: Изд. группа «Евразия», 2001.

Окубо 1989–1993 — До:гэн дзэндзи дзэнсю: [Полное собрание сочинений учителя дзэн Догэна]: В 7 т. / Под ред. Окубо: До:сю:. Токио: Ринсэн Сётэн, 1989–1993. (На яп. яз.).

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]: В 100 т. / Под ред. Такакусу Дзюндзиро:. Токио: Тайсё: синсю: дайдзо:кё:, 1924–1934. [Цит. по републ.] The SAT Daizōkyō Text Database. [2012]. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html. (На яп. яз.).

Dogen 1999 — Enlightenment unfolds: The essential teachings of Zen master Dogen / Ed. by Tanahashi Kazuaki. Boston: Shambala, 1999.

Dogen 2013 — Treasury of the True Dharma Eye: Zen master Dogen's *Shobo Genzo* / Ed. by Tanahashi Kazuaki. Boston: Shambala, 2013.

Литература

Бабкова 2016 — *Бабкова М. В.* Наставник созерцания Догэн: жизнь и сочинения: Вместилище сути истинного Закона. М.: Кругъ, 2016.

Бабкова, Трубникова 2019 — *Бабкова М. В., Трубникова Н. Н.* Дзэнская община глазами наставника Догэна. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

Кавамура 1987 — *Кавамура Ко:до:*. «Сё:бо:гэндзо:»-но сэйрицу-тэки кэнкю: [Формативно-исторические исследования «Сё:бо:гэндзо:»]. Токио: Сюндзюся, 1987. (На яп. яз.).

Кагамисима, Судзуки 1991 — Дзю:никанбон Сё:бо:гэндзо:-но сёмондай [Различные вопросы, связанные с «Сё:бо:гэндзо:» из 12 трактатов] / Под ред. Кагамисима Гэнрю:, Судзуки Какудзэн. Токио: Тайдзо сюппан, 1991. (На яп. яз.).

Трубникова 2010 — *Трубникова Н. Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Хакамая 1990 — *Хакамая Нориаки*. Хихан буккё: [Критический буддизм]. Токио: Тайдзо сюппан, 1990. (На яп. яз.).

Heine 1994 — *Heine S.* “Critical Buddhism” (*hihan bukkyō*) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle *Shōbōgenzō* texts // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 21. No. 1. 1994. P. 37–72.

Heine 1997 — *Heine S.* The Dōgen canon: Dōgen’s pre-*Shobogenzo* writings and the question of change in his later works // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 24. No. 1–2. P. 39–85.

Heine 1999 — *Heine S.* Shifting shape, shaping text: Philosophy and folklore in the fox kōan. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1999.

Heine 2021 — *Heine S.* Dogen: Japan’s original Zen teacher. Boston: Shambala, 2021. (Lives of the Masters).

Putney 1996 — *Putney D.* Some problems in interpretation: The early and late writings of Dōgen // Philosophy East and West. Vol. 46. No. 4. P. 497–531.

References

Babkova, M. V. (2016). *Nastavnik sozertsaniia Dogen: zhizn’ i sochineniia: Vmestilishche suti istinnogo Zakona* [Dōgen Zenji: Life and written works: Treasury of the essence of the true dharma]. Krug’’. (In Russian).

Babkova, M. V., & Trubnikova, N. N. (2019). *Dzenskaia obshchina glazami nastavnika Dogena* [The Zen community as viewed by Dōgen Zenji]. Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).

Hakamaya, Noriaki (1990). *Hihan bukkyō* [Critical Buddhism]. Taizō shuppan. (In Japanese).

Heine, S. (1994). “Critical Buddhism” (*hihan bukkyō*) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle *Shōbōgenzō* texts. *Japanese Journal of Religious Studies, 21*(1), 37–72.

Heine, S. (1997). The Dōgen canon: Dōgen’s pre-*Shobogenzo* writings and the question of change in his later works. *Japanese Journal of Religious Studies, 24*(1–2), 39–85.

Heine, S. (1999). *Shifting shape, shaping text: Philosophy and folklore in the fox kōan*. Univ. of Hawaii Press.

Heine, S. (2021). *Dogen: Japan’s original Zen teacher*. Shambala.

Kagamishima, Genryū, & Suzuki, Kakuzen (1991). *Junnikanbon Shōbōgenzō-no shomondai* [Different problems of 12-fascicle *Shōbōgenzō*]. Taizō shuppan. (In Japanese).

Kawamura, Kōdō (1987). *“Shōbōgenzō-no” seiritsuteki kenkyū* [Formative and historic studies of *Shōbōgenzō*]. Shunjusha. (In Japanese).

Putney, D. (1996). Some problems in interpretation: The early and late writings of Dōgen. *Philosophy East and West, 46*(4), 497–531.

Trubnikova, N. N. (2010). *Traditsiia “iskonnoi prosvetlennosti” v iaponskoi filosofskoi mysli* [*Hongaku* tradition in Japanese philosophical thought]. Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN). (In Russian).

Информация об авторе

Майя Владимировна Бабкова
кандидат философских наук
научный сотрудник, Центр японских исследований, Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12
старший научный сотрудник, Лаборатория востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
✉ *maymayl@yandex.ru*

Information about the author

Maya Vladimirovna Babkova
Cand. Sci. (Philosophy)
Research Fellow, Center for Japanese Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka Str., 12
Senior Research Fellow, Center for Oriental Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
✉ *maymayl@yandex.ru*

Т. А. Сафин

http://orcid.org/0000-0001-7196-8914
✉ *tamerlane93@yandex.ru*
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

Несколько строк из «Пань Гэна»: о «хорошем царе» архаической эпохи

Аннотация. В статье предлагается альтернативный перевод нескольких строк из главы «Пань Гэн» канонического сборника древнекитайских текстов «Шу-цзин». А именно: «Да не будет некоторых, кто посмеет скрывать то, на что жалуются простые люди» > «Да не будет таких, кто осмелится принять (= признать) то, что критикуют маленькие люди!»; «Работали ради ваших предков» > «Вознаграждали ваших предков»; «Пребудет [наш] удел в неблагоденствии — то будет наказанием Моей Особе за проступки» > «неблагополучие государства — это [благодаря тому, что] я, единственный человек, теряю (= ошибаюсь) в наказаниях» (вариант предложен Б. Карлгреном, но не был принят российскими переводчиками); «Разве я вам угрожаю?! [Я], люди, вас питаю и храню» > «Разве я не внушаю вам страх? Этим [я] забочусь о вас, вскармливаю вас, многочисленных». Весьма вероятно, что на существующее понимание текста повлияло желание представить Пань Гэна в образе «хорошего царя», не учитывая, что образ «хорошего царя» архаической эпохи сильно отличается от привычного нам.

Ключевые слова: Древний Китай, «Шан шу», «Шу-цзин», древнекитайский язык, древнекитайские тексты, конфуцианский канон

Благодарности. Выражаю глубочайшую признательность Георгию Сергеевичу Старостину за курс истории китайского языка в ИКВИА НИУ ВШЭ и предоставленную возможность его посещать, а также рецензентам и слушателям докладов, которые высказали ценные замечания (А. Э. Терехову, М. С. Целуйко, А. И. Кобзеву, С. В. Дмитриеву).

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Сафин Т. А.* Несколько строк из «Пань Гэна»: о «хорошем царе» архаической эпохи // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 63–83. EDN: FLGOOL.

Поступило 19 сентября 2024 г.; принято 3 июля 2025 г.

© Т. А. САФИН, 2025

T. A. Safin

http://orcid.org/0000-0001-7196-8914
✉ *tamerlane93@yandex.ru*
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

A few lines from the "Pan Geng": Portraying a "good king" of the archaic era

Abstract. The "Pan Geng" chapter of the "Book of Documents" is a unique example of an ancient Chinese text that portrays a king (Pan Geng) giving a speech to a large audience. With the oldest layers of the text probably dating back to the XI–VI cent. B. C., the language of the "Pan Geng" is in many instances abstruse, leading to multiple different interpretations of some of its passages. The hypothesis underlying my research is that in some cases, the interpreter's choice may be affected by the need to portray Pan Geng as a "good king", but there is a huge discrepancy between the interpreter's "good" and the archaic Chinese aristocracy's "good". Through grammatical analysis and textual parallels I intend to provide an alternative reading for some of the passages, namely: "Let none of you dare to suppress anything that the small people say in remonstrance" > "Let none of you dare to admit what small people criticize"; "Toiling for your forefathers" > "Rewarding your forefathers"; "If the state is not good, it is because I, the One Man, commit mistakes and crimes" > "If the state is not good, it is because I, the One Man, have failed in applying the punishments" (the latter option, proposed by B. Karlgren, has not yet been accepted by Russian interpreters); "Do I overawe you? (No), by this I take care of and sustain you all" > "Do I not overawe you? [I should, for] by this I take care of and sustain you all".

Keywords: ancient China, *Shang Shu*, "Book of Documents", old Chinese, ancient Chinese texts, Confucian classics

Acknowledgements: I express my deepest gratitude to George S. Starostin, who granted me an opportunity to attend his course in the history of the Chinese language at the HSE University. I also extend my thanks to the reviewers and audience members who provided valuable feedback on the presentations (A. E. Terekhov, M. S. Tseluyko, A. I. Kobzev, S. V. Dmitriev).

The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Safin, T. A. (2025). A few lines from the "Pan Geng": Portraying a "good king" of the archaic era. *Shagi / Steps*, *11*(3), 63–83. EDN: FLGOOL. (In Russian).

Received September 19, 2024; accepted July 3, 2025

© T. A. SAFIN, 2025

Введение

Глава «Пань Гэн» 盤庚 «Шу-цзина» 書經[1] описывает уникальную для древнекитайской литературы ситуацию: обращение царя Пань Гэна (XIV в. до н. э.) к широкой аудитории в условиях государственного кризиса (принудительного переселения). Не удивительно, что этот текст крайне важен для анализа древнекитайской политической культуры, и на его основе возникло немало спекуляций об общественно-политическом строе государства Шан (XVI–XI вв. до н. э.).

Увы, исторический Пань Гэн, скорее всего, не имеет к данному тексту никакого отношения: для шанского царя наш лирический герой слишком много рассуждает о Небе[2], а язык «Пань Гэна», кажется, не дает никаких оснований отнести его к дочжоускому времени. Правда, каким периодом датировать древнейший слой памятника — Западным Чжоу (XI–VIII вв. до н. э.) или все же Чунь-цю (771–481 до н. э.) — вопрос открытый, не говоря уже о том, что пресловутый «древнейший слой» трудноразличим под ворохом многовековых редакторских правок [Nylan 2001: 123–135]. Вне зависимости от времени датировки следует помнить, что такого рода произведения далеко не всегда отражают реалии какого-либо периода. Смутно представляя себе жизнь (и язык) минувших столетий, автор (или редактор) может привнести в повествование не только анахронизмы из своего времени, но и элементы фантазии, не имеющие никакого отношения к реальности. Тем не менее некоторые выводы о политической культуре можно сделать и из такого источника. Особенно потому, что слова воображаемого царя имеют явную дидактическую окраску и должны отражать определенную этическую систему.

В тексте мы имеем дело с ситуацией государственного кризиса: царь приказывает подданным переселиться в новую столицу, но люди не хотят покидать насиженных мест и проявляют недовольство. Пань Гэну приходится увещевать своих подданных, выступая перед ними с речью. Текст написан архаичным языком и крайне труден для понимания. Он уже неоднократно переводился на русский и английский, но несмотря на это многие места остаются непонятными или дискуссионными. Ниже сопоставлению подвергаются переводы Г. С. Поповой [2022: 292–296] и В. М. Майорова [2014: 188–205], а также классический перевод шведского

[1] «Шу-цзин» (Канон писаний), или «Шан шу» 尚書 (Высшие писания), — канонический сборник древнекитайских текстов. Тексты в составе сборника (традиционно называемые «главами») представляют собой отдельные произведения, созданные в разное время анонимными авторами. Сборник состоит из двух больших частей: версии «современных письмен» (*цзинь вэнь* 今文) и «древних письмен» (*гу вэнь* 古文), последние считаются подделкой III–IV вв. Подробнее о текстологии «Шу-цзина» см.: [Майоров 2014: 759–1054]. Перевод названия составляет особую проблему, обсуждение которой не входит в задачи данной работы. Перевод «Канон писаний» предложен А. Э. Тереховым.

[2] Поклонение Небу, главному божеству чжоуского пантеона, в шанских надписях не фиксируется, см.: [Сафин 2022].

лингвиста Б. Карлгрена [Karlgren 1950: 20–26], к которому существует отдельный комментарий [Karlgren 1948: 174–214].

Важным преимуществом перевода Бернхарда Карлгрена (1889–1978) является внимание к синтаксису рассматриваемого памятника. Стоит отметить, что традиционная китайская филология за тысячелетия своего существования не выработала внятных представлений о грамматике, и традиционные комментарии ограничиваются, как правило, толкованием отдельных слов. Не было и повода менять эту ситуацию: ведь во все времена древние тексты использовались преимущественно в нравоучительных целях, а метод «интуитивного» перевода лучше всего позволяет вложить в текст тот смысл, который выгоден интерпретатору. Из китайской традиции методы интуитивного постижения классики (вместе с внушительным багажом «правильных» толкований) перекочевали в современную синологию, и вплоть до настоящего времени штудирование специальных работ по древнекитайской грамматике (см., например: [Dobson 1962; Cikoski 1978; Pulleyblank 1995; Vogelsang 2021] и др.) не считается строго обязательным для работы с древнекитайским текстом, не говоря уже о трудах по исторической фонетике и прочих аспектах языкознания.

Цель настоящей работы по уточнению перевода «Пань Гэна» заключается не в том, чтобы предложить единственно правильное понимание, а скорее в том, чтобы вывести дискуссию на уровень лингвистического анализа и способствовать распространению в дискурсе отечественной синологии таких понятий, как «порядок слов», «предикативность», «эндоактивный глагол» и др. Выбор строк для анализа продиктован, впрочем, отнюдь не лингвистическими соображениями. Намеренно выбраны те места, которые прямо затрагивают образ Пань Гэна и его отношения с подданными. Дело в том, что Пань Гэн в китайской исторической традиции — «хороший царь». Как писал Сыма Цянь 司馬遷 (ок. 145–86 до н. э.), «...добродетели Инь вновь расцвели. Князья стали являться к двору, так как он (Пань-гэн) [sic!] следовал добродетелям Чэн-тана» [Сыма Цянь 2001: 173][3]. Действия и слова «хорошего царя» должны служить дидактическим примером, соответствовать представлениям о «хорошем». Поэтому не удивительно, что в затруднительных случаях комментаторы и переводчики могут выбирать не наиболее лингвистически адекватное толкование, а то, которое соответствует предзаданному образу.

Но перед нами текст, отражающий заведомо отличные от наших представления о «хорошем» и «плохом», как в силу своей древности, так и ввиду социальной дистанции между лирическим героем текста (царем) и современным читателем (скорее всего, простолюдином без выдающейся родословной, восходящей к мифическим теархам древности). Интересно, как же повлияет на образ Пань Гэна последовательное применение стандартных лингвистических методов?

[3] *Инь* 殷 в данном случае — альтернативное название государства Шан; Чэн Тан 成湯 — первый правитель Шан, принявший царский титул.

Часть 1: «То, что критикуют маленькие люди»

Глава начинается с того, что Пань Гэн хочет переместить столицу и переселить народ. Это решение вызывает недовольство подданных, к которым царь обращается с нравоучительной речью [Шан шу 2000: 270][4]:

般 庚 敷 于 民 由 乃 在 位
ba:n kra:ŋ kra:ws wa min d‍ʒu kwat d‍ʒ^{h}ə:ʔ wrəts
以 常 舊 服 正 法 度
ləʔ daŋ gwəs bək teŋs prap da:k
曰 無 或 敢 伏 小 人 之 攸 箴
wat ma w^{h}ɔ:k ka:mʔ bək sewʔ nin tə lu kim

Мой перевод: Пань Гэн, поучая людей, начал с тех, кто находился на местах (= занимал высокие посты), дабы сделать постоянными (= поддержать, почтить) старые службы (= наследственную знать), утвердить законы и нормы. Сказал: «Да не будет таких, кто осмелится принять (= признать) то, что критикуют маленькие люди!»

Перевод Карлгрена: When P'an Keng instructed the people, he started with those of them who were in high positions (se. officers) and according to the constant and old (affairs =) procedures he determined the laws and regulations. He said: Let none of you dare to suppress anything that the small people say in remonstrance. (Когда Пань Гэн поучал народ, он начал с тех, кто находился на высоких постах (т. е. чиновников), и в соответствии с постоянными и древними делами (= процедурами) он определил законы и постановления. Он сказал: «Да не осмелится никто из вас подавлять то, что маленькие люди говорят из протеста») [Karlgren 1950: 20].

Перевод Майорова: Пань-гэн, наставляя народ, начал с тех, кто занимал должности, чтобы по заведенному порядку выполняли [свои] старые обязанности, правильно применяли правила. [Он] сказал: — Да не будет некоторых, кто посмеет скрывать то, на что жалуются простые люди [Майоров 2014: 191].

Перевод Поповой: Наставляя народ, Пань-гэн начал с занимающих посты, чтобы постоянно и давно служившие выправляли законы и нормы. [Он] сказал: «Пусть никто не смеет мешать [мне] поучать простых людей!» [Попова 2022: 293].

Даже первая часть текста, которая одинаково понимается всеми переводчиками, содержит интересный момент, на который стоит обратить внимание: совершенно непонятно, какую функцию выполняет иероглиф 乃.

[4] Фонетическая реконструкция древнекитайского языка по системе С. А. Старостина [1989] (нотация приведена в соответствие с международным фонетическим алфавитом). Для классических текстов приводится реконструкция классического периода (Чжаньго, V–III вв. до н. э.), для более ранних — архаического. Для транскрипций «Шу-цзина» используются архаические реконструкции.

Обычно он записывает притяжательное местоимение 2-го лица «твой» *nʰəːʔ > nǎi или омонимичное союзное наречие «затем», но ни то, ни другое здесь не подходит. Палеограф Юй Синъу 于省吾 (1896–1984) предполагает порчу текста: 由乃 вместо исходного 粤 [Юй Синъу 2009: 71]. Если учесть, что в чжоуской эпиграфике 粤 может записывать слово *bʰeːŋ > píng ‘защищать’ (屏)[5], то получается, что царь учит народ «защищать находящихся на местах». Но, кажется, такая интерпретация не находит подтверждений в дальнейших высказываниях Пань Гэна. Карлгрен предлагает графическую замену 乃 ( ) на указательное местоимение *kwat > jué 厥 ( ) (厥) ‘эти’. Кажется, это наиболее подходящий вариант, но не более того. Таким образом, за мнимым единством переводчиков скрывается не вполне ясный на самом деле текст.

Далее мнения переводчиков значительно расходятся. Выражение ləʔ daŋ gwəs bək teŋs prap daːk 以常舊服正法度 Карлгрен переводит: «...в соответствии с постоянными и древними делами (= процедурами) он определил законы и постановления»; Майоров — «чтобы по заведенному порядку выполняли [свои] старые обязанности, правильно применяли правила»; Попова: «чтобы постоянно и давно служившие выправляли законы и нормы». Но у всех предложенных вариантов есть недостатки. Во-первых, у слова *bək > fú 服 ‘служить’, ‘служба’ нет значений ‘процедура’ (Карлгрен) или ‘служившие’ (Попова). Семантический переход ‘служба’ > ‘процедура’ далеко не очевиден, поскольку в «Шу-цзине» *bək в значении ‘служба’ относится обычно к владениям и должностям удельных князей (и в данном случае царь, судя по всему, обращается к высшей знати). А определений для различного рода «служащих» в древнекитайском более чем хватает, и *bək 服 к ним не относится. Что касается перевода Майорова, то слов «выполняли» и «применяли» в оригинале нет, как и оснований для такой вставки.

В то же время выражение «сделать постоянными (= поддержать, почтить) старые службы» (daŋ gwəs bək 常舊服) можно сравнить с высказыванием Жун-бо 榮伯 на западночжоуском сосуде «Мао-гуй гай» 卯簋蓋 [Инь-Чжоу 1984: 4327], которым он сопровождает возведение молодого вассала в наследственную должность: d͡ʒa moːs thəŋ səːr kloːŋ kwaːn 余懋再(稱)先公官 «я стараюсь поднимать (= поддерживать) должности прежних гунов», т. е. должности, установленные прежними правителями. Обращу внимание читателя на то, что использованное здесь слово *tʰəŋ > chēng 稱 ‘поднимать’ фонетически близко к *daŋ > cháng 常 ‘делать постоянным’. Я полагаю, что мы имеем дело с вариациями одной и той же ритуальной формулы, а выражение d͡ʒu kwat d͡ʒhəːʔ wrəts ləʔ daŋ gwəs bək 由乃在位以常舊服 следует переводить: «Начал с занимающих посты, дабы сделать по-

[5] Как на сосуде «Мао-гун дин» 毛公鼎: bheːŋ d͡ʒhəŋʔ wrəts 粤（屏）朕立（位）«защищай мой трон» [Инь-Чжоу 1984: 2841]. Здесь и далее при цитировании эпиграфических памятников указывается не номер страницы, а порядковый номер эпиграфического документа в издании, как принято в специальной литературе.

стоянными (= поддержать, почтить) старые службы (= наследственную знать)».

Интерпретации следующего выражения teŋs prap da:k 正法度 «утвердить законы и нормы» достаточно близки у разных переводчиков, остается лишь классическая для древнекитайского языка проблема: кто является субъектом действия? Сам царь или его подданные? Проблема эта решается по контексту, и поскольку подданные в «Пань Гэне» являются исключительно пассивными слушателями царской речи, то «утверждать законы и нормы» должен, скорее всего, царь.

Но самое интересное ожидает нас в последней части рассматриваемого пассажа, где присутствует оборот с нейтрализатором предикативности *lu > yōu 攸 ‘то, что’ / ‘того, кто’ (архаический аналог более позднего *sraʔ > suǒ 所). Кажется, стоит напомнить читателю, как они работают.

Допустим, у нас есть исходное предложение со стандартным порядком слов SPaO (субъект — предикат — атрибут — объект): «я (S) желаю (P) медвежью (a) лапу (O)» ŋhá:j lhok whəm táŋ 我欲熊掌. Слегка переделаем фразу, чтобы получить: «медвежья лапа — это то, что я желаю» whəm táŋ ŋha:j srá lhok lhiáj 熊掌，我所欲也[6]. Во втором случае «желаю» является уже не предикатом, а частью номинализованной конструкции «то, что я желаю»[7]. При этом смысл такой номинализованной конструкции («то, что я желаю») тождественен объекту предиката до его номинализации («медвежья лапа»). Это отношение можно выразить простой формулой: «если PO, то 所(攸) P = O».

Перейдем к примерам из «Шу-цзина»:

> а) d͡ʒʰəŋʔ səm tə lu kʰu:ns 朕心之攸困 «то, о чем печалится мое сердце»[8];
>
> б) d͡ʒa lu hu:s tə:k 予攸好德 «то, что я люблю, [это] — благодать».

Видно, что нейтрализаторы предикативности работают строго в соответствии с приведенной схемой[9]. Читателю, знакомому с азами древне-

[6] Данный пример в слегка измененном виде взят из «Мэн-цзы» 孟子.

[7] При синтаксической интерпретации подобных конструкций обычно говорят об именном сказуемом (nominal predicate), в таком случае именная группа «то, что я желаю» (но не просто глагол «желаю») будет предикатом. На мой взгляд, более продуктивной здесь является концепция нулевого предиката (нулевой связки), объектом к которому будет «то, что я желаю». Поскольку тема достаточно обширна, а тонкости синтаксического анализа в данном случае не влияют на понимание текста, я надеюсь рассмотреть этот вопрос в другой статье.

[8] Здесь и далее, приводя отдельные примеры словоупотребления, я называю источник текста, но не даю ссылку на печатное издание. Все примеры взяты из электронного корпуса древнекитайских текстов Chinese Text Project [Sturgeon 2006], см.: [Sturgeon 2019]. Это сделано исключительно с целью популяризации корпусного анализа текстов (возможного только в электронном виде) и, разумеется, никак не связано с тем, что приводить ссылки на печатные издания китайской классики — долгое и нудное занятие.

[9] Указанные нейтрализаторы предикативности могут также означать «то [место], где», но к нашей ситуации эти примеры не относятся, поэтому я их не разбираю.

китайского, подобные «азбучные» экскурсы могут, наверное, показаться излишними.

Но вернемся к тексту Пань Гэна: sewʔ nin tə lu kim 小人之攸箴 «то, что маленькие люди критикуют». Что же является объектом критики? Что может быть объектом к глаголу *kim > zhēn 箴 ‘критиковать’, ‘увещевать’? Рассмотрим примеры:

> а) kwaːn kim wʰaŋ kʰwat官箴王闕 «чиновники критиковали недостатки царя» («Чунь-цю Цзо чжуань» 春秋左傳);
> б) kim dʰaːt͡ɕ teŋh wat 箴大正曰 «увещевая да-чжэна (должность. — *С. Т.*), сказал...» («И Чжоу шу» 逸周書).

Как мы видим, в роли объекта к глаголу *kim > zhēn 箴 может выступать либо человек, либо его недостатки. Следовательно, «то, что маленькие люди критикуют» должно равняться либо самому Пань Гэну, либо его «неправильным» действиям (недобровольному переселению). Далее вся эта номинализованная конструкция со значением «Пань Гэн или его проступки» (= «то, что маленькие люди критикуют») является объектом к глаголу *bək > fú 伏. Но какое из его значений здесь использовано?

Прямое значение слова *bək > fú 伏 — ‘ложиться’. В тексте «Пань Гэна» оно нам, на первый взгляд, не подходит, но из него развивается две группы переносных значений, первое из которых ‘ложиться’ > ‘прятаться’ > ‘прятать’. Обращу внимание читателя на одну интересную деталь. Глагол *bək ‘ложиться’, очевидно, эндоактивен[10], т. е., присоединяя объект, не становится каузативным, например:

> а) bək təmʔ 伏枕 «лечь на подушку» (не «положить подушку») («Ши-цзин»);
> б) bək kamh nə síj 伏劍而死 «броситься на меч и умереть» (не: «положить меч и умереть») («Чунь-цю Цзо чжуань»).

В то же время *bək ‘прятаться’ легко становится каузативным ‘прятать’:

> а) bək nuŋ wa maˀːŋ 伏戎于莽 «спрятать воинов в зарослях» (не «спрятаться от воинов») («И-цзин» 易經);
> б) bək koːŋ nə tʰwət 伏公而出 «спрятал князя (от мятежников. — *С. Т.*) и вышел» (не «спрятался от князя») («Чунь-цю Цзо чжуань»).

Второе переносное значение глагола *bək ‘повиноваться кому-либо’ > ‘подчинять’ может быть производно от ‘ложиться’ > ‘ложиться (склоняться) перед кем-либо’. Однако стоит обратить внимание на наличие полного омонима *bək > fú ‘служба’, ‘служить’ > ‘заставлять служить’ (который обычно записывается иероглифом 服). Ситуация с этими двумя словами не вполне ясна. Семантическое развитие ‘ложиться’ > ‘повиноваться’ вы-

[10] Подробнее об экзо- и эндоактивных глаголах см.: [Старостин 2005; Cikoski 1978; Vogelsang 2021: 7] (Д. Чикоски называет их «эргативными» и «нейтральными»; К. Фогельзанг разделяет «эргативные» глаголы на несколько подклассов).

глядит весьма вероятным, и, может быть, перед нами одно и то же слово, записываемое разными иероглифами [Schuessler 2007: 240]. Но нельзя исключать и того, что речь идет о двух полных или частичных омонимах, которые развивают схожие переносные значения, или о морфологических дериватах одного корня (хотя среднекитайские фонетические словари ничего из этого не фиксируют). В связи с этим категоризация глагола (глаголов?) по принципу экзо- и эндоактивности не очевидна. Судя по всему, *bək > fú в большинстве случаев ведет себя как экзоактивный глагол: «подчиняться» (в отсутствие объекта) и «подчинять» (при его наличии):

а) gi:ŋ pə t͡ɬʰəh nə min gʰi:n bək 刑不試而民咸服 «наказания не применяют, но люди все повинуются» («Ли цзи» 禮記);
б) t͡ɬəŋ nə pə kaw ka:h nə: bək l̥at͡ɕ 勝而不驕，故能服世 «побеждает, но не зазнается, поэтому может покорить современников» («Чжань го цэ» 戰國策);
в) tuŋh nə krə:j bək 眾乃皆伏 «толпа тогда вся подчинилась» («Ши цзи» 史記).

Проблема в том, что имеющиеся примеры записи иероглифом 伏 слов типа «подчинять(ся)» относятся к поздним памятникам [Чжун Вэйкэ 2016: 224]. Кажется, единственное исключение — устойчивые выражения типа bək d͡ʑu:jʔ 伏罪, которые можно интерпретировать как «подчиниться вине», т. е. «признать вину» или «получить наказание»:

а) t͡ɬiaʔ pajʔ wʰəʔ d͡ʑu:jʔ kəps bək gə ka: 舍彼有罪、既伏其辜 «бросьте тех, имеющих преступления, [они] уже подчинились своей вине» («Ши-цзин»);
б) kʰrak gé kət͡ɕ bək gə ka: hə́ 郤氏既伏其辜矣 «семья Си уже подчинилась своей вине» («Чунь-цю Цзо чжуань»);
в) slʰə bək kwat d͡ʑu:jʔ 司冦厥辠 «управляющий(?) подчинился своей вине»[11] [Инь-Чжоу 1984: 4343].

И так далее: выражение bək gə ka: 伏其辜 (варианты: 服其辜, 伏其罪, 伏厥辜) встречается в древних текстах более 30 раз [Sturgeon 2006]. Видимо, чаще всего его следует понимать в значении ‘понести наказание’, как в приведенном выше примере с истреблением семьи Си[12]. Впрочем, у Сюнь-цзы 荀子 это, кажется, именно ‘вина’ и ‘признать свою вину’ [Ван Сяньцянь 1994: 737]:

а) ma:k pə bək dzwə́:j nə sʰéŋ. ta wən : “bram nin dzit͡ɕ tə:k dzwə́:j” tsʰé tə wət͡ɕ lʰiáj 莫不服罪而請。《書》云：「凡人自得罪。」此

[11] Контекст этого высказывания в надписи на западночжоуском бронзовом сосуде «Му-гуй» 牧簋 не вполне ясен; однако незадолго перед этим говорится о том, что некто «много притеснял простой народ» (ta:j ŋʰakw tas min 多虐庶民).

[12] Речь идет о бессудной казни трех высокопоставленных членов семьи Си в княжестве Цзинь 晉 в 574 г. до н. э. в результате придворной интриги. Сами они не признавали своей вины, см.: [Durrant et al. 2016: 863–865].

之謂也. «[Под властью совершенномудрого правителя] нет тех, кто не признает [своей] вины, и [сами] просят [о рассмотрении дела]. [В] писаниях (*шу* 書)[13] сказано: “Все люди сами получали наказание”, здесь говорится [об] этом» («Сюнь-цзы» 荀子);

б) ma dzwəʔ:j pə bat 無罪不罰 «[Если] нет вины, [то] не наказывать» («Сюнь-цзы»).

В таком случае глагол «подчиняться» при переходном употреблении не становится каузативным (вариант «подчинить свою вину» явно не подходит), что идет вразрез с общей практикой его употребления. Может быть, это значение производно от других слов, которые также записываются иероглифом 服, а именно ‘брать на себя’, ‘заниматься чем-либо’ или даже ‘принимать [лекарство]’, как в следующих примерах:

а) wʰə́ dzrəh d͡ʒəʔ:j tsəʔ bək gə ra:w 有事弟子服其勞 «[Если] есть дело, [и] младшие братья [и] сыновья берут на себя их (старших. — *С. Т.*) труд» («Лунь-юй» 論語);

б) nak nu:ŋ bək lʰi:n , rək srək nʰəːʔ lʰiak wʰəʔ t͡ɕhiw 若農服田，力穡乃亦有秋 «Подобно [тому как] крестьянин занимается полем, напряженно жнет, и затем обильно получает урожай» («Шу-цзин», гл. «Пань Гэн»);

в) ʔə pə səːm slats, pə bək gə lakw 醫不三世，不服其藥 «[Если] врач не [является врачом в] третьем поколении, не принимай его лекарство» («Ли-цзи»).

Но стоит отметить, что во всех перечисленных значениях (включая ‘подчиняться’) присутствует четкая тенденция записи глагола *bək иероглифом 服, а не 伏. С другой стороны, иероглиф 服 в сочетании с «виной» (服其辜) появляется лишь в поздних текстах ханьского времени. Это наводит на мысли о том, что в древности чтение слов *bək ‘ложиться’ и *bək ‘подчиняться / брать на себя / принимать’ могло отличаться, причем отличия нивелировались лишь на этапе позднего древнекитайского языка. В любом случае выражения типа bək d͡ʑu:jʔ 伏罪 лучше интерпретировать исходя из значения ‘ложиться’, т. е. «лечь под вину» или «склониться перед виной», но какой-то однозначный вывод сделать непросто. Учитывая неопределенность значения, а также нормы русского языка, я выбираю перевод «принять вину», который затем, в зависимости от контекста, должен значить либо «признать вину», либо «принять наказание». Итак, какой же из вариантов интерпретации глагола *bək подходит нам лучше всего в тексте «Пань Гэна»?

Майоров выбирает вариант «прятать», «скрывать»: «Да не будет некоторых, кто посмеет скрывать то, на что жалуются простые люди». Строго

[13] Стоит отметить, что сборник, ныне известный как «Шу-цзин», или «Шан-шу», приобрел известные нам композицию, название и статус канона (цзин 經) далеко не сразу, а в течение длительного периода II в. до н. э. — IV в. н. э. Нам очень мало известно о том, в каком виде тексты, впоследствии вошедшие в «Шу-цзин», циркулировали до этого. Сюнь-цзы ссылается на неизвестный текст (часть текста), который входил в категорию «писаний», но был впоследствии утрачен.

лингвистически перевод безупречен, но в чем смысл данного высказывания? Царь предлагает не скрывать... себя? переселение в новый город? Ведь именно на это жалуются простые люди. Вероятно, Майоров предполагает, что люди жалуются на чиновников, и царь приказывает не скрывать перед ним (царем) их (чиновников) проступки. Но беда в том, что в данный момент царь обращается к «находящимся на местах» и лишь затем приглашает ко двору «многочисленных» (*чжун* 衆), действия которых активно критикует. Из текста следует, что «находящиеся на местах» и «многочисленные» — это две разные категории, и критики в адрес «находящихся на местах», судя по всему, не звучит.

Карлгрен выходит из тупика, совершая практически незаметный подлог: «Да не осмелится никто из вас подавлять то, что маленькие люди говорят из протеста». Во-первых, здесь использовано значение ‘подчинять’, ‘подавлять’, но в таком случае, как было сказано ранее, мы ожидали бы иероглиф 服. Во-вторых, Карлгрен вставляет глагол «говорить», что полностью меняет природу опущенного объекта: вместо «царя» или «переселения» объектом критики становится сама «критика». И, кажется, это именно подмена: в таком случае нужно или убрать нейтрализатор предикативности («подавлять критику простых людей» bək sewʔ nin tə kim 伏小人之箴), или все-таки добавить глагол «говорить»: («подавлять то, что маленькие люди говорят из протеста» bək sewʔ nin tə lu kim ŋan 伏小人之攸箴言).

Попова в принципе игнорирует грамматическую структуру текста, переводит отдельные слова и расставляет их в произвольном порядке: «Пусть никто не смеет мешать [мне] поучать простых людей!»

На мой взгляд текст проще всего интерпретируется при учете высокочастотного значения «принять [вину]». Я предлагаю такой перевод слов Пань Гэна: «Да не будет таких, кто осмелится принять (= признать) то, что критикуют маленькие люди!» Во-первых, «то, что критикуют маленькие люди» — это именно неудачные и неправомерные (с их точки зрения) решения царя Пань Гэна, что по смыслу вполне тождественно «вине». Во-вторых, если Пань Гэн призывает чиновников «не подавлять» или «не скрывать» критику со стороны «маленьких людей», то дальнейшее развитие событий выглядит по меньшей мере странным: царь отнюдь не желает слушать никакой критики. Он не дает слова оппонентам, не предлагает компромиссных решений. Вся риторическая основа его речи сводится к тому, что он прав, подданные неправы, и лучше бы им не болтать лишнего и подчиниться, а в противном случае — жди суровых наказаний. Приведу несколько строк, которые наглядно демонстрируют позицию Пань Гэна, и при этом не вызывают значительных расхождений у разных переводчиков:

格 汝 眾 予 告 汝 訓 汝
kra:k nʰa? tuŋs ʈʂa ku:ks nʰa? sluns nʰa?
猷 黽 乃 心 無 傲 從 康
lu tʰrut nʰə:? səm ma ŋa:ws dzʰoŋ kʰa:ŋ

Подходите, вы, многочисленные! Я обращусь к вам, вразумлю вас. Замышляю изгнать [дурное из] ваших сердец. Не следуйте заносчиво [личному] благополучию! [Шан шу 2000: 271][14].

惟 汝 眾 自 作 弗 靖 非 予 有 咎
wij nʰa? tuŋs dzits t͡ɕa:k pət dzeŋ? pəj ʈʂa wʰə? gʰu?

Именно вы, многочисленные, сами создаете неспокойствие, не я имею проступки [Там же: 274].

度 乃 口 罰 及 爾 身 弗 可 悔
da:k nʰə:? kʰo:? bat gəp nʰej? snin pət kʰa:j? smə:?

Измеряйте свои рты (= следите за языком). [Если] наказание достигнет ваших тел, не сможете оправдаться [Там же: 278].

爾 惟 自 鞫 自 苦
nʰej? wij dzits kuk dzits kʰa:?

Вы именно [сами] себя доводите [и] себя мучаете [Там же: 280].

Из этих цитат становится очевидно, что царь не признает за собой никакой вины, перекладывает ответственность на подданных, не собирается как-либо менять свою позицию и грозится наказать тех, кто критикует его решения. Разве эта картина не соответствует переводу: «Да не будет таких, кто осмелится принять (= признать) то, что критикуют маленькие люди»? Особенно если учесть, что царь произносит эти слова в кругу высшей знати перед тем, как пригласить ко двору строптивых «многочисленных».

Разумеется, я не могу утверждать, что именно мое понимание текста является однозначно верным. Может быть, речь действительно идет о сокрытии или подавлении критических замечаний. А может быть, текст следует читать как-то по другому, например: bəːks sewʔ nin tə lu kim 背小人之攸箴 «поворачиваться спиной к тому, что критикуют маленькие люди»[15]. Увы,

[14] Эту фразу царь произносит непосредственно после обращения к «находящимся на местах».

[15] Вариант предложен Г. С. Старостиным в личной переписке 7 сентября 2024 г. Действительно, глаголы *bəːks ‘поворачиваться спиной’ и *bək ‘ложиться’ фонетически очень близки. В «Шу-цзине» есть и довольно близкий аналог: bəːks srij puːʔ tə sluns 背師保之訓 «повернуться спиной к вразумлениям наставника», но в этом случае уже отсутствует нейтрализатор предикативности *lu > yōu 攸, а сама фраза происходит из поддельной главы «Тай Цзя» 太甲.

практически любая строка архаического текста «Шу-цзина» допускает некоторое количество возможных интерпретаций. Но мне хотелось бы обратить внимание даже не на этот частный случай, а на системную проблему.

Почему ни один из переводчиков даже не рассматривает стандартное для древнекитайских текстов (и отмеченное в словарях) сочетание «признать вину»? Почему вариант с полным переписыванием грамматических связей (перевод Поповой) или изменением глагольно-объектного отношения (перевод Карлгрена) оказывается предпочтительнее, чем следование стандартному переводу азбучной конструкции с нейтрализатором предикативности? На мой взгляд, главная причина в том, что в таком случае слова Пань Гэна будут расходиться с образом «хорошего царя» в понимании переводчиков, и наиболее наглядно эту проблему демонстрируют интерпретации следующих строк.

Часть 2: «Вознаграждали ваших прежних»

子 念 我 先 神 后 之 勞 爾 先
ʤa ni:ms ŋʰa:jʔ sə:r lin gʰo:ʔ tə ra:ws nʰejʔ sə:r
子 丕 克 羞 爾 用 懷 爾
ʤa pʰrə kʰə:k snʰo nʰejʔ loŋs gru:j nʰejʔ

Я помню [о том, как] наши прежние божественные правители вознаграждали ваших прежних (= предков), я [тоже] премного могу питать вас [и] этим позаботиться о вас [Шан шу 2000: 281–282].

古 我 先 后 既 勞 乃 祖 乃 父
ka:ʔ ŋʰa:jʔ sə:r gʰo:ʔ kəps ra:ws nʰə:ʔ tˆa:ʔ nʰə:ʔ baʔ
汝 共 作 我 畜 民
nʰaʔ goŋs tˆa:k ŋʰa:jʔ tˆʰuk min

[В] древности наши прежние правители уже вознаграждали ваших пращуров [и] ваших отцов, вы совместно составляете взращиваемый мной народ [Там же: 283].

В целом, данные строки не вызывают серьезных расхождений в интерпретации, разнятся лишь переводы слов «вознаграждать» (*лао* 勞) и «питать» (*сю* 羞).

Иероглиф 羞 часто записывает глагол *snʰo > xīu 羞 ‘стыдиться’, отсюда вариант Поповой: «я могу пристыдить вас» [Попова 2022: 297]. Проблема в том, что *snʰo — эндоактивный глагол, значение которого не зависит от наличия объекта, и он во всех случаях будет значить ‘стыдиться’, а не ‘пристыдить’[16]:

[16] Разумеется, речь о классических и архаических текстах, поскольку в позднем древнекитайском разница между экзо- и эндоактивными глаголами начинает стираться. Каузативное использование (причем в значении ‘опозорить’, а не ‘пристыдить’) впервые встречается в «Хань шу» 漢書 [Чжун Вэйкэ 2016: 654].

а) ŋʰa: pəj pə tre sn̥o nə pə waj lʰiáj 吾非不知，羞而不為也 «Я не то, чтобы не знаю [об этом], [но] стыжусь [этого] и потому не делаю» («Чжуан-цзы» 莊子);

б) ríw gʰraʔ: wi:t͡ɕ pə sn̥oʔ wa: kwən pə lʰə sέw kwa:n 柳下惠，不羞汙君，不辭小官 «Люся Хуй[17] не стыдился нечистого господина, не отказывался [от] маленькой должности» («Мэн-цзы» 孟子).

Для всех остальных переводчиков вполне очевидно, что в данном случае иероглиф 羞 записывает омонимичное слово *snʰo > xīu ‘угощать’, ‘угощение’ (также записывается иероглифом 饈). Карлгрен при переводе использует слова *nourish* ‘питать’ и *sustain* ‘поддерживать’ [Karlgren 1950: 24]; Майоров — *питание* [Майоров 2014: 201].

Иероглиф 勞 может записывать два слова: *ra:w > láo ‘трудиться’ и *ra:ws > lào ‘вознаграждать [за труд]’ [Vogelsang 2021: 420]. При этом первый глагол — экзоактивный, т. е., принимая объект, становится каузативным: ‘заставлять работать’, ‘истощать’, поэтому переводы Карлгрена и Поповой («трудились для / ради ваших предков») не подходят [Karlgren 1950: 24; Попова 2022: 297][18]. Перевод Майорова «пользовались трудами ваших предков» [Майоров 2014: 201] в принципе возможен, но хуже вписывается в контекст. На мой взгляд, вполне очевидно, что Пань Гэн, сравнивая себя с предками, использует два синонима: «Я помню [о том, как] наши прежние божественные правители в о з н а г р а ж д а л и ваших прежних (= предков), я [тоже] премного могу п и т а т ь вас». Назвать эту версию новаторской довольно трудно, поскольку ее мы встречаем в базовом комментарии к «Шу-цзину», которым сопровождается любое его академическое издание. Фонетическая глосса Лу Дэмина 陆德明 (ок. 550–630) подчеркивает чтение *ra:ws > lào[19], а толкование Кун Инда 孔穎達 (574–648) гласит, что *лао* в данном случае значит ‘вознаграждать’, точнее: «жалеть их [за] усердный труд и благодарить их [за] труды» (*минь ци цинь лао эр вэй лао чжи* 閔其勤勞而慰勞之) [Шан шу 2000: 282].

---

[17] Люся Хуй — легендарный чиновник княжества Лу 魯 периода Чуньцю, настоящее имя — Чжань Хо 展获. Люся — название местности, которой он управлял, а Хуй — посмертное имя.

[18] Стоит отметить, что Карлгрен переводил «Шу-цзин» до того, как американский лингвист Джон Чикоски (1940–2022) в 1970-е годы смог системно описать разделение древнекитайских глаголов на экзо- и эндоактивные (или, в его оригинальной терминологии, на эргативные и нейтральные).

[19] Лу Дэмин в своем монументальном труде «Цзин дянь ши вэнь» 經典釋文 («Комментарий [к] текстам канонических произведений») приводит фонетические глоссы по методу *фаньце* 反切 (объяснение чтения одного иероглифа через два других; от первого берется инициаль слога, от второго — финаль). Ныне эти комментарии включены в академические издания «Шу-цзина» (порой, к сожалению, без указания на источник). В данном случае чтение иероглифа 勞 объясняется через *фаньце* 力報 (т. е. **l**ik + p**âw** = làw в среднекитайских чтениях) [Шан шу 2000: 282]. Окончание -s, отличающее ‘вознаграждать’ от обычного ‘работать’ на этапе классического древнекитайского дает конечное -h, а затем, как правило, — уходящий тон (*цюй шэн* 去聲) в среднекитайском (что мы и наблюдаем в глоссе Лу Дэмина) и четвертый тон в современном путунхуа.

Складывается ощущение, что вариант «работать ради ваших предков» проник на страницы «Шу-цзина» прямиком из современной политической пропаганды, в которой правители республик, являясь де-юре слугами народа, «работают ради». Но лозунги современной демократии прямо противоположны старой монархической этике, в которой обязанность трудиться была возложена на низшие сословия.

Часть 3: «Ошибаюсь в наказаниях»

邦 之 臧 惟 汝 眾
pro:ŋ tə t͡ɕa:ŋ wij nʰaʔ tuŋs
邦 之 不 臧 惟 予 一 人 有 佚 罰
pro:ŋ tə pə t͡ɕa:ŋ wij dʒa ʔit nin wʰəʔ dʒ̊it bat

[Шан шу 2000: 278]

Мой перевод: Благополучие государства — это [благодаря] вам, многочисленным; неблагополучие государства — это [благодаря тому, что] я, единственный человек, теряю (= ошибаюсь) в наказаниях.

Перевод Карлгрена: If the state is good, it is (due to) you all; if the state is not good, it is because I, the One Man, (have failing punishments =) have failed in applying the punishments (Если государство в порядке, это (благодаря) вам всем; если государство не в порядке, это из-за [того, что] Я, Единственный Человек, ошибся в применении наказаний (= имею ошибочные наказания)) [Karlgren 1950: 23].

Перевод Майорова: Пребудет [наш] удел в благоденствии — то благодаря вам, люди. Пребудет [наш] удел в неблагоденствии — то будет наказанием Моей Особе за проступки [Майоров 2014: 196].

Перевод Поповой: Сохранение удела [зависит] от вас, многочисленные [люди]; не[способность] сохранить удел есть мои, единственного, ошибка и преступление [Попова 2022: 295].

Выражение dʒ̊it bat 佚罰 Карлгрен понимает как глагольно-объектное сочетание «ошибаться [в] наказаниях», а для Майорова и Поповой dʒ̊it 佚 — это существительное «ошибка», «проступок». Но *dʒ̊it > yì 佚 ‘убегать от чего-л.’ — это все-таки глагол, и несмотря на то что древнекитайский язык позволяет легко образовывать существительные от глаголов (и наоборот), в случае *dʒ̊it этого не наблюдается[20] .

[20] Деление слов на существительные и глаголы в древнекитайском языке — сложная тема, требующая отдельной работы. В ряде случаев наблюдается морфологическая деривация, например: *whaŋ > wáng 王 ‘царь’; *whaŋs > wàng 王 ‘царствовать’. Но во многих случаях какого-то фонетического отличия в паре «существительное — глагол» не фиксируется. Такая словообразовательная модель напоминает ситуацию в английском языке, где, например, от существительного *knee* ‘колено’ глагол может

Начнем с того, что в данном случае мы наверняка имеем дело с другим глаголом, хоть и этимологически связанным, а именно *t͡ʰit > shī 失 ‘терять’ [Schuessler 2007: 461]. Дело в том, что в древнекитайских текстах неоднократно встречаются очень похожие выражения t͡ʰit bat 失罰 и t͡ʰit giːŋ 失刑 ‘терять наказания’, т. е. ‘совершать ошибки в наказаниях’ (см.: [Sturgeon 2006]). В циньских юридических документах из Шуйхуди 睡虎地 конца III в. до н. э. встречаем выражение t͡ʰit giːŋ d͡zuːjʔ 失刑罪 «ошибаться [в] наказании вины» в контексте, исключающем иное понимание термина: ошибочное назначение неправильного наказания противопоставляется его намеренному назначению [Шуйхуди 1990: 101–102; Hulsewé 1985: 129–130][21]. Более того, «неправильные наказания» сам Пань Гэн упоминает ранее в тексте главы:

予 敢 動 用 非 罰
d͡ʒa kaːmʔ doːŋʔ loŋs pəj bat

Осмелюсь [ли] я, действуя, применять неправильные наказания? [Шан шу 2000: 275].

Почему же российские переводчики не принимают этот, очевидно, предпочтительный вариант перевода? Выбор можно объяснить влиянием средневековых комментаторов, которые объясняют bək kim 伏箴 через подавление критики [Шан шу 2000: 270–271], а d͡ʒit bat 佚罰 — через ошибки в управлении [Там же: 278]. Но главной причиной, объясняющей предпочтения как комментаторов, так и переводчиков, является, на мой взгляд, стремление представить Пань Гэна в образе «хорошего царя».

Для всех перечисленных «хороший царь», безусловно, должен не подавлять, а выслушивать критику со стороны «маленьких людей»; должен признавать свои ошибки и брать на себя ответственность за благополучие государства, а не перекладывать вину на других. Но текст, судя по всему, отражает взгляд «сверху», взгляд представителя элиты, еще не «испорченного» классическим конфуцианским образованием. Квинтэссенцией этой элитарной этической системы является, на мой взгляд, следующая фраза.

быть образован двумя способами: с применением морфологической деривации (*kneel* ‘встать на колени’) и без нее (*knee* ‘ударить коленом’, иногда ‘встать на колени’). Вне зависимости от того, как эту ситуацию грамматически интерпретировать, свободный переход между разрядами существительных и глаголов характерен отнюдь не для всех древнекитайских слов, поэтому игнорировать это разделение невозможно.

[21] Текст «Ответы на вопросы [о] законах и постановлениях» (*Фалюй да вэнь* 法律答問), планки № 33–36.

Часть 4: «Внушаю ли я вам страх?»

予 豈 汝 威 用 奉 畜 汝 眾
dʓa kʰəjʔ nʰaʔ ʔuj loŋs bʰoŋʔ ʧʰuk nʰaʔ tuŋs

[Шан Шу 2000: 281]

Перевод Карлгрена: Do I overawe you? (No), by this I take care of and (nourish) sustain you all (Внушаю ли я вам страх? (Нет), этим я забочусь и (питаю) поддерживаю вас всех) [Karlgren 1950: 24].

Перевод Майорова: Разве я вам угрожаю?! [Я], люди, вас питаю и храню [Майоров 2014: 201].

Перевод Поповой: Разве я запугиваю вас? [Я] помогаю [вам] и забочусь о вас, множество [людей] [Попова 2022: 297].

Все переводчики воспринимают слова Пань Гэна как противопоставление: «не запугиваю, а забочусь». На первый взгляд такая интерпретация кажется едва ли не единственно возможной: вопросительное слово *kʰəjʔ > qǐ 豈 ‘разве’ оформляет риторический вопрос, ответ на который должен быть противоположным. Но у этой интерпретации есть сразу несколько проблем, на которые переводчики и комментаторы, кажется, не обращают внимания.

Во-первых, вторая часть «противопоставления» оформлена вводным словом *loŋs > yòng 用 ‘этим’, ‘поэтому’, которое совершенно не свойственно противительным предложениям. Майоров и Попова игнорируют его наличие, Карлгрен оставляет «этим», но не объясняет, чем же именно царь заботится о подданных: устрашением или его отсутствием. Вопрос этот — отнюдь не праздный: на протяжении всего текста царь прямым текстом угрожает подданным наказаниями, буквально запугивает их. Более того, во всех источниках как архаического, так и классического периодов *ʔuj > wēi 威 ‘способность внушать страх’, ‘грозность’ — это именно положительная характеристика, обычно переводимая словами «авторитет», «мощь», «величие» и т. п.:

а) suk lʰiak kraŋs ni:ms wʰaŋ ʔuj 夙夕敬念王畏（威） «...днем и ночью почтительно думай [о] величии царя» [Инь-Чжоу 1984: 2841];

б) raʔ ka:mʔ drawʔ srut gi:ŋ wa:ŋ kʰu:ʔ ʔuj ŋaj 旅敢肇帥井（型）皇考威義（儀） «Люй осмелится начать, следуя примеру августейшего [покойного] отца, [быть] грозным и достойным» [Там же: 238];

в) gu:ʔ thi:n d͡ʑit ʔuj 昊天疾威 «Великое Небо премного[22] ужасно» («Ши-цзин»);

[22] Слово *d͡ʑit > jí 疾 ‘болезнь’ здесь следует понимать в значении ‘очень’, ср. рус. *больно хорош*.

г) dha:t͡ɕ ʔwət͡ɕ min t͡ɕəh, tshé wəś tre pə̓:n 大畏民志。此謂知本 «[вселять] великий страх [в] стремления народа, это называется “знать Основу”» («Да сюэ» 大學).

Следующая проблема — сугубо лингвистическая. Для древнекитайского языка характерен твердый порядок слов: субъект — предикат — объект (SPO), но в данном случае мы наблюдаем инверсию местоимения и порядок слов SOP: «я вас запугиваю» (а не «я запугиваю вас»). Такой порядок характерен для прочих сино-тибетских языков и, видимо, когда-то присутствовал в общем праязыке, но в древнекитайском наблюдается лишь в виде ряда исключений, ни одно из которых в нашем случае не подходит (см.: [Старостин 2005]). Ближайший аналог — инверсия личного местоимения в роли объекта в отрицательных предложениях, например: kʰəjʔ pə nʰejʔ sə 豈不爾思 «разве [я] не [о] тебе думаю?» («Ши-цзин»). Но вопросительное слово *kʰəjʔ само по себе отрицательным не является и местоимение не инвертирует:

а) kʰəjʔ ka:mʔ ʔə:js tə 豈敢愛之 «...разве осмелюсь [я] заботиться [о] них» («Ши-цзин»);

б) kʰə́j gʰa:t͡ɕ ŋʰa̓:j tsə: 豈害我哉 «Разве [они] навредят нам?!» («Чунь-цю Цзо чжуань»);

в) tu ko:ŋ kʰə́j kʰə ŋʰa̓:j tsə: 周公豈欺我哉 «Разве Чжоу-гун дурачит меня?!» («Мэн-цзы»).

В такой ситуации можно предположить несколько вариантов объяснения аномального порядка слов: крайняя архаичность текста, благодаря чему личные местоимения инвертируются не только в отрицательных предложениях; порча текста, изменен порядок слов: 威汝 > 汝威 («запугиваю вас» > «вас запугиваю»); порча текста, пропущено отрицание: 不汝威 > 汝威 («не вас запугиваю» > «вас запугиваю»); что либо еще?

Проверить поведение *kʰəjʔ в архаических текстах довольно трудно, поскольку во всем тексте «Шу-цзина» это вопросительное слово встречается лишь в одной строке «Пань Гэна», а также в главе «Песнь пяти сыновей» (*Уцзы чжи гэ* 五子之歌), которая считается поддельной. В чжоуских надписях на бронзе оно тоже встречается лишь единожды, и то — в составе имени собственного [Инь-Чжоу 1984: 4266]. Но в «Ши-цзине» все же есть один подобный пример, и местоимение в нем не инвертировано (см. выше). Таким образом, интерпретируя строку «Пань Гэна» мы вынуждены выбирать между неизвестной науке лингвистической аномалией и порчей текста, причем вариант с пропущенным отрицанием решает сразу все имеющиеся проблемы:

予 豈 不 汝 威 用 奉 畜 汝 衆
dʓa kʰəjʔ pə nʰaʔ ʔuj loŋs bʰoŋʔ ʧʰuk nʰaʔ tuŋs

Разве [я] не внушаю вам страх? Этим [я] забочусь о вас, вскармливаю вас, многочисленных.

Такая фраза идеально соответствовала бы и контексту Пань Гэна, и контексту архаической культуры в целом, и к тому же идеальна с точки зрения грамматики. Конечно, доказать порчу текста в данном случае невозможно, но действия нерадивого редактора (а может быть — слишком радивого), на мой взгляд, лучше всего объясняют все перечисленные вопросы. У подобной порчи текста был бы и мотив: многократно упомянутое стремление представить Пань Гэна в образе «хорошего царя».

Но, судя по всему, в этической системе, которую отражают архаические тексты, хороший царь — это именно тот, кто внушает благоговейный страх своим подданным — и тем самым проявляет заботу о них. Не слушает критику со стороны «маленьких людей», делает по-своему — и тем самым проявляет заботу о них. Увещевает непокорных, наказывает строптивых — и тем самым проявляет заботу о них. И оттого для нас так важен текст «Пань Гэна» как исторический источник.

Источники

Сыма Цянь 2001 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Шицзи) / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина. 2-е изд. Т. 1. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001.

Инь-Чжоу 1984 — 殷周金文集成 [Собрание надписей на бронзе иньской и чжоуской эпох] / Под ред. Китайской академии общественных наук, отдела археологии (中國社會科學院考古研究所). Пекин: Синьхуа шуцзюй, 1984. (На кит. яз.).

Шан шу 2000 — 尚書正義（十三經註疏）[Истинный смысл «Шан шу» (Тринадцать канонов с комментариями и толкованиями)] / Под ред. Комиссии по упорядочиванию Тринадцати канонов с комментариями и толкованиями (十三經註疏整理委員會). Пекин: Дасюэ чубаньшэ, 2000. (На кит. яз.).

Шуйхуди 1990 — 睡虎地秦幕竹簡 [Бамбуковые планки из циньской могилы в Шуйхуди] / Под ред. Группы по упорядочиванию бамбуковых планок из циньской могилы в Шуйхуди (睡虎地秦幕竹簡整理小組). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1990. (На кит. яз.).

Durrant et al. 2016 — Zuo Tradition = Zuozhuan: Commentary on the Spring and Autumn Annals / Trans. and intro. by S. Durrant, Wai-yee Li, D. Schaberg. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 2016.

Литература

Ван Сяньцянь 1994 — 荀子集解 [Сборник толкований к «Сюнь-цзы»] / Под ред. Ван Сяньцяня 王先謙. Цзинань: Шаньдун ю и шу шэ, 1994. (На кит. яз.).

Майоров 2014 — Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан Шу» и «Малого предисловия» («Шу Сюй») / Подгот., пер., примеч. и предисл. В. М. Майорова; Послесл. В. М. Майорова и Л. В. Стеженской. М.: ИДВ РАН, 2014.

Попова 2022 — Записи Древнего Китая. Т. 1: Шу-цзин («Канон записей») / Исслед., пер. с кит., коммент. и указатели Г. С. Поповой. М.: ИВ РАН, 2022.

Сафин 2022 — *Сафин Т. А.* Культ Неба в шанских гадательных надписях // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая: К 60-летию С. В. Филонова: В 2 т. Т. 1. Древняя религия, конфуцианство, буддизм / Отв. ред. И. В. Белая. М.: ИВ РАН, 2022. С. 327–349.

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

Старостин 2005 — *Старостин С. А.* Заметки о древнекитайском языке // Старостин С. А. Труды по языкознанию. М.: Языки славян. культур. С. 499–528.

Чжун Вэйкэ 2016 — 古代漢語字典。全新版 [Иероглифический словарь древнекитайского языка. Обновленное издание] / Под ред. жун Вэйкэ 鍾維克. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 2016. (На кит. яз.).

Юй Синьу 2009 — *Юй Синьу* 于省吾. 双劍誃尚書新證；双劍誃詩經新證，双劍誃易經新證 [Новые свидетельства для перевода «Шан-шу» от Шуан Цяньчи; Новые свидетельства для перевода «Ши-цзина» от Шуан Цяньчи; Новые свидетельства для перевода «И-цзина» от Шуан Цяньчи]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. (На кит. яз.).

Cikoski 1978 — *Cikoski J. S.* Three essays on classical Chinese grammar (one): An outline sketch of world-classes and sentence structure in classical Chinese // Computational Analyses of Asian & African Languages. No. 8. 1978. P. 17–152.

Dobson 1962 — *Dobson W. A. C. H.* Early archaic Chinese: A descriptive grammar. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1962.

Hulsewé 1985 — *Hulsewé A. F. P.* Remnants of Ch'in Law: An annotated translation of the Ch'in legal and administrative rules of the 3rd century B. C., discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975. Leiden: Brill, 1985.

Karlgren 1948 — *Karlgren B.* Glosses on the Book of Documents: In 2 vols. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1948.

Karlgren 1950 — *Karlgren B.* The Book of Documents // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. № 22. 1950. P. 1–81.

Nylan 2001 — *Nylan M.* The five "Confucian" classics. New Haven; London: Yale Univ. Press, 2001.

Pulleyblank 1995 — *Pulleyblank E. G.* Outline of classical Chinese grammar. Vancouver: UBC Press, 1995.

Schuessler 2007 — *Schuessler A.* ABC etymological dictionary of Old Chinese. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2007.

Sturgeon 2006 — [*Sturgeon D.*] Chinese Text Project. [2006–]. URL: https://ctext.org.

Sturgeon 2019 — *Sturgeon D.* Chinese Text Project: A dynamic digital library of premodern Chinese // Digital Scholarship in the Humanities. Vol. 36. No. Suppl. 1. 2021 (Advance Access publ. 2019). P. i101–i112. https://doi.org/10.1093/llc/fqz046.

Vogelsang 2021 — *Vogelsang K.* Introduction to classical Chinese. New York: Oxford Univ. Press, 2021.

References

Cikoski, J. S. (1978). Three essays on classical Chinese grammar (one): An outline sketch of world-classes and sentence structure in classical Chinese. *Computational Analyses of Asian & African Languages, 8*, 17–152.

Dobson, W. A. C. H. (1962). *Early archaic Chinese: A descriptive grammar.* Univ. of Toronto Press.

Hulsewé, A. F. P. (1985). *Remnants of Ch'in Law: An annotated translation of the Ch'in legal and administrative rules of the 3rd century B. C., discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975.* Brill.

Karlgren, B. (1948). *Glosses on the Book of Documents* (2 Vols.). Museum of Far Eastern Antiquities.

Karlgren, B. (1950). The Book of Documents. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 22*, 1–81.

Maiorov, V. M. (Ed.) (2014). *Chtimaia kniga: Drevnekitaiskie teksty i perevod "Shan Shu" i "Malogo predisloviia" (Shu Siui)* [The revered book: Ancient Chinese texts and translation of the *Shang Shu* and the "Small Foreword" (*Shu Xu*)]. IDV RAN. (In Russian).

Nylan, M. (2001). *The five "Confucian" classics*. Yale Univ. Press.

Popova, G. S. (Ed.) (2022). *Zapisi Drevnego Kitaia, Vol 1: Shu-tszin ("Kanon zapisei")* [Writings of the ancient China, Vol. 1: *Shu-jing* (the Canon of Writings)]. IDV RAN. (In Russian).

Pulleyblank, E. G. (1995). *Outline of classical Chinese grammar.* UBC Press.

Safin, T. A. (2022) Kul't Neba v shanskikh gadatel'nykh nadpisiakh [The cult of Heaven in the Oracle Bone Inscriptions]. In I. V. Belaia (Ed.). *Velikii smysl vrat v Sokrovennoe: Religii, filosofiia i kul'tura Kitaia: K 60-letiiu S.V. Filonova, Vol. 1. Drevniaia religiia, konfutsianstvo, buddizm* (pp. 327–349). IV RAN. (In Russian).

Schuessler, A. (2007). *ABC etymological dictionary of Old Chinese.* Univ. of Hawai'i Press.

Starostin, S. A. (1989). *Rekonstruktsiia drevnekitaiskoi fonologicheskoi sistemy* [The reconstruction of the ancient Chinese phonological system]. Nauka. (In Russian).

Starostin, S. A. (2005). Zametki o drevnekitaiskom iazyke [Notes on the Old Chinese]. In S. A. Starostin. *Trudy po iazykoznaniiu* (pp. 499–528). Iazyki slavianskikh kul'tur. (In Russian).

[Sturgeon, D.] (2006). *Chinese Text Project*. https://ctext.org.

Sturgeon, D. (2021, Advance Access publ. 2019). Chinese Text Project: A dynamic digital library of premodern Chinese. *Digital Scholarship in the Humanities, 36*(Suppl. 1), i101–i112. https://doi.org/10.1093/llc/fqz046.

Vogelsang, K. (2021). *Introduction to classical Chinese.* Oxford Univ. Press.

Wang, Xianqian (Ed.) (1994). *Xun zi ji jie* [Xun-zi collected commentaries]. Shandong you yi shu she. (In Chinese).

Yu, Xingwu (2009). *Shuang Jianchi Shang Shu xin zheng; Shuang Jianchi Shi Jing xin zheng; Shuang Jianchi Yi Jing xin zheng* [The new evidence for the Shang Shu by Shuang Jianchi; The new evidence for the Shi Jing by Shuang Jianchi; The new evidence for *Yi Jing* by Shuang Jianchi]. Zhonghua shuju. (In Chinese).

Zhong, Weike (2016). *Gudai hanyu zidian. Quan xin bian* [Ancient Chinese characters dictionary. New edition]. Sichuan cishu chubanshe. (In Chinese).

Информация об авторе

Тимур Альфредович Сафин
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения
и компаративистики, Школа
актуальных гуманитарных
исследований, Институт
общественных наук, Российская
академия народного хозяйства
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, 82
✉ *tamerlane93@yandex.ru*

Information about the author

Timur Alfredovich Safin
Cand. Sci. (History), Senior
Researcher, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, Institute for Social
Sciences, The Russian Presidential
Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
✉ *tamerlane93@yandex.ru*

М. С. Целуйко [ab]

https://orcid.org/0000-0001-5396-3386
✉ *atharvan@mail.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)*

Проблема возникновения и развития института дворца в царстве Цинь

Аннотация. Центральной проблемой исследования является определение времени возникновения института дворца в древнекитайском царстве Цинь в эпоху Чуньцю (VIII–V вв. до н. э.) в рамках вопроса о возникновении государственности в Цинь, сложность разрешения которого заключается в различении момента возникновения правившего в Цинь рода, а также этноса и археологической культуры, существовавших на территории Цинь, от момента возникновения государства, так как все это возникает в разное время. Таким образом, ставится задача отличить государственные институты от учреждений, созданных родовыми отношениями и сопровождающих последние, т. е. отделить родовое от политического. Первым политическим институтом государственности, который можно надежно отличить от родовых учреждений, является институт дворца, поэтому именно вопрос о времени появления этого института и стадиях его развития особенно важен. Исследование приходит к выводу о том, что институт дворца появился в Цинь не ранее 697 г. до н. э., а к 620 г. до н. э. его развитие вступило в фазу специализации и отделения храмовых функций от дворцовых.

Ключевые слова: Цинь, древность, древний Китай, Чуньцю, дворец, отделение храма от дворца, государственность, институты, Сыма Цянь

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Целуйко М. С.* Проблема возникновения и развития института дворца в царстве Цинь // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 84–102. EDN: EBTMTL.

Поступило 30 октября 2024 г.; принято 2 июня 2025 г.

© М. С. ЦЕЛУЙКО, 2025

M. S. Tseluyko [ab]

https://orcid.org/0000-0001-5396-3386
✉ *atharvan@mail.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow)*

The problem of genesis and development of the palace as an institution in ancient Qin

Abstract. The main task of this study is to determine the time of the emergence of the palace institution in the ancient Kingdom of Qin during the Spring and Autumn period (8th–5th centuries BCE) within a broader framework regarding the genesis of statehood in Qin. Here the main obstacle lies in distinguishing the moment of the emergence of Qin's ruling clan, as well as the genesis of Qin's main ethnic groups and archaeological culture that existed on Qin's territory, from the moment of state formation as opposed to the other two, since all three of these phenomena emerged at different times. Thus, the task is to distinguish state institutions from those created and accompanied by kinship relations, to separate clan institutions from the political ones. The first political institution of statehood that can be reliably distinguished from kinship institutions is the palace, which is why it is important to determine the moment of its emergence and to describe the early stages of its development. The study concludes that the palace institution appeared in Qin no earlier than 697 BCE, and by 620 BCE its development entered a phase of specialization whereby its temple functions were separated from its palace functions.

Keywords: Qin, antiquity, ancient China, Spring and Autumn period, palace, separation of temple from palace, statehood, institutions, Sima Qian

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Tseluyko, M. S. (2025). The problem of genesis and development of the palace as an institution in ancient Qin. *Shagi / Steps*, *11*(3), 84–102. EDN: EBTMTL. (In Russian).

Received October 30, 2024; accepted June 2, 2025

© M. S. TSELUYKO, 2025

Введение. Общая научная проблема

В мировой и отечественной науке вопрос о начале формирования государства Цинь часто формулируется как вопрос о циньском этносе или циньской археологической культуре[1]. Такой подход расширяет проблему происхождения государства до проблемы происхождения народа и усложняет ее решение. Данное же исследование, наоборот, основывается на попытке сузить проблему до вопроса о возникновении специфических институтов государственности Цинь, которые можно было бы отделить от родовых и этнических[2].

Одним из таких институтов является институт дворца как местопребывания носителя верховной власти. Отечественные ученые, исследовавшие проблемы ранней государственности в Восточной Азии, выделяют два обязательных признака, без которых нельзя археологически обоснованно говорить о наличии государственности: дворцовое сооружение и наличие элитных погребений[3]. Дворец — это местопребывание двора, ключевого для государства политического пространства[4]; важный элемент трехуровневой политической организации общества (деревня — город — дворец), которая в некоторых теориях ранней государственности выступает необходимым условием определения политической системы как раннего государства[5].

Китайские исследователи, изучая развитие института дворца в эпоху Восточное Чжоу, в том числе в царстве Цинь, также считают, что пространственное отделение храма от дворца играло значительную роль для развития государственности, увязывая эти процессы с «увяданием клановой власти, завязанной на кровных узах» и усилением монархической власти [Се 2023: 124]. Китайские археологи выявляют эти процессы на археологическом материале раскопок столичных дворцовых сооружений эпохи Восточное Чжоу, в том числе циньских[6]. Мы же ставим перед собой задачу проследить в письменных памятниках эпохи этот процесс — появление и развитие института дворца, отделение храма от дворца. Это означает, что необходимо ответить на вопросы: 1) прослеживается ли этот процесс на материале традиционных письменных памятников вообще; 2) дают ли традиционные письменные памятники новую информацию об особенностях этого процесса, которую нельзя получить из археологического материала; 3) и если да, то о чем говорят эти новые данные. Таким

[1] См., например: [Комиссаров, Хачатурян 2016: 866–867; Zhao 2014: 66; Тэн 2003: 51].

[2] Ранее этот подход был уже применен в [Целуйко 2021]. Раннее государство некоторыми учеными определяется как система, построенная в основном на неродовых принципах, см.: [Гринин 2012: 10].

[3] В частности, см.: [Деопик, Ульянов 2016: 270, 301].

[4] Подробнее см.: [Ульянов и др. 2012: 65].

[5] Это «при археологических раскопках нередко выражается в трех-, четырехуровневой иерархии поселений» [Гринин 2006: 88].

[6] Этому в целом посвящена статья [Се 2023].

образом, здесь мы будем изучать процесс складывания института дворца по традиционным письменным памятникам[7].

Частная научная проблема: время появления дворца в Цинь

Для решения поставленных задач рассмотрим формулы сообщений о поселениях, переселениях и дворцах правителей Цинь, встречающиеся в следующих традиционных письменных памятниках: 1) «Ши цзи» (далее ШЦ) — «Исторические записки Сыма Цяня», оригинал приводится по [Ши цзи 2005], перевод по [Сыма Цянь 2003]; 2) «Чуньцю Цзочжуань» (далее ЧЦЦЧ), оригинал приводится по [Durrant et al. 2016], русский перевод по [Чуньцю Цзочжуань 2011], если не заявлено иначе.

Под 677 г. до н. э. в ШЦ имеется сообщение, касающееся появления института дворца в Цинь: *Чу цзюй юнчэн дачжэнгун* (初居雍城大鄭宮), «Впервые поселился во дворце Дачжэн в Юнчэне». Однако знаки, обозначающие дворец (*гун* 宮), встречаются и в сообщениях о более ранних событиях. Это ставит перед нами вопрос о времени зарождения института дворца в царстве Цинь.

Ниже рассмотрим все типы формул сообщений о поселении правителя Цинь где бы то ни было в рамках эпохи Чуньцю (VIII–V вв. до н. э.) в обозначенных выше источниках. Нашей задачей здесь будет выделение самой ранней традиции сообщений об институте дворца, реконструкция исторического процесса, а потом и интерпретация полученного результата с точки зрения социально-политических институтов и участвующих в них групп.

Тип 1 — формула поселения во «дворце» (*гун* 宮), использующая иероглиф *цзюй* (居 ‘находиться’, также переводится как ‘поселиться’). Она в самом кратком виде выглядит как 居X宮, т. е. «поселился во дворце X». В рассматриваемом фрагменте источника (гл. 5, «Основные записи о деяниях дома Цинь», *Цинь бэнь цзи* 秦本紀 [Сыма Цянь 2023: 15–52], далее — ЦБЦ) есть три сообщения с данной формулой:

> 765 Вэнь-гун: 居西垂宮 «Поселился во дворе Сичуйгун».
>
> 697 У-гун: 居平陽封宮 «Поселился во дворце Фэнгун в Пинъяне».
>
> 677 Дэ-гун: 初居雍城大鄭宮 «Впервые поселился во дворце Дачжэн в Юнчэне».

В гл. 6 ШЦ («Основные записи о деяниях Цинь Шихуанди») после второй части вставленного «Сочинения Цзя И» источник дает список

[7] В рамках наших исследований мы определяем понятие института по Хантингтону: «Институты — это стабильные, ценимые, воспроизводящиеся модели поведения» (Institutions are stable, valued, recurring patterns of behavior; пер. мой) [Huntington 1968: 9]. Мы уже использовали этот подход в [Целуйко 2019: 211–212].

правителей Цинь[8], мест их жительства и захоронения. Там встречаются следующие сообщения с этой формулой, которых нет в ЦБЦ:

> Сюань-гун правил владением двенадцать лет (675–664 гг.). Жил во дворце Янгун 宣公享國十二年。居陽宮.
>
> Чэн-гун правил владением четыре года (663–660 гг.). Жил во дворце в Юн 成公享國四年，居雍之宮.

Тип 2 отличается от типа 1 тем, что в его формулах используется иероглиф «поселиться» (*цзюй* 居), но не упомянуто название дворца:

> 714 Нин-гун: 公徙居平陽 «Гун переехал на жительство в Пинъян».

В 6-м цзюане в упомянутом выше списке правителей Цинь встречаются следующие сообщения:

> Сянь-гун [Нин-гун] ‹...› Жил в Сисиньи (憲公 ‹...›，居西新邑).
>
> Чу-цзы ‹...› Жил в Силине (出子 ‹...›，居西陵).
>
> [Су] Лин-гун был сыном Чжао-цзы. Жил в Цзинъяне (肅靈公，昭子子也。居涇陽).

Примечательно то, что в сообщении от 714 г. до н. э. используется иероглиф *си* 徙 ‘переселяться’, в то время как в сообщении за 677 г. используются иероглифы *чу цзюй* 初居. Иероглиф *чу* 初 означает ‘впервые; начать; начало; сначала’. Иероглиф *си* 徙 используется в западночжоуских надписях на бронзовых сосудах для обозначения перемещения. Так, в надписи на сосуде «До ю дин» 多友鼎[9] есть фраза 乃徙于獻宮 («и переехать во дворец Сянь-гун»), здесь перемещение совершается во дворец Сянь (獻宮 *сянь гун*). Но встречаются в западночжоуских надписях на бронзе и случаи, когда этот иероглиф обозначал перемещение не во дворец, а в некоторую местность, например в надписи с сосуда «Юй дин» 禹鼎[10]: 武公徙駿至于噩（鄂），т. е. «У-гун переехал на упряжках в Э»[11]. Таким образом, и сообщение с иероглифом *си* 徙 о переезде правителя в некоторый дворец, и сообщение с тем же знаком о переезде в некоторую местность могут возводиться к ранней, т. е. западночжоуской, традиции. Однако в этом сообщении о переезде Нин-гуна не упоминается дворец, поэтому встает вопрос: начиная с какого представителя рода Ин 嬴, правившего в Цинь, фрагменты источника, возводимые к ранней традиции Чуньцю,

---

[8] В дальнейшем мы будем называть этот фрагмент просто списком правителей Цинь из гл. 6. См.: [Сыма Цянь 2003: 110–114].

[9] До Ю 多友 — имя собственное, номер сосуда в [Инь-Чжоу 1984] (далее — ЦЧ) — 2835.

[10] Юй 禹 — это имя собственное, поэтому название можно перевести как «Треножник Юя», номер надписи в ЦЧ — 2833.

[11] См. надпись на сосуде «До Ю дин» 多友鼎 в [Ли 1981: 87] и надпись на сосуде «Юй дин» 禹鼎 в [Янь 2022: 163].

дают нам основания полагать, что в Цинь появляется тот институт государственности, институт высшей власти, который обозначается иероглифом *гун* 宫 ‘дворец’?

Ранняя традиция упоминания местопребывания правителя

В надписях на бронзе эпохи Чжаньго обычно при сообщении о местопребывании правителя используется иероглиф *чу* 處 ‘находиться’. Например, в надписи на предмете «Э цзюнь ци цзе» 鄂君啓節[12], датируемой временем чуского Хуай-вана 懷王 (328–299 до н. э.), говорится: 王處於茂郢之遊宫 «Ван пребывал во [дворце] Югун [города] *мао* (цветущий, прекрасный) Ин».

Однако в той же надписи встречается и иероглиф *цзюй* 居, который используется в стандартной формуле вышеприведенных сообщений из ЦБЦ: 就居鄨 «Переехал поселиться в Цзао»[13]. Таким образом, знак *цзюй* 居 в контексте надписи, где он встречается вместе с иероглифом *чу* 處, предваряется иероглифом *цзю* 就, который обозначает в данном случае движение, перемещение, в общем перемену местоположения, и сближается с иероглифом *си* 徙, который, как мы показали выше, также используется в традиции надписей на бронзе в контексте переселения. В этой надписи иероглиф *чу* 處 обозначает местопребывание правителя, но не сообщает ничего о том, жил он там и прежде или же только поселился, в то время как иероглиф *цзюй* 居 в этом контексте приобретает значение ‘переселился, поселился’, т. е. говорит о смене места пребывания либо о первоначальном поселении где-то.

Можно заключить, что в данном фрагменте текста ЦБЦ, описывающем события эпохи Чуньцю, используется более поздняя версия стандартной формулы поселения, из эпохи Чжаньго, т. е. в данном фрагменте первоисточника гл. 5 «Ши цзи» применены такие же правила и стандарты ввода информации о поселении правителя, какие применялись как минимум в царстве Чу эпохи Чжаньго, что показывает вышеприведенная надпись на бронзовой бирке «Э цзюнь ци цзе».

Следовательно, сообщения о поселении правителя в рассматриваемом фрагменте ЦБЦ соответствуют стандартной формуле, берущей свое начало от надписей на бронзовых сосудах. Таким образом, по употреблению данного иероглифа можно фиксировать наличие непрерывной традиции передачи информации от синхронных событиям источников (под ними мы здесь подразумеваем надписи на бронзе эпохи VII в. до н. э.) к ЦБЦ через посредство неизвестного источника эпохи Чжаньго, сохранявшего

[12] Номер надписи на этом предмете в ЦЧ — 12110. Его название «Э цзюнь ци цзе» 鄂君 переводится буквально как «Коленце (*цзе* 節) господина (*цзюнь* 君) [владения] Э 鄂 [по имени] Ци 啓. Предмет из бронзы выполнен в виде сочленения двух колен бамбука. Служил в качестве документа, подорожной или верительной бирки. О нем и о надписи на нем см.: [Юй 1963: 442].

[13] Также возможен вариант: «прибыл поселиться в Цзао».

традиционную для надписей на бронзе формулу записи данного типа информации.

Кроме того, в ЧЦЦЧ в таких формулах употребляется иероглиф *цзюй* 居; приведем в качестве примера сообщение от 722 г. до н. э.: 請京，使居之 «Попросила Цзин, послали поселиться там» [Чуньцю Цзочжуань 2011: 61]. Еще один пример из ЧЦЦЧ, от 697 г. до н. э.: 遂居櫟 «После [этого] поселился в Ли» [Там же: 124].

Заметим, что в *цзиньвэнь* и типе 1 из ЦБЦ «поселение» связано с дворцом, а в ЧЦЦЧ иероглиф *цзюй* 居 никогда[14] не относится к дворцу — только к какому-то городу или землям вообще, что сближает тип 2 из ЦБЦ именно с ЧЦЦЧ. Кроме того, в западночжоуских надписях на бронзе используется иероглиф *гун* 宫 ‘дворец’, чтобы указать на местоположение правителя внутри определенной местности или города, а также на место, где проводятся ритуалы, связанные с содержанием надписи[15]. При этом в надписях встречаются вместе указания и на город, и на дворец внутри этого города, в котором происходили события. Следовательно, это не взаимоисключающие признаки.

Итак, сообщения с формулой типа 1 имеют своим источником более ранний этап летописной традиции, идущей от надписей на бронзе, а сообщения с формулой типа 2 принадлежит более поздней традиции, элементы которой вошли в ЧЦЦЧ. При этом в ЧЦЦЧ также встречается иероглиф *чу* 處 ‘располагаться; место’ в подобных контекстах указания на месторасположение царя (王處于櫟 «Ван пребывал в Ли»), а также используется в сочетании с иероглифом *гун* 宫 ‘дворец’ (處王宫 «пребывал во дворце вана»). Это показывает, что единого стандарта для этого типа сообщений в данном памятнике нет, оба иероглифа употребляются в разных его фрагментах.

Если сообщения с типом 1 формулы поселения от 765, 697 и 677 гг. до н. э. принадлежат ранней традиции формализованного указания на местопребывание правителя и упоминают дворец, а сообщение от 714 г. до н. э. тоже принадлежит к ранней традиции и не упоминает дворец, то получается, что оно случайным образом появилось в череде сообщений, упоминающих дворец, и никакого порядка и закономерности здесь не наблюдается.

Такие случайности, конечно же, возможны, однако если мы внимательно рассмотрим сообщение от 765 г. до н. э., то станет очевидно, что оно так же по сути не относится к типу 1. Воспроизведем его еще раз: 居西垂宫 «Поселился [во дворце] Сичуйгун». Два других сообщений типа 1 (от 697 и 677 гг. до н. э.) тоже упоминают именно дворцы, а не города, не местности (как тип 2). Поэтому упоминание дворца является важным признаком, различающим эти два типа сообщений.

Однако проблема с сообщением от 765 г. до н. э. заключается в том, что оно понято неправильно: Сичуй 西垂 — это не название дворца, а на-

[14] Для того чтобы прийти к этому выводу, мы проверили все 119 случаев употребления иероглифа *цзюй* 居 в ЧЦЦЧ.

[15] О функциях дворцов (*гун* 宫) см.: [Крюков 2000: 57–58].

звание местности. И именно в таком значении это сочетание в основном употребляется в ШЦ, в 5-м и 6-м цзюанях.

Приведем примеры из 5-го цзюаня, с переводами Вяткина:

> 1. 其玄孫曰中潏，在西戎，保西垂. «Его [Чжун-яня] праправнук Чжун-цзюэ жил [в землях] западных *жунов* и защищал западные границы».
>
> 2. 保西垂，西垂以其故和睦 «охранял западные границы, и благодаря этому на западных землях [наступили] мир и согласие».
>
> 3. 為西垂大夫 «получил титул сановника западных окраин».

В 6-м цзюане «Исторических записок», в «Цинь Шихуан бэнь цзи» («Основные записи [о деяниях] Цинь Шихуана»), встречается три употребления этого сочетания иероглифов в значении ‘западные окраины’. Приведем их все с переводами Вяткина:

> 1. 至周之衰，秦興，邑于西垂. «Когда дом Чжоу пришел в упадок, Цинь возвысилось, [циньцы] помещались на западной окраине [Поднебесной]» (Здесь Вяткин переводит сочетание Сичуй 西垂 как «западная окраина». — *М. Ц.*).
>
> 2. 襄公立，享國十二年。初為西畤。葬西垂。生文公. «Сян-гун, придя к власти, правил двенадцать лет. Он впервые соорудил жертвенник Сичжи. Сян-гуна похоронили на западных окраинах. У него родился Вэнь-гун».
>
> 3. 文公立，居西垂宮。五十年死，葬西垂。生靜公. «Вэнь-гун, придя к власти, поселился во дворце Сичуйгун. Процарствовав пятьдесят лет, умер и похоронен на западных окраинах. У него родился Цзин-гун».

Кроме того, «западный край» упомянут в одной из самых ранних надписей на бронзе из тех, которые исследователями связываются с царством Цинь, а именно в надписи на сосуде «Бу ци гуй» 不其簋, где говорится о нападении чужаков на «западный край»: 广伐西俞 «[предприняли] широкий поход на западный край» [Целуйко 2021: 59]. Здесь используются иероглифы *си юй* 西俞, которые Ли Сюэцинь отождествляет с *си чуй* 西垂 [Ли 1980: 25].

Таким образом, мы видим отличие «дворца Сичуйгун» от дворцов, упомянутых в сообщениях от 697 и 677 гг. до н. э., т. е. Фэн-гун 封宮 и Дачжэн-гун 大鄭宮 соответственно, которое заключается прежде всего в том, что в названиях двух последних дворцов нет обозначений какой-либо конкретной местности. Последний иероглиф каждого из этих названий (*гун* 宮) означает ‘дворец’, поэтому название первого дворца (Фэн 封) в исконном вещественном значении — это пограничная насыпь, курган, холм. Этот иероглиф слишком многозначен и встречается в огромном количестве случаев, в том числе в различных названиях. Кроме того, этот дворец находился в

местности, которая называлась не Фэн 封, а Пинъян 平陽. Сочетание иероглифов Дачжэн 大鄭 в «Исторических записках» встречается только дважды, и оба раза — как название дворца Дачжэнгун 大鄭宮. Получается, что только «дворец Сичуйгун» именовался по местности, в которой находился, т. е. местности Сичуй 西垂, название которой обычно переводится как «западный край». Поэтому правильнее будет переводить это название как «[некий] дворец в западном краю». Из всего этого можно заключить, что названия дворцов отличались от названий городов и местностей, где они располагались, но название дворца, в котором в 765 г. до н. э. поселился Вэнь-гун, составителям памятника было неизвестно, и они оформили это сообщение по аналогии с последующими, где название дворца было точно указано[16].

Кроме того, важно, что иероглиф *гун* 宮 ‘дворец’ для эпохи Западное Чжоу обозначал также институт и строение ритуального характера и в это время его значение сближалось с понятием «храм», например, во «дворце Кан-гун» 康宮 приносились жертвы западночжоускому Кан-вану (康王, 1004–995 до н. э.) уже после его смерти[17]. Таким образом, в ранней традиции «дворцы» были схожи с «храмами» и назывались не по местности, а чаще всего по тому предку, которому приносились жертвы, т. е. традиция выбора имени для дворца была связана не с топонимами, а с именами людей или с ритуалами, которые в них происходили. Поэтому противопоставление названия местности названию дворца в источнике не выглядит случайным, но закономерно с точки зрения ранней традиции Западного Чжоу.

Итак, названия дворцов в Цинь известны только с У-гуна (697–678 до н. э.), а до него они неизвестны. Сообщения о переселении, относящиеся ко временам до У-гуна, происходят из более поздней традиции. Это, разумеется, не значит, что в местности вокруг хребта Люпаньшань (истоки государства Цинь) отсутствовали переселения до начала VII в. до н. э., но означает, что отсутствовало институциональное осознание данного события, как и связанный с переселениями институт. В данном случае нельзя говорить о существовании института дворца как местоположения правителя и, шире, вообще столицы как центра государства.

Только начиная с У-гуна фрагменты источника, возводимые к ранней традиции Чуньцю, дают нам основания полагать, что данный представитель рода Ин 嬴 жил во дворце, т. е. он упоминается де-факто как правитель. Таким образом, в источнике появляется на постоянной основе упоминание такого государственного института, которое позволяет про-

[16] В ЧЦЦЧ иероглиф «дворец» встречается 189 раз, из которых 44 — в составе имен людей; также в этом памятнике встречается 66 упоминаний дворцов эпохи Чуньцю. Из них нет ни одного случая, чтобы название дворца совпадало с названием местности, в которой находился дворец или города, в котором он стоял. Из этих 66 названий треть (22) — дворцы-храмы поминального характера в честь прошлых правителей, 14 — названия по сторонам света, 17 — названия-эпитеты и 13 — прочее, но и в этом случае название дворца не совпадает ни с названием области, ни с названием города, в которых он находился.

[17] Об этих дворцах-храмах см.: [Крюков 2000: 57–64].

водить четкое различие между старшим мужчиной в циньском правящем роду Ин 嬴 и главой царства Цинь. Генеалогические и политические признаки разделяются в источнике.

Существуют ли признаки того, что это происходило не только в источнике, но и в политической реальности царства Цинь? На этот вопрос можно ответить утвердительно: именно на конец правления У-гуна приходится первый случай фиксации институционального способа разрешения конфликта между двумя типами старшинства, а именно между старшинством в семье (старший сын умершего правителя) и в роду (младший брат умершего правителя). Фиксируется ситуация передачи власти, когда сын У-гуна по имени Бай (представитель старшей ветви рода) не становится правителем по смерти У-гуна в 677 г. до н. э., а получает в удел Пинъян, т. е. земли, в которые его ветвь правящего рода Ин, переехала в 714 г. до н. э. У власти встал старший мужчина в роду Ин по счету поколений (представитель старшего поколения), т. е. младший брат умершего У-гуна по имени Дэ-гун.

Также неслучайно то, что начало формирования специфической удельной системы царства Цинь пришлось именно на конец правления У-гуна, когда не вставшему у власти Баю дали в удел земли его ветви рода, а место расположения верховной власти было одновременно с этим перемещено в Юн 雍.

Процесс развития государственности и отделение храма от дворца

Кроме упомянутых выше двух типов сообщений о поселении правителя, встречающихся в ЦБЦ, существует еще тип 3, встречающийся только в списке правителей Цинь из 6-го цзюаня. Он отличается от предыдущих типов тем, что вместо иероглифа «дворец» (*гун*) стоит иероглиф «опочивальня» (*цинь* 寢 (寢))[18]. Используется формула 居XY寢, где X — это город или местность, а Y — это название «опочивальни». Ниже приводим оригиналы и переводы Вяткина, где он переводит *цинь* 寢 как «дворец», мы берем это слово в квадратные скобки, потому что в оригинале нет иероглифа, который ему соответствует, учитывая, что в переводе *цинь* 寢 также включено в название «дворца» как транскрипция.

> 1. Кан-гун правил княжеством двенадцать лет (620–609 гг.). 康公享國十二年. Жил во [дворце] Гаоцинь в Юн. 居雍高寢.
>
> 2. Гун-гун правил пять лет (608–604 гг.). Жил во [дворце] Гаоцинь в Юн. 共公享國五年，居雍高寢.
>
> 3. Хуань-гун правил княжеством двадцать семь лет (603–577 гг.). 桓公享國二十七年. Жил во [дворце] Тайцинь в Юн. 居雍太寢.

[18] Этот иероглиф также можно переводить как «покои» или «опочивальня». Словарь «Шовэнь цзе цзы» определяет его значение как *во е* 臥也, т. е. ‘спать’ или ‘спальня’ [Шовэнь 2005: 394]. Вяткин переводит его как «терраса» [Сыма Цянь 2003: 256]

4. Цзин-гун правил княжеством сорок лет (576–537 гг.). 景公享國四十年. Жил во [дворце] Гаоцинь в Юн. 居雍高寢.

5. Цзао-гун правил княжеством четырнадцать лет (442–429 гг.). 躁公享國十四年. Жил во [дворце] Шоуцинь. 居受寢.

В этой формуле (тип 3) иероглиф *цинь* 寢 стоит на месте иероглифа *гун* 宫 из первой формулы, в остальном же она полностью соответствует первой формуле. Тип 3 ставит перед нами вопрос, соответствовал ли в эпоху Чуньцю иероглифу *цинь* 寢 особый институт, отличающийся от дворца (*гун* 宫)? Иными словами, маркирует ли употребление этой формулы момент изменения в процессе институционального развития государственности царства Цинь? Разобьем этот сложный вопрос на два простых: 1) употреблялся ли иероглиф *цинь* 寢 в значении местопребывания правителя в эпоху Чуньцю, и если да, то 2) есть ли у *цинь* 寢 как института, отличия от дворца (*гун* 宫).

Иероглиф *цинь* 寢 в эпоху Чуньцю

Существует надпись эпохи Чуньцю на бронзовом сосуде типа *юй* 盂, найденная в Шаньдуне, в которой имеется иероглиф *цинь* 寢, надпись иногда называется «Сяо со сянь юй» 嚣所献盂. Текст ее таков: 嚣所獻為下寢盂[19]. Существует несколько интерпретаций первого иероглифа, который представляет собой иероглиф «ухо» (*эр* 耳) и вокруг него четыре иероглифа «рот» (*коу* 口). Они основываются на том, что это сложная версия иероглифа 耶, точное звучание которого неизвестно, но который может иметь значения, схожие с иероглифом «слушать» (*тин* 聽) или «священный» (*шэн* 聖). Китайские ученые, опубликовавшие надпись, полагают, что это имя собственное. Мы будем озвучивать его условно как *Сяо*, по транскрипции близкого к нему по графике иероглифа, который обычно пишется в названии этой надписи. Иероглиф *вэй* 為 также является именем собственным, звуковым заимствованием иероглифа *гуй* 妫. Тогда вся надпись переводится примерно так: «Чаша — подношение Сяо для нижней палаты (*цинь* 寢) [рода] Гуй»[20]. В данной надписи исследуемый иероглиф встречается в сочетании *ся цинь* 下寢, что можно условно перевести как «нижняя палата», и, следовательно, обозначает именно помещение, возможно принадлежащее знатному человеку.

Существует также надпись на клевце «Ван-цзы фань гэ» 王子反戈 эпохи Чуньцю, в которой встречается искомый нами иероглиф: 王子反铸寝戈 «Ван-цзы снова отлил циньгэ»[21] [Ван 1989: 85]. Здесь иероглиф *цинь*

[19] Подробнее об этой надписи, о ее датировке, о находке сосуда см.: [Ма, Линь 1966: 12].

[20] Если интерпретировать иероглиф *вэй* 為 как ‘для’, тогда значение этой надписи —«Чаша — подношение Сяо для нижней палаты», что никак не меняет сути дела, а именно того, что знак *цинь* 寢 здесь обозначает помещение.

[21] Если интерпретировать знак *фань* 反 как имя, тогда перевод будет следующем: «Ван-цзы Фань отлил циньгэ», что никак не повлияет на выводы относительно значения иероглифа *цинь* 寢.

寢 представлен в сочетании *циньгэ* 寢戈, что переводится буквально как ‘спальный клевец’, т. е. оружие телохранителей, стоящих при опочивальне охраняемого ими лица [Ван 1989: 85]. В ЧЦЦЧ это сочетание иероглифов используется таким же образом. Приведем примеры сообщений от 545 г. до н. э. из раздела 28-го года правления Сян-гуна (襄公, 575–542 до н. э.).

> 二人皆嬖，使執寢戈而先後之. «Оба они были любимы [им], [он] приказал [им], взяв циньгэ, [следовать] впереди и позади него».
>
> 盧蒲癸，王何，執寢戈，慶氏以其甲環公宮. «Лупу Гуй и Ван хэ держали циньгэ, Цин-ши своими латниками окружил дворец гуна»[22].

Есть свидетельства и более раннего использования в эпоху Чуньцю иероглифа *цинь* 寢 в этом значении. В гл. 12 ШЦ сообщается о том, что при ханьском У-ди был найден сосуд, про который сказано: 此器齊桓公十年陳於柏寢 «Этот сосуд в десятом году циского Хуань-гуна (676 г. до н. э.) находился на [террасе] Бо-цинь».

Также встречаются пять случаев использования иероглифа в тексте хроники «Чуньцю» в этом значении, например:

> 壞大門及寢門而入. «Сломал ворота опочивальни и ворвался» [Durrant et al. 2016: 786] (пер. мой).

Возможно, что в разных государствах эпохи Чуньцю иероглиф *цинь* 寢 начал использоваться для обозначения местопребывания правителя в разное время, но совершенно неоспоримо то, что в данную эпоху этот иероглиф использовался как обозначение местопребывания правителя.

Таким образом, первый вопрос разрешен положительно.

Иероглиф *цинь* 寢 и институт дворца

В том, что касается значения иероглифа *цинь* 寢 и того, на какой институт он указывает, мы можем опереться на свидетельство ЧЦЦЧ, точнее, на сообщение от 572 г. до н. э., т. е. четвертого года правления Сян-гуна: 民有寢廟，獸有茂草，各有攸處 [Durrant et al. 2016: 918]. Мой перевод: «У народа есть жилье (*цинь* 寢) и храмы (*мяо* 廟), у животных есть пышная [растительность] и травы, каждому есть где находиться».

Из этого свидетельства видно, что его авторы отличали палаты (*цинь* 寢) от храма (*мяо* 廟) и не считали одно из них частью другого. В том же памятнике ЧЦЦЧ есть еще одно свидетельство четкого различения палат-*цинь* и храма-*мяо*, это сообщение от 652 г. до н. э.:

[22] Эти же примеры в своей статье о надписи приводит Ван Эньтянь [Ван 1989: 85]. В переводе «Цзо чжуань» Стивен Дюран, Вай-и Ли и Дэвид Шаберг интерпретируют эти сообщения так же [Durrant et al. 2016: 1223].

> 凡夫人，不薨于寢，不殯于廟，不赴于同，不祔于姑，則弗致也。«Всякий раз, если супруга [гуна] почила не в своей [дворцовой] опочивальне, если гроб с телом покойника не был выставлен в поминальном храме, если не было выслано извещение о смерти [государям] находившихся в союзе [царств], если не были принесены жертвы матери свекра на третий год после погребения [для приобщения души к предкам в родовом храме], то[обряд] “представления” [умершей супруги] не проводился» [Чуньцю Цзочжуань 2011: 200] (пер. М. Ю. Ульянова).

Если не игнорировать многочисленные свидетельства письменных памятников, то необходимо признать, что 1) помещения *цинь* 寢 обозначались этим иероглифом (который означает ‘спать’), потому что в них спали и, следовательно, они были жилыми помещениями; 2) современники четко отличали их от ритуальных помещений, в частности храмов-*мяо* 廟.

В то же время иероглиф *гун* 宮 ‘дворец’ использовался также в значении ‘храм’, где приносились жертвы предкам [Крюков 2000: 58]. Точка зрения В. М. Крюкова на данный вопрос такова: «...слово *гун* имело более широкое значение, чем *мяо*. Оно могло обозначать не только “дворец” (“храм”) как отдельно взятое строение, но и весь дворцовый комплекс, который включал в себя несколько построек храмового и жилого назначения» [Крюков 2012: 190]. В таком случае, как мы видим, серийное употребление иероглифа *цинь* 寢 вместо более общего иероглифа *гун* 宮 свидетельствует о том, что в институциональном сознании составителей источника происходит четкое отделение храмовых помещений от жилых строений в рамках одного дворцового комплекса. Иначе говоря, местопребывание монарха как политический центр государства институционально отделяется от места принесения жертв предкам правящего рода. Таким образом, момент начала использования иероглифа *цинь* 寢 в этой формуле поселения маркирует наступление новой стадии отделения политических (государственных) отношений от родовых (династических). В царстве Цинь эта стадия, следовательно, начинается с правления Кангуна (康公, 620–609 до н. э.) и длится до конца Чуньцю.

Результаты исследования формул поселения

В результате исследования формул сообщений о поселении или переселении правителя нам удалось выявить в письменных памятниках процесс исторических изменений института дворца, который ранее обнаруживался только на археологическом материале. Этот процесс отразился в источниках как последовательное во времени использование разных формул сообщений, которые соответствуют разным традициям историописания, возникшим в разное время истории царства Цинь. Таким образом, мы можем ответить утвердительно на первые два вопроса, поставленные во введении к данной статье. Что касается третьего, то ин-

формация письменных памятников позволила дать конкретизацию изучаемого процесса:

Во-первых, нам удалось установить дату складывания в эпоху Цинь института дворца, что произошло только при У-гуне (697–678 до н. э.). В этот момент произошли оформление сакрального центра Цинь как государства и отделение статуса старшего в роду Ин от носителя верховной власти в государстве Цинь.

Этот вывод подтверждается и археологическими данными. Археологи, исследовавшие ранние (до перемещения центра власти в область Юн, т. е. до 762–714 гг. до н. э.) циньские поселения в уезде Лисянь 禮縣 провинции Ганьсу, не обнаруживают в этих поселениях строения, которое можно было бы определить как дворец, при том что именно эти места они считают районом Сичуй 西垂[23]. Самым большим из этих поселений является памятник Дабуцзышань 大堡子山, площадь которого в общей сложности насчитывает 550 000 м² [Цзаоци 2008: 336]. Дабуцзышань — это и некрополь (могилы циньских правителей находятся внутри стен города), и самый ранний циньский город, и самое большое циньское поселение в районе реки Сиханьшуй 西汉水 в уезде Лисянь 礼县 [Там же: 345]. Стена была заброшена к позднему этапу Чуньцю [Там же: 339]. Схема памятника показывает, что это поселение представляло собой относительно тонкую полосу земли, протянувшуюся с севера на юг примерно на 1500 м², а с востока на запад примерно на 390 м², в хорошо защищенной местности на склонах гор [Там же: 340]. В центре поселения находится возвышенность с большими перепадами высот и большим уклоном, ввиду чего построить на ней что-либо было сложно, поэтому схема раскопок показывает лакуну в центре поселения; причина этого не в плохой раскопанности, а в том, что там ничего не было, поэтому имеется малое количество находок [Там же: 339]. Устройство и масштаб дворцов этой эпохи (чжоуских вообще и циньских в частности) хорошо известны, циньские дворцы в Юнчэне были окружены стенами и представляли собой прямоугольник не меньше, чем приблизительно 50 × 200 м[24]. Внутри городского поселения на памятнике Дабуцзышань нет внутренних стен, как нет и сравнимых по масштабу строений, что легко можно увидеть на схеме раскопок памятника Дабуцзышань[25].

Таким образом, если не игнорировать многочисленные свидетельства письменных памятников, эпиграфики и археологии, то придется при-

[23] Подробнее см. статью [Цзаоци 2008: 326–328], рассказывающую о трех основных центрах находок, связанных с Цинь в уезде Лисянь, дающую их схемы и карты, но никак не упоминающую дворцовые сооружения. Китайские археологи считают, что именно памятник Дабуцзышань является циньской областью Сичуй, потому что в ШЦ сообщается, что два циньских правителя были похоронены в Сичуй (что Вяткин переводит как «Западные окраины») [Сыма Цянь 2003: 110], а в Дабуцзышань найдены могилы циньских правителей [Цзаоци 2008: 336]. Их две, и то, что они принадлежат циньским правителям, подтверждается многочисленными надписями на бронзе [Li 2017: 209–210].

[24] См. схемы в [Се 2023: 118].

[25] См. схемы в [Цзаоци 2008: 340].

знать, что археологические данные представляют собой однозначный аргумент в пользу нашего тезиса об отсутствии дворца в области Сичуй.

Во-вторых, примерно через половину столетия, при Кан-гуне (620–609 до н. э.) произошло отделение сакральной стороны института дворца от светской, т. е. разделение в институтах дворцового комплекса на «храм» и «палаты», с соответствующими разделениями в функциях институтов и в статусе людей, эти функции исполнявших. Можно предположить, что с этого момента начинается процесс постепенного разделения и социальных групп: отделение храмовых служителей главного государственного культа от светских служителей государя как носителя верховной власти государства, начинается постепенное отделение дворцовой культурной среды от храмовой.

В целом, можно заключить, что именно на время между 697 и 609 гг. до н. э. приходится институциональное оформление в Цинь такого понятия, как «столица». И этой первой, настоящей столицей царства Цинь становится город Юн 雍, который позже начинают называть Юнчэн 雍城. Именно в этом городе произошло полноценное развитие института дворца (*гун* 宫), приведшее к отделению внутри дворцового комплекса храма, помещения с сакральной функцией, от государевых палат, помещения со светской функцией. Предыдущие города и места, которые упоминаются как местопребывания правителя Цинь, по сути, такими столицами не являются и могут классифицироваться как временные ставки правителя или как местопребывание старшего представителя рода Ин. Юнчэн, таким образом, остается центром государства даже тогда, когда местопребывание правителя переносится за его пределы, как произошло в правление Лин-гуна (424–415 до н. э.), который, судя по списку правителей Цинь из гл. 6 ШЦ, жил не в Юнчэне, а в Цзинъяне 涇陽, т. е. сильно к востоку от Юнчэна, на восточном (левом) берегу реки Цзинхэ[26]. То, что источник не сообщает ни о дворце-*гун*, ни о палатах-*цинь* в Цзинъяне, показывает, что эти государственные учреждения оставались в столице и были уже к концу V в. до н. э. отделяемы от персоны монарха: монарх мог переезжать, изменять свое местопребывание, а институты государства оставались в политическом центре, в столице, не следуя за ним (в отличие от эпохи Западного Чжоу, когда двор и центр государственности перемещались вместе с персоной монарха).

Источники

Инь-Чжоу 1984 — Инь-Чжоу цзиньвэнь цзичэн [Полное собрание надписей на бронзе Инь-Чжоу] / Отв. ред. Чжао Чэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984. (На кит. яз.).

[26] Иероглифы 涇陽 Цзинъян буквально означают ‘северный [берег реки] Цзин’. Поскольку река Цзинхэ течет с северо-запада на юго-восток, чтобы достичь северного берега Цзинхэ, из Юнчэна надо двигаться на восток. Китайские ученые полагают, что Цзинъян располагался в одноименном современном уезде провинции Шэньси [Чжэн 2020: 28].

Сыма Цянь 2003 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Шицзи) / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина, В. С. Таскина. 2-е изд. Т. 2. М.: Вост. лит., 2003.

Чуньцю Цзочжуань 2011 — Чуньцю Цзочжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / Исслед., пер. с кит. гл. 1–5, коммент. и указатели М. Ю. Ульянова. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 2011.

Ши цзи 2005 — Шицзи (Си Хань) [Исторические записки (Западная Хань)] / Сост. Сыма Цянь. 2-е изд. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. (На кит. яз.).

Durrant et al. 2016 — Zuo Tradition = Zuozhuan: Commentary on the Spring and Autumn Annals / Trans. and intro. by S. Durrant, Wai-yee Li, D. Schaberg. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 2016.

Литература

Ван 1989 — *Ван Эньтянь*. Ба Чуго бинци Ванцзы Фань гэ [О чуском оружии Ванцзы Фань гэ] // Цзянхань каогу. 1989. № 4. С. 85–86, 95. (На кит. яз.).

Гринин 2006 — *Гринин Л. Е.* Раннее государство и его аналоги // Раннее государство, его альтернативы и аналоги / Сост. Л. Е. Гринин и др. Волгоград: Учитель, 2006. С. 85–163.

Гринин 2012 — *Гринин Л. Е.* Ранние государства и их аналоги в политогенезе: типологии и сопоставительный анализ // Ранние формы политических систем / Сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб.: [МАЭ РАН], 2012. С. 9–98.

Деопик, Ульянов 2016 — *Деопик Д. В., Ульянов М. Ю.* Неолит исторического региона Восточная Азия. Поздний неолит // История Китая с древнейших времен до начала XXI в.: В 10 т. Т. 1: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н. э. / Сост. А. П. Деревянко. М.: Наука — Вост. лит., 2016. С. 151–302.

Комиссаров, Хачатурян 2016 — *Комиссаров С. А., Хачатурян О.* А. История и культура государства Цинь в период Чуньцю. Материальная культура // История Китая с древнейших времен до начала XXI в.: В 10 т. Т. 1: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н. э. / Сост. А. П. Деревянко. М.: Наука — Вост. лит., 2016. С. 863–871.

Крюков 2000 — *Крюков В. М.* Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000.

Крюков 2012 — *Крюков В. М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М.: Памятники исторической мысли, 2012.

Ли 1980 — *Ли Сюэцинь*. Цинь го вэньудэ синь жэньши [Новое понимание культурных реликвий циньского государства] // Вэньу. 1980. № 9. С. 25–31. (На кит. яз.).

Ли 1981 — *Ли Сюэцинь*. Лунь до ю дин дэ шидай цзи ии [О датировке и значении сосуда «До ю дин»] // Жэньвэнь цзачжи. 1981. № 6. С. 87–92, 129. (На кит. яз.).

Ма, Линь 1966 — *Ма Лянминь, Линь Сяньтин*. Хайян Цзуйцзыцянь чуньцю му шиси [Предварительный анализ захоронения периода Чуньцю из Цзуйцзыцянь в Хайян] // Каогу. 1966. № 9. С. 11–13. (На кит. яз.).

Се 2023 — *Се Су*. Дуй Чжоудай цзунмяо лэй цзисы ицуньдэ каоча [Исследование ритуальных памятников храмового типа эпохи Чжоу] // Наньфан вэньу. 2023. № 3. С. 115–125. (На кит. яз.).

Тэн 2003 — *Тэн Минъюй*. Цинь вэньхуа: цун фэнцзяньго дао дигоу дэ каогусюэ гуанча [Культура Цинь в археологической перспективе: от удельного государства к империи]. Пекин: Сюэфань чубаньшэ, 2003. (На кит. яз).

Ульянов и др. 2012 — *Ульянов М. Ю., Башкеев В. В., Целуйко М. С.* Подходы к исследованию политических процессов в описании древней и средневековой исто-

рии Китая и стран Юго-Восточной Азии // Отголосок прошедшего в будущем: Сб. науч. ст. преподавателей и аспирантов Исторического факультета / Сост. А. М. Феофанов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 41–71.

Цзаоци 2008 — *Цзаоци Цинь вэньхуа яньцзю кэтицзу* [Группа по исследованию проблемы культуры ранней эпохи Цинь]. Ганьсу Лисянь сань цзо Чжоудай чэнчжи дяоча баогао [Отчет об исследовании трех городов на территории Лисянь (Ганьсу), относящихся к периоду династии Чжоу] // Гудай вэньмин. 2008. № 7. С. 323–362. (На кит. яз.).

Целуйко 2019 — *Целуйко М. С.* Политические институты древней Восточной Азии эпохи Чуньцю (VIII–V века до н. э.): между внутренней и внешней политикой // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2019. № 3 (15). С. 205–223.

Целуйко 2021 — *Целуйко М. С.* Надпись на сосуде *Бу Ци гуй* и возникновение циньского государства // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 20. № 10. 2021. С. 57–71. https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-10-57-71.

Чжэн 2020 — *Чжэн Нань*. Цинь лю цянь дучэн дэ юаньин хэ инсян [Причины и следствия шести переносов столицы Цинь] // Хэбэй бэйфан сюэюань сюэбао (шэхуй кэсюэ бань). № 6 (36). 2020. С. 27–30, 36. (На кит. яз.).

Шовэнь 2005 — Шовэнь цзе цзы = Xu Shen's etymological dictionary. Сяньдай бань [Современное издание]. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ = Social Sciences Academic Press, 2005. (На кит. яз.).

Юй 1963 — *Юй Шэнъу*. Э цзюнь ци цзе као ши // Каогу. 1963. № 8. С. 442–447, 10. (На кит. яз.).

Янь 2022 — *Янь Ябо*. Цун юй дин, ся сян пу э го тунци кань си чжоу дэ цзусин [Рассмотрение родовых наказаний Западного Чжоу на основе анализа бронзового сосуда Юй-дин и находок из Сясянпу (государство Э)] // Чуту вэньсянь юй фалюй ши яньцзю. 2022. № 2. С. 162–169. (На кит. яз.).

Huntington 1968 — *Huntington S. P.* Political order in changing societies. New Haven: Yale Univ. Press, 1968.

Li 2017 — *Li Feng*. A study of the bronze vessels and sacrificial remains of the early Qin state from Lixian, Gansu // Imprints of kinship: Studies of recently discovered bronze inscriptions from ancient China / Ed. by E. L. Shaughnessy. Hong Kong: The Chinese Univ. Press, 2017. P. 209–234.

Zhao 2014 — *Zhao Huacheng*. New explorations of early Qin culture // Birth of an empire: The State of Qin revisited / Ed. by Yu. Pines. Berkeley: Univ. of California Press. 2014. P. 53–70.

References

Deopik, D. V., & Ul'ianov, M. Iu. (2016). Neolit istoricheskogo regiona Vostochnaia Aziia. Pozdnii neolit [Neolithic period of the historical region of East Asia. Late Neolithic]. In A. P. Derevianko (Ed.). *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI v., Vol. 1: Drevneishaia i drevniaia istoriia (po arkheologicheskim dannym). Ot paleolita do V v. do n. e.* (pp. 151–302). Nauka — Vostochnaia literatura. (In Russian).

Grinin, L. E. (2006). Rannee gosudarstvo i ego analogi [Early state and its analogues]. In L. E. Grinin et al. (Eds.). *Rannee gosudarstvo, ego al'ternativy i analogi* (pp. 85–163). Uchitel'. (In Russian).

Grinin, L. E. (2012) Rannie gosudarstva i ikh analogi v politogeneze: tipologii i sopostavitel'nyi analiz [Early states and their analogues in politogenesis: Typologies and comparative analysis]. In V. A. Popov (Ed.). *Rannie formy politicheskikh sistem* (pp. 9–98) MAE RAN. (In Russian).

Huntington, S. P. (1973). *Political order in changing societies*. Yale Univ. Press.

Komissarov, S. A., & Khachaturian, O. A. (2016). Istoriia i kul'tura gosudarstva Tsin' v period Chun'tsiu. Material'naia kul'tura [History and culture of the Qin State during the Spring and Autumn Period. Material culture]. In A. P. Derevianko (Ed.). *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI v., Vol. 1: Drevneishaia i drevniaia istoriia (po arkheologicheskim dannym). Ot paleolita do V v. do n. e.* (pp. 863–872). Nauka — Vostochnaia literatura. (In Russian).

Kriukov, V. M. (2000). *Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitaiskoi epigrafiki epokhi In'-Chzhou* [Experience in the interpretation of ancient Chinese epigraphy of the Yin-Zhou era]. Pamiatniki istoricheskoi mysli. (In Russian).

Kriukov, V. M. (2012). *Ritual'naia kommunikatsiia v drevnem Kitae* [Ritual communication in ancient China]. Pamiatniki istoricheskoi mysli. (In Russian).

Li, Feng (2017). A study of the bronze vessels and sacrificial remains of the early Qin state from Lixian, Gansu. In E. L. Shaughnessy (Ed.). *Imprints of kinship: Studies of recently discovered bronze inscriptions from ancient China* (pp. 209–234). The Chinese Univ. Press.

Li, Xueqin (1980). Qin guo wenwude xin renshi [New understanding of Qin state artifacts]. *Wenwu, 1980*(9), 25–31. (In Chinese).

Li, Xueqin (1981). Lun duo yu ding de shidai ji yiyi [On the dating and meaning of Duo Yu ding]. *Renwen zazhi, 1981*(6), 87–92, 129. (In Chinese).

Ma, Liangmin, & Lin, Xianting (1966). Haiyang zuizi qian chunqiu mu shixi [An analysis of the Haiang Zuizi Early Spring and Autumn period tomb]. *Kaogu, 1966*(9), 11–13. (In Chinese).

Shuowen jiezi = Xu Shen's etymological dictionary (2005) (modern ed.). Social Sciences Academic Press. (In Chinese).

Teng, Mingyu (2003). *Qin wenhua: cong fengjian guo dao diguode kaogu guancha* [Qin culture in archaeological perspective: from a feudal state to great empire]. Beijing xuefan chubanshe. (In Chinese).

Tseluiko, M. S. (2019). Politicheskie instituty drevnei Vostochnoi Azii epokhi Chun'tsiu (VIII–V veka do n. e.): mezhdu vnutrennei i vneshnei politikoi [Political institutions of the ancient East Asia in the Chunqiu Period (VII–V B. C.) between the internal and external politics]. *Vestnik Universiteta Dmitriia Pozharskogo, 2019*(3, no. 15), 205–223. (In Russian).

Tseluiko, M. S. (2021). Nadpis' na sosude *Bu Tsi gui* i vozniknovenie tsin'skogo gosudarstva [The *Bu Qi Gui* inscription and genesis of the Qin State]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istoriia, filologiia, 20*(10), 57–72. https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-10-57-71. (In Russian).

Ul'ianov, M. Iu., Bashkeev, V. V., & Tseluiko, M. S. (2012). Podkhody k issledovaniiu politicheskikh protsessov v opisanii drevnei i srednevekovoi istorii Kitaia i stran Iugo-Vostochnoi Azii [Approaches to the study of political processes in the description of ancient and medieval history of China and Southeast Asian countries]. In A. M. Feofanov (Ed.). *Otgolosok proshedshego v budushchem: Sbornik nauchnykh statei prepodavatelei i aspirantov Istoricheskogo fakul'teta* (pp. 41–71). Izd-vo PSTGU. (In Russian).

Wang, Entian (1989). Ba Chuguo bingqi wangzi Fan ge [The Chu state weapon — prince Fan's halberd]. *Jianghan kaogu, 1989*(4), 85–86, 95. (In Chinese).

Xie, Su (2023). Dui zhoudai zongmiaolei jisi yicunde kaocha [A study of the remains of Zhou Dynasty ancestral temple rituals]. *Nanfang wenwu, 2023*(3), 115–125. (In Chinese).

Yan, Yabo (2022). Cong yu ding, xia xiang pu e guo tongqi kan xizhou de zuxing [Examining Western Zhou clan punishments through the Guo bronze vessels Yu Ding, Xia xiang pu from E state]. *Chutu wenxian yu falv shi shi yanjiu, 2022*(2), 162–169. (In Chinese).

Yu, Shengwu (1963). “E jun qijie” kaoshi [An analysis of the “E Jun Qi Jie”]. *Kaogu, 1963*(8), 442–447, 10. (In Chinese).

Zaoqi Qin wenhua yanjiu ketizu [Early Qin Culture Problem Research Team] (2008). Gansu Lixian san zuo zhoudai Chengzhi diaocha baogao [Survey report on three Zhou Dynasty sites in Lixian, Gansu]. *Gudai wenming, 2008*(7), 323–362. (In Chinese).

Zhao, Huacheng (2014). New explorations of early Qin culture. In Yu. Pines (Ed.). *Birth of an empire: The State of Qin revisited* (pp. 53–70). Univ. of California Press.

Zheng, Nan (2020). Qin liu qian duchengde yuanyin he yingxiang [The reasons and impact of Qin six relocations of the capital]. *Hebei beifang xueyuan xuebao (shehui kexue ban), 2020*(6, no. 36), 27–30, 36. (In Chinese).

Информация об авторе

Максим Сергеевич Целуйко
младший научный сотрудник, Лаборатория востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
старший преподаватель, кафедра истории Китая, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 125009, Москва, Моховая ул., д. 11
✉ *atharvan@mail.ru*

Information about the author

Maxim Sergeevich Tseluyko
Junior Research Fellow, Center for Oriental Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Senior Lecturer, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
Russia, 125009, Moscow, Mokhovaya Str., 1
✉ *atharvan@mail.ru*

Д. Е. Мартынов [a]
http://orcid.org/0000-0001-5385-1915
✉ *dmitrymartynov80@mail.ru*

Ю. А. Мартынова [a]
http://orcid.org/0000-0002-4568-8254
✉ *juliemartynova82@gmail.com*

Лю Лицю [b]
http://orcid.org/0009-0001-2154-1485
✉ *liqiu_2018@163.com*

[a] *Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия, Казань)*
[b] *Нанкинский университет науки и технологий (Китайская Народная Республика, Нанкин)*

Кан Ювэй, освоение политического пространства Запада и понятие свободы (трактат «Спасение Родины через материальное»)

Аннотация. В статье рассматривается политическая доктрина Кан Ювэя (1858–1927), изложенная в трактате «У чжи цзю го лунь» («О спасении Родины через материальное»), написанном в Канаде в 1905 г. и опубликованном в 1908 г. Находясь после 1899 г. в эмиграции и объявивший себя современным Конфуцием, Кан Ювэй внимательно изучал историю Запада и политические системы современных ему европейских стран и США. Основным содержанием трактата является поиск источника могущества западных империалистических держав, чтобы этот опыт применить и в Китае. Кан Ювэй пришел к выводу, что западные страны «стали могущественными благодаря феноменальному прогрессу в науке и технике, Китай должен достичь того же уровня прогресса, чтобы выжить и процветать». Основных причин западного превосходства над Китаем две: национальная наука и «учение о материальном». Под «материальным» Кан Ювэй понимал современные индустриальные технологии и социальные реалии глобализирующегося мира. В центре концепции Кан Ювэя — понятие свободы, которое, как и все остальные, он считал исторически относительным и зависящим от политической системы «текущего века». Китайский мыслитель объявил, что навязанная западными империалистами либеральная концепция свободы — это продукт «феодально-рабовладельческой системы в Европе», тогда как китайская общественная система обеспечивает подавляющему большинству населения базовые права и свободы, не подавляемые государством. Западное понятие свободы носит юридический, а не философско-мировоззренческий характер и противоречит человеческой природе, как ее трактуют китайские философские уче-

© Д. Е. МАРТЫНОВ, Ю. А. МАРТЫНОВА, ЛЮ ЛИЦЮ, 2025

EDN: GQTZRL

ния. Говоря о Французской революции, Кан Ювэй подчеркивал, что она избавила народ от притеснения монархом, но не способствовала этическому развитию простых людей. В Китае первым мыслителем, поставившим вопрос об общественных свободах, был Конфуций, сформулировавший также золотое правило нравственности. Однако доступность прав и свобод ограничивается эрой общественного развития: Конфуций жил в Эру хаоса, и его учение приспособлено к ее реалиям, задаваемых течением Дао. Принятие японцами во время революции Мэйдзи западной трактовки свободы — великая ошибка японских реформаторов и может быть повторена в Китае, свернув страну на путь развития, не диктуемый природой китайского общества.

Ключевые слова: китайская философия, неоконфуцианство, эпоха Цин, Кан Ювэй, Лян Цичао, Сунь Ятсен, либерализм, свобода, общественные дискуссии в Китае

Для цитирования: *Мартынов Д. Е., Мартынова Ю. А., Лю Лицю.* Кан Ювэй, освоение политического пространства Запада и понятие свободы (трактат «Спасение Родины через материальное») // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 103–124. EDN: GQTZRL.

Поступило 2 сентября 2024 г.; принято 1 июля 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025
Articles

D. E. Martynov [a]
http://orcid.org/0000-0001-5385-1915
✉ *dmitrymartynov80@mail.ru*

Yu. A. Martynova [a]
http://orcid.org/0000-0002-4568-8254
✉ *juliemartynova82@gmail.com*

Liu Liqiu [b]
http://orcid.org/0009-0001-2154-1485
✉ *liqiu_2018@163.com*

[a] *Kazan (Volga region) Federal University (Russia, Kazan)*
[b] *Nanjing University of Science and Technology (People's Republic of China, Nanjing)*

Kang Youwei, the development of the political space of the West and the concept of freedom (treatise "An Essay on National Salvation through Material Upbuilding")

Abstract. The article examines the political doctrine of Kang Youwei (1858–1927), as set out in his treatise *Wu zhi jiu guo lun* ("An

© M. S. TSELUYKO, Yu. A. MARTYNOVA, & LIU LIQIU, 2025

EDN: GQTZRL

Essay on National Salvation through Material Upbuilding"), written in Canada in 1905 and published in 1908. While in exile after 1899 and declaring himself a modern-day Confucius, Kang Youwei carefully studied the history of the West and the political systems of contemporary European countries and the United States. The main content of the treatise is a search for the source of the power of Western imperialist powers in order to apply this experience to China. Kang Youwei came to the conclusion that Western countries "became powerful thanks to phenomenal progress in science and technology; China must achieve the same level of progress in order to survive and prosper." There are two main reasons for the West's superiority over China: national science and the "doctrine of the material." By "material" Kang Youwei meant modern industrial technologies and the social realities of a globalizing world. At the center of Kang Youwei's concept is the idea of freedom, which, like all others, he considered historically relative and dependent on the political system of the "current century." The Chinese thinker claimed that the liberal concept of freedom imposed by Western imperialists is a product of the "feudal-slave system in Europe," while the Chinese social system provides the vast majority of the population with basic rights and freedoms that are not suppressed by the state. The Western concept of freedom is legal, not philosophical and ideological, and contradicts human nature as interpreted by Chinese philosophical teachings. Speaking about the French Revolution, Kang Youwei emphasized that it liberated the people from oppression by the monarch but did not contribute to the ethical development of ordinary people. In China, the first thinker to raise the issue of social freedoms was Confucius, who also formulated the golden rule of morality. However, the availability of rights and freedoms is limited by the era of social development: Confucius lived in the Era of Chaos, and his teaching is adapted to its realities, determined by the flow of Tao. The Japanese adaptation of the Western interpretation of freedom during the Meiji Revolution was a great mistake of Japanese reformers and may be repeated in China, turning the country onto a path of development not dictated by the nature of Chinese society.

Keywords: Chinese philosophy, Neo-Confucianism, Qing dynasty, Kang Youwei, Liang Qichao, Sun Yat-sen, Liberalism, Freedom, Public debate in China

To cite this article: Martynov, D. E., Martynova, Yu. A., & Liu, Liqiu (2025). Kang Youwei, the development of the political space of the West and the concept of freedom (treatise "An Essay on National Salvation through Material Upbuilding"). *Shagi / Steps*, *11*(3), 103–124. EDN: GQTZRL. (In Russian).

Received September 2, 2024; accepted July 1, 2025

Содержательные особенности трактата «Спасение Родины через материальное». Историография

Во время кругосветного путешествия 1905 г., находясь в США, выдающийся китайский мыслитель Кан Ювэй 康有为 (1858–1927) начал работу над трактатом «У чжи цзю го лунь» (物质救国论, дословно «Суждения о спасении [родной] страны материальным»), который мы далее будем именовать «Спасение Родины через материальное», завершив его приблизительно через два года. Предисловие датировано 2456-м годом от рождения Конфуция, или 31-м годом правления императора Гуансюй, т. е. тем же 1905 г. По сведениям Лян Цичао 梁启超 (1873–1929), Кан Ювэй завершил трактат в Канаде около 1907 г. Текст его вышел в свет в Шанхае в 1908 г. [Кан Ювэй 2007b: 62; Тан Чжицзюнь 1998: 408, 413–415; Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 229; Hsiao 1975: 411] и переиздавался в 1913 и 1919 гг. [Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 234]. Научные издания трактата выходили на Тайване (в сборнике «Собрание произведений, оставшихся после кончины г-на Кан Наньхая», 1987) и в составе полного собрания сочинений Кан Ювэя, вышедшего в издательстве Китайского народного университета в Пекине (2008) [Дун Цунлинь 2020: 23–24].

Трактат включает предисловие, четырнадцать ненумерованных глав разного объема (включающих произвольное число главок, имеющих собственные названия) и приложение. Первая глава посвящена Петру Великому, изучавшему кораблестроение (彼得学船王 *Бидэ сюэ чуань ван*), она носит мемуарный характер и основана на впечатлениях от посещения Кан Ювэем дома царя-плотника в Зандаме. Далее следует длинное стихотворение, в котором восхваляется личность Петра и вводится описание причин могущества европейцев, которые приступили к познанию и покорению материального мира. Ученичество русского царя преподносится как общий лейтмотив всех последующих рассуждений Кан Ювэя. В композиции последующих глав господствует ситуационная логика; аргументация группируется по основным задачам, стоящим перед страной, и по контексту [Дун Цунлинь 2020: 24].

В силу сложившихся стереотипов данный трактат не привлекал особого внимания ученых практически до начала XXI в. В эталонной интеллектуальной биографии Кан Ювэя, созданной Сяо Гунцюанем 萧公权 (1897–1981)[1], «Спасение Родины...» характеризуется как «трактат о текущих делах» [Hsiao 1975: 411], анализ его «потерялся» на фоне каноноведческих трудов Ювэя 1890-х годов и «Книги о Великом единении» (大同书 *Да тун шу*). «У чжи цзю го лунь» упоминается в главе «Утопические идеи», и содержание трактата сводится к призыву «принять достижения

[1] Историк и политолог, после окончания Университета Цинхуа обучался в США на средства «Боксерской стипендии» (Миссурийский и Корнеллский университеты), вернулся в Китай в 1926 г. Преподавал в ряде престижных вузов. В 1948 г. переехал на Тайвань, а в следующем году перебрался в Сиэтл, где работал до конца жизни. Автор трудов по аграрному строю XIX в., реформаторскому движению 1898 г. и истории китайской политической мысли.

западной техники, чтобы сохранить самобытную нематериальную культуру», что обеспечит выживание Китая с последующим «возвращением его величия». Сяо Гунцюань связывал содержательные особенности текста с длительным пребыванием Кан Ювэя в эмиграции вне Китая, что позволило ему отчасти скорректировать концепции, предложенные во время движения за реформы 1898 г., «указывая путь не к Утопии будущего, а к жизнеспособному отечеству, которое предстоит отстроить в настоящем» [Hsiao 1975: 418]. В известном смысле Кан Ювэй если не принял, то приблизился к формуле Чжан Чжидуна 张之洞 (1837–1909) «Китайская наука в качестве основы, западная наука для [утилитарного] применения»[2] (中学为体，西学为用 *чжунсюэ вэй ти, сисюэ вэй юн*), которая представлена в трактате, написанном для опровержения реформаторской программы самого Кан Ювэя [Ibid.].

Материалы «У чжи цзю го лунь» широко использовались Сяо Гунцюанем при анализе воззрений Кан Ювэя на индустриализацию Китая. Перед исследователями наследия Кан Ювэя еще в 1950-е годы возникал соблазн если не провозгласить реформаторские и утопические проекты мыслителя базой грандиозных преобразований в стране, то по крайней мере рассматривать их в том же интеллектуальном контексте. Формула Кана, согласно Сяо Гунцюаню, проста: «...поскольку западные страны стали могущественными благодаря феноменальному прогрессу в науке и технике, Китай должен достичь того же уровня прогресса, чтобы выжить и процветать». Естественно, что в основе современных технологий и фабричного производства лежат достижения науки [Hsiao 1975: 522]. Сяо Гунцюань цитировал сентенцию из главы о естествознании[3], смысл которой сводится к тому, что изучение естественных наук и математики обеспечит прогресс и силу, и страны, вставшие на путь прогресса, поистине оказываются в Новом мире (新世界 *синь шицзе*)[4], все же прочие остаются в старом мире (旧世界 *цзю шицзе*)[5] и мало-помалу движутся к собственной гибели [Кан Ювэй 2007b: 79–80] (ср. [Hsiao 1975: 522]). Сяо Гунцюань обратил внимание на используемое сочетание иероглифов 物质学 *учжисюэ*, которое в китайском языке начала XX в. использовалось как в значении ‘биологические науки’, так и шире — как изучение природных явлений вообще, т. е. ‘учение о материи’ [Ibid.: 522, note 20]. Исследователь истолковывал это как признак постепенного отдаления Кан Ювэя от стиля мышления сторонников «самоусиления» (自强运动 *цзыцян юньдун*) и переход его на позиции, предшествующие «сциентизму» общественных дискуссий 1920-х годов. В частности, это выражалось в умалении роли этики и философии, краеугольных для конфуцианской картины мира

[2] Формулировка А. И. Кобзева [2010: 66].

[3] Дословно она называется «Ведать военными делами — [означает] управлять финансами; управлять финансами — [означает] обогащать народ; корень-основа всех человеческих дел есть учение о материальном» (治军在理财，理财在富民而百事皆本于物质学 *Чжи цзюнь цзай лицай, лицай цзай фуминь эр байши цзе бэнь юй учжисюэ*).

[4] Термин имеет также библейскую коннотацию.

[5] Термин имеет значение ‘традиционное общество’.

[Hsiao 1975: 523]. Впрочем, в дальнейшем Сяо Гунцюань в соответствии с принятым в синологии середины XX в. методом начал уличать Кан Ювэя в противоречиях и даже объявил его аргументацию в пользу индустриализации недостаточно последовательной и убедительной [Ibid.: 523].

Обратимся к китайской историографии. В обзорных биографиях Кан Ювэя, выпущенных в 1990–2010-е годы, как правило, делался акцент примерно на тех же особенностях трактата, которые были выделены Сяо Гунцюанем (его биография Кан Ювэя стала доступна китайским читателям в 1997 г. в переводе профессора Ван Жунцзу). В «Большой биографии Кан Ювэя» Чжан Яосиня и Лю Юаня трактату «У чжи цзю го лунь» посвящен ровно один абзац [Чжан Яосинь, Лю Юань 2013: 229]. Содержание трактата резюмируется следующим образом: «Европа и Америка находятся на подъеме и особо уделяют внимание развитию естествознания. Ныне изучение материальной основы мира является главным фактором конкуренции; ученые, занимающиеся материальным, выживут; те, кто этим не занимается, вымрут. Китай — древняя цивилизация, насчитывающая несколько тысяч лет, однако сосредоточенная на этике и философии, и чрезвычайно отставшая в естественных науках. Желая ныне спасти Китай, должно сосредоточиться на этом». Развитие естественных наук является предвестником спасения страны «с помощью материального» и с «помощью науки» [Там же]. Эти же тезисы воспроизводил Тан Чжицзюнь 汤志钧 (1924–2023)[6] — ученый, который произвел переворот в источниковедении интеллектуальной биографии Кан Ювэя [Тан Чжицзюнь 1998: 413]. Изложение «Спасения Родины через материальное» включает и привлекшие нас тезисы о цивилизационном релятивизме и ограниченности понятий западной политической философии (особенно неадекватность представлений о свободе) [Там же: 414], которые будут разобраны ниже. Впрочем, в «Критической биографии Кан Ювэя» Ма Хунлиня (род. 1935)[7] сделан акцент на усвоение Кан Ювэем гегельянской философии истории и диалектического метода и даже утверждается, что он стал первым китайским философом, применявшим гегелевскую диалектику для анализа природы и общества. Доказывается это в том числе и на материале «Спасения Родины...» [Ма Хунлинь 1998: 169, 241]. Именно в этой биографии впервые появился тезис, что в трактате «Учжи цзю го лунь» Кан Ювэй профессионально занимался вопросами экономики и представил «глубокое и детальное исследование западной капиталистической экономики»,

[6] Китайский историк, по материнской линии потомок философа-неоконфуцианца Чжуан Цуньюя 莊存與 (1719–1788). С 1956 г. сотрудник Института истории Шанхайского отделения Академии наук КНР (после 1978 г. в структуре Академии общественных наук КНР). Редактор-составитель сборников документов по движению за реформы XIX в. и империалистической агрессии против Китая, хроники жизни философа Чжан Бинлиня (1979), 20-томного полного собрания сочинений Лян Цичао (завершено в 2019). В 1985 г. опубликовал факсимиле авторской рукописи «Да тун шу».

[7] Китайский историк, специалист по интеллектуальному наследию Кан Ювэя, профессор-консультант Шаньдунского исследовательского центра Кан Ювэя (Циндао). В 1994–1997 гг. приглашенный исследователь Университета Рюкоку (Киото). Лауреат ряда премий КНР, автор более ста научных работ.

а также стал «первым человеком в современной китайской истории, который всесторонне и ясно рассмотрел создание индустриальной экономики в Китае» [Ма Хунлинь 1998: 249, 252]. Ма Хунлинь даже находил известные параллели в анализе Кан Ювэем европейской индустрии и «Манифестом Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса [Там же: 375].

Специализированные исследования трактата появились в XXI в., для наших целей репрезентативными представляются статьи [Шань Шилянь 2011; Дун Цунлинь 2020].

Контекст: трактат в интеллектуальной биографии Кан Ювэя

Находясь в эмиграции за пределами Китая в 1898–1913 гг., Кан Ювэй трижды обогнул земной шар, подолгу жил в США и Канаде, Мексике и Швеции, Малайе и Британской Индии, стал свидетелем Младотурецкой революции 1908 г. В Европе китайского мыслителя более всего привлек германский опыт, в общей сложности он пересекал границы Второго Рейха тринадцать раз. Путешествия Кан Ювэя имели конкретную цель, неоднократно описанную им в путевых записках и трактатах, созданных в указанное время. Тогда он еще не осмеливался явно провозгласить себя современным Конфуцием, создателем нового вероучения, пророка Великого единения[8], и для описания своей миссии чаще всего пользовался медицинскими метафорами. В предисловии к сборнику «Путешествие в одиннадцать европейских стран» Кан Ювэй намекал, что в эмиграции оказался по воле Неба, которое повелело «отыскать лекарство», «отобрать цветы и плоды от всех народов», «подготовить рецепты, применимые в Китае» [Кан Ювэй 2007a: 344–345]. «Рецептом» оказалась материальная цивилизация [Кан Ювэй 2007b: 63]. Впрочем, Кан Ювэй не претендовал на абсолютную оригинальность, ссылаясь в тексте «Спасения Родины...» на выдающихся мыслителей предшествующего поколения — Вэй Юаня 魏源 (1794–1856), впервые призвавшего «учиться у иноземцев», и видных деятелей движения «самоусиления» Цзэн Гофаня 曾国藩 (1811–1872) и Ли Хунчжана 李鸿章 (1823–1901) — высокопоставленных чиновников, с последним из которых Кан Ювэй был знаком лично [Кан Ювэй 2007b: 71–72, 79–80; Шань Шилянь 2011: 36].

Посетив крупнейшие промышленные и интеллектуальные центры Европы и США, Кан Ювэй пришел к выводу, что основных причин западного превосходства над Китаем, в общем, две: национальная наука и «учение о материальном». «Единственным лекарством для спасения страны являются техника, электричество, вооружение, корабли, солдаты» [Кан Ювэй 2007b: 63, 71]. В «Путешествии по Германии» Кан упоминал о завоевании доколумбовой Мексики и аборигенов Филиппин испанскими конкистадорами, что привело к уничтожению их цивилизации [Кан

[8] При жизни Кан Ювэй декларировал свою божественную миссию в трактате «Лекции о Небесах» (諸天講 *Чжу тянь цзян*), опубликованном в 1926 г., и еще более откровенно — в «Книге о Великом единении», изданной его учениками посмертно, в 1935 г.

Ювэй 2007a: 412]. В войне с Японией 1894–1895 гг. огромный Китай потерпел поражение от маленькой островной страны: «Является ли судьба Филиппин и Мексики будущим Китая?» [Там же: 433]. Иными словами, если Китай немедленно не встанет на путь прогресса, он будет лишен независимости и расчленен империалистическими хищниками Европы и Японии.

Под «материальным» Кан Ювэй понимал современные индустриальные технологии и социальные реалии глобализирующегося мира. Время его эмиграции пришлось на бурный подъем экономики Германской империи, которая по своей промышленной мощи уступала только США. В «Спасении Родины...» Кан Ювэй отмечал, что Рейх создан совсем недавно, после франко-прусской войны (1870–1871), и всеми успехами Германия обязана промышленной политике последнего двадцатилетия [Кан Ювэй 2007b: 81]. В начале XX в. в среде китайских интеллектуалов, особенно связанных с американскими миссионерами и японскими образовательными и военными структурами, стали распространяться идеи социализма и либерализма. Череда непрерывных военных поражений на протяжении полувека постепенно размывала в сознании некоторых представителей элиты традиционный синоцентризм, который замещался концепцией догоняющего развития, в терминологии Шань Шиляня — перехода от традиционной «обучающей цивилизации» к «обучающейся цивилизации» [Шань Шилянь 2011: 34]. Для Кан Ювэя данные концепции были неприемлемы по целому ряду причин. Прежде всего, для его глобалистского мышления структурообразующими являлись конфуцианские ценности, мыслившиеся природосообразными и универсальными, однако формы их реализации в конкретных культурах и исторических эпохах принципиально различны. Как раз к середине 1900-х годов мыслитель вплотную подошел к разработке трехступенчатой теории исторического процесса: от Эры хаоса через Эру рождающегося мира к Эре Великого единения (大同 *да тун*). Смена эр происходит со скоростью и по законам природного процесса, а любые попытки преждевременного внедрения интеллектуальных и ценностных систем, не адаптированных к своей эре, не приведут к прогрессивному развитию. С точки зрения Кан Ювэя, если передовые страны Запада, такие как Швейцария или Германия, вплотную подошли к порогу Эры рождающегося мира, то Китай остается пребывать в Эре хаоса. Неудивительно, что концепции либерализма Кан Ювэй прямо объявил «пустыми словами», которые не сопровождаются «учением о реальном». Описывая Германию, он утверждал, что превосходство этой империи над китайской не в литературе и не в силе духа, а в том, что Китай слаб и люди его бедны [Кан Ювэй 2007a: 419]. Соответственно, своими успехами Германия обязана не теориям, а практическим дисциплинам [Кан Ювэй 2007a: 441].

Таким образом, теория Кан Ювэя не являлась статичной, она постоянно обогащалась за счет личного опыта ее автора в результате переосмысления базовых доктрин. Как обычно, он старался доносить свои мысли до

читателей через положительные и отрицательные примеры. Собственно, трактат «Учжи цзю го лунь» начинается с описания дома-музея Петра Великого, который «знал, что сила страны зависит не от количества людей или размеров территории, а от материального благополучия и мастерства». В результате за тридцать лет деятельности Петра «Россия стала известна по всей Европе». Напротив, во время восстания 1856 г. индийские раджи не понимали необходимости обновления, стремясь только вернуть национальную независимость, жить по старинке, потому «миллион квадратных миль и 300 миллионов человек остались в рабстве у англичан». Кан Ювэй в принципе не воспринимал революционного пути еще во время движения за реформы 1898 г. и неоднократно приводил аргументы из опыта Великой французской революции, которая спровоцировала реставрацию монархии и последующие три революции, растянувшиеся на восемьдесят лет [Кан Ювэй 2007c: 371].

Шань Шилянь придавал особое значение факту, что официальное китайское издание «Учжи цзю го лунь» вышло к началу «движения 4 мая» 1919 г., когда в китайском социуме явственно обозначились две тенденции, которые мы по аналогии с российской спецификой (очень напоминающей китайскую) можем обозначить как «западнические» и «почвеннические»[9]. Именно китайские западники вернули в общество интерес к левым политическим теориям и начали «дискуссию о науке и демократии», не утихавшую до середины 1920-х годов. Теории Кан Ювэя к тому времени воспринимались представителями новых поколений как анахронизм, но и сам он категорически не принял разворачивавшегося тогда «движения за новую культуру». В своем трактате он подчеркивал, что цивилизация очень хрупка, и ее можно защитить только силой, немыслимой без материального начала; прямо писал, что «Иисус Христос мог бы возглавить всех европейцев, но не смог уберечь евреев от уничтожения [римлянами]; Будда мог бы возглавить Восточную Азию, но не смог уберечь Индию от уничтожения [иностранными завоевателями]». Но и в Европе католические Испания и Италия, обладающие «глубокой философией и богословием», в материальном и политическом плане уступают Франции и Германии [Кан Ювэй 2007b: 80–81].

В стане китайских традиционалистов, кроме Кан Ювэя, оказались выдающиеся деятели культуры предыдущего поколения: его ученик и оппонент Лян Цичао, выдающийся переводчик Янь Фу 严复 (1854–1921), блестящий культуролог Ван Говэй 王国维 (1877–1927). Их объединял крайний скептицизм к материальной цивилизации Запада, выдающиеся идеологи которого, в первую очередь О. Шпенглер, постулировали ее духовный крах. Соответственно, Кан Ювэй и Лян Цичао не только вы-

[9] Дун Цунлинь классифицировал эти пути как революционные и нереволюционные, особо комментируя, что жесткая дихотомия невозможна, ибо, например, представители обоих лагерей (включая Кан Ювэя) могли ратовать за индустриализацию, но могли, как некоторые анархисты и радикалы, отстаивать аграрный характер китайской цивилизации [Дун Цунлинь 2020: 27].

ражали превосходство китайских традиционных ценностей, но и считали их действенной заменой западным бездуховности и материализму. В этом отношении Кан Ювэй и Лян Цичао занимали прямо противоположные позиции: учитель (Кан Ювэй) сосредоточился на дополнении китайской духовности западными технологиями, ученик (Лян Цичао) — на дополнении западной техники китайской духовностью [Шань Шилянь 2011: 37].

Свобода истинная и мнимая

Проблема восприятия базовых постулатов и ценностей западной политической культуры в Китае начала XX в. многократно поднималась в западной синологии: достаточно вспомнить имена Дж. Левенсона [Levenson 1965], М. Бернала [Bernal 1976], Ф. Хуана [Huang 1993] и Э. Нейтана [Nathan 1985]. Как правило, наиболее репрезентативным представлялось публицистическое и политическое наследие Лян Цичао. Пересмотр сложившейся в историографии ситуации наметил австралийский исследователь Э. Фэн[10] [Fung 2006]. Лян Цичао, будучи учеником Кан Ювэя, рассматривал свободу не как самодовлеющую ценность, а как идею, тесно связанную с понятием гражданства, т. е. воспринимал свободу индивида как право, осуществляемое на службе государства. Э. Фэн выделял в концепции свободы Лян Цичао шесть аспектов, которые так или иначе представлены в разных политических течениях раннего периода Республики (1911–1927), включая права личности. Кроме того, и Лян Цичао, и Кан Ювэй, и даже Сунь Ятсен разрабатывали свои концепции, равно разделяя идеи антиимпериалистического национализма и решая теоретические вопросы социальной реформы и культурной трансформации при встраивании Китая в так называемый большой мир [Ibid.: 453–454].

Круг реформаторов Кан Ювэя — Янь Фу оперировал понятием свободы (自由 *цзы ю*) в одинаковом контексте. Свобода понималась ими как высвобождение энергии народа, ее конечная цель — достижение Китаем богатства и власти [Fung 2006: 457]. Лян Цичао положил в основу разрабатываемой им в 1900-е годы (когда он пребывал в эмиграции в Японии) концепции обновления народа[11] проблему соединения независимости индивида и сплоченности государства. Для него это не умозрительные конструкции, а отражение специфических условий Китая, в котором господствовала иноземная — маньчжурская — династия, оказавшаяся не в состоянии решить задачи сохранения суверенитета и развития страны. В терминологическом отношении Лян Цичао в работе «Принцип взаимного противодействия и взаимного содействия десяти видов *дэ*, [при-

[10] Э. Фэн (Edmund S. K. Fung) — профессор-эмерит Университета Западного Сиднея (Австралия).

[11] Трактат «Об обновлении народа» (新民说 *Синь минь шо*) по мере написания публиковался в издававшейся Лян Цичао в Токио газете «Синьминь цунбао» (新民丛报) в 1902–1906 гг. В процессе работы и в результате путешествий в Австралию и США Лян Цичао отрекся от идеалов республики и социализма и в дальнейшем не скрывал своих консервативных убеждений.

сущих] человеческой природе» (十种德性相反相成义, 1901)[12] противопоставлял «индивида» (独 *ду* ‘одиночество’) «обществу» (群 *цюнь*, дословно ‘стая’), для потенциальных читателей эти понятия объяснялись через метафоры «воин и отряд», «шестеренка и машина». Далее он пришел к социал-дарвинистской картине общества как однородного тела, состоящего из атомов-индивидов (阿屯 *атунь*) [Лян Цичао 2018: 285–286]. Аналогичные идеи высказывал и Сунь Ятсен, оперируя вместо термина «атом» термином «биоэлемент» (生元 *шэнъюань*) [Борох 2001: 46–47].

Именно Лян Цичао сформулировал для китайской общественной мысли представление о свободе как одном из природных начал, формирующих человека. Поскольку неоконфуцианская доктрина Лян Цичао требовала рассматривать явления с точки зрения формы и духовного содержания, он сформулировал тезис о двух свободах. Свобода — не просто одно из неотъемлемых прав человека, это одно из условий человеческого бытия (первое — сама жизнь). Соответственно, двойственность свободы определяется ее реализацией в «мире материи» (形质界 *синчжи цзе*) и «мире духа» (精神界 *цзиншэнь цзе*). Ситуация со свободой в Китае, по Лян Цичао, своеобразна: китайцы свободны в повседневной жизни, практически не ущемлены в свободе передвижения и проживания, создании предприятий и религиозной деятельности. Впрочем, в отличие от стран Запада, все эти свободы не кодифицированы и существуют лишь в силу отсутствия правительственных запретов. Подлинной такую свободу назвать нельзя из-за незащищенности прав человека. В сфере духа ситуация драматичнее, так как, по мнению Лян Цичао, в национальном характере китайцев отсутствует начало, формирующее свободу (自由之德 *цзы ю чжи дэ*). Это *дэ* 德 не даруется и не отнимается извне, а обретается и реализуется самим индивидом [Лян Цичао 2018: 286]. В полном соответствии с установками классического либерализма Лян Цичао именовал границей свободы ненарушение ее у другого человека. Подлинно свободные граждане следуют трем установкам: подчиняются всеобщему закону (公理 *гун ли*)[13], подчиняются законоуложениям (法律 *фа люй*)[14], подчинятся решению большинства. Разница между цивилизованным человеком и дикарем — в обладании или необладании силой ограничения. «Неограниченная свобода является злом для общества; свобода с применением ограничений для общества драгоценна» [Там же: 286–288].

В главе «О свободе» (论自由, 1902)[15] трактата «Об обновлении народа» Лян Цичао уточнял, что свобода — это «всеобщий закон Поднебесной», и провозглашал множественность ее видов (политическая, религиозная, национальная, экономическая). Мыслитель также задавался вопросом, почему за многие тысячелетия китайской истории не возникало общест-

[12] Первопубликация в эмигрантской газете «Цинъи бао» (清議報), издававшейся Лян Цичао в Токио (№ 82–84, июнь — июль 1901 г.).

[13] Естественный закон, в том числе определяющий природу человека.

[14] Законы, утвержденные самим обществом.

[15] Глава (девятая из двадцати) опубликована в газете «Синьминь цунбао» (№ 7 и 8, выпущенные соответственно 8 и 22 мая 1902 г.).

венных движений под лозунгом свободы. Он связывал это с различием социально-политического развития в Китае и в западных странах. Политическая свобода в западном смысле буквально подразумевает защиту простолюдинами своей свободы от аристократии, защиту всеми гражданами своей свободы от правительства и защиту колониями своей свободы от метрополии [Лян Цичао 2018: 565–566]. Однако в Китае очень рано была уничтожена наследственная аристократия, не было колоний за пределами страны; особо Лян Цичао ставил акцент на том, что в условиях нерелигиозности китайцев не было проблемы религиозного угнетения. Иными словами, определенными видами свободы китайцы владеют издревле, в частности, задачи европейских буржуазных революций — уничтожение наследственной аристократи — были реализованы в Китае в эпоху Чжаньго 战国 (V–III вв. до н. э.), когда были ликвидированы клановые уделы, связанные с царской династией. Китай не проводил колониальной политики, ибо модель Поднебесной предполагает мирное цивилизующее воздействие Срединного государства на окружающих его варваров [Там же: 567–568]. В XX в. для Китая актуальным остается завоевание двух видов свободы — борьбы народа с правительством за свои права; освобождения от империализма, построения национального государства [Борох 2001: 158–159]. В Китае господствует индивидуальная, «дикая» свобода, так как каждый имеет возможность изменить свой индивидуальный статус («...у каждого есть свобода закрепощать людей, “превращать их в рыбу и мясо”»). Завоевание подлинной — коллективной, цивилизованной — свободы есть дело будущего [Лян Цичао 2018: 569]. В дальнейшем Лян Цичао понимал *цзы ю* как источник конфуцианской морали (道德 *дао дэ*). Свобода определялась им как отсутствие принуждения, но ни в коем случае не вседозволенность [Борох 2001: 208; Лян Цичао 2018: 288].

Похожие суждения высказывал и Сунь Ятсен в лекциях для высшего руководства партии Гоминьдан, прочитанных осенью 1923 — зимой и весной 1924 г. Во второй лекции (19 марта 1924 г.) речь шла о связи понятий «свобода» и «народоправие». Сунь Ятсен утверждал, что после создания в Китае империи и даже при последней императорской Цинской династии абсолютное большинство населения было слабо связано с действующей властью и практически не страдало от абсолютистского гнета: население платило подати, и этим исчерпывалась ответственность его перед чиновниками. Главной проблемой в эпоху Поздней Цин (晚清, 1840–1912) Сунь Ятсен считал бедность, так как цинские власти не могли защитить страну от империалистической агрессии и экономического давления, народ обнищал, а правительство не интересовалось его делами. «Это зло является только косвенным, а не непосредственным следствием абсолютизма, и потому в то время народ не испытывал сильной ненависти к императору» [Сунь Ятсен 1985: 471]. Логика рассуждений здесь такая же, как у Лян Цичао: европейский абсолютизм невыносим для населения, так как предполагает отсутствие свободы мысли, вероисповедания, слова и передвижения. При этом в европейских метрополиях данные ограниче-

ния изжиты, но в полной мере проявляются в колониях, что Сунь Ятсен проиллюстрировал положением китайской диаспоры во французских и голландских колониях: китайцы на Яве при въезде подвергаются антропометрии, обязаны отмечаться в полиции, получать разрешение на смену жилья, и на них распространяется комендантский час [Сунь Ятсен 1985: 472]. Борьба за свободу потребовала в Европе огромного кровопролития, и это понятие приобрело почти священный характер, свобода стала объектом поклонения. Из свободы проросло и понятие демократии [Там же: 472–473]. «Если сейчас в Китае начать призывать к борьбе за свободу, то народ, который не страдал от ее отсутствия, не поймет призыва» [Там же: 473].

Анализируя понятие свободы, предложенное Дж. С. Миллем («...личная свобода каждого действительна только тогда, когда она не затрагивает свободы других»), Сунь Ятсен ввел понятие чрезмерности свободы, которая нуждается в ограничении. Кроме того, он пришел к выводу, что китайцы совершенно не страдают от отсутствия свободы, более того — они обладают чрезмерным ее количеством, в силу чего даже не пытаются осмысливать создавшееся положение. Доказательством служат политическая аморфность и отсутствие самосознания, поэтому китайский народ может быть представлен через метафору «сыпучего песка» [Сунь Ятсен 1985: 474].

Обратимся теперь к главке «Еще раз об ошибочной трактовке свободы и революции» (论再误于自由革命之说 *Лунь цзай у юй цзы ю гэ мин чжи шо*)[16] трактата Кан Ювэя «Спасение Родины через материальное». Напомним читателям, что одновременно с его написанием Лян Цичао создавал свою концепцию и разочаровывался в западных концепциях (процесс этот завершился во время его пребывания на Версальской конференции 1919 г.), а Сунь Ятсен активно разрабатывал Три великих принципа (三大主 *саньда чжу*). Кан Ювэй исходил из той же фундаментальной установки: изначальной целью современной западной политики являлась атака на самодержавие (专制 *чжуань чжи*), в ходе которой появились идеи свободы и демократии (民权 *минь цюань*)[17] [Кан Ювэй 2007b: 68]. Термин «де-

[16] Входит в главу «Об ошибочных действиях китайских реформаторов за последнее десятилетие» (论中国近数十年变法者皆误行 *Лунь чжунго цзиньшу шинянь бяньфа чжэ цзе у хан*).

[17] Изначально Кан Ювэй и Лян Цичао использовали термин *минь чжу* 民主, дословно переводимый как ‘народ-хозяин’ или ‘правление народа’. Это понятие противопоставлялось самодержавию 君主 *цзюнь чжу*: народоправие понималось как антимонархия, абсолютная власть народа, который прежде был полностью лишен власти. Иными словами, это не механизм реализации прав и интересов народа, а власть народа, свергнувшего монарха. Параллельно в радикальной публицистике использовалось понятие *минь цюань* 民权, заимствованное из японского языка (民権, японское чтение *мин кэн* みんけん), где это сочетание иероглифов означало ‘гражданские права’. Сунь Ятсен воспринимал данное понятие в значении ‘предоставление частичных прав народу без свержения власти монарха’. В терминологии начала XX в. сложилось терминологическое различие: *минь чжу* использовалось исключительно для описания западных реалий, а *минь цюань* — исключительно в контексте китайской политики [Олейников, Кормич 2018: 46–48].

мократия» он именует «клише» (口头禅 *коутоучань*): «...два иероглифа *цзы ю* порождены европейской феодально-рабовладельческой системой (欧洲封建奴民之制 *Оучжоу фэнцзянь нуминь чжи чжи*)», особенно во Франции, «подавлявшей собственный народ, который две тысячи лет добивался свободы и равенства». Кан Ювэй ссылался на «английского профессора» Джайлза (英博士斋路士 *ин боши Чжайлуши*)[18], утверждавшего, что представление о Китае как автократии ошибочно, ибо его народ «в высшей степени свободен». Китайцы вольны заниматься торговлей, строить себе дома, вступать в брак, получать образование, обладают свободой слова (言论自由 *яньлунь цзыю*) и свободой вероисповедания: «...чиновники не вмешиваются во все эти [дела], все эти занятия не ограничиваются и не подавляются законом. Это истинная мудрость!» [Кан Ювэй 2007b: 68][19]. Соответственно, любая попытка иностранцев или китайцев, получавших на Западе образование, учить жителей Китая демократии «побуждает к умоисступлению и безрассудствам, отпрыски противятся своим отцам и старейшинам, ученики прекословят своим учителям, и только» [Там же].

---

[18] Герберт Аллен Джайлз (в современной транскрипции 翟理斯 *Чжайлисы*, 1845–1935) — британский синолог. В 1880–1893 гг. служил консулом в разных портах Китая, в 1897 г. сменил Т. Уэйда на китайской кафедре Кембриджского университета, которую возглавлял до 1932 г. Опубликовал более шестидесяти книг, включая большой китайско-английский словарь (1892), окончательно закрепивший использование транскрипционной системы Джайлза — Уэйда, а также первую на английском языке обобщающую историю китайской литературы (1901).

[19] Данное суждение содержится в лекции «Демократический Китай» из цикла, прочитанного Джайлзом в Колумбийском университете (США) в 1902 г. Оригинал таков: «Каждый, кто жил в Китае и держал глаза открытыми, должен заметить, сколь велика мера личной свободы, которой пользуется даже самый ничтожный подданный Сына Неба. Любой китаец может путешествовать по всему Китаю, не спрашивая ничьего разрешения, и не будучи обязан сообщать о себе или быть отмеченным хозяином гостиницы в любом месте, где только остановился. Ему не нужен паспорт. Он может заняться любым законным делом в любом месте. Он даже не обязан быть образованным или следовать какому-либо определенному призванию. Он не обязан отслужить солдатом или матросом. Нет никаких законов о роскоши, никаких муниципальных законов. За исключением уголовного кодекса, который компетентные западные юристы сочли искусно сконструированным инструментом правительства, вообще ничего нет в плане права, гражданское право отсутствует как государственный институт. Даже уголовный кодекс не слишком строго соблюдается. Пока человек держится подальше от тайных обществ и остается порядочным и уважаемым членом своей семьи и своего клана, ему не стоит опасаться чиновников» [Giles 1902: 87] (здесь и далее пер. наш). Похожие сентенции Джайлз выражал также в книге «Цивилизация Китая»: «Свобода действительно является отличительной чертой китайской общественной жизни» [Giles 1911: 230]; «Другой и самый важный момент, который следует помнить при любой попытке раскрыть настоящий секрет длительного существования Китая как нации, также указывает в сторону демократии и свободы. Высшие должности в государстве всегда были открыты посредством конкурсных экзаменов для самого скромного крестьянина в империи. ‹...› Таким образом, Китай ‹...› всегда находился на самой высокой ступени демократической лестницы» [Ibid.: 247]. Кан Ювэй лично общался с профессором в Кембридже, а о содержании лекции ему могла сообщить дочь Кан Тунби 康同璧 (1881–1969), обучавшаяся в Барнард-колледже Колумбийского университета.

Далее Кан Ювэй переходит к этимологии и значению понятия «свобода». Английское слово *freedom* (приведенное латиницей в иероглифическом тексте с транскрипцией 非里泵 *фэйлибэн*)[20] трактуется через сочетание 释放 (*ши фан* ‘выпускать, освобождать, давать свободу’) с уточнением, что данное понятие имеет юридический смысл. Сочетание *цзы ю* заимствовано из японского языка (читается как *дзи ю* じゆう), в котором основной смысл сосредоточен во втором иероглифе, имеющем значения ‘развязывать руки и ноги’, ‘беззаботно бродить’, ‘не сдерживаться законами и правилами’, ‘давать волю чувствам’, ‘руководствоваться собственными желаниями’ [Кан Ювэй 2007b: 68].

> Раз возглашаем, что не боимся ни Неба, ни Земли, то какой же смысл это несет для правильных отношений между людьми? Имена подобного разряда (此等名词 *цы дэн мин цы*) намеренно искажены и не должны употребляться, к тому же их действенность ничтожна и трудноосуществима, но, невзирая на это, их почитают номинальными принципами (名理 *мин ли*), хотя следующие им [принципам] сходят с ума и не способны отличать белого от черного [Кан Ювэй 2007b: 68–69].

Принимая тезис, что Китай — «варварская и необразованная страна», нивелируя достижения его пятитысячелетней культуры, апологеты мнимой «свободы» всего лишь руководствуются восхищением или страхом перед достижениями Западной Европы [Кан Ювэй 2007b: 68–69].

Изначальный принцип (原理 *юань ли*) свободы многосоставный и не может упрощаться: «В то время [Великой революции] во Франции говорили только об угнетении народа монархом, но ничего не слышали о принципах межчеловеческих отношений» [Кан Ювэй 2007b: 69]. У Монтескье (孟的斯坞 *Мэндэсыу*)[21] термин «свобода» может означать «свободу ношения меча на поясе», «свободу борьбы с абсолютистской тиранией», «свободу дискуссий и борьбы за всеобщее народоправие», «свободу пропаганды революции». Однако все эти свободы должны ограничиваться законодательством:

> Если свобода [дарована] свыше, она употребляется для ношения меча на поясе и отращивания бороды и усов[22]; [действия] такого рода (等 *дэн*) есть ограниченная свобода (有限之自由 *юсянь чжи цзыю*) и не есть неограниченная свобода (无限之自由 *усянь чжи цзыю*) [Кан Ювэй 2007b: 69].

[20] Родным языком Кан Ювэя был кантонский, поэтому иероглифические транскрипции, сделанные на слух, подчас причудливы. На кантонском диалекте данное сочетание иероглифов читается примерно как *фэйлэйбам*.

[21] Современная транскрипция — *Мэндэсыцзю* 孟德斯鸠. Первый иероглиф обеих транскрипций — фамилия Мэн-[цзы].

[22] То есть неотъемлемых прав взрослого человека на самостоятельность и самозащиту.

Закрепленные конституцией свободы слова, вероисповедания, передвижения и печати относятся к ограниченным, а не неограниченным. То есть юридическое и обиходное понятия свободы не тождественны: например, в странах, где закреплена свобода печати, существует предварительная цензура:

> В снисходительных (宽贷 *куаньдай*) Американских [Штатах] тех, кто безосновательно оскорбляет правительство, приговаривают к пожизненным срокам или даже казнят, почитая это родом справедливости [Кан Ювэй 2007b: 69].

Иными словами, западные свободы Кан Ювэй сравнивает с положением узника, который получает возможность прогулки и не закован в кандалы, хотя «может ли право питаться и пить именоваться свободой?» Иными словами, ограниченная свобода таковой именоваться не может. Истоки такого положения в Европе Кан Ювэй усматривал в «феодальной эпохе» (封建之世 *фэнцзянь чжи ши*), в которой инструментом принуждения к порядку была Католическая церковь (天主教 *Тяньчжу цзяо*)[23], прикрывавшаяся заботой о народном благе [Там же].

Кан Ювэй резюмировал вышесказанное так: если не сужать понятие до «свободы чего-либо» (某事之自由 *моуши чжи цзыю*), а точно разъяснить значение самого слова «свобода», окажется, что для осуществления свободы не должно быть «ни законодательства сверху, ни затруднений снизу». Неограниченная свобода — это полное потворство любым желаниям. «Поистине, встречается ли этот принцип в Поднебесной? Можно ли его реализовать хоть на краткое мгновение?» [Кан Ювэй 2007b: 69]

Истинный смысл свободы в Китае раскрыла школа Конфуция. Кан Ювэй ссылается при этом на канонический памятник «Лунь юй»: «Чего я не желаю, чтобы другие делали мне, того я не желаю делать другим» (V.12)[24]. Философ развивал свою мысль так: «Не желающий воздействия [на себя] человек свободен, [поэтому] я, не желая воздействовать на людей, не посягаю на их свободу» [Кан Ювэй 2007b: 69]. Однако до наступления Эры великого единения это неосуществимо, поэтому Конфуций, проживая в Эру хаоса, об этом умалчивал.

> Дао невозможно охватить и выразить одним словом, поэтому [говорят], что Дао являет себя в Инь и Ян. Если у рожденного человека не будет рук и ног, он не будет в состоянии двигаться и поворачивать тело с боку на бок; если не будет носа и рта, будет невозможно дышать, выражать чувства [дословно «плакать и смеяться»], и тогда младенец умрет, не успев появиться на свет. Поистине, если детям и отрокам дозволить пользоваться оружием и разжигать огонь, не станет ли это смертельным? Поэтому, пока не настанет время пользоваться свободой, она стеснена этикетом и законом (礼法 *ли фа*), в этом природа человеческого

[23] Термин обозначает католическую веру, дословно ‘Учение небесного хозяина’.
[24] Пер. П. С. Попова.

> Дао (人道 *жэнь дао*). ‹...› Поэтому говорится: «то Инь, то Ян — это и есть Дао»[25] [Кан Ювэй 2007b: 69].

В результате Кан Ювэй категорически утверждает, что если бы человечество пользовалось неограниченной свободой, то никогда не оказалось бы в состоянии когда-нибудь достичь Великого единения, ибо люди остались бы в состоянии диких зверей:

> Ведь дикие животные не ограничены законоуложениями, не сдерживаются догматами веры, и без стеснения удовлетворяют похоть, аппетиты и жажду странствий, — не есть ли это совершенная свобода? [Там же].

Согласно Кан Ювэю, человека отличает от животных сознательное социальное поведение: «Дао-путь человека — принцип объединения и взаимопомощи (合群 *хэ цюнь*)», объединение и взаимопомощь — источник силы. Абсолютная свобода для человека недостижима именно потому, что, во-первых, человеку необходимо воспитание и образование, а жизнь в коллективе означает соблюдение правил коллектива. Во-вторых, стремление к свободе индивида неизбежно вызывает посягательство на свободу других [Там же: 69–70].

«Было бы большой ошибкой говорить, что европейцы и американцы свободны» [Кан Ювэй 2007b: 70]. Народы Запада имеют детально разработанные законоуложения, касающиеся всех сторон жизни, за несоблюдение правил следует немедленное наказание: «Их сдержанность и послушание стократно превосходят таковые у нашего народа [т. е. китайцев], как можно называть это свободой?» Соответственно, во всех странах Европы и в США те, кто соблюдает правила, имеет образование и подчиняется законам, считаются благонадежными гражданами и хорошими людьми (良民善士 *лян минь шань ши*). Кан Ювэй прямо называет западное общество авторитарным (专制 *чжуань чжи*), слепо уверовавшим в правоту своих установлений и считающим себя вправе диктовать их по всей земле (大地 *Да ди*)[26]. Механическое применение западных «панацей»[27] для спасения Китая Кан Ювэй называл глупым (愚 *юй*).

> До династии Тан 唐朝 [618–907 гг.] у людей нашей страны не было обычая бинтования женских ног. Чрезвычайно удивительно, что со времени династии Сун (宋朝 [960–1279 гг.]) по всей Поднебесной обычаи переменились, и все люди стали испытывать страдания от бинтования ног[28]. Ныне те, кто высокомерно

[25] Формула из «Сицы чжуань» 系辞传 — канонического комментария к «И-цзину» 易经 («Книге перемен»).

[26] Здесь делается акцент на шарообразности Земли, в отличие от плоской Поднебесной традиционных представлений.

[27] Использован даосский термин *дань яо* 丹药 ‘эликсир бессмертия’.

[28] После рождения дочерей Кан Ювэй запретил бинтовать им ноги, так же поступил и его младший брат Кан Юпу (康有溥, 1867–1898). Позднее они создали в разных провинциях Китая организации, боровшиеся против этого обычая.

> пропагандируют свободу и за кем следует вся страна, не поступают ли точно таким же образом [как подданные династии Сун]? [Кан Ювэй 2007b: 70].

«Неверное толкование понятия “освобождение” (释放 *ши фан*) как “свободы” является японской ошибкой» [Там же]. Это положение иллюстрируется французским законодательством в отношении освобожденных из тюрьмы заключенных, которым запрещается устраиваться на государственную службу, покупать алкоголь, они лишены свободы передвижения. Транслируя ситуацию на Китай начала XX в., Кан Ювэй отмечал, что в «освобождении» нуждаются женщины и рабы, тогда как большинство жителей страны пользуются всеми благами свободы уже две тысячи лет. Не следует лишь смешивать отсутствие избирательной системы и права голоса с отсутствием свобод [Там же].

> Китайское законодательство (中国法律 *Чжунго фа люй*) чрезмерно мягко, а распоряжения правительства и традиционные обычаи населения (教化 *цзяо хуа*) чрезмерно снисходительны (太宽 *тай куань*), поэтому нам [т. е. китайцам] следует перенять европейские и американские преимущества (益 *и*) со всей их жестокостью. Ныне те, кто путешествуют по Европе и Америке, должны иметь это в виду. [Таковы]: поведение при питье и приеме пищи, ходьбе и сидении, громкость речи, избегание отрыжки и плевков; этикет и правила непременно должны быть упорядочены, иначе у будущих поколений останется меньше свободы. Если не занедужить, но, рассуждая о свободе, ежедневно принимать лекарства[29], то это непременно приведет к безумию; неизбежно ученые отвергнут свои учения, чиновники станут попирать законы, ремесленники перестанут доводить дело до конца, младшие пойдут наперекор старшим, дети восстанут против отцов, после чего правила, законоуложения и моральное воспитание будут отброшены, и государство погрузится в хаос без всякого нападения могущественного врага. В таком состоянии невозможно прожить ни единого дня. Возможно ли такое? Использование этого для преображения народа (化民 *хуа минь*) и спасения Родины через материальное немедленно породит лишь великую катастрофу и разлитие вод, в которых мы утопим самих себя. Когда я путешествовал по Германии, обстановка[30] порядка и серьезности сильно отличалась от соседней Франции. Увы! Причина германской мощи в неуклонном следовании заветам Бисмарка. В нынешнее время [1905 г.] Китай не дисциплинирован, лишен цели и не управляется. ‹...› Если же рассуждать о революции и демократии, то невероятно древняя цивилизованная Индия уже погибла из-за ошибок прошлого. Китай ни в коем случае не должен ступить на индийский путь ‹...› Поэтому теоретизирования

[29] Кан Ювэй часто использует медицинские метафоры в политическом контексте: речь идет о механическом принятии западных общественных норм.

[30] *Цисян* 气像 — также ‘поведение, нравы, внешний вид’.

о свободе, революции, демократии и независимости (自立 *цзы ли*) — это отрава[31], к которой Китай может пристраститься, пустым теоретизированиям ни в коем случае нельзя предаваться и следовать [Там же: 70–71].

Заключение

В середине 1900-х годов Кан Ювэй активно теоретизировал о путях национального возрождения Китая, используя опыт, полученный во время пребывания в эмиграции. Во многих опубликованных в тот период трактатах высказывалась идея, что традиционный аграрный Китай неконкурентоспособен в новой исторической обстановке и нуждается в «прививке материальной цивилизации». Взаимное превосходство Китая и Запада описывается в терминологии Инь-Ян: Запад опережает Китай в материально-техническом отношении, тогда как Китай превосходит Запад в моральном смысле. Будущий Китай должен сохранить духовную культуру и моральное преобладание, «достроив» отсутствующую индустрию. При этом без прочной материальной основы невозможно на практике реализовать нравственное воспитание и конфуцианский дух человеколюбия, но сама по себе цивилизация не сводится к материальной основе.

Будучи традиционалистом по бытовым и культурным склонностям, Кан Ювэй никогда не впадал в ретроградство. Институт абсолютной монархии он считал во всех отношениях устаревшим, не обеспечивающим решение основных задач развития страны и поддержания морального и культурного уровня ее населения. Парадоксально, но обновление Китая должно было привести к сохранению и процветанию традиционных ценностей. Именно с позиции ценностей коллективизма и взаимопомощи Кан Ювэй отвергал индивидуализм и конкуренцию, а будучи религиозным мыслителем, не сводил познание реальности к одним только рациональным факторам. Страна, согласно воззрениям Кан Ювэя, обладает душой; душой Китая является конфуцианство, которое должно сделаться государственной религией, что не противоречило концепции «спасения Родины через материальное».

Источники

Кан Ювэй 2007a — *Кан Ювэй*. Дэго юцзи [Путешествие в Германию] // Кан Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 7. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 407–460. (На кит. яз.).

Кан Ювэй 2007b — *Кан Ювэй*. У чжи цзю го лунь [Суждения о спасении [родной] страны материальным] // Кан Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 8. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 61–101. (На кит. яз.).

Кан Ювэй 2007c — *Кан Ювэй*. Цзиньчэн «Фаго гэмин цзи» сюйди [Предисловие к Высочайше преподнесенным «Запискам о Французской революции»] // Кан

[31] *Ду* 毒 — в том числе и ‘наркотик’, и ‘крысиный яд’.

Ювэй цюаньцзи [Полн. собр. соч. Кан Ювэя] / Под ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 4. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2007. С. 371–372. (На кит. яз.).

Лян Цичао 2018 — Лян Цичао цюаньцзи [Полн. собр. соч. Лян Цичао] / Сост. Тан Чжицзюнь, Тан Жэньцзе. Т. 2. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2018. (На кит. яз.).

Сунь Ятсен 1985 — *Сунь Ятсен*. Избранные произведения / Отв. ред. и авт. вступ. ст. С. Л. Тихвинский. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1985.

Giles 1902 — *Giles H. A*. China and the Chinese. New York: The Columbia Univ. Press, 1902.

Giles 1911 — *Giles H. A*. The civilization of China. New York: H. Holt and Co., 1911.

Литература

Борох 2001 — *Борох Л. Н*. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков: Лян Цичао: теория обновления народа. М.: Вост. лит. РАН, 2001.

Дун Цунлинь 2020 — *Дун Цунлинь*. Кан Ювэй дэ «У чжи цзю го лунь» цзеси [Анализ «Рассуждения о спасении Родины» Кан Ювэя] // Аньхой шисюэ. 2020. № 1. С. 22–28. (На кит. яз.).

Кобзев 2010 — *Кобзев А. И*. Ти — юн // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Науч.-ред. совет: В. С. Степин и др. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 65–66.

Ма Хунлинь 1998 — *Ма Хунлинь*. Кан Ювэй пинчжуань [Критическая биография Кан Ювэя]. Нанкин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. (На кит. яз.).

Олейников, Кормич 2018 — *Олейников И. В., Кормич П. С*. Термин и понятие «демократия» в политической жизни Китая первой трети XX века // Идеи и идеалы. Т. 2. № 2 (36). 2018. С. 41–58. https://doi.org/10.17212/2075-0862-2018-2.2-41-58.

Тан Чжицзюнь 1998 — *Тан Чжицзюнь*. Кан Ювэй чжуань [Биография Кан Ювэя]. Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1998. (На кит. яз.).

Чжан Яосинь, Лю Юань 2013 — *Чжан Яосинь, Лю Юань*. Кан Ювэй да чжуань [Большая биография Кан Ювэя]. Ухань: Хуачжун кэцзи дасюэ чубаньшэ, 2013. (На кит. яз.).

Шань Шилянь 2011 — *Шань Шилянь*. «Вэньмин» юй «умин» чжи бяньчжэн — Кан Ювэй «У чжи цзю го лунь» дэ и и [Диалектика «цивилизованности» и «воинственности»: значение «Рассуждения о спасении Родины» Кан Ювэя] // Сюэшу яньцзю. 2011. № 10. С. 33–40. (На кит. яз.).

Bernal 1976 — *Bernal M.* Chinese Socialism to 1907. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1976.

Fung 2006 — *Fung E. S. K.* The idea of freedom in modern China revisited: Plural conceptions and dual responsibilities // Modern China. Vol. 32. No. 4. 2006. P. 453–482.

Hsiao 1975 — *Hsiao Kung-chuan*. A modern China and a new world: K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858–1927. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 1975.

Huang 1993 — *Huang P. C.* "Public sphere" / "civil society" in China? The third realm between state and society // Modern China. Vol. 19. No. 2. 1993. P. 216–240.

Levenson 1965 — *Levenson J. R.* Confucian China and its modern fate: A trilogy. Berkeley: Univ. of California Press, 1965.

Nathan 1985 — *Nathan A. J.* Chinese democracy. New York: Knopf, 1985.

References

Bernal, M. (1976). *Chinese Socialism to 1907*. Cornell Univ. Press.

Borokh, L. N. (2001). *Konfutsianstvo i evropeiskaia mysl' na rubezhe XIX–XX vekov: Lian Tsichao: teoriia obnovleniia naroda* [Confucianism and European thought at the turn of

the 19th–20th centuries: Liang Qichao: theory of people's renewal]. Vostochnaia literatura RAN. (In Russian).

Dong, Conglin (2020). Kang Youwei de "Wu zhi jiu guo lun" jiexi [The analysis of Kang Youwei's "Theory of Material Salvation of the Nation"]. *Anhui shixue, 1*, 22–28. (In Chinese).

Fung, E. S. K. (2006). The idea of freedom in modern China revisited: Plural conceptions and dual responsibilities. *Modern China, 32*(4), 453–482.

Hsiao, Kung-chuan (1975). *A modern China and a new world: K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858–1927.* Univ. of Washington Press.

Huang, P. C. (1993). "Public sphere" / "civil society" in China? The third realm between state and society. *Modern China, 19*(2), 216–240.

Kobzev, A. I. (2010) Ti — iun [Ti — yong (Substance and Function)]. In V. S. Stepin et al. (Eds.). *Novaia filosofskaia entsiklopediia* (Vol. 4, pp. 65–66). Mysl'. (In Russian).

Levenson, J. R. (1965). *Confucian China and its modern fate: A trilogy*. Univ. of California Press.

Ma, Honglin (1998). *Kang Youwei pingzhuan* [A critical biography of Kang Youwei]. Nanjing daxue chubanshe. (In Chinese).

Nathan, A. J. (1985). *Chinese democracy*. Knopf.

Oleynikov, I. V., & Kormich, P. S. (2018). Termin i poniatie "demokratiia" v politicheskoi zhizni Kitaia pervoi treti XX veka [The term and the concept of "democracy" in the political life of China in the first third of the XX century]. *Idei i idealy, 2*(2, no. 36), 41–58. https://doi.org/10.17212/2075-0862-2018-2.2-41-58. (In Russian).

Shan, Shilian (2011). "Wenming" yu "wuming" zhi bianzheng — Kang Youwei "Wu zhi jiu guo lun" de yiyi [The dialectic between "civilization" and "military wisdom" — The significance of Kang Youwei's "Essay on National Salvation through Material Upbuilding"]. *Xueshu yanjiu, 10*, 33–40. (In Chinese).

Tang, Zhijun (1998). *Kang Youwei zhuan* [Kang Youwei biography]. Taiwan shanwu yinshuguan. (In Chinese).

Zhang, Yaoxin, & Liu, Yuanzhe (2013). *Kang Youwei da zhuan* [Biography of Kang Youwei]. Huazhong keji daxue chubanshe. (In Chinese).

Информация об авторах

Дмитрий Евгеньевич Мартынов
доктор исторических наук
профессор, кафедра китаеведения и азиатско-тихоокеанских исследований, Казанский (Приволжский) федеральный университет
Россия, 420111, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55
✉ *dmitrymartynov80@mail.ru*

Information about the authors

Dmitry Evgenyevich Martynov
Dr. Sci. (History)
Professor, Department of Chinese and Asian-Pacific Studies, Kazan (Volga Region) Federal University
Russia, 420111, Kazan, Pushkin Str., 1/55
✉ *dmitrymartynov80@mail.ru*

Юлия Александровна Мартынова
кандидат исторических наук
доцент, кафедра китаеведения и азиатско-тихоокеанских исследований, Казанский (Приволжский) федеральный университет
Россия, 420111, Казань, ул. Пушкина, д. 1/55
✉ *juliemartynova82@gmail.com*

Лю Лицю
кандидат исторических наук
доцент, Школа иностранных языков, Нанкинский университет науки и технологий
People's Republic of China, 210094, Jiangsu Province, Nanjing, Xuanwu, Xiaolingwei Str., 200
✉ *liqiu_2018@163.com*

Yulia Aleksandrovna Martynova
Cand. Sci. (History)
Associate Professor, Department of Chinese and Asian-Pacific Studies, Kazan (Volga Region) Federal University
Russia, 420111, Kazan, Pushkin Str., 1/55
✉ *juliemartynova82@gmail.com*

Liu Liqiu
Cand. Sci. (History)
Associate Professor, School of Foreign Studies, Nanjing University of Science and Technology
People's Republic of China, 210094, Jiangsu Province, Nanjing, Xuanwu, Xiaolingwei Str., 200
✉ *liqiu_2018@163.com*

П. Д. Ленков

http://orcid.org/0000-0003-4195-6781
✉ *p-lenkov@yandex.ru*
Российский государственный
педагогический университет им. А. И. Герцена
(Россия, Санкт-Петербург)

Даосские образы и понятия в романе Е. А. Торчинова «Таинственная самка»

Аннотация. В статье рассматривается литературное творчество выдающегося отечественного синолога и религиоведа Евгения Алексеевича Торчинова (1956–2003), а именно его произведение «Таинственная самка: трансперсональный роман». Оно может рассматриваться как своего рода популярное приложение к монографии «Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния» (СПб., 1998; переизд.: 2000 и др.). В этой монографии в разделе, посвященном даосским психотехникам, Сокровенная Самка понимается автором как женственный аспект абсолюта (дао), или даже более того, самое дао интерпретируется как женское материнское начало, а древний мудрец Лао-цзы истолковывается как «сын» Сокровенной Самки, т. е. дао, или же «олицетворение» дао. В статье исследуются даосские образы, идеи, понятия, присутствующие в романе. Главный из них — это образ или понятие-символ Таинственной (Сокровенной) Самки, появляющийся впервые в тексте «Дао дэ цзина». В результате мы пришли к следующим выводам: 1) даосизм присутствует в романе прежде всего как учение о Таинственной (Сокровенной) Самке, отождествляемое рассказчиком с учением о Шехине и о Софии/Энной, и 2) как учение о бессмертных-сянях и о даосской алхимии. Таким образом, даосизм представлен в романе именно своими наиболее эзотерическими аспектами.

Ключевые слова: Е.А. Торчинов, роман «Таинственная самка», даосизм, Таинственная (Сокровенная) Самка, Шехина, София (Эннойя), Лао-цзы, «Дао дэ цзин», даосская алхимия

Благодарности. Исследование поддержано грантом РНФ, № 23-28-01093, https://rscf.ru/project/23-28-01093.

Для цитирования: *Ленков П. Д.* Даосские образы и понятия в романе Е. А. Торчинова «Таинственная самка» // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 125–142. EDN: GTNSFP.

Поступило 2 сентября 2024 г.; принято 6 июля 2025 г.

© П. Д. ЛЕНКОВ, 2025

P. D. Lenkov

http://orcid.org/0000-0003-4195-6781
✉*p-lenkov@yandex.ru*
The Herzen State Pedagogical University of Russia
(Russia, Saint Petersburg)

Taoist images and concepts in E. A. Torchinov's novel *The Mysterious Female*

Abstract. The article examines the literary work of the outstanding Russian sinologist and religious scholar Evgenii Alekseevich Torchinov (1956–2003), namely his novel *The Mysterious Female: A Transpersonal Novel*. This work can be considered as a kind of popular appendix to the monograph "Religions of the world: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and Transpersonal States" (St. Petersburg, 1998). In this monograph, in the section devoted to Taoist psychotechnics, the Mysterious (Innermost) female is understood by the author as the feminine aspect of the absolute (Tao), or even more, the Tao itself is interpreted as a feminine maternal principle, and the ancient sage Lao Tzu is interpreted as the "son" of the Innermost Female, that is, the Tao, or "the personification" of the Tao. The article explores the Taoist images (ideas, concepts, plots) present in the novel. The main one is an image or concept–symbol of a Mysterious (Innermost) female, appearing for the first time in the text of the "Dao De Jing". As a result, we came to the following conclusions: (1) Taoism is present in the novel primarily as the doctrine of the Mysterious Female (Innermost), identified by the narrator with the teachings of the Shekhinah and Sophia/Ennoia, and (2) as the doctrine of the *xian* immortals and Taoist alchemy. Thus, Taoism is represented precisely by its most esoteric aspects.

Keywords: E. A. Torchinov, the novel *The Mysterious Female*, Taoism, the Mysterious (Innermost) female, Shekhina, Sofia (Ennoia), Lao Tzu, *Dao De Jing*, Taoist alchemy.

Acknowledgements. This research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project no. 23-28-01093, https://rscf.ru/project/23-28-01093.

To cite this article: Lenkov, P. D. (2025). Taoist images and concepts in E. A. Torchinov's novel *The Mysterious Female*. *Shagi / Steps*, *11*(3), 125–142. EDN: GTNSFP. (In Russian).

Received September 2, 2024; accepted July 6, 2025

© P. D. LENKOV, 2025

Введение

Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) — не только выдающийся синолог и религиовед, но и беллетрист[1]. Литературному творчеству Евгения Алексеевича специально посвящена в высшей степени интересная статья А. И. Кобзева и Н. А. Орловой [2016]. Первый из романов Торчинова, написанный в 2002 г. [Там же: 544], «Таинственная самка (трансперсональный роман)» (далее — ТС), был опубликован в Санкт-Петербурге в 2013 г. (с копирайтом вдовы автора Яны Мстиславовны Боевой) [Торчинов 2013][2]. В 2016 г. в 4-м томе «Архива российской китаистики» роман был опубликован повторно [Торчинов 2016c], а кроме него, еще два произведения Торчинова: «Апостолы дракона (алхимический роман)» (далее — АД) [Торчинов 2016a] и «Китайская рапсодия (роман странствий и инициаций) [Торчинов 2016b]. А. И. Кобзев и Н. А. Орлова отмечают по поводу ТС и АД, что «оба романа сюжетно связаны, составляя диптих — две части единой композиции» [Кобзев, Орлова 2016: 545][3].

Роман «Таинственная самка» примечателен во многих аспектах. В частности, он может рассматриваться как своего рода популярное приложение к монографии Е. А. Торчинова «Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния» [Торчинов 1997], которая была задумана как первая часть трехтомника [Кобзев, Орлова 2016: 544]. Посмертно было опубликовано продолжение — «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного» [Торчинов 2005] (переизд. 2024)[4]. Монография «Религии мира: Опыт запредельного» — главное сочинение автора в области теоретического религиоведения. В книге есть разделы, центральные темы которых нашли прямое отражение на страницах литературных произведений Торчинова, и прежде всего в ТС.

Настоящая статья у́же по своим задачам, чем упомянутая статья А. И. Кобзева и Н. А. Орловой, наша задача — рассмотреть даосские мотивы (образы, идеи, понятия), присутствующие в ТС, и, поместив их в широкий контекст научного творчества Е. А. Торчинова, посмотреть, как это поможет читателю в понимании романа. Подчеркнем прежде всего, что Торчинов посвятил много лет исследованиям даосизма и переводам

[1] Краткую биографию, а также рассмотрение некоторых аспектов научного наследия Е. А. Торчинова можно найти в статьях [Кий 2004; 2005; 2007; 2015; Пахомов 2006; Пахомов и др. 2013]. Список публикаций о Е. А. Торчинове см. в [Кий 2014].

[2] Интересную и отчасти даже мистическую историю о появлении романа рассказывает ученик и соавтор Торчинова — Павел Валерьевич Берснев (см.: [Берснев 2013]).

[3] А. И. Кобзев и Н. А. Орлова указывают, что «после общения с Я. М. Боевой в 2014 г. выяснилось, что Е. А. Торчинов буквально накануне смерти в 2003 г. успел написать и значительную часть третьего, наиболее биографичного романа “Китайская рапсодия (роман странствий и инициаций)” ‹...›, в котором рассказано о событиях января-февраля 1991 г., когда он находился на полугодичной стажировке в Пекине вместе с ‹...› А. И. Кобзевым» [Кобзев, Орлова 2016: 545]. Об этом говорит и издатель первого романа Ю. С. Довженко в начале предисловия «“Академический экшен” Евгения Торчинова» [Торчинов 2013: 5].

[4] Переиздание 2024 г. включает часть, написанную В. П. Берснёвым, что не было указано в публикации 2005 г.

даосских текстов, он — автор первой отечественной монографии, посвященной истории даосизма как китайской национальной религии [Торчинов 1993][5]. То обстоятельство, что автор является ведущим исследователем даосизма и одновременно литератором, обращающимся к теме даосизма в своих произведениях, весьма примечательно и заслуживает особого внимания. Отметим, что Е. А. Торчинов был далеко не первым ученым-гуманитарием, отразившим свои исследования в литературных произведениях; можно вспомнить Джона Рональда Руэла Толкина, Умберто Эко и Мирчу Элиаде.

Таинственная / Сокровенная Самка как понятие-образ в романе Е. А. Торчинова и в «Дао дэ цзине»

Несмотря на очевидно даосское название, о котором ниже, отсылок к даосизму в романе не так много, как можно было бы ожидать. В романе присутствует множество религиозных образов, символов, идей из ряда традиций, прежде всего из каббалы и гностицизма. Тем не менее даосские понятия-символы и темы в романе присутствуют. Мы нашли все (или почти все) такие места в тексте и классифицировали их.

Первое — это образ или понятие-символ Таинственной (так в названии), или Сокровенной (так в тексте выполненного Торчиновым литературного перевода «Дао дэ цзина», далее — ДДЦ) Самки[6]. Этот образ встречается в тексте ДДЦ, хотя выражение *сюань пинь* 玄牝 может быть переведено и несколько иначе. Например, В. В. Малявин вслед за И. С. Лисевичем переводит его как «Сокровенная Родительница» [ДДЦ 2004]. А. И. Кобзев в недавно опубликованном переводе ДДЦ дает перевод «таинственная самка» (со строчной буквы) [Кобзев 2023: 113]. Сокровенная Самка (Родительница) — это персонификация дао[7], это дао на мифо-поэтическом языке.

Немаловажно, что Е. А. Торчинов, точнее рассказчик (протагонист) Константин Ризин[8], отождествляет Таинственную Самку с каббалистической Шехиной[9] и с гностической Софией (Эннойей), о чем мы подробнее поговорим далее.

---

[5] См. также: [Чжан Бо-дуань 1994; Торчинов 1999; 2001].

[6] О названии романа и его связи с «Дао дэ цзином» см. также: [Кобзев, Орлова 2016: 550].

[7] С нашей точки зрения, это слово, как ключевое понятие даосизма, можно писать и со строчной, и с прописной буквы. Однако в настоящей статье мы выбрали первый вариант, поскольку во всех цитируемых текстах Е. А. Торчинова слово дано именно в таком варианте (*дао*).

[8] А. И. Кобзев и Н. А. Орлова отмечают: «...психоаналитик предположил бы, что авторское “Я” Е. А. Торчинова представлено не только Ризиным. Он и впрямь — лишь риза, оболочка, которая позволяет автору коммуницировать с более полнокровными и активными сущностями своего психического мира» [Кобзев, Орлова 2016: 559]. И мы не утверждаем, что автора представляет в романе лишь Константин Ризин. Однако многие мысли именно рассказчика («лирического героя») повторяют почти слово в слово высказывания автора из его небеллетристических, научных сочинений.

[9] Ивр. שְׁכִינָה — «[Божественное] присутствие».

Обратимся непосредственно к тексту литературного произведения. В ТС несколько раз встречаются прямые ссылки на даосскую философию и цитаты из ДДЦ:

> Я слаб и мягок, как новорожденный («Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко»[*]), я спокоен и умиротворен ([*]«Дао-Дэ цзин», гл. 55) [Торчинов 2013: 75; 2016с: 598].

> Шехина есть божественная имманентность в мире, сияние божества в творении. Одновременно это есть женственный аспект абсолютного бытия — то, что гностики называли Софией или Энноей [sic!], а даосы почитали как Таинственную Самку, Мать Поднебесной [Торчинов 2013: 201; 2016с:652].

> «И вечный бой! Покой нам только снится»[10]. С этой строчкой российского почитателя Таинственной Самки Поднебесной я подошел к крыльцу особняка... [Торчинов 2013: 234; 2016с: 666].

Посмотрим, что говорится о Сокровенной Самке в ДДЦ (гл. 6[11], поэтический перевод Е. А. Торчинова [1999: 230]):

> Ложбинный дух бессмертен.
> Называют Сокровенной Самкою его.
> Врата той Самки Сокровенной —
> корень бытия, из коего родятся Небо и Земля.
> Как нить, в бесконечность тянется он.
> Используй его без усилий![12]

В работе «Религии мира: опыт запредельного» в главе «Психотехника в даосизме» Торчинов рассматривает образ Сокровенной Самки в отдельном параграфе, озаглавленном «Сокровенная Самка Поднебесной и Вечное Дитя (архетипическое и трансперсональное в даосизме)» [Торчинов 1997: 148–167][13]. Евгений Алексеевич отмечает: «Образ дао как женственного, материнского начала является ключевым для понимания

---

[10] Строка из стихотворения Александра Блока «На поле Куликовом».

[11] 谷神不死，是謂玄牝。
玄牝之門，是謂天根。
綿綿若存，用之不勤。[ДДЦ 1990].

[12] Ср. перевод того же чжана, выполненный Малявиным:
Дух, клонящийся долу, не умирает;
Сие зовется Сокровенной Родительницей.
Врата Сокровенной Родительницы
Называют корнем Неба и Земли.
Вьется и вьется, такой переменчивый!
Пользу его исчерпать невозможно [ДДЦ 2004: 83].

[13] Даосскую психотехнику в целом Торчинов характеризует как ориентирующуюся не только на трансперсональный опыт, но и на перинатальные переживания, что «делает даосизм как бы переходным от архаических и древних религий и культов к религиям чисто трансперсонального переживания» [Торчинов 1997: 148].

сущности психотехнической направленности даосизма» [Торчинов 1997: 149]. И приводит в качестве примера ту же 6-ю главу ДДЦ, только в несколько отличном переводе: «Ложбинный дух бессмертен. Называют Сокровенной Самкою его. Врата той Самки Сокровенной — корень Неба и Земли. Как нить вьется-тянется он, используй его без усилий» [Там же: 149]. И еще три места из текста ДДЦ:

> § 25: О вещь-хаос завершившаяся! Прежде Неба и Земли рожденная! О молчаливая, о бесформенно туманная! Тебя я Матерью Поднебесной почитаю [Там же].
>
> § 28: Знай мужественность свою и женственность свою храни. Тогда дорогою прямой для Поднебесной станешь ты! [Там же].
>
> § 61: Управлять великим царством — как жить в низовье большой реки. Это сплетение, узел Поднебесной, Самка Поднебесной. Самка постоянно покоем побеждает самца. Покой же опускает ее вниз [Там же: 150].

Торчинов указывает, что Эллен Мари Чжэнь в статье, посвященной роли женственного в китайской философии, предположила, что до формирования учения о дао как философской концепции в Китае существовало почитание некоей богини-матери, и с этим культом генетически связан даосизм [Торчинов 1997: 150]. Согласно Э. М. Чжэнь, выражения и образы в ДДЦ, относящиеся к дао, содержат «все символы Великой Матери — это темнота, ночь, бездна, пещера, пучина, долина, глубины, лоно (матка)» [Chen 1974: 53]. «Дао — пустой сосуд (§ 4), мехи [у Торчинова — пустота] (§ 5), сокровенный мрак (§ 1), нерожденное, предшествующее всем богам [у Торчинова — Небесному Владыке] (§ 4), Сокровенная Самка — врата Неба и Земли (§ 6), мать (§ 1, 25, 52), курица (§ 10, 28), Самка (§ 61), Великая Мать [у Торчинова — Мать Поднебесной] (§ 25, 34)» [Chen 1974: 53] (ср. [Торчинов 1997: 150]). «Дао — это вода (§ 8, 78), которая питает и приносит пользу всем вещам, долина (§ 6, 28, 32, 39, 41), которая является производящей, благодаря тому, что находится внизу (или: благодаря своему смирению)» [Chen 1974: 53]. Отметим, что сама Э. М. Чжэнь указывает, что первым западным исследователем, предположившим, что в даосизме дао первоначально было богиней-матерью, был немецкий синолог Август Эдуард Эркес (August Eduard Erkes) [Ibid.: 52][14].

В ДДЦ «добытийный», «неналичный» аспект дао, противопоставляемый «наличному бытию» (*ю* 有) как «потенциальное бытие» (*у* 無), имеет значение «вместилища зародыша универсума, лона, порождающего Небо и Землю, источника жизни, короче говоря — Матери Мира» [Торчинов 1997: 150]. В первой главе ДДЦ об этом говорится так: «Безымянное —

[14] Интересно также, что Чжэнь отмечает влияние работ Эриха Ноймана (Erich Neumann), знакомство с которыми укрепило ее уверенность в своем подходе к истолкованию ДДЦ [Chen 1974: 53].

Неба, Земли начало. / Именуемое — Матерью сущего стало. / В отсутствии тайну вещей созерцать стремись, / В наличии предел бытия созерцать стремись ‹...› Таковы врата всех тайн» [Торчинов 1999: 227]. Торчинов отмечает, что в этом фрагменте «развивается ведущая мысль § 1 о двух аспектах дао — как сокровенного лона и как матери-кормилицы сущего» [Там же: 150]. Основываясь на подобных примерах, исследователь делает вывод о том, что дао в ДДЦ можно понимать как Матерь Мира, источник жизни, что очень важно для правильного понимания даосского учения о бессмертии, согласно которому дао —«животворящее начало, дарующее через причастность ему бессмертную жизнь (*юн шэн* 永生, *шоу у цюн* 壽無窮) своему адепту» [Там же: 150].

Но если есть мать, то должно быть и дитя. В ДДЦ (гл. 52) сказано: «Знающий мать знает и дитя» и содержится описание этого дитяти: речь здесь идет о том, «кто крепко держится за силу-дэ благую», именно такой человек и сравнивается с новорожденным младенцем (см.: [Торчинов 1997: 151]). Торчинов делает вывод о том, что здесь младенец — это образ совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы [Там же: 151].

Тема «Младенец-Мудрец», по Торчинову, не исчерпывается метафорой новорожденного; важную роль в учении ДДЦ играет образ «нерожденного младенца» [Торчинов 1997: 152]. В гл. 20 Лао-цзы сравнивает себя с еще не родившимся младенцем [Там же: 153]. И если младенец — это мудрец, сам Лао-цзы, то Мать, о которой говорится в гл. 20, — это дао, «вечный и неизреченный Путь и первооснова всего сущего, и именно в лоне этой Матери пребывает Мудрец-Младенец» [Там же].

Обратим внимание на то, что образ еще не родившегося младенца, «колыхающегося на волнах вод материнского лона», рассматривается Торчиновым в монографии «Религии мира: Опыт запредельного» через призму трансперсонального психологического подхода С. Грофа как указывающий на перинатальный опыт. Именно поэтому Евгений Алексеевич рассматривает даосизм как религию, базирующуюся как на собственно трансперсональном, так и на перинатальном опыте. Именно перинатальный опыт (как его понимает Торчинов вслед за Грофом) имеет ключевое значение для понимания даосских психопрактик.

Образ дао как материнского лона, отмечает Торчинов, соотносится с даосской космологией и космогонией, в которой дао понимается как космическое лоно, содержащее в себе «весь универсум, пребывающий в неразрывном единстве ‹...› с материнским телом Пути вплоть до своего рождения — дифференциации и обособления от дао в процессе космогенеза» [Торчинов 1997: 153].

Если мы соотнесем этот ключевой образ (Сокровенная Самка = Мать = дао, вечный и неизреченный Путь и первооснова всего сущего) с содержанием романа ТС, то поймем, что искать в романе женское воплощение Сокровенной Самки бессмысленно. Сокровенная, или Таинственная, Самка — не персонаж романа, если, конечно, под персонажем понимать человека или какое-то иное одушевленное существо. Если она и «пер-

сонаж», то такого же плана, как Русь-тройка в поэме Гоголя «Мертвые души».

Но, возможно, в романе есть персонаж, который выступает в роли дитяти Таинственной Самки? Можно предположить, что это Константин Ризин — главный герой и одновременно рассказчик, от лица которого ведется повествование. На это указывает первая из приведенных выше цитат из романа: «Я слаб и мягок, как новорожденный (“Его кости мягки, его мышцы слабы, но хватает он крепко”), я спокоен и умиротворен» [Торчинов 2013: 75; 2016с: 598], ведь в тексте романа это слова Ризина. Этот рассказчик — alter ego самого автора. Таким образом, автор, возможно, намекает на то, что рассказчик и есть дитя Таинственной Самки. Однако совсем необязательно трактовать этот намек как указание на исключительность персонажа, ведь, как объясняет Торчинов, человек способен восстановить исходное единство с дао посредством трансформации своего сознания, отказа от эгоцентрической установки, возвращения к состоянию «нерожденного младенца, для которого не существует четкой грани между собственным и материнским телом», т. е. дао [Торчинов 1997: 153–154]. Это и есть то самое состояние, которое может быть охарактеризовано как «мистический перинатальный опыт». Таким образом, рассказчик — это тот, кто указывает на эту тайну читателю и на таинственный путь к реализации состояния «единства с дао».

Здесь можно вспомнить об одном примечательном моменте среди всех цитат и отсылок в романе — об отождествлении Таинственной Самки из ДДЦ с гностической Софией (или Эннойей) и Шехиной из иудейской каббалы. Напомним, что образ Шехины в каббале тесно связан с понятием Бога. Как отмечается в книге Гершома Шолема[15], «Шехина — Божественная сила, ближе всего лежащая к сотворенному миру, источником которого она служит, а также Божественный прообраз духовной общины Израиля ‹...›. Через нее проходит Божественный свет, существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле» [Шолем 2017: 464]. Получается, что Шехина в каббале тесно связана не только с миром, но и с Богом и как Божественная сила скорее может быть сравнима с индуистской шакти, чем с Сокровенной Самкой.

То же самое можно сказать и об Эннойе, или Софии в гностицизме. Например, у такого известного представителя гностицизма, как Симон Волхв (Симон Маг), именно Эннойя, падшая Мысль Бога, играет ключевую роль в космогоническом процессе, она сотворила ангелов, которые впоследствии создали видимый мир [Йонас 1998: 117–120]. Ганс Йонас указывает, что «персонифицированная женская фигура Эпинойи (или, альтернативно, Эннойи), вобравшей в себя порождающую силу Отца, является субъектом дальнейшей божественной истории, которая была начата первым актом рефлексии. Эта история — история творения или

[15] Отметим, что Е. А. Торчинов определенно знал работы Гершома Шолема и именно на них и опирался и в работе «Религии мира», и в романах. В АД он несколько раз упоминает Шолема, см.: [Торчинов 2016а: 701, 736].

серии творений, и специфически гностической особенностью процесса является то, что это история прогрессирующего ухудшения (отчуждения), в котором Эпинойа, носитель творческих сил, отделенных от их источника, теряет контроль над своими собственными творениями и все в большей степени становится жертвой порожденных ею сил» [Йонас 1998: 118]. Тут интересна идея прогрессирующего ухудшения/отчуждения, аналогию которой мы можем увидеть и в древнедаосской философии (в качестве примера можно привести гл. 18 ДДЦ). Однако если у Симона Волхва именно на «женскую фигуру» ложится ответственность за отчуждение, то в ДДЦ, наоборот, отчуждение и деградация — это результат удаления от материнского лона дао.

Отметим также немаловажную деталь: именно Е. А. Торчинов написал вступительное слово «Гносис и гностицизм» к изданию первого перевода на русский язык книги Г. Йонаса. Причем эта публикация (1998) по времени близка к первому изданию монографии «Религии мира: опыт запредельного» (1997).

О близости (тождестве?) образа Таинственной Самки гностической Софии (или Эннойе) и Шехине из иудейской каббалы Торчинов говорит и в завершении главы о даосских психотехниках в монографии «Религии мира: опыт запредельного»: «Многие базовые идеи и образы даосизма имеют общечеловеческий смысл, поскольку коренятся в самой структуре нашего глубинного психического опыта — в том, “что есть всегда”. Разве не видим мы образ Сокровенной Самки — Матери Поднебесной и в Софии гностиков (вспомним образ Божественной Мысли, Энойи, Мировой души, страдающей во всех существах в ожидании искупления и воплощающейся то в Елене Прекрасной, то в загадочной спутнице Симона Волхва, то в Шехине, Славе Божией, каббалистов), и в Софии, Мировой душе, прообразе грядущего всеединства, Вл. С. Соловьева» [Торчинов 1997: 178]. По сути, именно в этом фрагменте монографии содержится и предвестие центральной темы романа ТС, и ключ к ее пониманию.

Но вернемся к Таинственной Самке (Матери мироздания), которая есть женский образ самого дао. У дао нет творца. Дао само есть и мать, и кормилица мира. И дао не имеет парного понятия: в ДДЦ указывается, что дао одно, оно порождает двоицу (обычно понимаемую как инь и ян). Что же тогда имеет в виду Торчинов, уподобляя Таинственную Самку Шехине и Эннойе/Софии? Ответ он дает сам в уже процитированном выше фрагменте: «Шехина есть божественная имманентность в мире, сияние божества в творении. Одновременно это есть женственный аспект абсолютного бытия (выделено нами. — *П. Л.*) — то, что гностики называли Софией или Энноей [sic!], а даосы почитали как Таинственную Самку, Мать Поднебесной» [Торчинов 2013: 201]. Общее именно в этом: и Таинственная Самка даосов, и Шехина каббалистов, и София гностиков — все это женственные аспекты абсолюта.

Однако у абсолюта может быть и мужской аспект, и мы, конечно, понимаем, что это такое в каббале и в гностицизме, однако здесь было бы

интересно задаться вопросом: а каков мужской аспект абсолюта в древнедаосской философии? И есть ли он вообще? Если исходить из текста ДДЦ, то вроде бы его и нет. Ведь само понятие «дао» не имеет ни грамматического рода (как и любое иное слово в китайском языке), ни иконического соотнесения с каким-либо «мужским» понятием или образом. Однако мужской аспект абсолюта в древнекитайской мысли существует. Очевидно, это Небо (*тянь* 天), которое воплощает мужской принцип в китайской мысли и мифологии. Небо упоминается в ДДЦ не единожды (отдельно от Земли в § 9, 10, 16, 39, 47, 59, 68, 73, 77, 79, 81, в паре с Землей в § 1, 5, 6, 7, 23, 25, 32)[16], в том числе в составе пары «Небо и Земля». В традиционной китайской космологии Небо и Земля связаны иерогамными отношениями. Понятийно-образная пара «Небо [и] Земля» (*тянь ди* 天地) может рассматриваться скорее как общекитайская, нежели исключительно конфуцианская (известно, сколь важно понятие Неба в конфуцианстве), она регулярно встречается и в даосских текстах, в том числе в ДДЦ, как обозначение космоса (организованного, структурированного мира). Однако в ДДЦ центральным становится именно дао как космопорождающее начало, дао первично по отношению к Небу и Земле (вспомним гл. 6 ДДЦ). Возможно, что женский образ («Сокровенная Самка», «Мать Поднебесной») относится к наиболее архаическим пластам ДДЦ и восходит к мифо-ритуальным представлениям древнего царства Чу[17]. Таким образом, если посмотреть на древнекитайскую мысль через призму психоаналитического подхода, то мы увидим две традиции: конфуцианство с отцовским принципом, воплощенным в понятии «Небо» (в его древнеконфуцианском понимании)[18], и даосизм с материнским принципом, воплощенным в понятии «дао» (в его древнедаосском, «лаоистском» понимании)[19].

В романе мужского аспекта абсолюта нет. Однако есть «сын» — дитя Таинственной Самки, в роли которого выступает сам рассказчик. В связи с этим уместно вспомнить, что в монографии «Религии мира: опыт запредельного» Торчинов рассказывает об обожествлении Лао-цзы и о даосском учении о нем как о «теле дао» [Торчинов 1997: 154–156]. Разбирая даосское учение о рождении Лао-цзы, Торчинов говорит, что в тексте

[16] Мы не учитываем здесь иероглиф «небо» (*тянь*) в составе бинома *тянься* 天下, всегда переводимого как одно слово «Поднебесная».

[17] О чуских истоках даосских представлений, отраженных в ДДЦ, см., например: [Маслов 2005: 36–43].

[18] Интересно, что в древнекитайской мысли, прежде всего в государственной идеологии, есть идея сыновства, воплощенная в концепте «Сын Неба» (*тянь цзы* 天子), традиционно понимаемом как титул китайских правителей, который появился в эпоху Чжоу и сохранялся в употреблении вплоть до начала XX в.

[19] В сфере теологии и пантеона этот «материнский принцип» даосизма нашел свое предельное воплощение в образе Ушэн лаому 無生老母 («Нерожденной Прамати»), популярной в альтернативных и синкретических религиозных течениях, распространенных в позднем традиционном Китае (см.: [Тертицкий 2000]). Напомним, что в древнем конфуцианстве дао — одно из центральных понятий, однако понимается оно скорее в этико-практическом, а не в онтолого-космологическом ключе, как в ДДЦ.

«Сань тянь нэй цзе цзин» («Каноническая книга эзотерического объяснения трех небес»), написанном в ханьский период, Лао-цзы понимается как своя собственная мать. Торчинов отмечает, что «ни в одном из наиболее древних мифов о рождении Лао-цзы не говорится о его отце. Даже фамильный знак “Ли” (букв.: “слива”) Лао-цзы получает от матери. По ряду версий, Лао-цзы родился от того, что его мать проглотила косточку сливы» [Там же: 156]. Вывод Торчинова таков: «...дао в даосских текстах выступает как женское материнское начало, олицетворенное в образе Лао-цзы муже-женственной природы; при этом подчеркивается только его женственный аспект, поскольку дао само рождает космос; его мужской аспект не принимает в этом никакого участия» [Там же]. Обратим внимание, здесь уже речь идет не о женственном аспекте абсолюта как одном из аспектов, но о том, что дао есть женское материнское начало, а Лао-цзы не просто «сын» Сокровенной Самки, т. е. дао, но его «олицетворение».

А. И. Кобзев и Н. А. Орлова подробно разбирают сюжеты и персонажей двух романов Торчинова, рассмотренных как единое целое. Авторы указывают, что в романах четыре главных персонажа: «протагонист (Константин Ризин), антагонист (Андрей Королёв, он же Дракон), помощник протагониста (Анатолий Ерошин в ТС и Павел Артамонов — в АД) и женский персонаж (Таинственная самка в ТС и Татьяна — в АД)» [Кобзев, Орлова 2016: 550–551]. Исследователи предлагают увидеть в этих персонажах юнгианскую четверицу, которая конституирует психическую целостность автора, на основании чего делают следующий вывод: «перед нами не просто “экшен”, детектив или философский текст, а архетипическая исповедь автора, сознательно или бессознательно проявляющая важнейшие для него самого темы и сюжеты» [Там же: 551]. Заметим, что с этим выводом мы согласны.

Кобзев и Орлова отмечают, что «действие романа разворачивается в двух мирах (планах) — реальном и мистическом» [Кобзев, Орлова 2016: 550]. В соответствии с этим подходом Таинственная Самка рассматривается авторами статьи как женский персонаж мистического плана романа[20]. По их мнению, «в явном слое романов протагонист обладает только человеческой природой, Таинственная самка — только мистической ‹...›. Таинственная самка, или Мать Поднебесной, — ‹...› жительница двух миров ‹...› её двойственность специально оговаривается: она и нетварная предвечная Шехина, Энноя [sic!], София, Премудрость Божия, и тварная падшая Шехина, София, Мировая душа, Таинственная незнакомка, проститутка» [Там же: 551]. Далее авторы отмечают, что «главный герой вместе с читателем в деталях узнаёт о Таинственной самке и её миссии — помешать гибельному для всего творения замыслу Дракона. Поэтому вполне естественно возникает ожидание встречи главного героя с Таинственной незнакомкой во плоти и их особых отношений...» [Там же: 551]. Однако

[20] С нашей точки зрения, Таинственная Самка не есть персонаж романа, в том смысле, как обычно это понимают (как действующее лицо) — см. выше.

если мы посмотрим на Таинственную Самку через призму даосского понимания этого образа (как его истолковывает Торчинов), то увидим, что эти ожидания окажутся совершенно напрасными.

А. И. Кобзев и Н. А. Орлова справедливо указывают, что отношения главного героя романа с Таинственной Самкой — «ключевой аспект первого романа, а ее онтологический статус — главная интрига. Поскольку логично предположить, что их связывает иерогамия ‹...›, то для её осуществления либо Самка должна воплотиться в человеческом мире, либо протагонист должен обнаружить свою мистическую природу» [Кобзев, Орлова 2016: 551]. По мнению исследователей, «отношения главного героя с Таинственной самкой так и остаются тайной, и в силу этого не выясняются онтологический статус и миссия протагониста, а в сюжете наблюдаются не логически ожидаемые события, а лакуны — не происходит ни воплощения Самки, ни иерогамии...» [Там же: 551].

Соглашаясь с ходом рассуждения исследователей в целом, отметим, что с нашей точки зрения, в тексте первого романа есть достаточно недвусмысленный намек на понимание указанной выше тайны: рассказчик-протагонист и есть дитя Таинственной Самки. Протагониста (Ризина) и Таинственную Самку связывают иные отношения: не иерогамные, но иеронатальные. Воплощения Самки или иерогамии в романе не происходит именно потому, что она у ж е воплощена в главном герое. А то, что эта загадка не раскрывается через сюжетное повествование романа, возможно, объясняется желанием создать вокруг нее ореол тайны, нуминозной по своему характеру. Иными словами, это н е детективная загадка, которую должен разгадать кто-то из героев романа. Вероятно, согласно авторскому замыслу, читателю следует догадаться о том, что рассказчик и есть дитя Таинственной Самки. Если же мы будем трактовать образ Таинственной Самки через призму академических сочинений автора, то придем к пониманию идеи о том, что возможно с т а т ь дитятей Таинственной Самки или, иначе говоря, «обрести единство с дао».

В заключение этого раздела отметим, что в ТС, кроме ДДЦ, упоминается еще несколько древнекитайских философских текстов: «Хуайнань-цзы» [Торчинов 2013: 158; Архив 2016: 634] и «Гуань Инь-цзы» [Торчинов 2013: 159; 2016с: 634]. Однако эти фрагменты не добавляют какой-то существенной информации к нашей основной теме — анализу семантики образа Сокровенной (Таинственной) Самки, поэтому мы не будем их рассматривать.

Тема даосских бессмертных-сяней и даосской алхимии

Еще одна тема в романе — даосские бессмертные-сяни и даосская алхимия. Вот несколько фрагментов произведения, где непосредственно говорится об этом:

Возможно, что Тролль[21] — просто даосский бессмертный, покрывшийся волосом от употребления эликсиров из сосновых иголок. Древние тексты часто описывают именно такой эффект применения даосских снадобий [Торчинов 2013: 21; 2016с: 576].

От кундалини-йоги мы перешли к буддийской тантре, от нее — к даосской внутренней алхимии. Потом разговор принял интересное и неожиданное для меня направление. Поговорив в довольно поверхностной манере об энхимоме, внутреннем даосском эликсире, Сергей вдруг заявил, что считает даосскую внешнюю алхимию совершенно неоцененной, и пошел рассуждать о «Баопу-цзы», даосском алхимическом трактате IV века, недавно переведенном на русский язык. От этого нетленного творения Гэ Хуна он перешел к критике Юнга, утверждая, что его психологизация алхимии смутила многих исследователей и завела их в тупик, ибо эликсир есть эликсир, а не просто метафора интеграции личности. Второй сюрприз за день! Не подозревал, что Сергей интересуется лабораторной алхимией [Торчинов 2013: 81; 2016с: 601][22].

В Эрмитажный сад я направился ради «Клуба чайной культуры», открытого там неким энтузиастом чая и синофилом, решившим напоить российскую столицу лучшими чаями Поднебесной[23]. Удовольствие весьма эстетское и дорогое, но стоящее своих денег. В этом клубе вы попадаете в странную атмосферу чего-то среднего между китайским храмом и кафе. О храме настойчиво напоминал аромат курительных палочек, пропитывающий все заведение, а также статуи таких божеств, как буддийская Гуань-инь или даосский бессмертный Ли Тегуай. Ну и, конечно, Дамо — дзэнский патриарх Бодхидхарма, которого предание воспринимает как одного из отцов чайной культуры в Срединной империи [Торчинов 2013: 212; 2016с: 657].

Алхимик шепчет: ртуть, свинца коснись!
И в средоточье поля эликсира
Бессмертия зародыш, появись!
[Торчинов 2013: 280; 2016с: 686][24]

[21] Один из персонажей романа, сотрудник вымышленного Санкт-Петербургского отделения Института трансперсональной психологии РАН (сокращенно — СПбО ИТП РАН). О возможном прочтении этого сокращения см.: [Кобзев, Орлова 2016: 558].

[22] В этом фрагменте собеседник главного героя — еще одно alter ego автора. На это указывает то, что он рассуждает о недавно переведенном на русский язык трактате «Баопу-цзы». На самом деле перевод и исследование этого сочинения были выполнены самим Торчиновым.

[23] Здесь имеется в виду известный китаевед, переводчик и своего рода гуру Бронислав Виногродский, один из основателей «Клуба чайной культуры» в московском саду «Эрмитаж».

[24] Стихи самого Торчинова, стилизованные под даосские алхимические сочинения, которые нередко писались в стихотворной форме или включали поэтические строки.

На самом деле тема даосской алхимии, по мнению Торчинова, тесно связана с темой Лао-цзы (напомним, что одна из трактовок этого имени, популярная в даосской религии, — «Престарелый ребенок»)[25]. Торчинов указывает, что согласно позднейшим текстам религиозного даосизма состояние бессмертия и совершенства может быть понято как возвращение к состоянию Младенца-Мудреца, пребывающего в космическом лоне Сокровенной Самки, дао — Матери Мира. Это космическое лоно «изоморфно, но ‹...› не тождественно блаженству эмбриона в материнской утробе» [Торчинов 1997: 157].

В позднем религиозном даосизме эти идеи сконденсировались в выражениях *ни син* 逆行, что можно перевести как «движение в реверсивном / противоположном направлении» (противопоставляется выражению *шунь син* 順行 ‘двигаться вперед’ или ‘плыть по течению’), и *дянь дао* 顚倒 ‘переворот’, ‘реверсирование’ (это выражение передает один из основных принципов внутренней алхимии[26]). Е. А. Торчинов в своем комментарии к 99-му стиху «Глав о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня говорит о том, что принцип «взаимообращаемости», «переворота» (*дянь дао*), заключается «в трансформации грубого посленебесного в тонкое прежденебесное, в восстановлении истинного бессмертного миропорядка и собственной истинной природы через изменение на противоположную направленности всех процессов всех уровней микрокосма» [Чжан Бо-дуань 1994: 308]. Процесс порождения и развития понимается в ДДЦ как удаление от материнского лона дао, как прогрессирующее отчуждение и деградация. Именно поэтому даосская алхимия предлагает адепту двигаться в реверсивном направлении, ведь это движение, которое возвращает к дао.

Как отмечает Торчинов, «Даосизм учит, что тело человека является микрокосмом, образом и подобием макрокосма — вселенной»[27] [Чжан Бо-дуань 1994: 156]. Тело человека уподобляется также государству. На этом учении основаны даосские практики «внутренней алхимии» (*нэй дань* 内丹). «Внутренняя алхимия», согласно Е. А. Торчинову, ставила себе целью создание эликсира бессмертия в самом теле адепта из жизненных соков и энергий посредством разнообразных приемов созерцания, дыхательных упражнений и визуализаций тонких энергетических структур человеческого тела [Торчинов 1999: 41–42]. Иными словами, «внутренняя алхимия» — это термин, обозначающий систему психосоматических упражнений, направленных на трансформацию психики и тела адепта в направлении создания бессмертного тела и просветленного сознания.

Таким образом, появление в романе упоминаний о даосских бессмертных, эликсирах и даосской алхимии представляется вполне закономерным, поскольку, по мнению Торчинова, между даосской алхимией и уче-

[25] Другая — «Престарелый Мудрец».

[26] Подробнее см.: [Ленков и др. 2023: 105–108].

[27] Ср. также: «Это учение, очень важное для всей даосской традиции, характерно и для многих других религиозно-философских концепций как на Востоке, так и на Западе, включая и христианство, особенно в его гностическом варианте...» [Торчинов 1997: 156].

нием об обожествленном Лао-цзы есть прямая связь: даосская алхимия может быть понята как система методов, ведущих к обретению состояния «Младенца-Мудреца». Кроме того, следует отметить, что тексты по даосской алхимии были одним из важнейших предметов исследования самого Евгения Алексеевича. Он перевел и исследовал и «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первозданную простоту») Гэ Хуна (IV в.), известное сочинение о «внешней» алхимии, и «У чжэнь пянь» («Главы о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня (984–1082), прославленный стихотворный трактат о «внутренней» алхимии.

Выводы

Подводя итог нашему рассмотрению, отметим, что даосизм представлен в романе своими наиболее эзотерическими аспектами: 1) прежде всего как учение о Таинственной (Сокровенной) Самке, (отождествляемое рассказчиком с учением о Шехине и о Софии / Энной), понимаемой автором как женственный аспект абсолютного бытия, и 2) как учение о бессмертных-сянях и даосской алхимии, цель которой, по мнению автора, как раз и заключается в обретении бессмертия, понимаемого как возвращение к состоянию Младенца-Мудреца, блаженствующего в космическом лоне Сокровенной Самки.

Образы и символы романа связаны с научными исследованиями Торчинова, в частности, монографией «Религии мира: опыт запредельного», где Таинственная (Сокровенная) Самка понимается как женственный аспект абсолюта (дао), или даже более того — самое дао интерпретируется как женское материнское начало, а древний мудрец Лао-цзы истолковывается как «сын» Сокровенной Самки, т. е. дао, или же как «олицетворение» дао. Возможно, что сам рассказчик (в романе это Константин Ризин) и есть дитя Таинственной Самки.

Источники

Берснев 2013 — [*Берснев П. В.*] «Таинственная самка». Торчинов Евгений Алексеевич // Клуб Курандерос. 2013. 10 июня. URL: https://blog.curanderos.ru/2013/06/10/tainstvennaya-samka-torchinov-evgenij-alekseevich/#more-3585.

ДДЦ 1990 — Дао дэ цзин 道德经 / Текст Лао-цзы; Пер. и коммент. Сюй Шу, Лю Хао 老子著。徐澍，刘浩注译. Хэбэй: Аньхуй жэньминь чубаньшэ, 1990.

ДДЦ 2004 — Дао дэ цзин / Пер. В. В. Малявина. М.: АСТ; Астрель, 2004.

Торчинов 2013 — *Торчинов Е. А.* Таинственная самка: Трансперсональный роман. СПб.: ИЦ «Гуманит. Академия», 2013.

Торчинов 2016a — *Торчинов Е. А.* Апостолы дракона (алхимический роман) // Архив российской китаистики. Т. 4 / Сост. А. И. Кобзев; Отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2016. С. 690–771.

Торчинов 2016b — *Торчинов Е. А.* Китайская рапсодия (роман странствий и инициаций) // Архив российской китаистики. Т. 4 / Сост. А. И. Кобзев; Отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2016. С. 772–814.

Торчинов 2016с — *Торчинов Е. А.* Таинственная самка (трансперсональный роман) // Архив российской китаистики. Т. 4 / Сост. А. И. Кобзев; Отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2016. С. 573–689.

Чжан Бо-дуань 1994 — *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Центр «Петерб. Востоковедение», 1994.

Литература

Йонас 1998 — *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия) / [Пер. с англ. К. А. Щукина]. М.: Лань, 1998.

Кий 2004 — *Кий Е. А.* О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004. № 1. С. 4–17.

Кий 2005 — *Кий Е. А.* Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) // Религиозный мир Китая 2005: [Исследования. Материалы. Переводы] / Под ред. И. С. Смирнова. М.: РГГУ, 2005. С. 309–322.

Кий 2007 — *Кий Е. А.* Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) // Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петерб. Востоковедение, 2005. С. 464–474.

Кий 2014 — *Кий Е. А.* Аннотированный список публикаций о Е. А. Торчинове: к десятилетию со дня кончины // Общество и государство в Китае. Т. 44. Ч. 1 / Редкол.: А. И. Кобзев и др. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2014. (Учёные записки ИВ РАН, Отдела Китая; Вып. 14). С. 582–587.

Кий 2015 — *Кий Е. А.* Некоторые воспоминания и заметки о Евгении Алексеевиче Торчинове // Вспоминая философский факультет... / Сост. Б. В. Марков, А. В. Малинов. СПб.: С.-Петерб. философ. о-во, 2015. С. 388–409.

Кобзев 2023 — *Кобзев А. И.* «Дао-дэ цзин»: главный канон китайской философии в первом академическом переводе на русский язык // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 102–131.

Кобзев, Орлова 2016 — *Кобзев А. И., Орлова Н. А.* Е. А. Торчинов (1956–2003): литературные опыты запредельного // Архив российской китаистики. Т. 4 / Сост. А. И. Кобзев; Отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2016. С. 543–572.

Ленков и др. 2023 — *Ленков П. Д., Бонч-Осмоловская О. А., Рысаков А. С., Климов В.Ю.* Небо, Земля и Человек: Герменевтика религиозно-философских текстов Восточной Азии. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2023.

Маслов 2005 — *Маслов А. А.* Загадки, тайны и коды «Дао дэ цзина». Ростов н/Д: Феникс, 2005.

Пахомов 2006 — *Пахомов С. В.* Торчинов Е.А. // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А. П. Забияко и др. М.: Академ. проект, 2006. С. 1072–1073.

Пахомов 2013 — *Пахомов С., Рахманин А., Светлов Р.* Творческое наследие Евгения Торчинова и особенности его типологии религий // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Т. 31. № 3. 2013. С. 110–129.

Тертицкий 2000 — *Тертицкий К. М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 2000.

Торчинов 1993 — *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Торчинов 1997 — *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петерб. Востоковедение», 1997.

Торчинов 1999 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Пер. Е. А. Торчинова. СПб.: Петерб. Востоковедение, 1999.

Торчинов 2001 — *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб.: Петерб. Востоковедение, 2001.

Торчинов 2005 — *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-Классика; Петерб. Востоковедение, 2005.

Шолем 2017 — *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике / [Пер. с англ.]. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017.

Chen 1974 — *Chen E. M.* Tao as the Great Mother and the influence of motherly love in the shaping of Chinese philosophy // History of Religions. Vol. 14. No. 1. 1974. P. 51–64.

References

Chen, E. M. (1974). Tao as the Great Mother and the influence of motherly love in the shaping of Chinese Philosophy. *History of Religions, 14*(1), 51–64.

Jonas, G. (1957). *The Gnostic religion: The message of the alien God and the beginning of Christianity*. Beacon Press.

Kii, E. A. (2004). O nauchnom nasledii E. A. Torchinova [About the scientific heritage of E. A. Torchinov]. *Religiovedenie, 2004*(1), 4–17. (In Russian).

Kii, E. A. (2005). Evgenii Alekseevich Torchinov (1956–2003). In I. S. Smirnov (Ed.). *Religioznyi mir Kitaia 2005* (pp. 309–322). RGGU. (In Russian).

Kii, E. A. (2007). Evgenii Alekseevich Torchinov (1956–2003). In E. A. Torchinov. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* (pp. 464–474). Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Kii, E.A. (2014) Annotirovannyi spisok publikatsii o E. A. Torchinove: k desiatiletiiu so dnia konchiny [An annotated list of publications about E. A. Torchinov: on the tenth anniversary of his death]. In A. I. Kobzev et al. (Eds.). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* (Vol. 44, Pt. 1, pp. 582–587). Federal'noe gosudarstvennoe biudzhetnoe uchrezhdenie nauki Institut vostokovedeniia RAN (IV RAN). (In Russian).

Kii, E. A. (2015). Nekotorye vospominaniia i zametki o Evgenii Alekseeviche Torchinove [Some memoirs and notes about Evgeny Alekseevich Torchinov]. In B. V. Markov, & A. V. Malinov (Eds.). *Vspominaia filosofskii fakultet...* (pp. 388–409). Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. (In Russian).

Kobzev, A. I. (2023). "Dao-de tszin": glavnyi kanon kitaiskoi filosofii v pervom akademicheskom perevode na russkii iiazyk [*Dao-de jing*: the main canon of Chinese philosophy in the first academic translation into Russian]. *Voprosy filosofii, 2023*(3), 102–131. (In Russian).

Kobzev, A. I., & Orlova, N. A. (2016). E. A. Torchinov (1956–2003): literaturnye opyty zapredel'nogo [E. A. Torchinov (1956–2003): literary experiences of the Beyond]. In A. I. Kobzev, & S. V. Dmitriev (Eds.). *Arkhiv rossiiskoi kitaistiki* (Vol. 4, pp. 543–572). Institut vostokovedeniia RAN. (In Russian).

Lenkov, P. D., Bonch-Osmolovskaiia, O. A., Rysakov, A. S., & Klimov, V.Iu. (2023). *Nebo, Zemlia i Chelovek: Germenevtika religiozno-filosofskikh tekstov Vostochnoi Azii* [Heaven, Earth and Man: Hermeneutics of religious and philosophical texts of East Asia]. Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena. (In Russian).

Maslov, A. A. (2005). *Zagadki, tainy i kody "Dao de tszina"* [Riddles, mysteries and codes of the *Tao Te Ching*]. Feniks. (In Russian).

Pakhomov, S. V. (2006). Torchinov E.A. In A. P. Zabiiako et al. (Eds.). *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar'* (pp. 1072–1073). (In Russian).

Pahomov, S., Rakhmanin, V., & Svetlov, R. (2013). Tvorcheskoe nasledie Evgeniia Torchinova i osobennosti ego tipologii religii [The scientific legacy of Evgeny Torchinov and his typology of religions]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide = Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossi i za rubezhom, 31*(3), 110–129. (In Russian).

Scholem, G. G. (1961). *Major trends in Jewish mysticism*. Schocken Books.

Tertitskii, K. M. (2000). *Kitaiskie sinkreticheskie religii v XX veke* [Chinese syncretic religions in the 20th century]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura". (In Russian).

Torchinov, E. A. (1993). *Daosizm: Opyt istoriko-religioznogo opisaniia* [Taoism: An attempt at a historical and religious description]. Andreev i synov'ia. (In Russian).

Torchinov, E. A. (1997). *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotekhnika i transpersonal'nye sostoianiia* [Religions of the world: the experience of the Beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie". (In Russian).

Torchinov, E. A. (1999). *Daosizm. "Dao de tszin"* [Taoism. *Tao Te Ching*]. Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Torchinov, E. A. (2001). *Daosskie praktiki* [Taoist practices]. Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Torchinov, E. A. (2005). *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Ways of philosophy of East and West: perception of the Beyond]. Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Информация об авторе

Павел Дмитриевич Ленков
кандидат исторических наук
доцент, кафедра истории религий и теологии, Институт истории и социальных наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
Россия, 191186, Санкт-Петербург, Набережная реки Мойки, д. 48, корп. 20
✉ *p-lenkov@yandex.ru*

Information about the author

Pavel Dmitrievich Lenkov
Cand. Sci. (History)
Assistant Professor, Department of History of Religions and Theology, Institute of History and Social Sciences, The Herzen State Pedagogical University of Russia
Russia, 191186, Saint Petersburg, Moika River Emb., 48, Corp. 20
✉ *p-lenkov@yandex.ru*

Г. Г. Ястребов [ab]

http://orcid.org/0000-0001-7404-4143
✉ *gleb.iastr@list.ru*
[a] *Институт востоковедения РАН (Россия, Москва)*
[b] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*

Проблема ритуальной чистоты в Мк 7:1–23: новый взгляд

Аннотация. Мк 7:1–23 содержит знаменитый crux interpretum: в ходе полемики с фарисеями Иисус превращает дискуссию об омовении рук (7:1–13) в учение об источниках внутренней скверны (7:14–23). Согласно традиционной интерпретации, последнее содержит завуалированную критику установлений о кашруте (7:15); во всяком случае, таково понимание самого Марка (7:19в). Это толкование предполагает противоречие в логике Иисуса: 7:1–13 обвиняет фарисеев в подрыве авторитета Писания, тогда как нападки на кашрут разрушают этот авторитет еще сильнее. В статье взвешиваются за и против недавнего альтернативного подхода (Й. Фурстенберг, Д. Боярин): Иисус критикует омовение рук как новшество, лишенное библейской основы, ратуя за более консервативный подход (люди как источник, а не адресат ритуальной чистоты). Подход Фурстенберга и Боярина критиковался Ш. Коэном, Дж. Маркусом и другими, но неубедительно. Однако Фурстенберг и Боярин переоценивают значение галахической проблематики для Марка: хотя материал 7:1-13 взят из предания, для Марка вопрос об омовении рук вторичен, а на первый план выходит общая критика фарисейской концепции Устной Торы. Возможно, он уже не помнит, что представление фарисеев о передаче ритуальной нечистоты через еду содержит новшество, а не древнюю традицию. Марк также может несколько дистанцировать Иисуса от его иудейской среды на уровне редакции.

Ключевые слова: библеистика, иудаика, историография, Евангелие от Марка, галаха, поиск исторического Иисуса, иудаизм Второго Храма, иудео-христианские отношения

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Ястребов Г. Г.* Проблема ритуальной чистоты в Мк 7:1–23: новый взгляд // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 143–157. EDN: IMPAUQ.

Поступило 8 сентября 2024 г.; принято 3 июля 2025 г.

© Г. Г. ЯСТРЕБОВ, 2025

G. G. Yastrebov [ab]

http://orcid.org/0000-0001-7404-4143
✉ *gleb.iastr@list.ru*
[a] *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*
[b] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

The problem of ritual purity in Mark 7:1–23: A new look

Abstract. Mark 7:1–23 contains a notorious *crux interpretum*: in the course of his anti-Pharisaic polemic, Jesus turns the debate about unwashed hands (7:1–13) into a teaching about things that defile from within (7:14–23). According to the traditional interpretation, the latter contains a veiled attack on kashruth laws (7:15), or at least this is Mark's understanding (7:19c). This reading presupposes a profound contradiction in Jesus' logic: 7:1–13 accuses the Pharisees of undermining the authority of the Scripture, while attacks on kashruth destroy this authority even more. If this interpretation is correct, 7:1–13 is a pastiche of mutually contradictive and partly anachronistic traditions. The paper weighs the pros and cons of a recent alternative approach (Y. Furstenberg, D. Boyarin): Jesus attacks the washing of hands as a Pharisaic novelty without a biblical basis and stands for a more conservative approach (humans as a source of ritual impurity, rather than its target). Furstenberg's approach was criticized by Sh. Cohen, J. Marcus and others, but these criticisms are difficult to sustain. However, Furstenberg and Boyarin might overestimate the halakhic concerns of Mark: though 7:1–13 reflects mostly traditional material, Mark is no longer concerned with hand washing *per se*. Rather, he uses the tradition to oppose the Pharisaic concept of the Oral Torah. It is possible that he no longer remembers that the Pharisaic idea of the transfer of ritual impurity through food is a novelty, rather than an old teaching. Mark might also distance Jesus from his Jewish milieu at the level of redaction.

Keywords: biblical studies, Jewish studies, historiography, Gospel of Mark, *halakhah*, quest for the historical Jesus, Second Temple Judaism, Jewish-Christian relations

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Yastrebov, G. G. (2025). The problem of ritual purity in Mark 7:1–23: A new look. *Shagi / Steps*, *11*(3), 143–157. EDN: IMPAUQ. (In Russian).

Received September 8, 2024; accepted July 3, 2025

© G. G. YASTREBOV, 2025

В этой работе мы рассмотрим проблемы интерпретации знаменитого crux interpretum в Евангелии от Марка (Мк 7:1–23). Фарисеи обвиняют учеников Иисуса в том, что те не омыли руки перед едой. Иисус отвечает, что фарисеи напрасно сообщают своему преданию нормативную роль, тогда как единственно нормативным может быть Писание. Затем он переводит разговор на тему внутреннего очищения: никакая пища не может осквернить человека (ст. 15). Евангелист интерпретирует слова Иисуса как указание на чистоту всякой пищи (ст. 19в).

Согласно традиционному пониманию, Иисус намекает на отмену кашрута. При этом многие ученые полагают, что переход с темы ритуальных омовений на тему пищевых запретов нарушает логику отрывка и выдает в нем не воспоминание о реальном случае, а пастиш из разных поздних традиций. Вместе с тем Й. Фурстенберг и Д. Боярин высказали версию, что Иисус вообще не касается темы кашрута, а комментирует лишь фарисейское «новшество» с омовением [Furstenberg 2008; Boyarin 2012]. Мы попытаемся показать, что эта теория перспективна для разработки, хотя нуждается в уточнениях.

Мк 7:1–23: классическая интерпретация и ее проблемы

[1] И сходятся к нему фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима. [2] И увидев, что некоторые из учеников его едят хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками, [3] (ибо фарисеи и все иудеи, если установленным образом не умоют рук, не едят, держась предания старцев; [4] и придя с рынка, если не окропятся, не едят; есть и многое другое, чего они приняли держаться: омовения чаш и кружек и медной посуды), спрашивают его фарисеи и книжники: почему не поступают ученики твои по преданию старцев, но нечистыми руками едят хлеб? [6] Он же сказал им: хорошо пророчествовал Исаия о вас лицемерах, как написано: «Этот народ устами Меня чтит, сердце же их далеко отстоит от Меня; [7] но тщетно воздают Мне почитание, уча учениям, предписаниям человеческим». [8] Оставив заповедь Божию, вы держитесь предания человеческого. [9] И говорил им: отменять заповедь Божию, чтобы предание ваше соблюсти, это вы умеете, [10] Моисей, ведь, сказал: «Почитай отца твоего и матерь твою»; и: «Злословящий отца или мать смертью да умрет». [11] Вы же говорите: если скажет человек отцу или матери: «корван (то есть дар) то, чем бы ты от меня воспользовался», — [12] вы позволяете ему уже ничего не делать для отца или матери, [13] отменяя слово Божие преданием вашим, которое через вас же и идет. И много подобного в этом роде вы делаете.

[14] И призвав снова народ, говорил им: послушайте меня все и уразумейте. [15] Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но то, что исходит из человека, то оскверняет человека. ‹...› [17] И когда он оставил толпу и вошел в дом, спрашивали его ученики его о притче. [18] И он говорит им: неужели и вы еще не разумеете? Не понимаете, что ничто, извне входящее

в человека, не может осквернить его? [19] Потому что входит не в его сердце, но в чрево и выходит вон (тем самым он объявляет чистой всякую пищу). [20] Он говорил: то, что из человека исходит, то оскверняет человека; [21] изнутри, ведь, из сердца людей, злые мысли исходят, блудодеяния, кражи, убийства, [22] прелюбодеяния, хищения, лукавства, коварство, распутство, глаз лукавый, хула, гордость, безумство. [23] Всё это зло изнутри исходит и оскверняет человека (Мк 7:1–23, пер. Кассиана Безобразова).

Композиция

Согласно широкому мнению, Марк соединил две принципиально разные темы: омовение рук (ст. 1–13) и кашрут (ст. 14–23). Как сказал еще Бультман, «искусственность структуры ясна как белый день» [Bultmann 1963: 47]. В ряде исследований ст. 1–23 дробится даже не на два, а на большее количество разнородных фрагментов. Цельность подчас отрицается настолько, что в фундаментальной монографии Дж. Майера фрагмент ст. 1–5 рассматривается после остальной части отрывка [Meier 2009: 399–404]. На наш взгляд, отрывок Мк 7:1–23 носит цельный характер и без ст. 1–5 его смысл понять невозможно.

Контекст

Сцена помещена после ремарки о чудесных исцелениях: «...просили Его, чтобы им хоть к краю одежды Его прикоснуться, и кто бы ни прикоснулся к Нему, все спасались» (Мк 6:56, пер. Кассиана Безобразова). Этот контекст играет легитимирующую функцию: поскольку омовение рук, критикуемое в Мк 7:1–23, призвано снять нечистоту, вызванную прикосновениями к нечистому, евангелисты показывают: одежды Иисуса были наполнены такой чистотой, что исцеляли. Исцелениями Бог засвидетельствовал чистоту Иисусовых одежд.

За ключевой сценой следует рассказ об исцелении дочери сирофиникиянки (Мк 7:24–31). Евангелист хочет показать, что критика в адрес омовений не связана с легкомысленным отношением к нечистоте, вызванной соприкосновением с идолами. Ведь с сирофиникиянкой Иисус ведет себя с необычной для себя (а может быть, и для многих иудеев его времени) суровостью.

Традиционная интерпретация

Традиционно считалось, что Иисус превращает разговор об омовении в намек на то, что кашрут необязателен для соблюдения. Этот тезис обосновывают фразой καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (ст. 19б). Л. Уиллс замечает: «Данное утверждение может быть интерпретировано как один из самых важных стихов в Новом Завете: Иисус вносит своего рода конституционную поправку, которая легитимирует отмену всех иудейских законов о кашруте» [Wills 2016: 82–83]. Однако эта парадигма создает ряд сложностей и проблем.

Во-первых, «если это верно, отрывок становится непоследовательным и нелогичным ‹...› Нелогичным — ибо в первой его части Иисус ругает фарисеев и книжников за то, что они оставили заповедь Бога, а в последней его части сам оставляет заповедь Бога. Между тем отвергать законы о пище, установленные в Книгах Левит и Второзаконие, — намного более серьезное отрицание заповеди Бога, чем омовение рук!» [Cohen 2013: 969]. Иисус обличает оппонентов за то, что они заменяют Писание своими установлениями, но если обычное толкование Мк 7:1–23 верно, он делает в точности то же самое: предлагает не соблюдать кашрут.

Во-вторых, нельзя выйти из затруднения, предположив, что Иисус не отменяет заповеди Торы, а говорит лишь о необязательности этих конкретных заповедей в мессианскую эпоху. Ведь он не говорит, что «входящее в уста» не может осквернить человека лишь в новом эоне. Он не говорит, что он аннулирует пищевые запреты своей мессианской властью: еда в принципе не способна осквернить.

В-третьих, сомнительна историческая основа: если бы Иисус «ходил по Галилее и учил, что можно работать по субботам и есть свинину, поднялась бы буря возмущения. Человек высказывается от лица Бога, а сам объявляет значимые части Закона Божьего недействительными? Чудовищно!» [Sanders 1993: 220]. Описывая суд Синедриона, Марк полагает, что найти обвинение против Иисуса не получилось даже у предубежденных судей (Мк 14:55). Но если бы Иисус объявлял необязательными хоть какие-то заповеди Торы, проблемы с осуждением не возникло бы.

Все это заставляет отработать гипотезу, что Марк не исказил традицию (выдумав материал целиком или добавив к нему ст. 19), а переданная им традиция первоначально имела иной смысл.

Постиховая экзегеза Мк 7:1–23

[7:1] Дело происходит у Галилейского озера (Мк 6:53), книжники же с фарисеями в 7:1 приходят из Иерусалима. В науке это породило дискуссию, ибо считается, что фарисеев в Галилее почти не было. «Невероятно, что фарисеи специально ходили в Галилею проверить руки Иисусовых учеников (Мк 7:1–2). Такие рассказы нельзя воспринимать как описание реальных споров Иисуса с оппонентами» [Sanders 1985: 265]. Однако скептицизм не оправдан.

Во-первых, в Галилее были свои фарисеи. Например, одновременно с Иисусом жил и учил р. Йоханан бен Заккай. Талмуд драматизирует невостребованность знаний р. Йоханана галилеянами, но р. Йоханан не пребывал в изоляции. Читаем: «Сказал р. Иуда: такое дело принесли на рассмотрение раббану Йоханану бен Заккаю в Араве...» (Шаббат 16:7; 22:3, пер. М. Левинова). Арав расположен приблизительно в 22 км от Назарета. Был у р. Йоханана в Галилее и как минимум один ученик, чудотворец Ханина бен Доса.

Во-вторых, фарисеи вели миссионерскую деятельность. В Мф 23:15 Иисус говорит оппонентам: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, чтобы сделать хоть одного прозелитом (ποιῆσαι

ἕνα προσήλυτον)...» (пер. наш). «Прозелитом» (προσήλυτος) здесь назван не гер (человек, принявший иудаизм), а иудей, который обратился к фарисейскому учению. Возможно, р. Йоханан бен Заккай и Ханина бен Доса были частью этой миссионерской программы фарисеев. Наличие же в проблемном регионе двух миссий (в данном случае Иисуса и фарисейской) не могло не порождать соперничества.

В-третьих, при таком желании влиять на народ естественно желание фарисеев присмотреться к деятельности проповедника, имевшего славу чудотворца (Иосиф Флавий, «Древности», 18.3.3). Нельзя исключать даже вариант, который с иронией отвергает Сандерс: с учетом значимости омовений для фарисеев, некоторые из них могли отправиться к Иисусу, желая проверить, не легковесен ли он в данном отношении.

[7:2] Вкушали не мясо, а хлеб. Тема кашрута не затрагивается: никакой вид хлеба не был запрещенной пищей (кроме квасного на Пасху). Также не сказано, что «нечистыми» руками ел сам Иисус. Так ведут себя лишь некоторые из учеников. Возможно, имплицитно предполагается, что Иисус руки омыл.

[7:3–4] Поскольку обычай маркирован как специфически иудейский, особенно фарисейский, речь идет не о гигиеническом омовении (характерном для всех народов), а об омовении ритуальном. При данной практике руки человека могут быть чисты от микробов, но считаться нечистыми с обрядовой точки зрения. Этот обычай называется в раввинистической литературе *нетила́т ядо́йим* (букв. «воздевание рук») и практикуется до наших дней.

Правила описаны у Марка так: ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας. Мы согласны с гипотезой, что здесь отражена практика поочередного поливания кистей водой (пальцы сложены чашечкой и чуть разведены). Как объясняет С. Либерман, «...вода выливается сразу и на всю внешнюю, и на внутреннюю поверхность руки. Это нужно для экономии воды. А для чистоты достаточно, чтобы вода пролилась на часть кисти: ее можно было затем растереть по всей кисти» (цит. по: [Reynolds 1966: 88]). Соответственно, правильный перевод дает С. Рейнольдс: «cupping the hand (сложив ладонь чашечкой), do not eat, holding the tradition of the elders» [Ibid.].

[7:5] Претензия состоит в нарушении фарисейских установлений («предания старцев»), а не Письменной Торы.

[7:6–8] Прежде чем ответить по существу, Иисус высказывает критику общего плана: фарисеи больше пекутся о соблюдении предания, причем его ритуальных установлений, чем Писания — подчас даже ключевых его принципов.

Опять же скептики считали эту часть ответа неправдоподобной. Типично такое мнение: «Логика Иисуса работает лишь в том случае, если опираться на Ис 29:13 в версии LXX (с небольшой редактурой Марка), а не на версию в еврейском тексте. Ведь еврейский текст Ис 29:13 не обличает людей, которые учат лишь человеческим заповедям и доктринам. Он говорит о том, что богослужение в иерусалимском Храме стало бездумным,

механическим культом. У Марка же Иисус явно исходит из LXX. Это создает серьезную проблему для любого исследователя, который полагает, что исторический Иисус произнес слова в Мк 7:6–8» [Meier 2009: 373].

Нам это кажется преувеличенным. Отрывок Ис 29:13 и в масоретском тексте согласуется с мыслью Иисуса:

> И сказал Господь: приближается (ко Мне) народ этот (лишь) на словах, устами своими чтит Меня, но сердце свое от Меня отдаляет; и трепет их предо Мною стал (лишь) усвоенной от людей заповедью (пер. И. Р. Тантлевского).

Майер правильно пересказал смысл: храмовое благочестие выродилось в пустую формальность, ибо люди перестали бояться Всевышнего, а лишь следуют положенным обрядам. Это подходит к ситуации в следующих стихах: люди настолько не боятся Бога, что своими уставами отменяют заповедь Декалога. Можно усмотреть у Исаии и антитезу между подлинным общением с Богом и «усвоенной у людей заповедью». В версии Септуагинты, на которую ориентируется Марк, последний смысл эксплицирован в большей степени, но и в масоретском тексте он очевиден.

[7:9] В некоторых случаях фарисеи своей галахой даже дезавуируют библейские заповеди.

[7:10] В качестве иллюстрации приведена заповедь о почтении к родителям (Исх 20:12). В еврейской культуре она издавна играла значительную роль. Соответственно, ее нарушение красноречиво иллюстрирует проблемы, связанные с преданием. Интересно, что Иисус отзывается положительно не только о заповеди Декалога, но и о более суровой формулировке: «Злословящий отца своего или мать свою да будет предан смерти» (Исх 21:17, пер. наш; см. также: Лев 20:9). Перед нами яркий образец действий Иисуса как пророка и проповедника покаяния. Подобно древним пророкам, он призывает народ вернуться к соблюдению библейских заповедей.

[7:11–13] Возможно, имеется в виду ситуация, когда сын отказывает в финансовой помощи родителям на том основании, что деньги он обещал пожертвовать Храму. Это расходится с талмудической практикой:

> Рабби Элиэзер говорит: человека разрешают от обета, (если он не) по чести его отца или матери ‹...› Мудрецы соглашаются с р. Элиэзером: в том, что касается отношений между ним и отцом с матерью, разрешают от обета, если он не по чести отца и матери (Недарим 9:1, пер. М. Левинова).

Однако данный подход мог не быть нормативным или универсальным во времена Иисуса. Возможно, раввинистический иудаизм отверг данную практику, поэтому она не вошла в Мишну и Талмуд.

[7:14–15] Если предыдущие обличения Иисуса касались лишь фарисеев, в ст. 14–15 он высказывает учение для всего народа. Но тематика ст. 14–23 соответствует таковой в ст. 1–13.

Учение о том, что «ничто входящее в человека извне не способно осквернить его», в традиционной парадигме считалось намеком на отмену кашрута. Однако были и попытки сгладить его смысл. Автор этих строк многие годы полагал, что перед нами случай риторической гиперболы. Для речи Иисуса вообще характерны метафоры и гиперболы, а в библейском иврите противопоставление («не ... но») еще и часто указывает лишь на соотносительную ценность («не столько ... сколько»). Яркий пример мы находим у Осии: «Милости хочу, а не жертвоприношения» (Ос 6:6, пер. наш). Осия не предлагает отменить жертвы, а учит, что для Всевышнего они намного менее ценны, чем доброе сердце.

Эта теория имеет право на существование. Однако тогда провисает реплика в ст. 19: ей не удается подобрать органичное объяснение, и получается, что Марк не понял Иисуса. Кроме того, при таком подходе Иисус не обосновал свою позицию по вопросу об омовении рук, даже не раскрыл его, а лишь сослался на его отсутствие в Торе. Однако этого недостаточно для серьезной галахической проблемы, актуальной для «всех иудеев» (Мк 7:3). Поэтому необходимо проверить возможность другого объяснения. Интересную версию высказал Й. Фурстенберг [Furstenberg 2008]: слова Иисуса имеют буквальный смысл и напрямую продолжают тему разговора.

А именно, обсуждается проблема: поскольку во время трапезы руки касаются еды, возникает вопрос, передается ли еде нечистота (ритуальная!) с рук. Библия этого не предполагает, но законоучителя опасались, что осквернение имеет место. Согласно Мишне, если человек съест даже небольшой кусок оскверненной еды, то и сам будет осквернённым (Тгорот 2:2). Это опасение возникло в традиции не сразу, и не случайно тезис о нечистоте после вкушения такой еды трактуется как «слова мудрецов», а не Писание (Тгорот 4:11; В. Т. Йома 80б).

[7:17] Поучение Иисуса названо «притчей». Отсюда видно, что в нем есть и дополнительный смысл, помимо мнения по галахическому вопросу.

[7:18–19] Буквальный смысл по Фурстенбергу: «Вопреки вашей галахе, в Библии не прописанной, тело не оскверняется вкушением оскверненной пищи. Оно оскверняется тем, что из него исходит» [Furstenberg 2008: 184]. Какими бы оскверненными ни были руки, нечистота на еду не перейдет. Осквернить может лишь то, что исходит: женские истечения (Лев 12:2–15), семя (Лев 15:16–18) и кровь (Лев 15:19–24).

Фурстенберг оставляет в стороне проблемный ст. 19в (καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα). Д. Боярин, развивая тезис Фурстенберга, уделил ему больше внимания, но менял свою точку зрения [Boyarin 2012; 2019]. Сначала однозначно истолковав ст. 19в в русле данного тезиса, он затем поставил вопрос так: с уверенностью делать выводы сложно, но есть три возможности, альтернативные традиционной парадигме [Boyarin 2019: 12–14].

1. Текстуально-критическая: ст. 19в — поздняя интерполяция (скорее всего). Поздний языкохристианин сделал слишком глобальные выводы из ст. 15, не зная галахического контекста. Впоследствии глосса попала в текст.

2. Понятие καθαρίζων передает еврейское לְטַהֵר, а не להתיר. Соответственно, фраза означает не то, что всякая пища кошерна, а что нет пищи, способной сделать тело нечистым. По умолчанию предполагается, что о вкушении некошерной пищи речь не идет.

3. (Менее вероятно, но не исключено.) Ст. 19в надо понимать в контексте пророчества Захарии: «...духа нечистоты удалю с этой земли» (Зах 13:2, пер. наш), и «в тот день ‹...› котлы в доме Господнем будут как жертвенные чаши перед алтарем, и все котлы в Иерусалиме будут святыней Господа воинств, и будут приходить все приносящие жертву и брать их, и варить в них, и не будет более ни одного торговца в доме Господа воинств в тот день» (Зах 14:20–21, Синод. пер. с минимальной правкой). Соответственно, Иисус удаляет с земли «дух нечистоты», а не правила кашрута.

Поскольку рукописная традиция единодушна, рассматривать всерьез версию 1 не будем, хотя Боярин в итоге склонился именно к этому мнению. Версия 3 сомнительна, поскольку ст. 19в отсылает к аргументации Иисуса в предыдущих стихах, а она выдержана в традиции сапиенциальной, не эсхатологической. То есть сказанное верно во все времена, а не только в мессианскую эпоху. Таким образом, в отсутствие других рукописных данных версия 2 заслуживает внимания.

Мы должны согласиться с Боярином, что перед нами нечто большее, чем галахическая дискуссия о том, какая из систем чистоты правильнее: «Фарисеи не слышат Закон. Они воспринимают лишь его внешнюю сторону и совершенно упускают из виду глубинный смысл» [Boyarin 2012: 125]. К сожалению, Боярин не очень раскрывает этот смысл, а он видится таким: направление, в котором идет осквернение, согласно Книге Левит, принципиально, ибо оно содержит глубинный смысл, притчу. Утверждая о том, что человека оскверняет лишь исходящее из него, Книга Левит преподает важную нравственную истину: человека нельзя осквернить извне. Он может лишь сделать это сам.

[7:20–23] Фарисеи тратят слишком много сил в неправильном направлении. Желая перестраховаться и наверняка защитить себя от нечистоты, они вырабатывают все новые и новые правила очищения, теряя из виду более глубокий смысл Книги Левит. Тора же предлагала человеку поразмыслить, в чем глубинный смысл указаний на то, что всякое осквернение исходит изнутри. Когда человек задумывается об этом, он начинает очищать не столько «внешнюю сторону чаши», сколько внутреннюю (ср. Мф 23:25–26).

Возражения и полемика

Дискуссия, начатая исследованием Фурстенберга, была острой. В общем и целом, парадигма устояла. При этом критика имела разную ценность: от возражений слабых и поверхностных до серьезных. Сделаем попытку ответить на основные аргументы.

Довод 1. *Ст. 19в напоминает учение апостола Павла, слова, сказанные в контексте разговора о пище: «все чисто» (Рим 14:20). Вероятно, Евангелие*

от Марка — паулинистское, и ст. 19в отражает паулинистскую интерпретацию традиции [Markus 2014: 46].

Это спорно. Во-первых, у Послания к Римлянам иная аудитория, чем у собеседников Иисуса в Мк 7. Павел пишет язычникам, которых не обязывают подавляющее большинство пищевых запретов Торы (видимо, кроме запрета на кровь). Иисус общается с евреями, для которых нормы чистоты совсем иные.

Во-вторых, в разговоре о галахических нормах для языкохристианских церквей Павел ни разу не сослался на какое-либо учение Иисуса. А ведь одно речение вроде ст. 15 или ст. 19 (е с л и понимать их антиномистски) помогло бы ему больше, чем сложные логические выкладки. Значит, усвоенные из предания логии (наподобие упомянутых стихов) Павлу по какой-то причине не подходили.

Довод 2. *Категоричность формулировок Марка («ничто не может осквернить ‹...› ничто не может осквернить ‹...› очищается всякая пища», пер. И. А. Левинской) наводит на мысль о том, что исключений нет: всякая пища чиста и разрешена [Markus 2014: 48].*

Категоричность несомненна, но ее следует понимать контекстуально. Ст. 19б («объявляет чистой всякую пищу») подводит итог рассуждению в ст. 15 («ничто, входящее в человека извне...»), которое, в свою очередь, сказано в связи с вопросом об омовении рук.

Налицо культурный диссонанс. Для христианского экзегета утверждение о том, что скверна не передается через руки на еду, кажется банальным. Однако в контексте фарисейского иудаизма I в. оно было радикальным!

Довод 3. *Налицо параллель с видением Петру (Деян 10:11–15), где Петр видит сосуд, и в нем «всякие четвероногие и пресмыкающиеся земные и птицы небесные». Петру велено заклать их и есть, он отказывается («никогда не ел ничего скверного и нечистого»), но слышит: «что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (пер. И. А. Левинской). По мнению Маркуса, здесь «язык очень напоминает Мк 7, а вопрос стоит о том, можно ли есть пищу, запрещенную в Книге Левит» [Markus 2014: 49].*

Этот довод необходимо признать слабым.

Во-первых, следует учесть контекст. Речь идет не о том, что Петр должен есть змей и лягушек. Видение относится к проповеди язычникам: «Вы знаете, что незаконно иудею общаться или приходить к иноплеменнику, но мне Бог повелел никакого человека не называть скверным или нечистым» (Деян 10:28, пер. И. А. Левинской). Для правильного понимания отрывка стоит вспомнить, что с раннего периода (см. Послание Варнавы) христианская экзегеза читала заповеди о кашруте не только на буквальном, но и на иносказательном уровне. При таком подходе надо избегать дружбы со «свиньями» — людьми с плотски-материалистическими запросами, со «стервятниками» — людьми хищными — и т. д. В этом же русле необходимо понимать и видение Петра: языческий мир полон сомнительных людей, но язычников нельзя считать нечистыми.

Во-вторых, показательно недоумение Петра: он никогда не нарушал заповеди кашрута и не слышал от Иисуса учения, призывающего отменить такие заповеди. А ведь если бы Иисус поднял эту тему с учениками, Петр не мог бы этого забыть! Подобное учение своей радикальностью потрясло бы его и других апостолов, стало бы предметом постоянных споров и разговоров. (Напомним, что в Евангелиях мы не встречаем следов подобных споров.)

В-третьих, Апостольский собор вводит пищевые ограничения даже для язычников. Даже язычники обязаны воздерживаться от «идоложертвенного, крови и удавленины» (Деян 15:29). Если откровение Петру нужно понимать как отмену кашрута, а Иисус перед этим учил, что заповеди об отмене кашрута отменены, зачем вводить эти нормы?

В-четвертых, если бы видение Петру означало разрешение есть некошерную пищу, было бы естественно продемонстрировать, как Петр переходит к соответствующим обычаям: например, ест свиную отбивную или роллы со снежным крабом. Однако Петр нигде не нарушает обычаев. Согласно Луке, даже Павел будет доказывать в Иерусалиме, что соблюдает Тору и обычаи (Деян 21:21–26).

В-пятых, согласно Деяниям, спустя годы после видения Петру иудеохристианская Церковь состояла сплошь из «ревнителей Закона» (Деян 21:20). Это неизбежно подразумевало не только соблюдение кашрута, но и то, что новообращенные христиане не видели в Петре его нарушителя.

В-шестых, если бы видение Петра имело буквальный смысл, оно едва ли включало бы почти несъедобных животных, которых в Средиземноморье никто не стал бы есть (иначе чем с голода). Например, вместо змей были бы упомянуты свиньи. Описание Луки (сосуд с пресмыкающимися) создает картину, которую не сочли бы аппетитной и средиземноморские язычники.

Довод 4. *Мк 7:21–23 обращается к иной проблематике (нравственная нечистота), чем проблематика омовения рук (ритуальная нечистота). «Хотя Иисус говорит о нечистоте в ст. 20–23, он имеет в виду иные вещи, чем людей, омывающих руки» [Cohen 2013: 970].*

Действительно, Фурстенберг слишком узко трактует мысль Иисуса. И хотя он с доброжелательной снисходительностью отзывается о «способности Иисуса вывести разговор на уровень морали» [13:31], он практически не комментирует эту сторону марковского отрывка. Очевидно, что Марк, хотя и комментирует галаху, не ставит этот интерес во главу угла. Для него приоритетно очищение внутреннее. Для критики уязвим и Боярин, который толком не развивает свою же мысль о притчеобразности Иисусова учения. Возможно, дело в том, что он усматривает подоплеку протеста Иисуса против фарисейской концепции в культурном контексте: Иисус, мол, отстаивал близкие ему галилейские традиции против чуждых новшеств. Это мешает Боярину увидеть неординарность подхода Иисуса в Мк 7.

На наш взгляд, эти ученые не довели до конца мысль о том, как Марк / Иисус соотносит левитскую концепцию нечистоты с нечистотой моральной. Как мы отметили, Иисус не только сам рассказывает притчу: он утверждает, что в Книге Левит есть притча. Начиная с галахического вопроса, он переходит к более фундаментальному вопросу о том, как расставляет приоритеты Книга Левит, также намекая на особую роль внутренней чистоты.

Далее рассмотрим доводы, которые мы сами использовали в критике Фурстенберга в более ранних исследованиях.

Довод 5. *Не предполагает ли данная концепция большую компетентность Марка в галахе, чем можно подумать по его повествованию? Разве не настораживает, к примеру, путаница Ахимелеха с Авиафаром (Мк 2:26; ср. 1 Цар 21:2–7)?*

Чтобы понять смысл полемики в Мк 7:1–23, не требуется талмудического образования. Достаточно усвоить, что в фарисейской концепции нечистота передается на пищу через прикосновение рук. Большинство обсуждаемых у Марка вопросов предполагают более высокий уровень сложности. А если Марк происходил из иудеохристианской среды, он должен был знать о фарисейском учении и намного большее. Фарисеи активно проповедовали свое учение среди евреев, в том числе среди евреев диаспоры (Мф 23:15), поэтому многие евреи (а также «боящиеся Бога» язычники при синагогах), даже малообразованные, должны были знать основы.

При этом Марк пишет не галахический трактат, а христоцентричное Евангелие для аудитории, значительная часть которой могла состоять из неевреев. В галахические нюансы он не углубляется, многое упрощает, поэтому сложно сказать, сколь глубоко он знал Ветхий Завет и традицию. Конечно, его могла подвести память в случае с Авиафаром.

Довод 6. *Если учесть, что Марк объясняет читателям самые простые вещи (в частности, обычай омовения рук), как он может предполагать знакомство читателей с нюансами галахи?*

Первые языкохристианские общины охватывали как людей, хорошо знакомых с Торой и иудаизмом, так и новичков. Поскольку христианская литература только создавалась, авторам приходилось иметь в виду самую широкую аудиторию, соединяя узкоспециальные выкладки с введением в основы.

Яркий пример — Павловы послания. С одной стороны, Павел вновь и вновь считает необходимым излагать основы морали (например, нельзя ходить к проституткам). С другой стороны, все это соседствует с экзегезой такой степени сложности, которая не могла быть посильна неграмотным мастеровым, узнавшим о христианстве от Павла в ходе совместной работы по кожевенному делу. Таковы зачастую и Евангелия, не исключая Евангелия от Марка. Например, в Мк 10 изложено мнение Иисуса по дискуссии о разводе между школами Гиллеля и Шаммая. Делает он это в популярной форме (общий смысл поймет большинство читателей), но предполагает

способность читателя угадать сложные ветхозаветные аллюзии по очень короткой цитате.

Довод 7. *Разве для Марка Иисус не отделен от иудаизма и Торы? Не предполагается ли это, например, в Мк 10:2, где Иисус спрашивает: «Что заповедал вам Моисей?» (а не «нам» или без местоимения). Изолированность Марка от иудейского контекста снижает вероятность того, что в Мк 7 обсуждаются настолько специфические для иудейской галахи проблемы.*

Это возражение сохраняет определенный вес: марковский Иисус стоит несколько над Торой Моисея (хотя скорее имплицитно). И не исключено, что это отражает языкохристианский контекст Марка. Однако все обсуждаемые у Марка темы органичны миру иудаизма. К примеру, неоднократно и подробно затрагивается тема галахи о субботе (тогда как ничего не сказано, к примеру, о Церкви), причем нет идеи, что суббота отменена или малозначима.

Язычники же играют у Марка маргинальную роль, и отношение к ним весьма сдержанное. Характерно, что сразу после Мк 7:1–23 идет один из самых ортодоксально-иудейских отрывков в Евангелиях: рассказ о беседе Иисуса с сирофиникиянкой. Последняя просит Иисуса исцелить ее дочь, но Иисус сначала отказывается, причем с необычно резкой формулировкой: «Дай прежде (πρῶτον) насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у людей и бросить псам» (Мк 7:27, Синод. пер.).

Довод 8. *Актуальна ли данная дискуссия для языкохристианского контекста Марка (в отличие от иудеохристиан Палестины)? Неужели обращенным из язычников было интересно читать, в каком направлении идет ритуальное осквернение, и не исказили ли фарисеи левитские нормы чистоты? Не проще ли предположить, что Фурстенберг и Боярин вчитывают органичные им, талмудистам, заботы в христианский текст?*

До некоторой степени «вчитывание» имеет место: они сужают спектр марковской проблематики (см. выше). Тем не менее критика не вполне справедлива.

Во-первых, хотя Марк мог работать в языкохристианском контексте, языкохристиане подчас становились объектами иудейского (фарисейского?) прозелитизма (см. Послание к Галатам). Соответственно, Марк счел полезным объяснить, какую позицию по данному вопросу занял Иисус из Назарета.

Во-вторых, погружаясь в ветхозаветное наследие и усваивая красоту иудейской традиции, новоначальные христиане могли (в глазах Марка) перепутать главное со второстепенным (опять же, такова тематика Послания к Галатам) и даже с лишним. С учетом «моды» на омовение, характерной для широких слоев населения, евангелист считал важным напомнить о приоритетах.

В-третьих, Мк 7:1–23 не сводится к вопросу об омовениях. Данный отрывок затрагивает и гораздо более глобальные, принципиальные вопросы. Например: какова роль человеческого предания в делах веры? Не имеет ли тенденцию обряд заполнять все больше пространства, отстраняя на

второй план центральные принципы? Возможно, Марк включил это предание не только с целью обличить фарисеев. Он мог полагать, что в христианской среде возникает своя обрядовость, свои «предания старцев».

Заключение

Если интерпретировать Мк 7:1–23 в рамках традиционной парадигмы (как переход к намеку на отмену кашрута), отрывок лишен цельности и противоречив. Если традиционная интерпретация верна, скорее всего, перикопа составлена из разнородных преданий, отчасти анахронистичных.

Однако весьма возможно, что правы Й. Фурстенберг и Д. Боярин: Иисус выступил с критикой не кашрута, а фарисейской концепции ритуальной нечистоты, которая считала возможным переход нечистоты с рук на пищу. Тогда Мк 7:1–23 предстает внутренне цельным рассказом, правдоподобно вписанным в историю иудаизма. Критика в ее адрес со стороны апологетов традиционной парадигмы не была убедительной. Фурстенберг и Боярин не правы лишь в узком понимании марковской проблематики: для Марка вопрос об омовении рук вторичен, а на первый план выходит общая критика фарисейской концепции Устной Торы. Возможно, ко времени, когда Марк взялся за перо (начало 1970-х годов), даже забылось, что представление фарисеев о передаче ритуальной чистоты через еду содержит в себе новшество, а не отражает давнюю традицию.

Тем не менее в окончательных выводах требуется осторожность. Одна из проблем состоит в том, что Марк, возможно, несколько дистанцирует Иисуса от его иудейской среды на уровне своей редакции. Поэтому нельзя полностью исключать, что ст. 19 он все-таки понимал как скептическое отношение к пищевым запретам, не замечая, что эта интерпретация нарушает логику полученного им предания. Однако это не доказано, а описанная им сцена органично вписывается в иудейский контекст. В ней нет достаточных оснований видеть ни искусственный коллаж из разнородных преданий, ни критику иудейских законов.

Сокращения

В. Т. — Вавилонский Талмуд.

References

Boyarin D. (2012). *The Jewish Gospels: The story of the Jewish Christ*. The New Press.

Boyarin D. (2019). Moses and Jesus against the Pharisees: Mark and Paul on Moses. In J. Timbie, & P. Roussear (Eds.). *The Christian Moses, from Philo to the Qur'an* (pp. 1–24). The Catholic Univ. of America Press.

Bultmann, R. (1963). *The history of the Synoptic tradition*. Blackwell.

Cohen, Sh. (2013). Antipodal texts: B. Eruvin 21b–22a and Mark 7:1–23 on the tradition of the elders and the commandment of God. In R. Boustan et al. (Eds.). *Envisioning Juda-*

ism: Studies in honor of Peter Schäfer on the occasion of his seventieth birthday (pp. 965–983). Mohr Siebeck.

Furstenberg, Y. (2008). Defilement penetrating the body: A new understanding of contamination in Mark 7.15. *New Testament Studies, 54*(2), 176–200. https://doi.org/10.1017/S0028688508000106.

Markus, J. (2014). Mark — interpreter of Paul. In J. Dunn et al. (Eds.). *Mark and Paul: Comparative essays, Pt. 2: For and against Pauline influence on Mark* (pp. 29–50). De Gruyter.

Meier, J. P. (2009). *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol. 4: Law and love*. Yale Univ. Press.

Reynolds, S. (1966). Πυγμῇ (Mark 7:3) as "cupped hand". *Journal of Biblical Literature, 85*(1), 87–88. https://doi.org/10.2307/3264360.

Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. Fortress Press.

Sanders, E. P. (1993). *The historical figure of Jesus*. Penguin Books.

Wills L. (2016). The Jewishness of the Gospel of Mark. In I. Kalimi (Ed.). *Bridging between sister religions: Studies of Jewish and Christian scriptures offered in honor of Prof. John T. Townsend* (pp. 69–86). Brill.

Информация об авторе

Глеб Гарриевич Ястребов
научный сотрудник, отдел истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12
научный сотрудник, Лаборатория востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82 стр. 1
✉ *gleb.iastr@list.ru*

Information about the author

Gleb Garrievich Yastrebov
Research Fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka Str., 12
Research Fellow, Center for Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Bld. 1
✉ *gleb.iastr@list.ru*

А. Б. Сомов [abc]

http://orcid.org/0000-0002-7998-6575
✉ *absomov@yandex.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Свято-Филаретовский институт (Россия, Москва)*
[c] *Институт перевода Библии (Россия, Москва)*

Византийское мученичество Даниила и трех отроков как текстовое свидетельство Мф 27:53

Аннотация. Статья посвящена исследованию экзегетических и текстологических проблем в Мф 27:53. Сам этот стих принадлежит к большой секции Евангелия от Матфея, повествующей о событиях во время смерти Иисуса на кресте и Его воскресения (27:45–53). В Мф 27:52–53 речь идет о том, что в момент смерти Иисуса не только сотряслась земля, разодралась храмовая завеса и раскололись скалы, но также открылись гробницы и воскресли некие святые праведники, которые после Его воскресения пришли в Иерусалим, где их многие видели. Стих Мф 27:53 не вполне ясен, здесь используется редкое слово ἔγερσις ‘воскресение’, а выражение μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ («по воскресении Его») нарушает структурную целостность этого стиха и создает проблемы в его понимании. Некоторые библеисты поддерживают идею о том, что этого выражения изначально не было в тексте Матфея и оно по некоторым богословским причинам попало туда позже. В статье обсуждается вероятность как того, что это выражение было в тексте Евангелия изначально, так и того, что оно было добавлено переписчиками. Вероятность позднейшей вставки подкрепляется древними текстами: как рукописями Нового Завета, так и косвенными текстовыми свидетелями в цитатах и аллюзиях древних авторов. К таким свидетельствам можно отнести и малоизученное мученичество Даниила и трех отроков, по-видимому, ранневизантийского происхождения. Здесь практически цитируется Мф 27:52–53, но выражение «по воскресении Его» отсутствует. Этот факт можно было бы рассматривать как дополнительное доказательство того, что данное выражение отсутствовало в изначальном тексте Мф 27:53, но наш анализ показывает, что пропуск этих слов в легенде о мученичестве Даниила и трех отроков, скорее всего, обусловлен внутренними причинами, связанными с композицией и богословием этого предания. Это указывает на необходимость не только текстологического анализа свидетельств греческого Нового Завета, но также и их тщательного контекстуального и богословского исследования.

Ключевые слова: Новый Завет, Евангелие, Иисус, Матфей, воскресение, мученичество, Даниил, отроки, Александрия, Вавилон, текстология

© А. Б. СОМОВ, 2025

EDN: MILAQT

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Сомов А. Б.* Византийское мученичество Даниила и трех отроков как текстовое свидетельство Мф 27:53// Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 158–176. EDN: MILAQT.

Поступило 30 августа 2024 г.; принято 1 июня 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025
Articles

A. B. Somov [abc]

http://orcid.org/0000-0002-7998-6575
✉ *absomov@yandex.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *St. Philaret's Orthodox Christian Institute (Russia, Moscow)*
[c] *Institute for Bible Translation (Russia, Moscow)*

The Byzantine martyrdom of Daniel and the three youths as textual evidence of Matt 27:53

Abstract. The article is devoted to a study of exegetical and textual problems in Matt 27:53. This verse belongs to a large section of the Gospel of Matthew that recounts the events at the time of Jesus' death on the Cross and his resurrection (27:45–53). 27:52–53 deals with the fact that at the time of Jesus' death, not only the earth shook, the temple veil was torn and the rocks split, but also the tombs were opened, and certain holy righteous ones were raised up and came to Jerusalem after the resurrection of Jesus and appeared to many. The meaning of 27:53 is not entirely clear: the word ἔγερσις 'resurrection', which is unique for the New Testament, is used here, then, the expression μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ ("after his resurrection") breaks the structural integrity of this verse and creates problems in understanding it. Several biblical scholars support the idea that this expression was not originally in Matthew's text, but that it appeared there later for some theological reasons. The article discusses the likelihood that this expression was in Matthew originally, as well as that it was added later by the scribes. The possibility that it was inserted into the text of the Gospel is supported by textual evidence from some ancient texts, both New Testament manuscripts and indirect textual evidence in quotations and allusions from ancient authors. Such evidence includes the little-known early Byzantine martyrdom of Daniel and the Three Youths. In Greek recensions of this legend Matt 27:52–

© A. B. SOMOV, 2025

53 is quoted, but the expression “after his resurrection” is missing. This fact might be regarded as further evidence that this expression was absent from the original text of Matt 27:53, but our analysis demonstrates that this omission in the legend of the martyrdom of Daniel and the Three Youths is most likely due to internal reasons related to its composition and theology. This fact indicates that conclusions about the textual evidence of the New Testament should be drawn not only at the textual level, but also after a thorough contextual and theological investigation of the textual evidence itself.

Keywords: New Testament, Gospel, Jesus, Matthew, resurrection, martyrdom, Daniel, Youths, Alexandria, Babylon, textual analysis

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Somov, A. B. (2025). The Byzantine martyrdom of Daniel and the three youths as textual evidence of Matt 27:53. *Shagi / Steps*, *11*(3), 158–176. EDN: MILAQT. (In Russian).

Received August 30, 2024; accepted July 1, 2025

Введение

Малоизвестная легенда о мученичестве Даниила и трех отроков, которая уже становилась предметом нашего исследования [Сомов 2021; Somov 2021], дошла до нас в нескольких версиях. Версии эти никогда не унифицировались, поэтому невозможно указать на какой-то стабильный текст, связанный с этим преданием. Можно, однако, говорить о целом семействе текстов, которые условно названы «мученичеством Даниила и трех отроков» и которые сохранились на греческом, древнеармянском и старославянском языках. Среди этих текстов нас будут интересовать две греческие редакции легенды, опубликованные В. М. Истриным [1901]: «Героические деяния (ἀνδραγάθημα) и мученичество (ἄθλησις) трех святых отроков и пророка Даниила» (далее *Mart. Dan*.) и «Слово во святых наших Кирилла Александрийского на кончину трех святых отроков и пророка Даниила» (далее *Sermo de obit*.). Самые ранние рукописи этих двух редакций относятся к IX–X вв., однако истоки этой традиции, по-видимому, гораздо древнее и могут датироваться вплоть до IV в.

Содержание рассказа о мученичестве Даниила и трех отроков в этих версиях сводится к следующему: после смерти вавилонского царя Навуходоносора к власти в его царстве пришел некий Аттик, царь персидского происхождения. Три отрока обличили его нечестие и язычество, после чего он разгневался на них и велел обезглавить. Вместе с ними был казнен и Даниил. После смерти головы их снова соединились с телами, и ангел Господень перенес их тела на гору Гевал, где они были спрятаны под скалой на 400 лет до воскресения Иисуса. После Его воскресения (или одно-

временно с ним) эти праведники воскресли в числе многих других ветхозаветных праведников Израиля, числом более 500 (ср. 1 Кор 15:6). Обе редакции легенды связывают это воскресение праведников с событиями, произошедшими во время смерти Иисуса на кресте и Его воскресения, так как это изложено в Мф 27:45–53. Однако в мученичестве Даниила и трех отроков пропущена фраза «по воскресении Его» (Мф 27:53). Эта фраза, как утверждают некоторые исследователи, могла быть добавлена в текст Матфея переписчиками, мотивированными некоторыми богословскими соображениями. Данный вопрос продолжает активно обсуждаться в новозаветной науке, поэтому его анализ в свете вышеуказанного малоизвестного мученичества внесет вклад в изучение этой непростой проблемы. Итак, *Mart. Dan*. и *Sermo de obit*. можно было бы рассматривать как дополнительные текстовые свидетельства того, что слова «по воскресении Его» отсутствовали в изначальном тексте Мф 27:53. Наше исследование показывает, однако, что пропуск этих слов в легенде о мученичестве Даниила и трех отроков, скорее всего, обусловлен внутренними причинами, связанными с композицией и богословием этого предания.

В начале статьи мы опишем основные обсуждаемые в новозаветной науке проблемы, которые связаны с использованием слова ἔγερσις и возможной вставкой μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ в Мф 27:53. Далее мы очень кратко рассмотрим историю самой легенды о мученичестве Даниила и трех отроков[1] и обратимся непосредственно к интересующей нас связи между этим преданием и Мф 27:52–53.

«По воскресении Его» в Мф 27:53

Термин ἔγερσις ‘воскресение’ встречается в Новом Завете только в Мф 27:53. Как считают некоторые исследователи [Brown 1994: 1139, n. 105; Nolland 2005: 1215], ἔγερσις был в источнике, которым пользовался Матфей, и он посчитал нужным его сохранить, несмотря на его необычность. Как показывает анализ отрывков в синоптических Евангелиях, в контекстах, связанных с воскресением, в основном встречается ἀνάστασις[2]. Для примера рассмотрим известную беседу Иисуса с саддукеями, отрицавшими воскресение:

> Потом пришли к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения (ἀνάστασιν), и спросили Его, говоря: Учитель! Моисей написал нам: «если у кого умрет брат и оставит жену, а детей не оставит, то брат его пусть возьмет жену его и восстановит семя брату своему». Было семь братьев: первый взял жену и, умирая, не оставил детей. Взял ее второй и умер, и он не оставил детей; также и третий. Брали ее за себя семеро и не оставили детей. По-

[1] Подробнее об истории и текстологии этого мученичества см.: [Сомов 2021; Somov 2021].

[2] См. филологический анализ использования лексики воскресения в Новом Завете в [Somov 2017b: 196].

> сле всех умерла и жена. Итак, в воскресении (ἀναστάσει), когда воскреснут (ἀναστῶσιν), которого из них будет она женою? Ибо семеро имели ее женою. Иисус сказал им в ответ: этим ли приводитесь вы в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией? Ибо, когда из мертвых воскреснут (ἀναστῶσιν), тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах. А о мертвых, что они воскреснут (ἐγείρονται), разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?» Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Итак, вы весьма заблуждаетесь (Мк 12:18–27; Синод.)[3].

Итак, в этом отрывке ἀνάστασις встречается дважды, в Мк 12:18 и 12.23. Схожим образом происходит в параллельных отрывках Мф 22:23–33 (ср. 22:33, 28, 30–31) и Лк 20:27–38 (ср. 20:27, 33, 35–36). Кроме существительного ἀνάστασις здесь используется и глагол ἀνίστημι, который также часто встречается в контекстах, связанных с воскресением. Стоило ожидать, что и в Мк 12:26 (так происходит в Лк 20:37) будет употреблен ἀνίστημι, однако здесь неожиданно появляется ἐγείρω, который имеет семантику пробуждения. Матфей, однако, меняет его на ἀνάστασις в Мф 22:31: «А о воскресении мертвых (τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν) не читали ли вы реченного вам Богом ‹...›?» (Мф 22:31; Синод.). Таким образом, если ἔγερσις и был в источнике, которым пользовался Матфей в 27:53, он вполне мог бы его поменять на ἀνάστασις, согласовав с более широко распространенным термином, однако этого не сделал. Это также указывает на то, что автор этого Евангелия вполне мог менять материал, полученный из других источников (в данном случае из Евангелия от Марка, которым он пользовался как одним из основных источников), там, где считал это необходимым.

Чем же объяснить важность этого термина для Матфея? Ссылаясь на работу Дэвиса и Эллисона [Allison, Davies 1993: 628], Ч. Куарлс [Quarles 2015: 5] замечает, что в отрывке Мф 27:45–53 имеется несколько ключевых концептов, которые лексически выражены схожим образом. Так, можно отметить использование слова «земля» (γῆ) в 27:45 и 27:51, глагола «разрывать», «разделять» (σχίζω) в 27:51a и 27:51c[4], слова «многие» (πολλά / πολλοῖς) в 27:52 и 27:53 и «святые» (ἅγιοι) в 27:52 и 27:53. Исходя из этой логики, можно считать, что ἔγερσις в 27:53 становится парой к ἐγείρω в 27:52[5].

Необходимо также добавить, что ἀνάστασις может означать воскресение в более специфическом смысле, а ἔγερσις, в более широком — про-

---

[3] Переводы древних текстов в этой статье указываются в скобках после атрибуции. Если перевод не указан, он принадлежит автору статьи.

[4] «От шестого же часа тьма была по всей земле (γῆν) до часа девятого» (Мф 27:45; Синод.) и «И вот, завеса в храме раздралась (ἐσχίσθη) надвое, сверху донизу; и земля (γῆ) потряслась; и камни расселись (ἐσχίσθησαν)» (27:51; Синод.).

[5] «...и гробы отверзлись; и многие (πολλά) тела усопших святых воскресли (ἠγέρθησαν)» (Мф 27:52; Синод.) и «и, выйдя из гробов по воскресении (ἔγερσιν) Его, вошли во святой град и явились многим (πολλοῖς)» (27:53; Синод.).

буждение. Тогда ἔγερσις можно рассматривать и как противоположность смерти, которая часто метафорически репрезентируется как сон: «...многие тела усопших (κεκοιμημένων) святых воскресли (ἠγέρθησαν; буквально “пробудились”)» в 27:52[6].

Таким образом, в Мф 27:53 ἔγερσις лучше соответствует контексту и образности, хорошо сочетаясь с ἐγείρω предыдущего стиха (ср. Марк 5:39, 41; Еф 5:14). Здесь, однако, было бы лучше говорить о воскресении святых, а не о воскресении Иисуса. Такой текстовый вариант присутствует в некоторых рукописях (ἔγερσιν αὐτῶν, например, в syr^{h})[7].

К этому можно было бы добавить еще несколько аргументов относительно того, почему в Мф 27:53 евангелист мог предпочесть ἔγερσις более привычному ἀνάστασις. Как замечает А. Эпке [Oepke 1964: 335], ἐγείρω часто встречается в контекстах, связанных с так называемым индивидуальным воскресением и с восстановлением физической жизни, поскольку лучше выражает реальность Божьего действия. Примеры такого типа воскресения можно найти в 4 Цар 4:31; Сир 48:5; Мф 9:25, 10:8, 11:5; Мк 5:41 (ср. параллели), 6:14 (ср. параллели); Лк 7:14; Ин 5:21, 12:1, 9, 17; Евр 11:19). В других контекстах, прежде всего в случае эсхатологического воскресения, ἀνίστημι и ἐγείρω чаще всего используются синонимично, как, например, в Мф 12:41–42. Если эта логика верна, можно утверждать, что, используя ἠγέρθησαν в 27:52, Матфей хотел показать реальность воскресения святых. Более того, их воскресение имеет прямое отношение к воскресению Иисуса, которое также описано через ἐγείρω в Мк 16:6 и Мф 28:7 (ср. Лк 24:6). Воскресение Иисуса можно отнести к категории индивидуального воскресения праведника[8]. В Мф 27:53 ἔγερσις как раз и относится к воскресению Иисуса как к случаю индивидуального воскресения. Таким образом, Матфей мог сохранить этот термин из дошедшей до него традиции или же, что совсем не исключено, намеренно изменил его на ἀνάστασις.

Далее, в экзегезе Мф 27:52–53 существует еще одно важное предположение, связанное со словами μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ («по воскресении Его»). Еще А. Меркс говорил о том, что это выражение отсутствовало в изначальной редакции Евангелия от Матфея и было добавлено как вставка писцов, причем в достаточно раннее время [Merx 1902: 427–429]. У. С. Эллен [Allen 1907: 296–297] считал, что Матфей использовал здесь материал Марка и некоторое предание[9], которое он отредактировал, до-

[6] Более подробно о сне как метафоре смерти и пробуждении как метафоре воскресения см.: [Сомов 2012; Somov 2014; 2017a; 2017b: 190–208].

[7] Перевод Нового Завета на сирийский язык, сделанный Фомой Харкельским в 616 г.

[8] Подробнее см. в [Сомов 2023: 507–15].

[9] Действительно, у Матфея смерти Иисуса предшествует тьма, наступившая по всей земле в полдень (Мф 27:45), и этот материал мог быть взят в Мк 15:33, 38. Землетрясение, расколотые скалы, открытые гробницы и воскресение святых в Мф 27:51b–52b — это предание, которое было в распоряжении евангелиста из других источников, причем не исключено, что на эти описания повлияла образность Иез 37:12–14, Зах 14:4–5, 2 Макк 7 и 1 Ен 51:1–2. При этом сообщение о том, что воскресшие святые явятся в Иерусалиме, не имеет параллелей в этих отрывках.

бавив μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, чтобы привести эту историю в соответствие с мыслью апостола Павла о том, что воскресение Иисуса — это первый этап эсхатологического воскресения в конце времен (ср. Ин 11:25), а Сам Он — «первенец из умерших»:

> Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его (1 Кор 15:20–23; Синод.)[10].

При этом Матфей, согласно Эллену, случайно или специально изменил ἔγερσιν αὐτῶν («их воскресении») на ἔγερσιν αὐτοῦ («Его воскресении»)[11]. Действительно, такое чтение можно найти в некоторых текстовых свидетельствах, однако оно отсутствует в большинстве рукописей и не решает синтактической проблемы в данном стихе, которая возникает из-за этой вставки, что затрудняет его понимание[12]. Это также создает сложности с пониманием того, с чем соотносится μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, а именно с предшествующей ли частью фразы ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων или с εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν. Существует достаточно аргументов в пользу как одного [France 2007: 1082; Nolland 2005: 1216; Turner, Bock 2005: 364; Blomberg 1992: 421; Morris 1992: 725], так и другого [Meyer 1879: 278; Lenski 1943: 1131; Hendriksen 1973: 976; Mounce 1991: 260].

Предположение о том, что μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ было добавлено переписчиком по богословским соображениям, поддерживается многими исследователями[13]. Отметим: по мнению У. Луца, тезис о том, что это выражение представляет собой глоссу, вставленную в текст Евангелия на достаточно раннем этапе, причем в не вполне правильном месте (так как эта глосса создает синтаксические проблемы), можно считать менее проблематичным, чем другие теории[14], но и этот тезис оставляет нерешенными основные проблемы о месте и цели этой глоссы [Luz 2005: 569]. Анализируя Мф 27:52–53, Куарлс [Quarles 2015, 6–14] основывается на аргументах других исследователей и называет четыре текстовых свидетельства, в которых отсутствует μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ: Палестинский

---

[10] Ср. Рим 8:29; Кол 1:18; Откр 1:5; Евр 2:10.

[11] Клостерман, ссылаясь на Оригена («Комментарий на Мф», ser. lat. 139), также поддерживал тезис о том, что μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ — это вставка переписчика [Klostermann 1909: 350; 1971: 225].

[12] Шенк и Монастерио указывают, что μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, которое они также считают вставкой, разрушает структурное единство Мф 27:53 [Schenk 1974: 75–79; Monasterio 1980: 59–66].

[13] См. библиографию в [Quarles 2015: 1–2].

[14] Луц указывает на три основных идеи о происхождении Мф 27:51b-53: эти стихи были взяты евангелистом из более раннего христианского предания о воскресении Иисуса, на что может указывать необычная лексика, прежде всего термин ἔγερσις (встречается, как мы указали выше, только здесь во всем Новом Завете) вместо ἀνάστασις по отношению к воскресению Иисуса, а также необычное для Матфея употребление μετά для обозначения времени («после»).

сирийский лекционарий [Allison, Davies 1993: 634–635; Luz 2005: 569; Troxel 2002: 37; Petersen 1985: 109–110], «Диатессарон» Татиана, Папирус Эгертон 3 frg. 1r и греческую минускульную рукопись № 243 [Brown 1994: 1129; Troxel 2002: 37]. Куарлс, впрочем, подвергает сомнению надежность этих свидетельств, поскольку тезис о том, что в этих четырех текстах изначально отсутствовали слова μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, не вполне корректен и базируется на неправильной оценке внешних древних свидетельств и внутреннего свидетельства Матфея. В частности, пропуск этих слов в Палестинском сирийском лекционарии, сохранившиеся рукописи которого относятся к IX–XII вв., хотя сам он был создан уже около V в., можно легко объяснить случайностью или рассматривать как результат удаления [Quarles 2015: 14].

А. Пессина, которая также считает μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ глоссой, в недавней статье рассматривает «Диатессарон», Папирус Эгертон 3 frg. 1r, а также многочисленные отрывки в раннехристианской и патристической литературе, в которых цитируется или упоминается Мф 27:51–53 [Pessina 2021][15]. Она приходит к выводу о том, что большая часть авторов, которые ссылаются на этот отрывок Матфея, опускает μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ[16]. Большинство из них происходит из Малой Азии и других мест, где было распространено кватродециманское богословие, согласно которому Пасха должна отмечаться в 14-й день 1-го весеннего лунного месяца независимо от дня недели. Первый автор, который включает μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, ссылаясь на Мф 27:53, — это Ориген («Комментарий на Евангелие от Иоанна»), принадлежавший к александрийской традиции, в которой Пасха отмечалась в воскресенье[17]. По мнению Пессины, важным текстовым свидетельством можно считать также трактат Евсевия Кесарийского

[15] Пессина анализирует следующие тексты: Татиан, «Диатессарон»; Ириней Лионский, «Против ересей» IV.34, 3; «Вопросы Варфоломея» I.6–9, 20; Ипполит Римский, «Против Ноэта» 18, 8; Коптский фрагмент № 13; «Второй трактат великого Сифа» 58, 23 — 59, 9; Юлий Африкан, «Историография» F. 93; Псевдо-Климент, «Воспоминания» I.41; Псевдо-Киприан, «О похвале мученичеству» 29, 1–2; «О горе Синае и Сионе» 8, 1–2; Папирус Эгертон 3 frg. 1r; Ориген, «Комментарий на Евангелие от Иоанна» XIX.16, 102–103; «Комментарий на Псалмы» III; «Комментарий на Послание к Римлянам» I.8, V.1, V.10; «Комментарий на Песнь Песней» III.32–4; «Комментарий на Евангелие от Матфея» XII.43; «Латинский комментарий на Евангелие от Матфея» 139; «Против Цельса» II.16; Евсевий Кесарийский, «Евангельское доказательство» IV.12.1–4, X.8.63–64; «Комментарий на Псалмы», III.68.4–5, III.87.11–13 (Пс 3:6, 4:9); «Против Марцелла» I.2, 12 [Pessina 2021: 80–81]. Более подробное описание этих источников и их анализ можно найти в ее диссертации, которая готовится к публикации [Pessina 2019].

[16] Татиан, Ириней Лионский, «Вопросы Варфоломея», Ипполит Римский, Коптский фрагмент № 13, «Второй трактат великого Сифа», Юлий Африкан, Псевдо-Климент, Псевдо-Киприан, Папирус Эгертон 3, Ориген, «Комментарий на Евангелие от Матфея», «Против Цельса».

[17] Пессина отмечает следующие тексты, в которых содержится μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ: Ориген, «Комментарий на Евангелие от Иоанна», «Латинский комментарий на Евангелие от Матфея», Евсевий Кесарийский, «Против Марцелла». Остальные тексты, которые она анализирует, представляют собой нестабильную традицию (fluid text), поскольку в них μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ цитируется неточно.

«Против Марцелла» I.2, 1, поскольку полемика между Евсевием и Марцеллом показывает, что в это время, вероятно, существовало две версии Мф 27:53, как с μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, так и без него [Pessina 2021: 82–83].

Однако оставим в стороне дальнейшее рассмотрение причин возможной вставки в текст Мф 27:53, поскольку это не входит в задачи нашего исследования. Тем не менее Пессина показывает важность исследования косвенных текстовых свидетельств новозаветного текста, сохранившихся в цитатах и аллюзиях христианских авторов. Две греческие редакции мученичества Даниила и трех отроков, о которых речь пойдет ниже, вполне можно отнести к таким текстовым свидетельствам. Однако до сей поры они не анализировались в этом контексте.

Мф 27:52–53 и мученичество Даниила и трех отроков

Итак, *Mart. Dan*. и *Sermo de obit.* остались незамеченными текстологами и не принимались ими во внимание. Однако здесь, как мы указали выше, также цитируется Мф 27:52–53 и пропускается μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ. Происхождение этой легенды определить нелегко. Самые ранние рукописи *Mart. Dan*.[18] и *Serm. De obit*.[19] датируются IX–X вв. Сокращенная версия этой легенды содержится в Константинопольском синаксаре (*Syn. Cp*.) — греческой православной богослужебной книге X в., в которой приводятся краткие жития святых, поминаемых по календарю Великой церкви (Святой Софии) в Константинополе. Так же, как и в *Mart. Dan*. и *Sermo de obit.*, в *Syn. Cp*. кол. 317–321 рассказ о мученической кончине Даниила и трех отроков следует за основным повествованием, в котором с небольшими особенностями пересказывается то, что известно о Данииле и трех отроках из библейской Книги Даниила, а также учитывает некоторый переработанный материал из апокрифической литературы[20]. В *Syn. Cp*. рассказ об их мученической кончине начинается после утверждения о том, что «они скончались в мире и вместе с Даниилом» (кол. 319), и предваряется вводными словами: «Как рассказывают некоторые...» (φασὶ δέ τινες). Вероятно, для составителей или редакторов этих текстов мученичество Даниила и трех отроков не противоречило основному повествованию, но считалось естественным дополнением к тому, что известно из Библии. Согласно *Syn. Cp*., память пророка Даниила и трех отроков отмечалась 17 декабря (кол. 320) — в день, в который они были обезглавлены, по *Mart. Dan*. 5, *Sermo de obit.* 5. Первое издание этого синаксаря было подго-

[18] Рукопись из Национальной библиотеки Франции, fonds grec. 1491, fol. 40–47 (IX–X вв.); рукопись из библиотеки Иерусалимского патриархата Panaghiou Taphou 006, fol. 247–250 (IX–X вв.); рукопись из библиотеки Вселенского патриархата Hagias Triados 088, fol. 155–159^{rev} (IX–X вв.); рукопись из Национальной библиотеки Франции, cod. Coisliensis 105, fol. 133–135 (X–XI вв.).

[19] Рукопись из Ватиканской апостольской библиотеки, Vat. gr. 0455, fol. 265–269 (IX–X вв.).

[20] О других версиях этой легенды на греческом, старославянском и древнеармянском языках см.: [Сомов 2021: 468–72; Somov 2021: 200–209].

товлено во время правления византийского императора Константина VII Багрянородного (944–959 гг.). Затем текст редактировался и дополнялся, но, как считает исследователь этого документа, Ипполит Делейе, легенда о Данииле и трех отроках содержалась уже в самых ранних версиях синаксаря [Delehaye 1902: 319–320][21].

Таким образом, terminus ante quem для этой легенды определяется самыми ранними рукописями *Mart. Dan*. и *Serm. De obit*., а также первой редакцией *Syn. Cp*., т. е. относится к IX в. Terminus post quem может быть определен из сочетания нескольких фактов. Во-первых, и *Mart. Dan*., и *Sermo de obit*., видимо, связаны с Александрией, поскольку их иногда приписывают Афанасию Александрийскому (*Mart. Dan*.) и Кириллу Александрийскому (*Sermo de obit*.). Эта атрибуция ложна, но она может быть связана с почитанием трех отроков в этом городе. Согласно коптской и эфиопской традиции, архиепископ Феофил (конец IV в.) построил в Александрии церковь, посвященную этим святым. Однако их литургическое поминовение не включало почитания их мощей в Александрии, поскольку попытка Феофила привезти мощи трех отроков из Вавилона была неудачна. Он посвятил описанию истории о том, как он пытался принести их мощи и почему это не получилось, целую проповедь («Проповедь о трех отроках вавилонских»). Церковь, построенная Феофилом, была знаменита исцелениями по молитвам трех отроков. Об этом же сообщает коптский текст, приписываемый Кириллу Александрийскому, «Чудеса трех отроков». С другой стороны, согласно «Житию святого Даниила Столпника», мощи трех отроков были привезены из Вавилона в Александрию по приказу императора Льва I (457–474 гг.). Патриарх же Константинопольский Евфимий (490–496 гг.) поместил их рядом с гробницей Даниила. Более того, в Александрии у патриарха Аполлинария, возможно, хранилась рука одного из трех отроков («Деяния святых Кира и Иоанна» 3–5). Кроме того, согласно армянской и грузинской традициям, мощи этих святых были найдены в Вавилоне. О том, что мощи Даниила находились в Вавилоне, сообщают и некоторые другие тексты (например, Епифаний Саламинский, «Житие пророка Даниила и о его гробнице» — PG 43 кол. 404–405). Имеются также некоторые свидетельства о том, что мощи трех отроков находились в Иерусалиме. Свидетельства о почитании этих святых в Александрии и Палестине подтверждаются сообщением о том, что в Александрии была церковь трех отроков, существовавшая по крайней мере с VI в. [Antonini 1940: 164][22]. В Палестине также была посвященная им церковь, о чем свидетельствует запись о ежедневных продажах в Нессанском папирусе (Папирус № 90.170, 185; VI–VII вв.) [Meimaris 1986: 113; Kraemer 1958: 269, 276–77, 282–83, 285 n. 170].

[21] Самая первая версия синаксаря представлена тремя рукописями, наиболее ранняя из которых датируется концом X в. — началом XI в. [Flusin 2011: 575].

[22] Антонини ссылается на А. Калдерини, который предполагает, что церковь, посвященная трем отрокам (Τριῶν παίδων [τῶν ἁγίων] νεώς), была построена во времена патриарха Аполлинария (551–570 гг.) [Calderini 1935: 177].

Важно отметить также, что свидетельства о хранении мощей этих святых в Александрии, появляются в халкидонских церквях, возможно, для объяснения их почитания в этом городе [van Esbroeck 1991: 2259]. Неясно, однако, существовала ли церковь, посвященная трем отрокам, о которой упоминает Феофил, в Александрии на самом деле, поскольку никаких археологических подтверждений этому не найдено. К тому же не вполне понятно, была ли эта церковь, возведенная нехалкидонской общиной, связана с более поздней, построенной халкидонским патриархом Аполлинарием. Тем не менее факт популярности почитания трех отроков в Александрии может считаться установленным.

В самой легенде о мученической кончине Даниила и трех отроков свидетельство об их мощах довольно противоречиво. С одной стороны, сказано, что они находились в Вавилоне, с другой — что были спрятаны на горе Гевал вплоть до воскресения вместе с Иисусом. Неясно, что случилось с ними после воскресения. То ли они были взяты в рай (*Sermo de obit*. 4), то ли возвращены «в свое место» (*Mart. Dan*. 5), то ли просто вскоре снова умерли (*Syn. Cp*. кол. 319), но при этом не сказано, где находятся их мощи. Это может указывать на то, что в тот момент, когда создавалась эта легенда, их мощей на самом деле не было ни в Александрии, ни в Вавилоне. Не исключено, что рассказ об их воскрешении должен был объяснить отсутствие их мощей.

Кроме этого, в истории о мученичестве Даниила и трех отроков в *Syn. Cp*. вместо термина γέννησις ‘Рождество’ используется ἐπιφάνεια ‘Богоявление’ (*Syn. Cp*. кол. 320). Оба церковных праздника отмечались вместе как одно событие вплоть до IV в. или даже позже[23].

Таким образом, если собрать все эти факты воедино, то terminus post quem для формирования легенды о мученической смерти Даниила и трех отроков можно определить приблизительно как IV в. При этом вряд ли можно говорить о том, что *Mart. Dan*. и *Sermo de obit*. — это изначальные версии этой легенды. Сами их авторы открыто говорят, что используют более раннее предание (*Mart. Dan*. 3.3; *Sermo de obit*. 5.6). По всей вероятности, истоки этой легенды могут восходить к какой-то александрийской традиции ранневизантийского времени. На определенном этапе развития эта традиция стала известна в Константинополе, где эти святые поминались в соборе Святой Софии с X в. или даже раньше.

Далее проанализируем, как соотносятся тексты Мф 27:52–53, *Mart. Dan*. и *Sermo de obit*.

Вот как описаны события, которые сопровождали смерть Иисуса на кресте в Евангелии от Матфея:

[23] В Александрии праздник Богоявления отмечался уже в конце II в., как указывает Климент Александрийский. Он также утверждает, что 6 января — это дата рождения Иисуса («Строматы» 1.21.146.1–2) [Johnson 2006: 65]. Традиция праздновать Богоявление 6 января и включать в него темы рождения и крещения Иисуса стала общепринятой в Церкви в последней половине IV в. [Merras 1995: 1]. В Александрии праздник Рождества Христова начали отмечать 25 декабря не позднее 432 г. [Buchinger 2014: 69, n. 13], в Константинополе же — уже в 360 г. [Bradshaw, Johnson 2011: 129–130].

> От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого; а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: «Боже Мой, Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?» Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он. И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить; а другие говорили: постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его. Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух. И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим (Мф 27:45–53; Синод.).

В *Mart. Dan*. и *Sermo de obit*. достаточно четко прослеживается цитата из Мф 27:52–53:

> Когда иудеи поставили крест против Господа Иисуса Христа, когда затрепетали и были потрясены основания земли, видя Бога, предаваемого на погребение, когда небеса сотряслись и скалы раскололись на куски, а вершины гор задрожали, когда весь ад осветился и *тела многих усопших святых воскресли и, войдя в святой город, явились многим*, а среди (воскресших) были Авель и Ной, Авраам, Исаак и Иаков, Исайя, Иеремия, Варух, Иоанн Креститель, Езекия и его жена, тогда три их отрока Анания, Азария и Мисаил, а также их наставник и мудрец Даниил тоже воскресли, и также великое множество других, более пятисот, из которых Владыка выбрал тех, кого Он отправил обратно в рай (*Mart. Dan*. 5.6).

> Когда Господь наш Иисус Христос был распят, основания земли были потрясены, видя Бессмертного висящим на кресте, когда небо сотряслось, солнце потемнело, пучина бездны смутилось, когда хранилища ада были освещены и тела многих усопших святых воскресли и вошли в святой город и явились многим, среди (воскресших) были Авель и Ной, а также другие слуги Господа; тогда, те, кто перед тем свидетельствовал о Его пришествии во плоти, святые отроки и мудрейший Даниил, воскресли. Он привел их к их месту и многих других, числом более пятисот, из которых избрал многих и послал в рай, прежде всего святых отроков со отцом их Езекией и их благого наставника Даниила. Тех, кто прославил Его перед Его пришествием, Он послал в рай, а другим Он назначил снова уснуть второй раз, до Своего второго пришествия (*Sermo de obit*. 4.11-13).

Как видно из табл. 1, текст *Mart. Dan*. и *Sermo de obit*. практически совпадает с Мф 27:52–53, за исключением ἦχθον и εἰσηλθόντα вместо εἰσῆλθον у Матфея. Однако в обеих версиях пропущено καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ («и выйдя из гробниц после Его воскресения») в Мф 27:53.

Таблица 1 / Table 1

Мф 27:53*	***Mart. Dan.* 5.6**	***Sermo de obit.* 4.11**
καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν** καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς	καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν καὶ εἰσελθόντα εἰς τὴς[24] ἁγίαν πόλιν ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς	καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη καὶ ἦχθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς

Примечания

* Греческий текст приводится по критическому изданию Нового Завета NA 28 [Aland et al. 2012: 98].

** ἠγέρθη в византийской форме текста. Интересно заметить также, что *Mart. Dan.* здесь ближе к критическому тексту Нового Завета, а *Sermo de obit.* — к византийскому. Это может быть темой для отдельного текстологического исследования.

Таким образом, на самом деле при цитировании Мф 27:52–53 в *Mart. Dan*. и *Sermo de obit.* опускается не только «по воскресении Его», но и «выйдя из гробов». Вообще в обеих этих редакциях мученичества библейский текст чаще всего приводится по памяти, а не как прямая цитата. Достаточно много здесь и аллюзий, а также составных цитат, которые часто представляют собой своего рода центон, например: «Как говорит Исайя: “Омойтесь, очиститесь и научитесь делать добро. О Иерусалим, в тебе положена праведность, потомство Плоти Девы”» (*Mart. Dan*. 1). Эта «цитата» представляет собой компиляцию из нескольких стихов из пророка Исайи в греческом переводе Септуагинты, переданных по памяти (Ис 1:16–17, 1:21, 7:14). Далее автор соединяет вместе Пс 131:8 и Ис 1:22–23, приписывая все это Давиду: «Восстань, Господи, в покой Твой, Ты и ковчег святыни Твоей (ср. Пс 131:8). Торговцы ваши смешивают вино с водой, а правители ваши непослушны (ср. Ис 1:22–23)».

При таком подходе не стоит ожидать совсем точного цитирования Мф 27:53. Кроме этого, вставка μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ нарушала бы литературную связность текста. Интересно, что в *Sermo de obit.* 4 вообще не упоминается воскресение Иисуса, хотя оно и не отвергается. Возможно, это сделано для того, чтобы показать, что воскресение Даниила и трех отроков, также как и других праведников, произошло сразу после смерти Иисуса. С другой стороны, в *Mart. Dan*. 5 воскресение Иисуса упомянуто, но чуть позже: «...они [праведники Израиля] воскресли во время святого воскресения Христа». В этой фразе редкий термин Матфея ἔγερσις (27:53) заменен на более привычный ἀνάστασις. Схожим образом происходит и в *Syn. Cp*. col. 320: «Во время воскресения (ἐπί τῇ ἀναστάσει) Господа Иисуса Христа они также воскресли вместе с Ним (συνανίστανται)». Действитель-

[24] Видимо, ошибка переписчика.

но, ἀνάστασις — это обычный термин для воскресения Иисуса не только в Новом Завете, как мы увидели выше, но и в византийской богословской традиции (ἡ ἀνάστασις Χριστοῦ). Поскольку, как было отмечено, в контексте воскресения существительное ἔγερσις встречается в Новом Завете только в Мф 27:53, вполне объяснимо, почему автор *Mart. Dan*. заменил его на более привычный термин ἀνάστασις.

Выводы

Достаточно непросто решить вопрос о происхождении выражения «по воскресении Его» в Мф 27:53. Не исключено, что Матфей пользовался каким-то более ранним источником, но, судя по всему, даже в этом случае он намеренно использовал редкий термин ἔγερσις, чтобы подчеркнуть реальность воскресения святых и его непосредственную связь с воскресением Иисуса, придавая ему пасхальную окраску. В случае если все выражение «по воскресении Его» действительно изначально отсутствовало в тексте Евангелия от Матфея и было добавлено позже по богословским соображениям, то нельзя исключать, что в какой-то момент существовали две версии 27:53, со вставкой и без нее, и эти версии имели хождение в разных частях христианского мира того времени. Здесь, как показывает Пессина, необходимо принять во внимание косвенные текстовые свидетельства греческого Нового Завета, сохранившиеся в цитатах и аллюзиях христианских авторов. К такого рода свидетельствам и относятся греческие редакции мученичества Даниила и трех отроков. Необходимо иметь в виду, конечно, что самые ранние рукописи этих двух редакций датируются достаточно поздно, IX–X вв.

На первый взгляд, *Mart. Dan*. и *Sermo de obit.* можно было бы вписать в список тех текстов, где «по воскресении Его» отсутствует. Однако наше исследование показывает, что пропуск этих слов в легенде о мученичестве Даниила и трех отроков, скорее всего, можно считать намеренным. Во-первых, все библейские ссылки в этих текстах — пересказ или цитирование по памяти. Таким образом, в задачи авторов не входило точное цитирование Мф 27:52–53. Но, кроме этого, вставка слов «по воскресении Его» в контексте этого легендарного повествования нарушала бы связность текста и его богословские идеи. В *Sermo de obit.* воскресение Иисуса вообще не упоминается, хотя и не отвергается, а в *Mart. Dan*. упоминается позже, причем там вместо термина ἔγερσις, который используется у Матфея, появляется более принятый в византийской традиции термин ἀνάστασις.

Результаты нашего исследования указывают на необходимость не только текстологического анализа косвенных свидетельств греческого Нового Завета, но и тщательного контекстуального и богословского анализа, который должен предшествовать любым выводам по этому поводу.

Источники

Истрин 1901 — *Истрин В. М.* Греческие списки апокрифического мучения Даниила и трех отроков // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 70. [№ 1]. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1901. С. 1–15. (Паг. разд.).

Aland et al. 2012 — Novum Testamentum Graece. 28th rev. ed. / Ed. by B. Aland, K. J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Mezger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Литература

Сомов 2012 — *Сомов А. Б.* Концепт *воскресение из мертвых* в картине мира авторов библейской и околобиблейской литературы // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7–8). С. 169–194.

Сомов 2021 — *Сомов А. Б.* Предания о мученичестве и воскресении Даниила и трех отроков // Ориенталистика. Т. 4. № 2. 2021. С. 495–488. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-459-488.

Сомов 2023 — *Сомов А. Б.* Воскресение праведных страдальцев в Новом завете: Мф. 27:52–53 // Евангелие от Матфея: исторический и богословский контекст: Материалы Междунар. конф., Москва, 2018 / Под ред. И. Алфеева. М.: Познание, 2023. С. 498–520.

Allen 1907 — *Allen W. C.* A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

Allison, Davies 1993 — *Allison D., Davies W. D.* Matthew 19–28. Vol. 3. London: T&T Clark, 1993.

Antonini 1940 — *Antonini L.* Le chiese cristiane nell'Egitto dal iv al ix secolo secondo i documenti dei papiri greci // Aegyptus. Anno 20. Fasc. 3. 1940. P. 129–208.

Blomberg 1992 — *Blomberg C. L.* Matthew: An exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Volume 22. Nashville, TN: Broadman Press, 1992.

Bradshaw, Johnson 2011 — *Bradshaw, P. F., Johnson M. E.* The origins of feasts, fasts and seasons in early Christianity. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.

Brown 1994 — *Brown R.* The death of the Messiah: From Gethsemane to the grave. Vol. 2. New York: Doubleday, 1994.

Buchinger 2014 — *Buchinger H.* Die vielleicht älteste erhaltene Predigt auf das Epiphaniefest: Vier syrische Fragmente des Titus von Bostra (CPG 3578) // συναξις καθολικη: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag / Hrsg. von D. Atanassova, T. Chronz. Wien: Lit, 2014. P. 65–86.

Calderini 1935 — *Calderini A.* Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano. Vol. 1. Cairo: Societá reale di geografia d'Egitto, 1935.

Delehaye 1902 — Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi / Opera et studio H. Delehaye. Brussels: Socios Bollandianos, 1902.

Flusin 2011 — *Flusin B.* Synaxarion of the Great Church // Christian-Muslim relations: A bibliographical history. Vol. 3: 1050–1200 / Ed. by D. Thomas, A. Mallett. Leiden: Brill, 2011. P. 574–585. https://doi.org/10.1163/ej.9789004195158.i-804.343.

France 2007 — *France R. T.* The Gospel of Matthew. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2007.

Hendriksen 1973 — *Hendriksen W.* New Testament commentary: Exposition of the Gospel according to Matthew. Grand Rapids, MI: Baker, 1973.

Johnson 2006 — *Johnson M. E.* The apostolic tradition // The Oxford history of Christian worship / Ed. by G. Wainwright et al. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. P. 32–75.

Klostermann 1909 — *Klostermann E.* Handbuch zum neuen Testament. Vol. 2: Die Evangelien. 1. Matthäus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

Klostermann 1971 — *Klostermann E.* Das Matthäusevangelium. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.

Kraemer 1958 — Excavations at Nessana. Vol. 3: Non-literary papyri / Ed. by C. J. Kraemer. Princeton: Princeton Univ. Press, 1958.

Lenski 1943 — *Lenski R. C. H.* The interpretation of St. Matthew's Gospel. Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1943.

Luz 2005 — *Luz U.* Matthew 21–28: A commentary / Trans. by J. Crouch. Minneapolis, MN: Fortress, 2005.

Meimaris 1986 — *Meimaris Y. E.* Sacred names, saints, martyrs and Church officials in the Greek inscriptions and papyri pertaining to the Christian Church in Palestine. Athens: The National Hellenic Research Foundation, 1986.

Merras 1995 — *Merras M.* The origins of the celebration of the Christian feast of Epiphany: An ideological, cultural and historical study. Joensuu: Joensuu Univ. Press, 1995.

Merx 1902 — *Merx A.* Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte: Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster Gefundenen Palimpsesthandschrift, Vol. 2. Fasc. 1: Erlauterung. Berlin: Reimer, 1902.

Meyer 1879 — *Meyer H. A. W.* Critical and exegetical commentary on the New Testament. Pt. 1: The Gospel of Matthew. Vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1879.

Monasterio 1980 — *Monasterio R. A.* Exegesis de Mateo, 27, 51b–53: para una teologia de la muerte de Jesus en el Evangelio de Mateo. Vitoria: Editorial Eset, 1980.

Morris 1992 — *Morris L.* The Gospel according to Matthew. Grand Rapids, MI; Leicester: Wm. B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1992.

Mounce 1991 — *Mounce R. H.* Matthew. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.

Nolland 2005 — *Nolland J.* The Gospel of Matthew: A commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2005.

Oepke 1964 — *Oepke A.* ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω (ἀγρυπνέω) // Theological dictionary of the New Testament. Vol. 2 / Ed. by G. Kittel, G. W. Bromley. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1964. P. 333–339.

Pessina 2019 — *Pessina A.* Analisi filologica e storico teologica di un inno pasquale primigenio. Il caso di Matteo 27:51b–53: Tesi di dottorato / Universita Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 2019.

Pessina 2021 — *Pessina A.* The use of Patristic literature for the reconstruction of the New Testament: A case study: Matt. 27:51–3 // Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019. Vol. 20: Biblica; Judaica; Philosophica, Theologica, Ethica / Ed. by M. Vinzent. Leuven: Peeters Publishers, 2021. P. 75–85. https://doi.org/10.2307/j.ctv27vt545.

Petersen 1985 — *Petersen W. L.* The Diatessaron and Ephraem Syrus as sources of Romanos the Melodist. Leuven: Peeters, 1985.

Quarles 2015 — *Quarles Ch.* ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΓΕΡΣΙΝ ΑΥΤΟΥ: A scribal interpolation in Matthew 27:53? // TC: A Journal of Biblical Textual Criticism. Vol. 20. 2015. P. 1–15. https://jbtc.org/v20/TC-2015-Quarles.pdf.

Schenk 1974 — *Schenk W.* Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974.

Somov 2014 — *Somov A.* 'He lifted up His eyes': Translating Luke 16:23 in the context of cognitive interpretation // Journal of Biblical Text Research. Vol. 35. 2014. P. 291–309. https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.10.35.291.

Somov 2017a — *Somov A.* Metaphorical representations of the biblical concepts of death and resurrection when translating in a Buddhist context // The Bible Translator. Vol. 68. No. 1. 2017. P. 51–63. https://doi.org/10.1177/2051677016687617.

Somov 2017b — *Somov A.* Representations of the afterlife in Luke-Acts. London: Bloomsbury; T&T Clark, 2017.

Somov 2021 — *Somov A.* The martyrdom of Daniel and the Three Youths // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Vol. 30. No. 2. 2021. P. 198–227. https://doi.org/10.1177/09518207211015964.

Troxel 2002 — *Troxel R. L.* Matt 27.51–4 reconsidered: Its role in the Passion narrative, meaning and origin // New Testament Studies. Vol. 48. No. 1. 2002. P. 30–47. https://doi.org/10.1017/S0028688502000036.

Turner, Bock 2005 — *Turner D. L., Bock D. L.* Matthew and Mark / Ed. by Ph. W. Comfort. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2005.

van Esbroeck 1991 — *van Esbroeck M.* Three Hebrews in the furnace // The Coptic encyclopedia. Vol. 7 / Ed. by A. S. Atiya. New York, Toronto: Macmillan. 1991. P. 2257–59.

References

Allen, W. C. (1907). *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew*. Charles Scribner's Sons.

Allison, D., & Davies, W. D. (1993). *Matthew 19–28* (Vol. 3). T&T Clark.

Antonini, L. (1940). Le chiese cristiane nell'Egitto dal iv al ix secolo secondo i documenti dei papiri greci. *Aegyptus, 20*(3), 129–208.

Blomberg, C. L. (1992). *Matthew: An exegetical and theological exposition of Holy Scripture (Volume 22)*. Broadman Press.

Bradshaw, P. F., & Johnson, M. E. (2011). *The origins of feasts, fasts and seasons in early Christianity*. Liturgical Press.

Brown, R. (1994). *The death of the Messiah: From Gethsemane to the grave* (Vol. 2). Doubleday.

Buchinger, H. (2014). Die vielleicht älteste erhaltene Predigt auf das Epiphaniefest: Vier syrische Fragmente des Titus von Bostra (CPG 3578). In D. Atanassova, & T. Chronz (Eds.). *Synaxis katholike: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70.Geburtstag* (pp. 65–86). Lit.

Calderini, A. (1935). *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* (Vol. 1). Societá reale di geografia d'Egitto.

Delehaye, H. (Ed.) (1902). *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*. Socios Bollandianos.

Flusin, B. (2011). Synaxarion of the Great Church. In D. Thomas, & A. Mallett (Eds.). *Christian-Muslim relations: A bibliographical history* (Vol. 3, pp. 574–585). Brill. https://doi.org/10.1163/ej.9789004195158.i-804.343.

France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew*. Wm. B. Eerdmans.

Hendriksen, W. (1973). *New Testament commentary: Exposition of the Gospel according to Matthew*. Baker.

Johnson, M. E. (2006). The apostolic tradition. In G. Wainwright et al. (Eds.). *The Oxford history of Christian worship* (pp. 32–75). Oxford Univ. Press.

Klostermann, E. (1909). *Handbuch zum neuen Testament, Vol. 2: Die Evangelien. 1. Matthäus.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Klostermann, E. (1971). *Das Matthäusevangelium*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Kraemer, C. J. (Ed.) (1958). *Excavations at Nessana, Vol. 3: Non-literary papyri.* Princeton Univ. Press.

Lenski, R. C. H. (1943). *The interpretation of St. Matthew's Gospel*. Wartburg Press.

Luz, U. (2005). *Matthew 21–28: A commentary*. Fortress.

Meimaris, Y. E. (1986). *Sacred names, saints, martyrs and Church officials in the Greek Inscriptions and papyri pertaining to the Christian Church in Palestine*. The National Hellenic Research Foundation.

Merras, M. (1995). *The origins of the celebration of the Christian feast of Epiphany: An ideological, cultural and historical study*. Joensuu Univ. Press.

Merx, A. (1902). *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte: Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster Gefundenen Palimpsesthandschrift, Vol. 2, Pt. 1: Erlauterung*. Reimer.

Meyer, H. A. W. (1879). *Critical and exegetical commentary on the New Testament. Pt. 1: The Gospel of Matthew* (Vol. 2). Edinburgh: T&T Clark.

Monasterio, R. A. (1980). *Exegesis de Mateo, 27, 51b–53: para una teologia de la muerte de Jesus en el Evangelio de Mateo*. Editorial Eset.

Morris, L. (1992). *The Gospel according to Matthew*. Wm. B. Eerdmans; Inter-Varsity Press.

Mounce, R. H. (1991). *Matthew*. Hendrickson.

Nolland, J. (2005). *The Gospel of Matthew: A commentary on the Greek text*. Wm. B. Eerdmans.

Oepke, A. (1964). ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω (ἀγρυπνέω). In G. Kittel, & G. W. Bromley (Eds.). *Theological dictionary of the New Testament* (Vol. 2, pp. 333–339). Wm. B. Eerdmans.

Pessina, A. (2019). *Analisi filologica e storico teologica di un inno pasquale primigenio. Il caso di Matteo 27:51b–53* (Doctoral Thesis, Catholic Univ. of Milan).

Pessina, A. (2021). Pessina A. The use of Patristic literature for the reconstruction of the New Testament: A case study: Matt. 27:51–3. In M. Vinzent (Ed.). *Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019, Vol. 20: Biblica; Judaica; Philosophica, Theologica, Ethica* (pp. 75–85). Peeters Publishers. https://doi.org/10.2307/j.ctv27vt545.

Petersen, W. L. (1985). *The Diatessaron and Ephraem Syrus as sources of Romanos the Melodist*. Peeters.

Quarles, Ch. (2015). ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΓΕΡΣΙΝ ΑΥΤΟΥ: A scribal interpolation in Matthew 27:53? *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism, 20*, 1–15. https://jbtc.org/v20/TC-2015-Quarles.pdf.

Schenk, W. (1974). *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*. Evangelische Verlagsanstalt.

Somov, A. B. (2012). Kontsept *voskresenie iz mertvykh* v kartine mira avtorov bibleiskoi i okolobibleiskoi literatury [The concept of the resurrection from the dead in the picture of the world of the authors of the biblical and cognate literature]. *Religiovedcheskie issledovaniia, 2012*(1–2, no. 7–8), 169–194. (In Russian).

Somov, A. (2014). 'He lifted up His eyes': Translating Luke 16:23 in the context of cognitive interpretation. *Journal of Biblical Text Research, 35*, 291–309. https://doi.org/10.28977/jbtr.2014.10.35.291.

Somov, A. (2017a). Metaphorical representations of the biblical concepts of death and resurrection when translating in a Buddhist context. *The Bible Translator, 68*(1), 51–63. https://doi.org/10.1177/2051677016687617.

Somov, A. (2017b). *Representations of the afterlife in Luke-Acts*. Bloomsbury; T & T Clark.

Somov, A. B. (2021a). Predaniia o muchenichestve i voskresenii Daniila i trekh otrokov [Traditions about the martyrdom and resurrection of Daniel and the Three Youths]. *Orientalistica, 4*(2), 495–488. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-459-488. (In Russian).

Somov, A. (2021). The martyrdom of Daniel and the Three Youths. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, 30*(2), 198–227. https://doi.org/10.1177/09518207211015964.

Somov, A. B. (2023). Voskresenie pravednykh stradal'tsev v Novom zavete: Mf. 27:52–53 [Resurrection of the righteous sufferers in the New Testament: Matt 27:52–53]. In I. Alfeev (Ed.). *Evangelie ot Matfeia: istoricheskii i bogoslovskii kontekst. Materialy Mezhdunarodnoi konferentsii* (pp. 498–520). Poznanie. (In Russian).

Troxel, R. L. (2002). Matt 27.51–4 reconsidered: Its role in the Passion narrative, meaning and origin. *New Testament Studies, 48*(1),30–47. https://doi.org/10.1017/S0028688502000036.

Turner, D. L., & Bock, D. L. (2005). *Matthew and Mark* (Ph. W. Comfort, Ed.). Tyndale House Publishers.

van Esbroeck, M. (1991). Three Hebrews in the furnace. In A. S. Atiya (Ed.). *The Coptic encyclopedia* (Vol. 7, pp. 2257–59). Macmillan.

Информация об авторе

Алексей Борисович Сомов
PhD
старший научный сотрудник, Лаборатория востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82
доцент, Богословский факультет, Свято-Филаретовский институт
Россия, 105066, Москва, Токмаков пер., д. 11
консультант переводческих проектов, Институт перевода Библии
Россия, 119334, Москва, Андреевская наб., д. 2
✉ *absomov@yandex.ru*

Information about the author

Alexey Borisovich Somov
PhD
Senior Researcher, Center for Oriental Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Assistant Professor, Faculty of Theology, St. Philaret's Orthodox Christian Institute
Russia, 105066, Moscow, Tokmakov Lane, 11
Translation Consultant, Institute for Bible Translation
Russia, 119334, Moscow, Andreevskaya Emb., 2
✉ *absomov@yandex.ru*

С. А. Харламова [ab]

http://orcid.org/0009-0008-2727-0285
✉ *sofya.kharlamowa@yandex.ru*

[a] *Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)*
[b] *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*

Комментарий к Ar. *Av.* 4: о метафорическом развитии глагола προφορέομαι

Аннотация. В статье рассматриваются значения глагола προφορέομαι и его связь с метафорой ткацкого ремесла в одном месте комедии «Птицы» Аристофана (ст. 4). Высказывается мнение, что глагол προφορέομαι имеет ремесленное значение, которое представляется возможным связать со значением ‘двигаться туда-обратно’, принятым в современных словарях древнегреческого языка (LSJ, Кембриджский лексикон). Рассмотрены две традиции понимания этого глагола, которые были отражены в схолиях, античных и византийских словарях: одна из них восходит к Юлию Поллуксу, другая — к его сопернику грамматику Фриниху. Показано, почему значение глагола, данное у Поллукса, кажется нам наиболее предпочтительным. Нэн Данбар в комментарии к «Птицам» считает, что техническое значение προφορέομαι не может обозначать общепринятое в современных словарях толкование ‘движение из стороны в сторону’. Автор, опираясь на информацию о ткацком станке, существовавшем в эту эпоху в Греции, демонстрирует, что ремесленное значение προφορέομαι, данное у Поллукса, — ‘привязывание нитей основы’, обозначает движение туда-обратно, если смотреть на процесс привязывания нитей прямо, а не со стороны. Таким образом, в художественных контекстах (например, у Аристофана и Ксенофонта) προφορέομαι приобретает уже метафорическое значение движения из стороны в сторону.

Ключевые слова: древняя аттическая комедия, Аристофан, «Птицы», ткацкое ремесло, Юлий Поллукс, греческий софист Фриних, схолии к Аристофану, словарь Гесихия, словарь «Суда»

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 24-18-01037 «Проблемы комментирования классических древнегреческих текстов» (2024–2026).

Для цитирования: *Харламова С. А.* Комментарий к Ar. *Av.* 4: о метафорическом развитии глагола προφορέομαι // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 177–185. EDN: NRIIAN.

Поступило 28 ноября 2023 г.; принято 6 июля 2025 г.

© С. А. ХАРЛАМОВА, 2025

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025
Articles

S. A. Kharlamova [ab]

http://orcid.org/0009-0008-2727-0285
✉ *sofya.kharlamowa@yandex.ru*

[a] *Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow)*
[b] *A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Commentary on Ar. *Av.* 4: The metaphorical development of the verb προφορέομαι

Abstract. This article examines the meanings of the verb προφορέομαι and its connection with the metaphor of weaving craft in Aristophanes' *Birds* (v. 4). We believe that the verb προφορέομαι has a craft meaning, which can possibly be related to its common meaning in Greek dictionaries (LSJ, The Cambridge Greek Lexicon): 'to move back and forth'. We consider two traditions of understanding this verb that have been reflected in the grammatical tradition: one going back to Julius Pollux, the other to his rival grammarian Phrynichus Arabius. In this paper we show why we find Pollux's meaning of the verb preferable. Nan Dunbar, in her commentary on *Birds*, holds that the technical meaning of προφορέομαι cannot denote the 'move to and from' generally accepted in modern dictionaries. In this paper we demonstrate, based on information known about the loom that existed in Greece during this era, that the craft meaning of προφορέομαι given by Pollux — 'to set up the warp' — resembles a back and forth movement, if we look at the process of tying the threads directly rather than from the side. Thus, in literary contexts (e. g. Aristophanes, Xenophon) προφορέομαι acquires the metaphorical meaning of side-to-side movement.

Keywords: ancient attic comedy, Aristophanes, *Birds*, weaving craft, Julius Pollux, Phrynichus Arabius, scholia to Aristophanes, Suda, Hesychius of Alexandria

Acknowledgements. The research was supported by RSCF grant no. 24-18-01037 "Problems of Commenting on Classical Ancient Greek Texts" (2024–2026).

To cite this article: Kharlamova, S. A. (2025). Commentary on Ar. *Av*. 4: The metaphorical development of the verb προφορέομαι. *Shagi / Steps*, *11*(3), 177–185. EDN: NRIIAN. (In Russian).

Received November 28, 2023; accepted July 6, 2025

© S. A. KHARLAMOVA, 2025

Комедия «Птицы» начинается, как и некоторые другие пьесы Аристофана (ср. зачины «Всадников» и «Ос»), с диалога-жалобы двух персонажей. Зрители узнают из первых реплик, что оба героя расстроены, поскольку они заблудились (ст. 1–4):

Εὐελπίδης
1 ὀρθὴν κελεύεις, ᾗ τὸ δένδρον φαίνεται;

Πισθέταιρος
2 διαρραγείης· ἥδε δ᾽ αὖ κρώζει πάλιν.

Εὐελπίδης
3 τί ὦ πόνηρ᾽ ἄνω κάτω πλανύττομεν;
4 ἀπολούμεθ᾽ ἄλλως τὴν ὁδὸν προφορουμένω.

Эвельпид
1 По прямой, приказываешь, где дерево виднеется[1]?

Писфетер
2 Чтоб тебя разорвало! Моя же снова каркает: «Обратно».

Эвельпид
3 Зачем, негодяй, мы взад-вперед бродим?
4 Мы погибнем, если будем вдвоем бесцельно вдоль дороги блуждать.

Значение глагола προφορέομαι, стоящего в форме причастия двойственного числа, вызывает вопросы. У авторов классического и эллинистического периода этот глагол встречается сравнительно редко: по одному разу у комиков Аристофана (рассматриваемое место в «Птицах») и Каллия (Fr. 5 Kassel-Austin), один раз у Ксенофонта (Cyn. 6.15) и один раз у Каллимаха (Fr. 520 Pfeiffer); эти примеры мы рассмотрим наиболее подробно. Кроме этих случаев προφορέομαι встречается также у Клавдия Элиана (NA 9.30), Александра Афродийского (Pr. 1.61), Евстафия Фессалоникийского (Exegesis in canonem iambicum pente costalem 1.198.16; De emendanda vita monachica 152.8; Oratio 10.53.38).

> (κύνες) προφορούμεναι παρὰ τὰ αὐτά (Xen. Cyn. 6.15).
>
> ὥσπερ ἀράχνηκες (Fritzsche, ἀραχνικός codd.) τὴνὁδὸν προφορουμένω (Callias Fr. 5 Kassel-Austin).
>
> εἰ δέ ποτε προφέροιντο (προφοροῖντο Schneider) διάσματα, φάρεος ἀρχήν (Callim. Fr. 520 Pfeiffer).

Словосочетание τὴν ὁδὸν προφορουμένω встречается у комиков, Аристофана и Каллия (более подробно об анализе фрагмента см.: [Bagordo 2014: 147–148]). Жан Тайарда понимает его как устойчивое выражение со значением ‘двигаться туда-сюда’ [Taillardat 1965: 111]. Кажется логичным предположить, что в том же смысле это словосочетание используется Каллием. В основном современные словари (LSJ, Кембриджский лексикон [Diggle 2021]) интерпретируют προφορέομαι как ‘двигаться туда-сюда’; в качестве примеров приводятся указанные выше контексты. Однако в некоторых словарях (LSJ, [Montanari 2015]) сообщается, что προφορέομαι имеет также ремесленное значение. Цель данной статьи — разобраться,

[1] Здесь и далее перевод автора статьи, если не указано иначе.

какое именно специальное значение есть у προφορέομαι и как оно может быть связано с неспециальным ‘двигаться туда-сюда’.

Итак, в словаре LSJ глагол προφορέομαι значит следующее:

> ...*carry on the web by passing the weft to and fro* across the warp (the setting up of which is διάζεσθαι), Poll.7.32, Hsch., Phot., Suid., prob. In Call. *Fr.*244: hence, of a spider, τὴν ὁδὸν προφορεῖσθαι *run to and fro* Call.Com.2, cf. Ar.*Av.*4; of dogs, π. παρὰ τὰ αὐτά X.*Cyn.*6.15.

Словарь понимает προφορέομαι как ‘ткать’, т. е. как обозначение процесса, когда с помощью челнока или без него ткачиха проводит нить утка через нити основы (обычный глагол со значением ‘ткать’ — ὑφαίνω; нить утка еще иногда называют ἐφυφή (Pl. *Leg.* 734e) — слово того же корня, что и ὑφαίνω). Однако это значение не подтверждается в античной и византийской лексикографической традиции.

Можно выделить два ремесленных значения глагола προφορέομαι, засвидетельствованных в схолиях, а также в античных и византийских словарях.

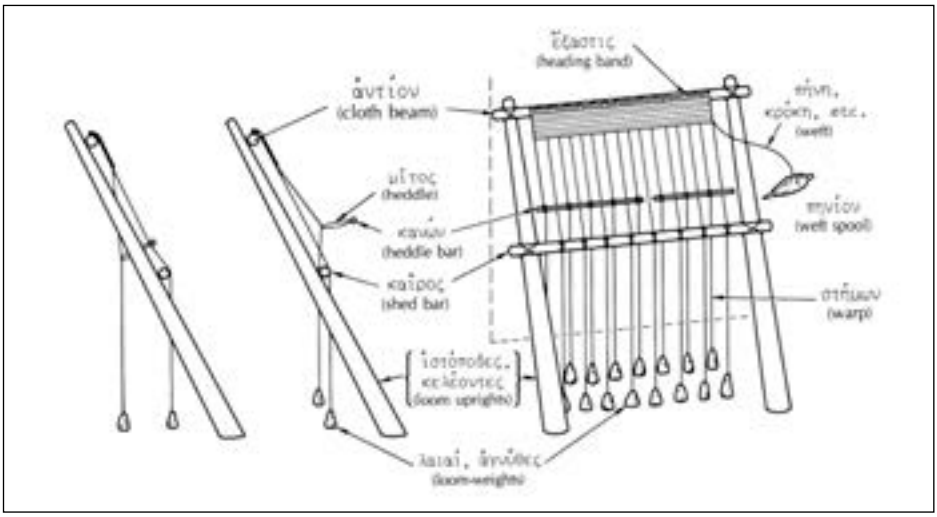
1. Первое содержится в словаре Поллукса: στῆσαι τὸν στήμονα ἢ τὰ στημόνια, καὶ προφορεῖσθαι·οὕτω γὰρ ἔλεγον οἱ Ἀττικοί τὸ νῦν διάζεσθαι (7.32) — «установить нити основы (τὸν στήμονα ἢ τὰ στημόνια) и προφορεῖσθαι; ведь так афиняне называли современное διάζεσθαι».

Элизабет Барбер в своем масштабном труде, посвященном вопросам происхождения и раннего развития текстиля в Европе и на Ближнем Востоке [Barber 1992: 271–272], связывает процесс, обозначаемый глаголом διάζεσθαι, либо с изготовлением основы, либо с ее привязыванием к верхней балке станка. Основа привязывается таким образом, чтобы ее нити с прикрепленными к ним грузилами, свешиваясь вниз, распределялись попарно (см. ил. 1).

2. Второе объяснение дается в схолиях к «Птицам»: προφορεῖσθαι γὰρ λέγεται τὸ παραφέρειν τὸν στήμονα τοῖς διαζομένοις (RVΕΓMLh), т. е. «подавать нити основы тем, кто привязывает их к балке». Самый ранний датируемый автор, у которого встречается это значение глагола προφορέομαι, — Фриних софист (Praep. soph. (ep.) 104.1). Так же глагол объясняется у Фотия и в «Суде», а в словаре Гесихия изменен порядок слов и дан синонимичный для παραφέρειν глагол παραδιδόναι (cf. Phot. π 466; Suda π 2925; Hsch. π 4068).

Нам ничего не известно об описываемой практике подавать нити основы тем, кто устанавливает станок, однако Барбер в своем труде приводит примеры, когда у ткачихи в процессе работы есть помощница (см. ил. 2). Возможно, такое понимание возникло из-за путаницы между глаголами προφορεῖσθαι и παραφέρειν, которые восходят к одному корню φερ-, в общем контексте с глаголом διάζεσθαι (τοῖς διαζομένοις).

В комментариях к этому месту «Птиц» мнения исследователей конца XVII — начала XX в. расходятся примерно поровну.



Ил. 1. *Схема вертикального ткацкого станка: ἀντίον — катушка ткани (cloth beam), μίτος — галево (heddle), κανών — ремиза (heddle bar), καῖρος — нитеразделительный пруток (shed bar), ἱστόποδες κελέοντες — опорные балки ткацкого станка (loom uprights), λαιαί, ἀγνῦθες — пряслица (loom-weights), ἔξαστις — кромка готовой ткани (heading band), πήνη, κρόκη — нить утка (weft), πηνίον — челнок (weft spool), στήμων — нить основы (warp) [Barber 1992: 270]*

Fig. 1. *Diagram of ancient Greek type of warp-weighted loom: ἀντίον — cloth beam; μίτος — heddle; κανών — heddle bar; καῖρος — shed bar; ἱστόποδες κελέοντες — loom uprights; λαιαί, ἀγνῦθες — loom-weights; ἔξαστις — heading band; πήνη, κρόκη — weft; πηνίον — weft spool; στήμων — warp [Barber 1992: 270]*

Часть издателей «Птиц» [Brunck 1783: 136; Bothe 1828–1830 (1): 261–262; Green 1879: 93] приводят комментарий из схолиев, а значит, опираются на традицию понимания этого места, идущую от Фриниха (самого Фриниха никогда при этом не называя). В редких случаях издатели пытаются объяснить комментарий схолиаста. Например, У. Грин, исходя из значения προφορέομαι у Аристофана, утверждает, что этот глагол обозначает движение нити утка: «Очевидно, что смысл προφορεῖσθαι здесь — ‘двигаться туда-сюда’, и это должно быть связано с прохождением туда-сюда горизонтальных нитей или утка» [Green 1879: 93]. Другие издатели [Beck 1782: 3; Kock 1894: 53; van Leeuwen 1902: 8] приводят слова Поллукса, согласно которому προφορεῖσθαι значит то же, что διάζεσθαι. Т. Кок говорит о том, что в метафорическом значении этот глагол употребляется уже Аристофаном и Ксенофонтом («...προφορεῖσθαι ist nach Poll. 7, 32 dasselbe wie διάζεσθαι, subtexere telae tramam atque adeo licia iugo adnectere (Lobeck), metaphorico sensu de eis qui ultro citroque cursitant praeter Aristophanem dixit Xenophon» [Kock 1894: 51]), однако не объясняет, как именно произошел переход значения глагола от специального к неспециальному.

Ил. 2. *Лекиф. Афины. Ок. 550–530 до н. э. Метрополитен-музей. Фонд Флетчера. 1931. № 31.11.10. На изображении женщина справа ткет, держа в руках, по-видимому, челнок; другая поправляет нить основы, держа в руках палочку (ῥάβδος) [Barber 1992: 274]*

Fig. 2. *Lekythos. Athens. Ca. 550–530 BC. The Metropolitan Museum of Art. Fletcher Fund. 1931. No. 31.11.10. In the image, the woman on the right is weaving, holding what appears to be a shuttle in her hands; another woman is adjusting the warp thread, holding a stick (ῥάβδος) [Barber 1992: 274]*

В комментариях конца XX — XXI в. к «Птицам» некоторые издатели вовсе не обращают внимания на это место [Grilli 2006; Colla 2022], другие в соответствии с традицией приводят схолий [Kakridis 2019: 35], а третьи интерпретируют глагол в духе У. Грина и словарной статьи LSJ. Так, Джузеппе Дзанетто комментирует рассматриваемое место из «Птиц» следующим образом: «...il verbo appartiene — come nota lo scoliaste — al linguaggio della tessitura; significa “fare andare in su e in giù la navetta”» («...глагол относится, как отмечает схолиаст, к лексике ткачества; он означает “двигать челнок туда и сюда”» [Zanetto 1992: 186]. Но ни в одном из античных объяснений προφορέομαι нет такого значения.

Что касается комментария Нэн Данбар, то она предпочитает вовсе не видеть в глаголе προφορέομαι связи с ткацким ремеслом, предлагая для

него этимологическое значение ‘нестись вперед в разных направлениях’ [Dunbar 1995: 134–135]. Действительно, это значение прекрасно подходит пассажам из Аристофана, Каллия, Ксенофонта. По мнению исследовательницы, контекст Каллимаха стал причиной того, что античные грамматики оказались сбиты с толку и стали видеть в προφορέομαι термин ткачества.

В приведенном выше фрагменте из Каллимаха О. Шнайдер исправляет рукописное чтение προφέροιντο на более подходящую по контексту форму глагола προφορέομαι в значении ‘устанавливать нити основы’ (Poll. 7.32) (διάσματα ‘нити основы’ того же корня, что и глагол διάζεσθαι). Р. Пфайффер [Pfeiffer 1949: 378] в итоге отказывается от аттической формы προφοροῖντο в пользу формы προφέροιντο, имея в виду, что глагол προφέρομαι здесь значит то же самое, что и προφορέομαι.

Однако Данбар справедливо замечает, что соотнести ремесленное значение, указанное у Поллукса или в схолиях, с обычным значением глагола не получается ни у LSJ, ни у большинства издателей, которые понимают προφορέομαι в качестве синонима глагола «ткать» (эксплицитно об этом см.: [Green 1879: 93; Merry 1904: 4]).

Той же позиции, что и Данбар, придерживается Кембриджский лексикон. В словарной статье «προφορέομαι» полностью отсутствует указание на связь глагола с ткацким ремеслом:

> **προ-φορέομαι** *mid. pass. contr. vb.* be constantly carried forward; (of persons) travel back and forth Ar.; (of hounds) run to and fro X.

Впрочем, нам кажется, что эту связь все же можно увидеть.

Интересно, что две разные традиции понимания рассматриваемого слова идут от эпохи второй софистики, от двух соперников-аттикистов, Поллукса и Фриниха [Tosi 1999: 51–52]. Вполне возможно, что столь разное понимание ими одного и того же аттического глагола отражает более широкий характер полемики грамматиков.

Как мы предположили, понимание глагола Фринихом сложилось из-за путаницы глаголов προφορεῖσθαι и παραφέρειν, в таком случае специальное значение глагола, описываемое Поллуксом, можно связать с метафорическим, которое встречается уже у Аристофана. Если смотреть на процесс привязывания нитей основы к поперечной балке вертикального ткацкого станка прямо, а не со стороны, то он представляет собой за счет действия руки движение вверх-вниз. Из-за небольшого количества контекстов мы затрудняемся сказать, обозначал ли этот глагол когда-либо движение строго по вертикали (вверх-вниз), чтобы потом распространиться также и на движение по горизонтали (взад-вперед). Однако и у Аристофана, и у Ксенофонта, как нам кажется, προφορέομαι обозначает скорее движение туда-обратно, которое может осуществляться и по вертикали, и по горизонтали.

В качестве примера верного, на наш взгляд, понимания истории слова приведем словарную статью Ф. Монтанари (этот изначально древнегре-

ческо-итальянский словарь был переведен на английский язык и вышел в издательстве «Brill»), который прямо ссылается на значение глагола, данное у Поллукса, и отправляет к значению глагола διάζομαι, которому προφορέομαι синонимичен. Далее Монтанари приводит исследуемые нами контексты из «Птиц» (Ar. *Av*. 4) и из Ксенофонта (Xen. *Cyn*. 6.15):

> προφορέομαι, *contr.* [πρόφορος] Poll. 7.32, *see* διάζομαι ‖ *analog.*: τὴν ὁδόν π. to run up and down the street Aristoph. *Av*. 4 | *of dogs*: π. παρὰ τὰ αὐτά to pass over the same things over and over Xen. *Cyn*. 6.15 [Montanari 2015: 1842].

Итак, по нашему мнению, глагол προφορέομαι изначально имел прямое ремесленное значение, данное у Поллукса; из него впоследствии развилось значение метафорическое, представленное в приводимых в статье контекстах авторов.

Сокращения

LSJ — Greek-English lexicon / Compil. by H. G. Liddell, R. Scott; Rev. and augm. by H. Stuart Jones, R. McKenzie; With a rev. suppl. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

References

Bagordo, A. (2014). *FrC 1.1 Alkimenes — Kantharos. Fragmenta Comica (Vol. 1.1)*. Verlag Antike.

Barber, E. J. W. (1992). *Prehistoric textiles: The development of cloth in the Neolithic and Bronze Ages with special reference to the Aegean* (3rd ed.). Princeton Univ. Press.

Beck, Ch. D. (Ed.) (1782). *Aristophanis Aves graece*. Sumptu S. L. Crusii.

Bothe, F. H. (Ed.) (1828–1830). *Aristophanis comoediae* (4 Vols.). Sumtibus Librariae Hahnianae.

Brunck, R. F. P. (Ed.) (1783). *Aristophanis comoediae: Ex optimus exemplaribus emendatae.* Sumtibus Treuttel.

Colla, E. (Ed.) (2022). *Aristofane. Uccelli*. Rusconi Libri.

Diggle, J. (Ed.-in-Chief) (2021). *The Cambridge Greek lexicon* (Vol. 2). Cambridge Univ. Press.

Dunbar, N. (Ed.) (1995). *Aristophanes. Birds*. Clarendon Press.

Green, W. C. (Ed.) (1879). *The Birds of Aristophanes*. Cambridge Univ. Press.

Grilli, A. (Intro., Trans., & Notes) (2006). *Aristofane. Gli Uccelli*. BUR.

Kakridēs, Ph. I. (Ed.) (2019). *Aristophanous Ornithes* (2nd ed.). Panepistēmiakes Ekdoseis Krētēs. (In Greek).

Kock, Th. (Ed.) (1894). *Ausgewaehlte Komoedien des Aristophanes* (Vol. 4). Weidmannsche Buchhandlung.

Merry, W. W. (Ed.) (1904). *Aristophanes. The Birds*. Clarendon Press.

Montanari, F. (Ed.) (2015). *The Brill dictionary of Ancient Greek*. Brill.

Pfeiffer, R. (Ed.) (1949). *Callimachus. Fragmenta* (Vol. 1). Clarendon Press.

Taillardat, J. (1965). *Les images d'Aristophane: Etudes de langue et de style*. Les Belles Lettres.

Tosi, R. (1999). Iulius Pollux. In H. Cancik, & H. Schneider (Eds.). *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike* (Vol. 6, cols. 51–53). Verlag J. B. Metzler.

van Leeuwen, J. F. (Ed.) (1902). *Aristophanis Aves*. A. W. Sijthoff.

Zanetto, G. (Ed.). *Aristofane. Gli Uccelli*. Fondazione Lorenzo Valla.

Информация об авторе

Софья Александровна Харламова
кандидат филологических наук
старший преподаватель, кафедра классической филологии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Россия, 119234, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 51
научный сотрудник, Лаборатория по комментированию античных текстов, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Россия, 108801, Москва, ул. Спиридоновка, д. 2
✉ *sofya.kharlamowa@yandex.ru*

Information about the author

Sofya Alexandrovna Kharlamova
Cand. Sci. (Philology)
Senior Lecturer, the Department of Classical Philology, Lomonosov Moscow State University
Russia, 119234, Moscow, Leninskie gory, 1, Bld. 51
Researcher, Laboratory on Commentaries on Ancient Texts, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Russia, 108801, Moscow, Spiridonovka Str., 2
✉ *sofya.kharlamowa@yandex.ru*

С. Ю. Павлова

https://orcid.org/0000-0001-7870-2772
✉ *pavlovasy@sgu.ru*
Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского (Россия, Саратов)

Самоповторения в комедиях Мольера

Аннотация. В статье рассмотрены самоповторения в комедиях Мольера в аспекте их тематической направленности. Материалом исследования послужили две его поздние пьесы — «Ученые женщины» (1672) и «Мнимый больной» (1673), а также другие комедии, основанные на оригинальной мольеровской версии любовного сюжета, связанного с браком по принуждению. Анализ повторного использования образов, приемов, диалоговых схем показал, что драматург их постоянно трансформировал. Это помогло ему сместить любовную интригу из центра сюжета и сфокусировать его на характере одного из героев-родителей, чьи навязчивые мании отражали значимые составляющие французской культуры XVII в. — ученость и галантность. Поддерживая эту новую тематику с помощью повторов, Мольер постепенно отходил от сниженного фарсового комизма в сторону усиления сатиры над такими проявлениями учености и галантности, которые порождали нелепые подражания и оборачивались своей противоположностью. В целом, самоповторения, будучи связаны с риторическими канонами и театральной прагматикой, в значительной степени отражали постоянную рефлексию Мольера над задачами комедии и способствовали трансформации жанра в сторону большей обусловленности образов картиной нравов эпохи.

Ключевые слова: Мольер, комедия, самоповторения, риторика, ученость, галантность, прециозность

Для цитирования: *Павлова С. Ю.* Самоповторения в комедиях Мольера // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 186–203. EDN: NYBAUI.

Поступило 31 января 2025 г.; принято 21 июня 2025 г.

© С. Ю. ПАВЛОВА, 2025

S. Yu. Pavlova

https://orcid.org/0000-0001-7870-2772
✉ *pavlovasy@sgu.ru*

Saratov State University
(Russia, Saratov)

Self-repetitions in Molière's comedies

Abstract. The article examines self-repetitions in Molière's comedies in terms of their thematic focus. The research material were two late comedies by the French playwright — "Les Femmes savantes" (*The Learned Ladies*, 1672) and "Le Malade imaginaire" (*The Imaginary Invalid*, 1673), as well as other plays based on Molière's original version of a love story related to a forced marriage. Analysis of the reuse of images, techniques, and dialog schemes showed that the playwright was constantly transforming them. This helped him to shift the love affair away from the center of the plot and focus it on the character of one of the parent protagonists, whose obsessive manias reflected significant components of French culture of the 17th century — erudition and gallantry. Supporting this new theme with the help of repetitions, Molière gradually moved away from the reduced farcical comedy towards strengthening the satirical treatment of those manifestations of erudition and gallantry that gave rise to ridiculous imitations and turned into their opposite. The results of the study allow us to conclude that self-repetitions, being connected with rhetorical canons and theatrical pragmatics, largely manifested Moliere's constant reflection concerning the tasks of comedy and contributed to the transformation of the genre towards a greater determination of his images by the manners and mores of the epoch.

Keywords: Molière, comedy, self-repetitions, rhetoric, scholarship, gallantry, *préciosité*

To cite this article: Pavlova, S. Yu. (2025). Self-repetitions in Molière's comedies. *Shagi / Steps*, *11*(3), 186–203. EDN: NYBAUI. (In Russian).

Received January 31, 2025; accepted June 21 2025

© S. Yu. PAVLOVA, 2025

Комедии Ж.-Б. Мольера (1622–1673), признанного классика мировой драматургии, обнаруживают свою непреходящую актуальность, поскольку не только продолжают с успехом ставиться на мировых театральных подмостках, но и остаются востребованным материалом для современных исследований. К числу значимых, но пока еще недостаточно осмысленных аспектов творчества французского комедиографа можно отнести самоповторения.

Эта особенность является частью более широкого феномена повторения, изучение которого носит междисциплинарный характер и основывается на философских трудах С. Кьеркегора, Г. Тарда, Ж. Делёза и др. В них отчетливо фиксируется идея о повторении как условии любых изменений в обществе и культуре. Мыслители отталкиваются от сформулированного еще Д. Юмом тезиса о том, что повторение «что-то меняет в созерцающем его сознании» (цит. по: [Делез 1998: 95]), и приходят к выводу, что оно составляет «смысл существования» человека, заставляет его «вспоминая, предвосхищать то, что будет» [Керкегор 1997: 10, 7–8], оказывается необходимым для видоизменений [Тард 1892: 10], продуцирует различия [Делез 1998: 101–102].

Конструктивный характер повторений отмечается и литературоведами. Они видят в повторении прежде всего значимый художественный прием, восходящий к фольклорной традиции и закрепленный риторическими нормами [Веселовский 1989; Лихачев 1998; Мелетинский 1968]. Нередко исследователи в качестве синонима используют термин *повтор* [Эйхенбаум 1922; Жирмунский 1977; Шкловский 1929; Смирнов 1995; Фарино 2004], а в последние десятилетия фокусируются на том, что Ж. Женетт назвал *нарративной повторяемостью* [Женетт 1998: 354]. Современные литературоведческие изыскания в этой области осуществляются на разном материале: от агиографических сочинений, где «повтор позволяет автору подчеркнуть особенно важные моменты жития, усилить выразительность текста» [Шумило 2021: 99], через модернистскую прозу, в которой «повторение как повествовательная стратегия и особый принцип композиции ‹...› явилось одним из средств модификации традиционного повествования» [Левина-Паркер 2006: 482], до констатации многоплановости этого приема в современной литературе.

Принимая во внимание отсутствие единого подхода к разграничению терминов *повтор* и *повторение*, мы отдадим предпочтение последнему, поскольку сосредоточимся не на приеме, выполняющем в тексте определенную художественную функцию, а на феномене возвращения автора к уже апробированным темам и образам.

В творчестве Мольера разного рода повторения встречаются часто. Их изучение французскими учеными базируется на эссе А. Бергсона «Смех» (1900), в котором философ исходит из идеи о том, что «повторение — излюбленный прием классической комедии» [Бергсон 1914: 163], и демонстрирует этот тезис, в значительной мере опираясь на мольеровские пьесы. Отметим, что частотность повторений у Мольера вписывается в обще-

принятую практику заимствований, характерную для литературы раннего Нового времени. Жанр комедии и фарса предполагал фиксированный набор сюжетов, образов, приемов, на которые опирались разные авторы. Отчасти повторения объяснялись и театральной прагматикой — необходимостью быстро ставить новые пьесы либо по заказу королевского двора, либо для поддержания финансовой состоятельности труппы. Однако в случае с Мольером речь идет не просто о заимствованиях, а именно о постоянной переработке собственного творческого материала, что позволило Р. Гишемеру назвать великого комедиографа «имитатором самого себя» [Guichemerre 1992: 45].

Во французском литературоведении самоповторения у Мольера изучаются в контексте более общей темы повторений как составляющей риторической традиции, которая подвергается трансформации в пьесах драматурга [Guardia 2007] и в творчестве его современников [Gauthier 2007; Gruffat 2007; Moncelet 2007]. Ж. Форестье подразделяет мольеровские самоповторения на два типа: «...это может быть переписывание внутри произведения, как при использовании мизанабима, это может быть воспроизводство в другом произведении материалов предыдущего» [Forestier 1988: 197]. Первый тип французский литературовед рассматривает в монографии «Театр в театре на французской сцене XVII в.» [Forestier 1981], а второй — в процитированной выше статье о самоповторениях между «Версальским экспромтом», «Критикой “Урока женам”» и Благодарностью королю, написанной в ходе театральной полемики 1663 г.

Вторая разновидность самоповторений привлекла внимание Р. Гишемера. Он тезисно обозначил ее подвиды на примере разных по типу сюжета комедий и пришел к заключению, что такая особенность творчества комедиографа связана, во-первых, с его «привязанностью к определенным идеям и собственным драматургическим концепциям», а во-вторых, со стремлением обогатить сюжет и характер, максимально развив его комический потенциал [Guichemerre 1992: 59]. Вывод о творческом характере самоповторений у Мольера согласуется с отмеченным выше общефилософским и филологическим подходом к пониманию этого феномена. Исходя из этого положения, мы попытаемся определить тематическую направленность мольеровских самоповторений в комедиях, строящихся на основе его новаторской вариации любовного сюжета. Сразу оговорим, что мы сосредоточимся на образно-тематическом плане пьес. Повтор приемов, диалоговых и сюжетных схем, характерный для комедийной традиции, будет нас интересовать только в качестве средства оригинальной трактовки любовного сюжета, предложенной Мольером.

Большинство комедий французского драматурга, у которого не найдешь «сюжетной изобретательности англичан или испанцев» [Андреев 2011: 97], включает обязательную для жанра любовную коллизию. С нею связаны повторяющиеся мотивы, закрепленные риторическими канонами: любовного соперничества («Мизантроп», «Ученые женщины»), принуждения к браку («Урок женам», «Тартюф», «Мещанин во дворянстве»,

«Мнимый больной»), опознавания детей («Шалый», «Плутни Скапена»), денег («Шалый», «Плутни Скапена», «Скупой»), розыгрыша («Жорж Данден», «Графиня д'Эскарбаньяс», «Мещанин во дворянстве»). Мольер разрабатывает перечисленные мотивы отдельно или совместно, но в целом, как убедительно доказал М. Л. Андреев, тяготеет к одной сюжетной схеме, связанной с браком по принуждению, когда «препятствия к соединению молодых героев комедии исходят от лица, наделенного в отношении героини родительской властью» [Андреев 2011: 102]. В этом проявляется оригинальность Мольера-комедиографа по сравнению с предшественниками, и именно такой любовный сюжет он неоднократно перерабатывает, предлагая различные его вариации.

Рассмотрим особенности повторений в сюжете означенного типа, взяв за основу анализа «Ученых женщин» (1672) и «Мнимого больного» (1673) — две поздние пьесы, в которых героиня попадает в зависимость не от единственного старшего родственника в лице опекуна или отца, как в римской и новоевропейской комедии до Мольера (у него первый тип сюжета ярко представлен в «Уроке мужьям» и «Уроке женам», второй — в «Скупом» и «Господине де Пурсоньяке»), а от одного из двух родителей. В комедии «Ученые женщины» налагает запрет на выбор дочери и навязывает ей другого жениха мать, в «Мнимом больном» — отец. В обеих пьесах выбор героинь продиктован сердечной склонностью, тогда как родители одержимы тщеславным устремлением породниться с теми, кто разделяет их собственные пристрастия. Арган, верящий во всемогущество медицины, видит своим зятем доктора Тома Диафуаруса, Филаминта, поглощенная идеей создания собственной Академии, выбирает для дочери остроумца, ученого и поэта Триссотена.

Женихи, на которых настаивают родители, являются выходцами из буржуазной среды и имеют определенный род занятий. Как справедливо пишет Р. Лебек, в отличие от других комедиографов XVII в., Мольер «наблюдал за социальными условиями и отношениями и отвел им в своих комедиях более или менее значимое место. В этом общая черта между его театром и фарсами» [Lebègue 1964: 193]. Действительно, наличие профессии было характерно для персонажей французских фарсов, в которых задействованы представители различных ремесел и специальностей. Из предложенного фарсовой традицией многообразия Мольер в дошедших до нас тридцати трех пьесах отдает предпочтение двум профессиям, связанным с наукой, — учителя и медика. Представители первой (их галерея особенно ярко представлена в «Мещанине во дворянстве») нередко уступают место ученым и поэтам, как в «Браке поневоле», «Мизантропе», «Любовной досаде», «Докучных», «Блистательных любовниках», «Ученых женщинах». Персонажи-доктора или герои, которые притворяются таковыми, задействованы в «Ревности Барбулье», «Летающем докторе», «Дон Жуане», «Господине де Пурсоньяке», «Лекаре поневоле», «Любви-целительнице», «Мнимом больном» (к этому перечню можно добавить утраченный фарс «Влюбленный доктор»).

Частотность этих двух образов у Мольера можно объяснить и влиянием итальянской комедии дель арте, где маска доктора (чаще всего в области права, реже — медицины) принадлежала одному из комических стариков и означала невежественного, но при этом тщеславного педанта. Введение доктора или ученого поэта в качестве претендента на место супруга героини можно рассматривать как попытку Мольера усилить комизм за счет насмешки над такими видами деятельности, которые в XVII в., в эпоху зарождения научного знания в современном смысле этого слова, были редкими, а потому вызывали как уважение, так и недоверие. Сочетание учености с претензией на поэтическое мастерство также представляется показательным, поскольку Мольер создавал свои комедии в период расцвета галантной культуры[1], ориентированной прежде всего на образованные элиты. При этом, однако, галантность воспринималась как антитеза сухому ученому педантизму и культивировала остроумие, поэтическую образность, изящное владение словом — будь то в светской беседе или в творчестве. Галантная культура придавала утонченность придворно-салонной жизни, но вместе с тем была не лишена крайних и подчас нелепых проявлений, особенно характерных для такой ее грани, как прециозность. Напомним, что это слово, обозначавшее специфически французское культурно-бытовое явление, стало восприниматься иронически во многом благодаря Мольеру, высмеявшему поведение нарочито манерных девиц в комедии «Смешные прециозницы». Неумелые подражания галантному поведению, наряду с псевдоученостью и непрофессионализмом медиков, становятся для комедиографа важными объектами сатиры.

Отношение к учености и/или галантности в той или иной мере влияет на поведение всех действующих лиц рассматриваемых нами комедий. Если один из родителей героини под влиянием своей мании противостоит влюбленным, то второй действует либо с ним заодно, либо ему вопреки. Первая диспозиция представлена в «Мнимом больном». Анжелика сталкивается с мачехой Белиной, которая хочет поскорее от нее избавиться и в этом стремлении идет даже дальше Аргана — предлагает отправить падчерицу не замуж за нелюбимого, а сразу в монастырь. Ради того, чтобы стать полновластной хозяйкой в доме, она не только преследует падчерицу, но и поддерживает зависимость мужа от докторов. Иначе разработан образ Кризаля, отца Генриетты, в «Ученых женщинах». Он отстаивает интересы дочери и выступает идейным противником Филаминты, критикуя излишнюю ученость. Схожим образом ведут себя мачеха Марианы Эльмира в комедии «Тартюф» и госпожа Журден в «Мещанине во дворянстве». Обе помогают героиням и порицают странные пристрастия своих супругов,

[1] В последние два десятилетия вопрос о проявлениях галантности в творчестве Мольера активно обсуждается исследователями и рассматривается в разных аспектах: от биографического, предопределенного его придворной должностью и ролью в постановках королевских дивертисментов, через жанровый, связанный с созданием комедий-балетов, до образно-тематического, затрагивающего содержание пьес, в которых галантное поведение выступает одновременно и как культурная норма, и как объект для насмешки (см.: [Nédélec 2000; Viala 2008: 66–71; Bourqui 2018]).

причем во втором случае жена главного персонажа также противостоит его желанию приобщиться к учености и галантности.

Из ближайших членов семьи Мольер вводит в состав действующих лиц сестру героини. В «Ученых женщинах» старшая сестра Генриетты Арманда является ее соперницей в борьбе за Клитандра и разделяет претензии матери на ученость. Их идейные расхождения выливаются в конфликтные по характеру диалоги. В «Мнимом больном» общение сестер оказывается за пределами сценического действия. Хотя формально младшая сестра Анжелики Луизон также оказывается на стороне властного родителя, она, в отличие от Арманды, действует не сознательно, а из детского страха перед наказанием. Образы сестер в системе персонажей не равны по значению и в сюжетном плане выполняют разные функции. Если в «Мнимом больном» единственная сцена с Луизон (д. 2, яв. 11) служит комическим дополнением к основному сюжету, то в «Ученых женщинах» Арманда активно участвует в его развитии, осложняя положение влюбленных, а главное, дополняет обобщенный образ псевдоученой прециозницы, крайности поведения которой высмеивает Мольер.

Роль других персонажей — родственников героини не ограничивается традиционным для жанра участием в любовной интриге, а способствует развитию новой тематики мольеровских комедий. Так, дядя Анжелики по отцу Бералъд не только содействует ее браку с Клеантом, но и пытается побороть маниакальную зависимость Аргана от докторов. С этой целью он вступает с ним в спор о медицине и критикует непрофессионализм медиков (д. 3, яв. 3). Реплики Бералъда отражают точку зрения самого комедиографа, неслучайно в качестве одного из аргументов в пользу пагубности действий лекарей он предлагает брату посмотреть «какую-нибудь комедию Мольера, затрагивающую этот предмет» [Мольер 1965–1967 (4): 261]. Похожая роль отведена Клеанту в комедии «Тартюф». Будучи шурином Оргона, он поддерживает влюбленных и стремится открыть ему глаза на лицемерие святоши, которого тот прочит в женихи дочери. Основная функция обоих персонажей заключается в разоблачении навязчивой мании заглавного героя. Они выступают в амплуа резонеров и формулируют нравственную идею пьес.

Сатирическому разоблачению псевдообразованности в «Ученых женщинах» помогает образ тети Генриетты Белизы, но не по принципу контраста с героем-родителем, как в «Мнимом больном», а напротив, по принципу дополнения. Она считает себя галантной и образованной дамой под стать Филаминте, не замечая при этом нелепости подобных притязаний. Белиза мнит себя возлюбленной Клитандра, а заодно и его соперника за руку Генриетты Триссотена, и в этом качестве вышучивается остальными персонажами. Ее самомнение и позерство резко контрастируют с чистосердечием и естественностью Генриетты, придавая образу Белизы карикатурные черты.

В соответствии с традиционной сюжетной схемой комедии влюбленным героям помогают слуги, что отчетливо просматривается в «Мнимом больном». Служанка Туанета проявляет не меньшую активность, чем Маска-

риль в «Шалом» или Дорина в «Тартюфе». Она ведет интригу и несколько раз одурачивает Аргана ради счастья Анжелики. При этом ее роль в развитии сюжета не ограничивается любовной линией и дополняется участием в разоблачении пагубного пристрастия хозяина. Именно Туанета переодевается доктором, чтобы нагнать на него страх перед медициной, и придумывает обман с псевдокончиной, в результате которого Арган наконец-то видит истинное лицо своих бессердечной супруги и любящей дочери.

Раскрытию образа ловкой служанки способствуют приемы переодевания и притворства. Они неоднократно встречаются в творчестве Мольера и являются частотными для жанров фарса и новоевропейской комедии наряду с другими, необязательно связанными с любовными перипетиями, — обманом, квипрокво, одурачиванием/поколачиванием хозяина слугой. В «Мнимом больном» перевоплощение Туанеты в лекаря отсылает к нескольким мольеровским пьесам. В «Летающем докторе», «Дон Жуане», «Лекаре поневоле» в докторскую мантию облачается Сганарель (в первых двух комедиях он слуга, в третьей — торговец хворостом), в «Любви-целительнице» врачом притворяется возлюбленный героини. Эти сцены вплетены в любовный сюжет (исключение — «Дон Жуан») и способствуют его благополучному разрешению, но только в «Мнимом больном» наряду с псевдолекарем в качестве соперника возлюбленного героини выведен и настоящий. Отличие этой комедии заключается еще и в том, что сопротивление Аргана выбору дочери продиктовано его навязчивой идеей о необходимости постоянно поправлять свое здоровье и надеждой на то, что зять-медик ему в этом поможет.

Сцены с переодетой Туанетой предполагают чередование ее появлений в двух различных образах (д. 3, яв. 8–14). Такая структура, встречающаяся в итальянской комедии дель арте, фарсе и испанской комедии «золотого века», была апробирована Мольером в «Летающем докторе», где Сганарель, меняя платье, выдает себя то за лекаря, то за его брата-близнеца (яв. 11). Переодевания сопровождаются быстрыми перемещениям персонажа в пространстве, когда он несколько раз поочередно влезает в комнату через окно и предстает в одном одеянии, а затем оказывается на улице уже в другом. В этой сцене сниженный физиологический комизм, присущий фарсу, помогает драматургу вызвать у зрителей смех.

В «Мнимом больном», сохраняя ту же структуру сцены, Мольер усиливает комический эффект с помощью иных драматургических средств. Он лишь дважды меняет наряд Туанеты, зато полнее разрабатывает ее диалог с Арганом. Переодетая служанка ловко пользуется типичными приемами общения лекарей с пациентами, которые Мольер не раз вводил в свои комедии, чтобы сделать образы медиков узнаваемыми: прощупывает пульс, вставляет в речь слова на латыни, задает вопросы о питании (в других пьесах и о физиологических процессах), хвастается своими умениями, критикует коллег, вдается в пространные объяснения по поводу функционирования организма, щеголяет своей занятостью. В репликах Туанеты драматург пародирует ученые речи, в том числе разглагольствования

настоящих врачей, представленных в этой комедии. Длинные монологи Тома Диафуаруса и его отца, равно как любые ученые речи в мольеровских пьесах («Ревность Барбулье», «Любовная досада», «Брак поневоле», «Господин де Пурсоньяк»), строятся с применением профессиональной лексики, цитат (в том числе на латыни), отсылок к авторитетам (чаще всего к Аристотелю и Гиппократу), формализованных словесных конструкций (вводных слов и оборотов, причинно-следственных цепочек, нумерации, перечислений, логических силлогизмов).

Туанета, как и другие доктора, ставит пациенту диагноз. На жалобы Аргана о боли в разных частях тела она неизменно отвечает, что причиной всему — «Легкие!» [Мольер 1965–1967 (4): 271]. Односложность и при этом нелогичность такого вывода напоминают сцену из комедии «Тартюф» (д. 1, яв. 5), когда Дорина рассказывает Оргону о прекрасном самочувствии святоши, а тот без всяких оснований каждый раз восклицает: «Бедняга!» Там же (2): 122–123]. В обоих случаях комизм рождается не столько из-за повтора одного и того же слова, сколько из-за несоответствия между сообщаемым фактом и реакцией на него. Структура диалога призвана подчеркнуть неадекватность поведения заглавного персонажа, вызванную его навязчивой идеей, которая и выступает главной мишенью авторской насмешки.

Самый большой монолог переодетой Туанеты связан с перечислением разнообразных недугов, которые в XVII в. лекари диагностировали у пациентов особенно часто:

> Я презираю возню с обычными ничтожными болезнями, всеми этими пустячными ревматизмами, воспалениями, всякими там лихорадочками, истериками, мигреньками. Я ищу серьезных болезней: хороших длительных горячек с мозговыми явлениями, хорошего пятнистого тифа, хорошей чумы, хорошей водяночки, хорошего плеврита с воспалением легких — вот это мне по душе, вот тут я могу развернуться вовсю [Мольер 1965–1967 (4): 270].

Монолог перекликается с предшествующей сценой ссоры между Арганом и его лечащим врачом господином Пургоном, который пугает пациента разными страшными болезнями (д. 3, яв. 6), а также напоминает перечень таковых в стихотворении аптекаря из комедии «Любовь-целительница» (д. 2, яв. 7). Обогащая перечислительный ряд Туанеты эпитетами, контрастирующими по значению с определяемыми словами, Мольер усиливает иронию над самоуверенностью докторов и позволяет намекнуть на их бездушие. Оно в полной мере проявляется в конце диалога, завершающегося до предела абсурдными рекомендациями относительно лечения Аргана: отрезать одну руку и выколоть правый глаз, чтоб они не мешали функционировать оставшимся. В качестве финальной точки этой сцены драматург использует еще один повторяющийся комический пассаж: Туанета объявляет, что собирается на консилиум, чтобы обсудить, как нужно было лечить пациента, скончавшегося накануне. Если в других комедиях подобные приемы отражали авторскую насмешку над медиками, то в «Мнимом боль-

ном» они выполняют пародийную функцию. Ловкая служанка прибегает к ним с нарочитым преувеличением для того, чтобы припугнуть хозяина, отвратить его от медицины и планов насчет зятя-доктора.

В комедии «Ученые женщины» возникает иной вариант образа слуги, также характерный для творчества Мольера и довольно типичный для фарса и комедии дель арте. Кухарка Мартина, лакей Лепин и слуга Жюльен предстают в амплуа простоватого слуги. Из них троих только Мартина задействована в любовном сюжете, и то лишь в качестве вспомогательного персонажа в финальном пятом действии, когда она поддакивает Кризалю в споре с Филаминтой о будущем муже Генриетты. В остальных сценах Мольер использует образ простоватого слуги для высмеивания героинь-прециозниц. Так, когда лакей Лепин падает, подавая ученым дамам стулья (д. 3, яв. 2), его бытовая оплошность становится поводом для неуместных и нелепых наставлений Белизы про «силы равновесья»: «Невежество твое усматриваю здесь я. / Ведь при паденье то смещается, пойми, / Что центром тяжести зовется меж людьми» [Мольер 1965–1967 (4): 131]. Бесполезность таких уроков подчеркивает наивный ответ необразованного слуги: «Все это понял я, когда уже свалился» [Там же].

Тот же принцип комического разоблачения излишнего умствования хозяев лежит в основе эпизода с Мартиной, которую Филаминта хочет выгнать из дома за неумение говорить правильно и соблюдать правила грамматики. Требования к кухарке, не имеющие никакого отношения к ее профессиональным навыкам, уже сами по себе выглядят смешными. Их бессмысленность становится еще более очевидна в диалоге между Мартиной и прециозницами (д. 2, яв. 6). Он строится на комическом столкновении мудреных фраз с простонародными оборотами и, в конечном итоге, обнаруживает полную глухоту между собеседницами, очевидную даже самим ученым дамам. Диалог между претенциозными господами и неподдающимися обучению слугами в творчестве Мольера встречается несколько раз, примером чему, помимо «Ученых женщин», могут служить комедии «Смешные прециозницы» (яв. 7), «Урок женам» (д. 1, яв. 2), «Скупой» (д. 3, яв. 2), «Графиня д'Эскарбаньяс» (яв. 3, 10, 12). Все подобные сцены отражают авторскую насмешку не столько над глуповатыми слугами, сколько над их хозяевами, охваченными манией учености и галантности.

На протяжении своего творческого пути Мольер, как и другие драматурги, неоднократно вторично использовал удачно апробированные диалоговые схемы, что отчетливо просматривается на примере ученых дебатов и обсуждения стихов. Поскольку для него первостепенное значение всегда имела постановка спектакля, он смело включал наработанный материал, понимая неочевидность такого рода повторов для зрителя. Однако самому Мольеру они были необходимы и помогали осуществлять творческий эксперимент по обогащению сюжета.

Так, спор ученых или медиков стал важным комическим приемом раскрытия этих образов. Драматург разрабатывает подобные сцены с середины 1660-х годов, в частности в комедиях «Любовь-целительница»,

«Мещанин во дворянстве», «Ученые женщины». Дискуссия неизменно начинается с любезностей и комплиментов, которыми обмениваются ее участники, а затем из-за разницы во взглядах по тому или иному вопросу оборачивается ссорой. В «Ученых женщинах» (д. 3, яв. 6) Триссотен и Вадиус поначалу всячески превозносят друг друга, но льстивые преувеличения прекращаются, как только выясняется, что Вадиус презрительно отзывается о сонете Триссотена, а тот отвечает критикой на его балладу. В результате персонажи ссорятся и обмениваются оскорблениями: «стихокропатель», «литературный вор», «рыночный рифмач», «поэзии позор», «тряпичник», «пачкун», «копист», «болван» [Мольер 1965–1967 (4): 146]. Схожим образом строится диалог между двумя врачами в комедии «Любовь-целительница» (д. 2, яв. 4). Его участники господа Томез и Дефонандрес ведут себя церемонно, но как только расходятся в диагнозах и методах лечения пациентки, начинают язвить, бросать взаимные обвинения в профессиональных ошибках, доходят до конфликта. Ученый спор переходит не просто в ссору, а в открытое столкновение с рукоприкладством в комедии «Мещанин во дворянстве» (д. 2, яв. 4). Учителя господина Журдена, выясняя, какая наука важнее, кричат, грубо бранятся, наносят друг другу удары и в конечном итоге, согласно авторской ремарке, уходят со сцены, «продолжая драться» [Мольер 1965–1967 (3): 368]. Во время спора самоуверенные и несдержанные персонажи-ученые обмениваются короткими репликами, построенными на основе параллелизма или градации и таким образом саморазоблачаются. Неоднократно возвращаясь к структуре ученого спора, Мольер стремится полнее раскрыть поведенческие и речевые особенности его участников. За счет повторения они превращаются в стереотипные черты, окрашенные не столько комически, сколько сатирически.

Переклички просматриваются и в построении диалогов, сопровождающих чтение стихов. Драматург включает их в комедии «Смешные прециозницы» (яв. 12), «Мизантроп» (д. 1, яв. 2), «Графиня д'Эскарбаньяс» (яв. 15), «Ученые женщины» (д. 3, яв. 3). Здесь цитируются, а затем обсуждаются сочинения, написанные в популярных в галантной среде жанрах экспромта, сонета, куплета, эпиграммы, мадригала. Все диалоги строятся на основе чередования стихов в исполнении автора с репликами-комментариями слушателей.

Чтение предваряет самопредставление поэта, который хвастается своими талантами. Если в разглагольствованиях Маскариля («Смешные прециозницы») об успешности сотен его стихов и переделке в мадригалы всей римской истории Мольер прибегает к откровенным комическим преувеличениям, то в более поздних пьесах предпочитает иронию. Господин Тибоде («Графиня д'Эскарбаньяс») с нескрываемой рисовкой объявляет адресата своих куплетов, а Оронт («Мизантроп») и Триссотен («Ученые женщины») откровенно намекают на достоинства своих сочинений («Надежда... Пышности трескучей далеки / Простые, скромные и нежные стишки» [Мольер 1965–1967 (2): 328]; «Столь тонко он (сонет. — *С. П.*) построен, / Что у принцессы был хвалою удостоен» [Там же (4): 131]). В качестве подтверждения поэтического мастерства используется указа-

ние на быстроту сочинительства: Маскариль сообщает, что написал свой сонет «вчера у герцогини» [Там же (1): 273], Оронт — «в несколько минут» [Там же (2): 328]. В последнем случае иронию автора над такого рода доказательством таланта усиливает скептически трезвая ответная реплика Альцеста: «Количество минут — не главное для дела» [Там же: 328].

Благосклонные суждения о стихах звучат уже после первых прочитанных строк. Похвала поэту может быть выражена в форме нескольких лаконичных реплик, как в «Графине д'Эскарбаньяс» и «Мизантропе», или же представлена более развернуто. В «Смешных прециозницах» и особенно в «Ученых женщинах» диалог включает восхищенные возгласы, цитаты, примеры, суждения. В числе главных поэтических находок объявляются междометие *ого!* (в оригинале *oh*, «Смешные прециозницы») и наречное выражение *так и сяк* (в оригинале *quoi'on die*, «Ученые женщины»). В стихах они выполняют вспомогательную функцию, но в обеих комедиях участники диалога наделяют их надуманными значениями и приравнивают по весомости к поэме (первая) и целой пьесе (вторая). Мольер прибегает к этому преувеличенному сравнению, чтобы подчеркнуть комическую направленность всего диалога. Той же цели служат и другие преувеличения, в частности, обобщающая оценка сонета Филинтом в «Мизантропе» («Изящнее стиха нигде я не слыхал» [Мольер 1965–1967 (2): 329]) и Филамантой в «Ученых женщинах» («Никто не сочинял еще таких стихов» [Там же (4): 136]). При незначительной смысловой нюансировке и разном лексическом оформлении мысль персонажей выражается с помощью отрицательных местоимений *нигде* и *никто* (в оригинале идентичное *jamais*), что еще больше сближает процитированные реплики.

Обсуждение стихов строится на повторе слушателями отдельных слов или строк рифмоплета с последующими комментариями. Первый прием позволяет Мольеру подчеркнуть слабые места прочитанных сочинений, второй — недалекость и безвкусицу самих говорящих. Такая форма диалога лучше всего разработана в «Ученых женщинах», где в обсуждении принимают участие сразу три дамы-прециозницы. Они восторгаются стихами без всякой меры и должных на то оснований, самоуверенно рассуждают об особенностях поэтической речи (метафорах, катренах, терцетах), демонстрируют собственное умение выражаться возвышенно, что в их представлении означает говорить перифразами. Реплики ученых дам отражают мольеровскую насмешку над неестественностью псевдогалантной речи. Ее надуманность и избыточность высмеиваются и в «Смешных прециозницах», когда Маскариль дает пояснения к своему сонету. Показательно, что если в ранней комедии драматург использует форму автокомментария поэта, чтобы в трех его репликах подшутить над крайностями галантного стиля, то в «Ученых женщинах», вкладывая суждения о стихах в уста прециозниц, создает целую сцену-пародию на салонную беседу.

В числе других пародийных сцен галантного характера, требующих отдельного рассмотрения, назовем церемонию посвящения господина Журдена в мамамуши в четвертом действии «Мещанина во дворянстве» и

финал «Мнимого больного», представляющий собой посвящение Аргана в доктора. В рамках этой статьи ограничимся констатацией того, что обе сцены выполняют функцию вставного спектакля и содержат элементы декламации, музыки и танца. Такого рода интермедии комедиограф регулярно вводит в свои пьесы с середины 1660-х годов, что свидетельствует об усилении влияния галантной культуры на его позднее творчество.

С комедией «Мнимый больной» связан случай текстуального повтора в драматургии Мольера. Самый известный подобный пример — это фрагменты диалогов из «Дона Гарсии Наваррского», перенесенные в «Мизантропа». Они используются во втором и главным образом в третьем явлении четвертого действия, где Альцест предстает одержимым ревностью к Селимене. Все переклички определены и перечислены А. Риффо [Riffaud 2010: 1462–1463]. В дополнение к его данным укажем, что самой большой текстуальной репризой является монолог героя, наполненный стенаниями по поводу неверности и лжи возлюбленной (д. 4, яв. 3, ст. 1286–1311). Он включает 29 строк, из которых 21 (1289–1301, 1304–1310) [Molière 2010 (1): 703–704] полностью воспроизводит фрагмент монолога дона Гарсии (ст. 1276–1289, 1291–1297) [Ibid. (2): 797], состоящего в свою очередь из 36 строк (д. 4, яв. 8, ст. 1266–1301). Обстоятельства, при которых персонажи произносят эти слова, не идентичны, но похожи: Альцест обнаруживает письмо Селимены, адресованное другому, дон Гарсия видит донью Эльвиру в объятиях незнакомого мужчины. Оба воспринимают случившееся как доказательство измены возлюбленных, что и выражают в форме обвинений и упреков. Следующая после ответа Селимены реплика Альцеста, состоящая из четырех строк, также является полным заимствованием из «Дона Гарсии», где, однако, она входит совсем в другой диалог между центральными персонажами (д. 2, яв. 5).

В остальных случаях Мольер использует краткие включения в одну-две строки или находит иные слова и выражения для передачи близкого по смыслу содержания. В «Мизантропе», в сравнении с «Доном Гарсией», сохраняя тематику диалога, драматург укорачивает реплики героя и еще больше — героини. Прибегая к текстуальному самоповтору, он поразному выстраивает общую линию развития сюжета. Если подозрения дона Гарсии оказываются напрасными и в финале он счастливо соединяется с доньей Эльвирой, то Альцеста ждут полное разочарование и разрыв с Селименой, которая лишь по видимости ведет себя галантно, но в действительности оказывается ветреной кокеткой. Такая смысловая трансформация отражает мольеровскую рефлексию над интерпретацией мотива ревности в любовном сюжете. Обратим внимание, что на русском языке смысловые аналогии между отдельными репликами персонажей сохраняются, а вот дословные повторы нет. Это, по всей видимости, объясняется работой разных переводчиков и лишь отчасти компенсируется кратким упоминанием о заимствовании отдельных стихов в комментариях к пьесе [Бояджиев 1966: 527].

В плане текстуальных самоповторений, связанных с любовными перипетиями сюжета, не менее показательна сцена из «Мнимого больного», в которой Арган и Туанета спорят о судьбе Анжелики. Отец семейства гро-

зится отдать свою дочь в монастырь, а служанка уверяет его в том, что ничего подобного не произойдет (д. 1, яв. 5). Этот диалог повторяет схему, апробированную в «Плутнях Скапена», когда Аргант настаивает на своем праве расторгнуть брак сына, а слуга ему возражает (д. 1, яв. 6). Как справедливо указывает Р. Гишемер, при том, что «предмет спора разный, реплики совпадают» [Guichemerre 1992: 55]. Хотя на русском языке пьесы представлены разными переводчиками («Плутни Скапена» — Н. Л. Дарузес, «Мнимый больной» — Т. Л. Щепкиной-Куперник), смысловая, лексическая и синтаксическая близость соответствующих фрагментов не вызывает сомнения. В оригинале текстуальные совпадения еще более очевидны и представляют собой повтор 24 реплик, в которых отличия (выделены подчеркиванием) обусловлены только особенностями содержания:

Molière. Les Fourberies de Scapin. Acte 1, scène V

Scapin: Non, je suis sûr qu'il ne le fera pas.
Argante: Je l'y forcerai bien.
Scapin: Il ne le fera pas, vous dis-je.
Argante: Il le fera ou je le déshériterai.
Scapin: Vous?
Argante: Moi.
Scapin: Bon!
Argante: Comment, bon?
Scapin: Vous ne le déshériterez point.
Argante: Je ne le déshériterai point?
Scapin: Non.
Argante: Non?
Scapin: Non.
Argante: Hoy! Voici qui est plaisant. Je ne déshériterai point mon Fils?
Scapin: Non, vous dis-je.
Argante: Qui m'en empêchera?
Scapin: Vous-même.
Argante: Moi?
Scapin: Oui. Vous n'aurez pas ce cœur-là.
Argante: Je l'aurai.
Scapin: Vous vous moquez.
Argante: Je ne me moque point.
Scapin: La tendresse Paternelle fera son office.
Argante: Elle ne fera rien.
[Molière 2010 (2): 380–381]

Molière. Le Malade imaginaire. Acte 1, scène V

Toinette: Non, je suis sûre qu'elle ne le fera pas.
Argan: Je l'y forcerai bien.
Toinette: Elle ne le fera pas, vous dis-je.
Argan: Elle le fera, ou je la mettrai dans un Couvent.
Toinette: Vous?
Argan: Moi.
Toinette: Bon!
Argan: Comment, bon?
Toinette: Vous ne la mettrez point dans un Couvent.
Argan Je ne la mettrai point dans un Couvent?
Toinette: Non.
Argan: Non?
Toinette: Non.
Argan: Ouais! voici qui est plaisant : je ne mettrai pas ma Fille dans un Couvent, si je veux ?
Toinette: Non, vous dis-je.
Argan: Qui m'en empêchera?
Toinette: Vous-même.
Argan: Moi?
Toinette: Oui. Vous n'aurez pas ce cœur-là.
Argan: Je l'aurai.
Toinette: Vous vous moquez.
Argan: Je ne me moque point.
Toinette: La tendresse paternelle vous prendra.
Argan: Elle ne me prendra point.
[Molière 2010 (2) 650–651]

Этот пример текстуальной репризы без смыслового приращения, вероятно, стал следствием практической необходимости побыстрее закончить пьесу, оказавшуюся для тяжело больного драматурга последней.

Проведенное исследование позволяет заключить, что присущие Мольеру самоповторения отражают динамику его художественного поиска, вызванного стремлением разнообразить любовные перипетии и наполнить комедию новым содержанием. Повторное использование ранее апробированных элементов помогло драматургу сместить любовную интригу из центра сюжета и сфокусировать его на характере одного из героев-родителей, которые из-за своих навязчивых идей препятствуют соединению двух влюбленных. Изображение присущих этим героям маний показывает умение Мольера уловить значимые составляющие французской культуры XVII в. — ученость и галантность. Поддерживая эту новую тематику с помощью повторов образов, мизансцен, диалоговых схем, он постоянно их варьирует и полнее разрабатывает. В результате Мольер все больше отходит от сниженного фарсового комизма и усиливает сатиру над такими проявлениями учености и галантности, которые порождали нелепые подражания и оборачивались своей противоположностью. Таким образом, повторения в творчестве драматурга отчасти остаются данью риторической традиции и театральной прагматике, но в большей степени свидетельствуют о постоянной рефлексии Мольера над задачами комедии, следствием которой стала трансформация жанра в сторону большей обусловленности образов картиной нравов эпохи.

Источники

Мольер 1965–1967 — *Мольер*. Полн. Собр. соч.: в 4 т. [Пер. с фр.] / Вступ. ст. и коммент. Г. Н. Бояджиева. М.: Искусство, 1965–1967.

Molière 2010 — *Molière*. Œuvres complètes: En 2 vol. / Sous la dir. de G. Forestier, C. Bourqui. Paris: Gallimard, 2010.

Литература

Андреев 2011 — *Андреев М. Л.* Классическая европейская комедия: структура и формы. М.: РГГУ, 2011.

Бергсон 1914 — *Бергсон А.* Смех / Пер. с фр. И. Гольденберга // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5: Введение в метафизику. Смех [и др. произв.]. СПб.: М. И. Семенов, 1914. С. 96–206.

Бояджиев 1966 — *Бояджиев Г. Н.* Комментарии // Мольер. Полное собрание соч.: В 4 т. / Вступ. ст. и коммент. Г. Н. Бояджиева. Т. 2. М.: Искусство, 1966. С. 519–530.

Веселовский 1989 — *Веселовский А. Н.* Эпические повторения как хронологический момент // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Высш. шк., 1989. С. 76–101.

Делез 1998— *Делез Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

Женетт 1998 — *Женетт Ж.* Повторяемость / Пер. с фр. Н. Перцова // Женетт Ж. Фигуры: В 2 т. Т. 2. М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 1998. С. 354–377.

Жирмунский 1977 — *Жирмунский В. М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика: Избранные труды. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1977.

Керкегор 1997 — *Керкегор С.* Повторение. Опыт экспериментальной психологии Константина Констанция / Пер. с датск. П. Г. Ганзена. М.: Лабиринт, 1997.

Левина-Паркер 2006 — *Левина-Паркер М.* Повторение. Répétition. Репетиция? Об одной повествовательной стратегии у Набокова и Белого // Империя N. Набоков и наследники. Сб. ст. / Ред.-сост. Ю. Левинг, В. Сошкин. М.: Нов. лит. обозрение, 2006. С. 482–506.

Лихачев 1998 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М.: Наука, 1998.

Мелетинский 1968 — *Мелетинский Е. М.* Повторы // Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. С. 19–41.

Смирнов 1995 — *Смирнов И. П.* Порождение интертекста (элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака). 2-е изд. СПб.: [Языковой центр СПбГУ], 1995.

Тард 1892 — *Тард Г.* Законы подражания (*Les lois de l'imitation*) / [Пер. с фр.]. СПб.: Тип. и Литография С. Ф. Яздовского и К°, 1892.

Фарино 2004 — *Фарино Е.* Введение в литературоведение: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2004.

Шкловский 1929 — *Шкловский В.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929.

Шумило 2021 — *Шумило С. М.* Повтор как художественный прием в литературе стиля «плетение словес»: к вопросу о заимствовании гимнографических тропов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Т. 43. № 3. 2021. С. 92–101. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.606.

Эйхенбаум 1922 — *Эйхенбаум Б. М.* Мелодика русского лирического стиха. Пб.: Опояз, 1922.

Bourqui 2018 — *Bourqui C.* Molière auteur galant : *an inconvenient truth*. Conditions d'émergence d'une "vérité qui dérange" // Littéraire : Pour Alain Viala. T. 1 / Sous la dir. de M. Roussilion et al. Arras: Artois Presses Université, 2018. P. 193–202.

Forestier 1981 — *Forestier G.* Le Théâtre dans le théâtre : sur la scène française du XVII[e] siècle. Genève: Droz, 1981.

Forestier 1988 — *Forestier G.* L'Impromptu de Versailles ou Molière réécrit Molière // Cahiers de la littérature du XVIIe siècle. № 10. 1988. P. 197–217.

Gauthier 2007 — *Gauthier P.* Répéter pour déniaiser? Figures de la répétition et comique chez Cyrano de Bergerac // Études littéraires. Vol. 38. № 2–3. 2007. P. 101–113. https://doi.org/10.7202/016347ar.

Gruffat 2007 — *Gruffat S.* Le Ragotin de Scarron ou la vitalité du comique de répétition // Études littéraires. Vol. 38. № 2–3. 2007. P. 115–126. https://doi.org/10.7202/016348ar.

Guardia 2007 — *Guardia J. de.* Poétique de Molière. Comédie et répétition. Genève: Droz, 2007.

Guichemerre 1992 — *Guichemerre R.* Molière imitateur de lui-même : la "retractatio" dans ses dernières comédies // Littératures. № 27. 1992. P. 45–59.

Lebègue 1964 — *Lebègue R.* Molière et la farce // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. № 16. 1964. P. 183–201.

Moncelet 2007 — *Moncelet Ch.* Répétition et humour dans les Fables de La Fontaine // Études littéraires. Vol. 38. № 2–3. 2007. P. 127–143. https://doi.org/10.7202/016349ar.

Nédélec 2000 — *Nédélec C.* Galanteries burlesques, où burlesque galant? // Littératures classiques. № 38. 2000. P. 117–137.

Riffaud 2010 — *Riffaud A*. Le Misanthrope. Notes // Molière. Œuvres complètes: En 2 vol. Vol. 1 / Sous la dir. de G. Forestier, C. Bourqui. Paris: Gallimard, 2010. P. 1453–1465.

Viala 2008 — *Viala A*. La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.

References

Andreev, M. L. (2011). *Klassicheskaia evropeiskaia komediia: struktura i formy* [Classic European comedy: structure and forms]. RGGU. (In Russian).

Bergson, A. (1991). *Le rire*: *essai sur la signification du comique*. Presses universitaires de France.

Boiadzhiev, G. N. (1966). Kommentarii [Comments]. In Mol'er [= Molière]. *Polnoe sobranie sochinenii* (Vol. 2, pp. 519–530). Iskusstvo. (In Russian).

Bourqui, C. (2018). Molière auteur galant: an inconvenient truth. Conditions d'émergence d'une "vérité qui dérange". In M. Roussilion et al. (Eds.). *Littéraire : Pour Alain Viala* (Vol. 1, pp. 193–202). Artois Presses Université.

Deleuze, J. (1968). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de de France.

Eikhenbaum, B. M. (1922). *Melodika russkogo liricheskogo stikha* [The melody of Russian lyrical verse]. Opoiaz. (In Russian).

Farino, E. [= Faryno, J.] (2004). *Vvedenie v literaturovedenie: Uchebnoe posobie* [Introduction to literary studies: A textbook]. Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gertsena. (In Russian).

Forestier (1981). *Le Théâtre dans le théâtre: sur la scène française du XVII^e siècle*. Droz.

Forestier, G. (1988). L'Impromptu de Versailles ou Molière réécrit Molière. *Cahiers de la littérature du XVIIe siècle, 10*, 197–217.

Gauthier, P. (2007). Répéter pour déniaiser? Figures de la répétition et comique chez Cyrano de Bergerac. *Études littéraires, 38*(2–3), 101–113. https://doi.org/10.7202/016347ar.

Genette, G. (1967–1970). *Figures* (3 Vols.). Seuil.

Gruffat, S. (2007). Le Ragotin de Scarron ou la vitalité du comique de répétition. *Études littéraires, 38*(2–3), 115–126. https://doi.org/10.7202/016348ar.

Guardia, J. de. (2007). *Poétique de Molière. Comédie et répétition*. Droz.

Guichemerre, R. (1992). Molière imitateur de lui-même : la "retractatio" dans ses dernières comédies. *Littératures, 27*, 45–59.

Kierkegaard, S. (1843). *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius* C. A. Reitzel.

Lebègue, R. (1964). Molière et la farce. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 16*, 183–201.

Levina-Parker, M. (2006). Povtorenie. Répétition. Repetitsiia? Ob odnoi povestvovatel'noi strategii u Nabokova i Belogo [Repetition. Répétition. Rehearsal? On a certain narrative strategy in Nabokov's and Bely's prose]. In Iu. Leving, & V. Soshkin (Eds.). *Imperiia N. Nabokov i nasledniki: Sbornik statei* (pp. 482–506). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Likhachev, D. S. (1998). *Poetika drevnerusskoi literatury* [The poetics of Old Russian literature] (3rd ed.). Nauka. (In Russian).

Meletinskii, E. M. (1968). Povtory [Repetitions]. In E. M. Meletinskii. *"Edda" i rannie formy eposa* (pp. 19–41). Nauka. (In Russian).

Moncelet, Ch. (2007). Répétition et humour dans les Fables de La Fontaine. *Études littéraires, 38*(2–3), 127–143. https://doi.org/10.7202/016349ar.

Nédélec, C. (2000). Galanteries burlesques, où burlesque galant? *Littératures classiques, 38*, 117–137.

Riffaud, A. (2010). Le Misanthrope. Notes. In G. Forestier, & C. Bourqui (Eds.). *Molière. Œuvres complètes* (2 Vols., Vol. 1, pp. 1453–1465). Gallimard.

Shklovskii, V. (1929). *O teorii prozy* [On the theory of prose]. Federatsiia. (In Russian).

Shumilo, S. M. (2021). Povtor kak khudozhestvennyi priem v literature stilia "pletenie sloves": k voprosu o zaimstvovanii gimnograficheskikh tropov [Repetition as a literary device in "flowery style" writings: the issue of hymnographic tropes borrowing]. *Uchenyye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. 43*(3), 92–101. https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.606. (In Russian).

Smirnov, I. P. (1995). *Porozhdenie interteksta (elementy intertekstual'nogo analiza s primerami iz tvorchestva B. L. Pasternaka)* [Generation of intertext (elements of intertextual analysis with examples from the work of B. L. Pasternak)] (n. e.). (In Russian).

Tarde, G. (1890). *Les lois de l'imitation: étude sociologoque*. Félix Alcan.

Veselovskii, A. N. (1989). Epicheskie povtoreniia kak khronologicheskii moment [Epic repetitions as a chronological moment]. In A. N. Veselovskii. *Istoricheskaia poetika* (pp. 76–101). Vysshaia shkola. (In Russian).

Viala, A. (2008). *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu'à la Révolution*. Presses Universitaires de France.

Zhirmunskii, V. M. (1977). *Teoriia literatury. Poėtika. Stilistika: Izbrannye trudy* [Theory of literature. Poetics. Stylistics: Selected works]. Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

Информация об авторе

Светлана Юрьевна Павлова
доктор филологических наук
доцент, профессор, кафедра русской и зарубежной литературы,
Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского
Россия, 410012, Саратов,
ул. Астраханская, д. 83
✉ *pavlovasy@sgu.ru*

Information about the author

Svetlana Yurievna Pavlova
Dr. Sci. (Philology)
Associate Professor, Professor,
Department of Russian and Foreign Literature, Saratov State University
Russia, 410012, Saratov, Astrakhanskaya Str., 83
✉ *pavlovasy@sgu.ru*

В. Д. Алташина

http://orcid.org/0000-0002-8134-3929
✉ *nikaalt@bk.ru*
Санкт-Петербургский государственный университет
(Россия, Санкт-Петербург)

Писатель vs Художник: «Салоны» Дени Дидро

Аннотация. Статья посвящена анализу специфики вербального отображения визуального в «Салонах» (1759–1781) Дени Дидро. Именно художественные особенности делают «Салоны» выдающимся произведением не только в области искусствоведения, но и в литературном плане: Дидро творчески использует все возможности вербальной коммуникации, изобретая новые формы поэтической интерпретации живописи. На материале трех эссе, посвященных картинам Ж.-Б. Грёза «Девушка, оплакивающая мертвую птичку» (1765), Ж. О. Фрагонара «Жрец Корес приносит себя в жертву, чтобы спасти Каллирою» (1765), К.-Ж. Верне «Прогулка» (1767), анализируются различные формы demonstratio ad oculos: диалог, металепсис, фантазия, парергон и гипотипоза, позволяющие Дидро создавать «ожившие картины», которые он пытался воплотить и в своей новаторской драматургической системе. Он обращается к разным жанрам: диалогу, трагедии (Фрагонар), эротическому либертенскому роману и мещанской драме (Грёз), прогулке (Верне). Привлечение к анализу драматургических и философских трактатов французского просветителя позволяют увидеть целостность и системность его размышлений об искусстве и показать связь с идеями эпохи, представленными в трудах Канта и Лессинга. «Салоны» Дидро объединяют живопись, литературу и философию в единое целое

Ключевые слова: Дидро, «Салоны», искусствоведение, диалог, металепсис, фантазия, парергон, гипотипоза

Для цитирования: *Алташина В. Д.* Писатель vs Художник: «Салоны» Дени Дидро // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 204–224. EDN: OGXFWS.

Поступило 4 апреля 2024 г.; принято 20 июня 2025 г.

© В. Д. АЛТАШИНА, 2025

V. D. Altashina

http://orcid.org/0000-0002-8134-3929
✉ *nikaalt@bk.ru*
Saint Petersburg State University
(Russia, Saint Petersburg)

Writer vs Painter: Denis Diderot's "Salons"

Abstract. Diderot devoted more than twenty years (1759–1781) to his work as an art critic, he wrote not only nine reviews of exhibitions, but also a number of important aesthetic treatises. The philosopher himself considered the "Salons" to be the best of everything he wrote. The article is devoted to the specifics of verbal representation of the visual in the "Salons", where the author uses a variety of stylistic, dramatic, narrative techniques. It is the artistic features that make the "Salons" an outstanding work not only in the field of art criticism, but also in literature: Diderot creatively uses all the possibilities of verbal communication, inventing new forms of poetic interpretation of painting. Based on three essays devoted to the paintings of J.-B. Greuze, "The Young Girl Grieving Over Her Dead Bird" (1765), J. O. Fragonard, "Coresus Sacrificing Himself to Save Callirhoe" (1765), and C.-J. Vernet's "Walking" (1767), the article analyzes various forms of *demonstratio ad oculos*: dialogue, metalepsis, fantasy, parergon and hypotyposis, all of which allowed Diderot to create "living pictures" that he sought to embody in his innovative dramatic system simultaneously with the "Salons". He turns to a variety of genres: dialogue, tragedy (Fragonard), erotic libertine novel and bourgeois drama (Greuze), promenade (Vernet). Analysis of the dramatic and philosophical treatises of the French enlightener allows us to see the integrity and systematicity of his thoughts on art and show the connection with the ideas of the era presented in the works of Kant and Lessing. Diderot's "Salons" combine painting, literature and philosophy into a single whole.

Keywords: Diderot, "Salons", art criticism, dialogue, metalepsis, fantasy, parergon, hypotyposis

To cite this article: Altashina, V. D. (2025). Writer vs Painter: Denis Diderot's "Salons". *Shagi / Steps*, *11*(3), 204–224. EDN: OGXFWS. (In Russian).

Received April 4, 2024; accepted June 20, 2025

© V. D. ALTASHINA, 2025

«Знаете ли, мой друг, чем необходимо обладать, чтобы описание Салона нравилось и мне и вам? Изощренным вкусом, сердцем, которое покоряется какому угодно очарованию, душой, способной испытывать всевозможные нескончаемые восторги, разнообразием стиля, соответствующим многоразличию живописных манер. Надо суметь стать величественным или сладострастным вместе с Десэ, простым и правдивым вместе с Шарденом, изящным вместе с Вьеном, трогательным — с Грёзом, способным на всевозможные живописные эффекты — с Верне. Но скажите мне, где же взять подобного Вертумна?» («Салон 1763 года» [Дидро 1989 (1): 58]).

И таким Вертумном был Дидро, который смотрел на свой предмет не с одной твердо фиксированной точки зрения, а с нескольких. Один раз — знаток, другой — художник, третий — персонаж и т. д. К тому же каждая из этих ипостасей распадается на несколько лиц: знаток бывает придирчивым и великодушным, холодно наблюдающим и восторженным, ироничным или сентиментальным. Дидро то склоняется к шарденовскому правдолюбию, то увлекается грёзовской назидательностью и сентиментальностью, то смотрит на пейзаж глазами Верне, то возмущается вычурностью Буше.

В статье мы сконцентрируем внимание на специфике вербального отображения визуального. Дидро пытается воссоздать пиктуральное, прибегая к разным стилистическим, драматическим нарративным приемам, которые можно рассматривать в качестве параллелей для живописных форм и стратегий. Благодаря такому «поэтическому переводу» [Dictionnaire 1999: 465] ему удается дать представление о том, что аналитический язык не смог бы передать. Именно художественные особенности делают «Салоны» выдающимся произведением не только в области искусствоведения, но и в литературном плане: Дидро творчески использует все возможности вербальной коммуникации, изобретая новые формы поэтической интерпретации живописи. Обратившись к специфике demonstratio ad oculos, мы рассмотрим «ожившие картины», в создании которых главную роль играют как художественные приемы — металепсис, фантазия, парергон и гипотипоза, — так и популярные в XVIII в. литературные жанры.

Пожалуй, главная особенность «Салонов» в том, что Дидро часто мысленно входит в картину, превратившись в дополнительный ее персонаж, ощущая себя среди героев, примеряя на себя сюжет и те отношения, которые связывают действующих лиц. «Довольно хороший способ описывать картины, особенно пейзажи, таков: войти на место действия» [Дидро 1989 (2): 116], однако далеко не все картины предрасполагают к такому разговору: ведь если сам художник не говорит с собой, то и картина его безмолвствует [Там же (1): 161]. Но со многими картинами Дидро беседует, живо представляя себя участником действия. Например, рассматривая картину Ж.-Б. Лепренса «Русские крестины»[1] [Там же: 172], он заявляет о

[1] Дидро пишет: «Будь я молод, свободен, и если бы мне предложили взять этого славного русского в зятья, а в жены — ту девушку, которая так скромно держит свечу

своей готовности жениться на русской и отправиться в Россию (последнее случилось — по приглашению Екатерины II Дидро приехал в октябре 1773 г. и пробыл в России по май 1774 г.). Рассматривая картину «Сюзанна и старцы», критик превращается в темпераментного и заинтересованного очевидца и откровенно признается, что хотел бы оказаться на месте этих самых старцев, — так хороша Сюзанна.

Для диалогов Дидро характерна театрализация пространства: мы не только слышим собеседников, но и видим их, как на сцене. Так, по поводу одной из картин Грёза Дидро восклицает: «Не должны ли мы теперь порадоваться, увидев, что живопись наконец-то соревнуется с драматической поэзией» [Дидро 1989 (1): 83]. Не случайно современники называли живопись Грёза «говорящей», «указывая таким образом на связь художника с театром, и, в особенности, с мещанскими драмами Дидро» [Сулимова 2023b: 138]. Скорее можно заметить обратную связь — Дидро размышляет над своей новаторской драматургической системой и применяет ее на практике в те же годы, когда создает свои «Салоны». Так, в разделе, посвященном пантомиме в трактате «О драматической поэзии» (1759), сравнение пантомимы с картиной встречается очень часто. Дидро считает, что актер и художник могли бы оказать друг другу неоценимую помощь для «усовершенствования двух важных талантов» [Дидро 1980: 292]. «Пантомима — это картина, которая жила в воображении поэта, когда он писал, и он хотел бы, чтобы сцена появлялась всякий раз, когда картину разыгрывают актеры»[2] [Diderot 1996: 1343].

Взаимовлияние французской живописи XVIII в. и мещанской драмы отметил еще Г. В. Плеханов в своей статье «Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии» [Плеханов 1922]. К этой мысли обращается и С. С. Мокульский, утверждая, что действующие лица мещанских драм Дидро в решающие моменты застывают в выразительных позах, «образуя «живые картины», фиксирующие наиболее важные в сюжетном отношении драматургические ситуации. Дидро как бы хочет перенести в свои пьесы мещанские сцены и интерьеры, изображенные на картинах Шардена и Грёза» [Мокульский 1957: 34]. Изучение живописи и ее описание помогают Дидро глубже осознать необходимые изменения во французском театре, который в это время был статичным, лишенным естественности жизни. Дидро — художественный критик помогает Дидро — драматургу и наоборот: непризнанный драматург оттачивает свое мастерство на картинах. Идею о тесной связи между драматургией и живописью у Дидро развивает и Л. Я. Рейнгардт, справедливо заметив: «Рассказывая о сюжете картины, Дидро как бы развивает его, говорит о том, что предшествовало изобра-

рядом с ним, да еще живи я в достатке, так что моя русская супруга могла бы, когда ей захочется, спать допоздна, деля со мною подушку, и без забот воспитывать малышей, которых достопочтенные православные попы крестили бы через каждые девять-десять месяцев, — то мне захотелось бы самолично испытать на себе климат этой страны» [Дидро 1989 (1): 172].

[2] Русский перевод неточен, поэтому мы предлагаем свой.

женному событию, анализирует психологию действующих лиц, заставляет их двигаться, говорить, плакать и смеяться и действительно как бы превращает картину в одну из сцен театрального представления» [Рейнгардт 1989: 15].

Один из ярких примеров театрализации картины — «Девушка, оплакивающая мертвую птичку» (1765) Грёза (ил. 1).

Ил. 1. *Жан-Батист Грёз (1725–1805). Девушка, оплакивающая мертвую птичку (1765)*

Fig. 1. *Jean Baptiste Greuze (1725–1805). "The Young Girl Grieving Over Her Dead Bird" (1765)*

Дидро, начав с краткого представления полотна, обращается непосредственно к героине:

> — Милое дитя, как глубока и безутешна ваша скорбь! Что скрывает ваша грусть и задумчивость? Как, и все это из-за птички? Ведь вот вы не плачете, вы погружены в горестные думы. Смелее, малютка, откройте мне свое сердце, скажите по правде: разве лишь смерть этой птички так глубоко отрешила вас от всего вокруг? Но вы потупили взор и ничего не отвечаете... слезы вот-вот потекут из ваших глаз. Я не довожусь вам отцом, я ни нескромен, ни строг, но дайте же мне сказать, как было дело [Дидро 1989 (1): 151].

Далее Дидро апеллирует к зрительному восприятию читателя: мы ярко представляем себе персонажей, слышим их голоса, видим выражение лиц. Его богатое воображение становится источником тех образов, которые оказывают сильное впечатление и на оратора, и на слушателя. Не случайно мадам Неккер в одном из писем Гримму, восторгаясь «Салонами», писала, что «благодаря воображению Дидро она по-другому увидела картины, которые обрели для нее новый смысл» [Сулимова 2023а: 124]. В четвертой главе незавершенного труда «О физиологии» (1778–1780), посвященной воображению, Дидро писал:

> Человек, наделенный воображением, прогуливается внутри своей головы, как любопытный по дворцу, где он каждый раз должен изменять направление, привлеченный интересными предметами [Diderot 1994: 1292–1295][3].

Благодаря воображению экфрасисы становятся «более запоминающимися и интересными, чем сами полотна», как отмечает А. В. Сулимова, ссылаясь на В. Илара: «Воображение Дидро идет очень далеко в этом направлении, восстанавливая “историю”, повествование в картинах, лишенных их по своей жанровой природе» [Сулимова 2023а: 122].

Так это происходит и с картиной Грёза. Воображение Дидро подсказывает ему предысторию, в которой появляется пылкий поклонник, уверяющий девушку в своей любви:

> ...он так страдал, и как же было перенести муки того, кого любишь? Но дайте продолжить, не протягивайте ручку к моим губам! В то утро вашей матери не было дома; он пришел и застал вас одну. Как он был пылок, красив, как прелестен и нежен! Сколько любви горело в его глазах, сколько подлинной страсти сквозило в его речах! Он был у ваших ног — как же иначе? — и говорил слова, идущие прямо в душу. Он держал вашу руку, и временами вы ощущали на ней жар его слез. ‹...› Он дал вам слово и уж ни в чем от него не отступится. Случись человеку счастье повстречать подобное вам дитя, приникнуть к нему, полюбить... Поверьте, это навеки [Дидро 1989 (1): 151].

Дидро деликатно опускает занавес, вновь возвращаясь к своей беседе с девушкой: «— А моя птичка? — Ну-ну, улыбнитесь!» И продолжает диалог, на сей раз обращаясь к своему другу Гримму: «Ах, друг мой, как жаль, что не довелось вам увидеть, как прелестны были ее улыбка и слезы!» [Там же]. Затем, ловко перескочив через сцену соблазна, он переходит к сцене прощания влюбленных:

> — Что там ваша птичка? Разве помнят о ней, когда человек забывает о самом себе? Ваша мать вот-вот должна была воротиться, ваш любимый ушел. Как же он был окрылен и доволен! Каких усилий стоило ему покинуть свою милую! [Там же].

[3] Здесь и далее, если не указано иное, перевод автора статьи.

И вновь металептическое обращение к девушке:

> Да не глядите вы так на меня — я все это знаю! Сколько раз он вставал и снова садился, сколько раз вновь и вновь твердил слова прощания и все не мог покинуть вас, сколько раз уходил и опять возвращался! Я вижу, как он теперь беседует со своим отцом, столь оживленно и весело, что трудно не заразиться этим весельем [Дидро 1989 (1): 151].

Дидро изображает столь любимую им пантомиму, которая оживляет сцену. «А моя мать?», — прерывает его рассказ девушка. На сцене появляется третий персонаж — пришедшая мать, недовольная невниманием дочери:

> — Ну что ж, она возвратилась, стоило ему только уйти, и застала вас погруженной в себя, такой, как вы были только что. Она что-то говорила вам, но вы словно не слышали, просила о чем-то, но вы делали совсем другое. Иногда слезинки дрожали у вас на ресницах, и вам приходилось то и дело отворачиваться, чтобы украдкой смахнуть их [Там же: 152].

Занимательная сцена прерывается вновь обращением автора к главной героине:

> Мне продолжать? Боюсь, как бы это не заставило вас страдать сызнова, но уж если вы сами желаете — что ж! [Там же].

Видя слезы дочери, мать старается утешить ее, не ведая их истинной причины:

> Она взяла ваши руки в свои, прикоснулась губами ко лбу и щекам, но вы только пуще расплакались. Вы наклонили головку, личико ваше слегка порозовело — вот-вот, совсем как сейчас. Вы прильнули к ее груди. Сколько ласки было в материнских словах, и как вновь и вновь страдали вы от этого! [Там же].

Наконец дело доходит и до птички — второй героини картины:

> ...что вам было в ту минуту до бедной птички, которая тщетно махала крылышками, звала вас, словно желая дать знак и горько сожалея о вашей забывчивости! Вся в своих мыслях, вы не слышали и не замечали ее. Вы не сменили ей воду и не подсыпали зернышек — и вот этим утром ее не стало. Вы все не опускаете глаз? Что ж я могу еще добавить? Ах, ну конечно, это он сам подарил вам птичку, но не печальтесь, он найдет другую, еще прелестней [Там же].

Последняя фраза звучит более чем двусмысленно. М. Делон верно отметил, что наравне с патетической и драматической тональностью «Салонов» эротическая суггестия играет в них важную роль [Delon 2008].

Дидро продолжает свой диалог с девушкой:

> И это еще не все? Вы устремляете на меня свой взор, полный грусти, и словно вопрошаете... Мне не под силу догадаться. Вдруг смерть этой птички таит в себе еще что-то? [Дидро 1989 (1): 152].

Риторический вопрос, ответ на который был уже дан, но не довольствуясь этим, Дидро строит новые предположения: «Быть может, он был неверен? Да нет, это сущее наваждение, такого быть не может!» [Там же]. Воображаемый спектакль завершен, занавес падает, и Дидро обращается к Гримму:

> Но, друг мой, уж не смеетесь ли вы, представляя себе почтенного господина, которому пришла охота утешать написанную на холсте девушку, потерявшую птичку или еще что-нибудь? Но, признайтесь, ведь она и вправду прекрасна и достойна любопытства! Я не любитель доставлять страдание, но был бы не прочь стать причиной ее горя [Там же], —

весьма фривольно замечает автор, воображая себя на месте юного любовника. «И это не одна из остроумных эротических острот», — как отмечает Ж. Старобински, здесь важнее «робкая фантазматическая попытка присоединиться в глубине души к жизни и сознанию вымышленного существа» [Starobinski 2012: 367].

Вернувшись в реальность, Дидро переходит к анализу достоинств и недостатков картины:

> Замысел этого маленького полотна так тонок, что далеко не всем удалось в него проникнуть. Многие полагали, что юное создание оплакивает лишь своего чижика [Дидро 1989 (1): 152].

Итог подведен: все сомнения развеяны, что подтверждает далее Дидро, призвав в свидетели саму девушку:

> Уж поверьте мне, ее слезы льются совсем по другой причине. К тому же вы и сами слышали, что она согласилась с этим [Там же].

Следует отметить мастерство Дидро, который, не называя вещи своими именами, рисует удивительно реалистичную историю потери невинности. На первый взгляд вся столь живо разыгранная Дидро сцена может показаться лишь результатом его пылкого воображения. Однако если внимательнее присмотреться к картине, то можно заметить клетку, по всей видимости открытую, поскольку мертвая птичка лежит на ней. В свете символики рококо птичка в закрытой клетке символизировала девственность и невинность, соответственно открытая клетка и вылетевшая из нее птичка — потерю девственности. В тексте Дидро эта аллюзия обыгрывается и на лексическом уровне: птичка названа *serin*, что означает не только канарейку, но также легковерного и доверчивого человека.

Особого внимания заслуживает и построение сцены, где мы видим трехступенчатый диалог, который ведет Дидро с девушкой, Дидро с Грим-

мом и воображаемые персонажи картины между собой. В своем диалогическом романе «Жак-фаталист и его хозяин» (опубл. 1796) Дидро играет с двухуровневым диалогом — персонажей друг с другом и автора с читателем. В репрезентации картины Грёза он еще более усложняет свою задачу, разрушая границу между диегетическим (картиной) и экстрадиегетическим (критиком), используя двойной металепсис[4]: онтологический — он «входит» в воображаемое пространство, беседуя с изображенной девушкой, — и риторический — таковы его обращения к Гримму и критический разбор картины, который разрушает или, напротив, подчеркивает фикциональность текста.

Воображение Дидро раздвигает раму картины, наполняет ее новыми смыслами, его комментарии выполняют функцию парергона, о котором писал И. Кант в § 14 «Критики способности суждения». Если эргон — само произведение искусства, то парергон — то, что находится за его пределами, т. е. «все то, что не входит в представление о предмете в целом, как его внутренняя составная часть, а связано с ним лишь внешне как дополнение, усиливающее благорасположение вкуса, также действует ведь только посредством своей формы, как, например, рамы картин, или драпировка статуй, или колоннады вокруг великолепного здания. Но если украшение само не обладает прекрасной формой, если оно, подобно золотой раме, добавлено лишь для того, чтобы своей привлекательностью вызвать одобрение картины, то оно называется украшательством и вредит подлинной красоте» [Кант 1994: 94]. Тексты Дидро — рамы, колоннады, драпировки, которые украшают произведение искусства и привлекают внимание читателя и зрителя. Как полагает Ш. Сюжино, Дидро не пытается верно передать живописное изображение, но играет на множественности его рамок через полисемическое и полифоническое описание [Sugino 2020: 10].

Подобная практика близка к тому, что понимает под парергоном Ж. Деррида в «Правдивости в живописи» (1976). Парергон — принцип критического анализа, он дополняет эргон, сделанную работу, факт, произведение, он не рядом, он соприкасается и кооперирует, проникая снаружи внутрь: «Ни просто вне, ни просто внутри. Как аксессуар, который необходимо принять» [Derrida 1978: 63]. Возвращаясь к определению Канта, Деррида пишет, что колонна или одежда, которые составляют парергон, не являются внешними или лишними, но представляют собой внутреннюю структурную связь, которая крепко связана с тем, чего не хватало в эргоне. Без этой нехватки эргон не нуждался бы в парергоне: «То, чего не хватает в эргоне, так это парергона, одежды или колонны, которые, тем не менее, остаются внешними по отношению к эргону» [Ibid.: 70]. Оставаясь внешними по отношению к изображению, фантазии Дидро дополняют эргон, сливаясь с ним, оживляя статичное изображение благодаря творческому и продуктивному использованию риторических фигур фантазии и

[4] Металепсис, согласно Ж. Женетту, представляет собой нарушение границы между двумя мирами — тем, в котором идет повествование, и тем, о котором идет повествование [Женетт 1998]. См. также: [Genette 2004; 2005; Фокин 2006; Алташина 2018].

эвиденции[5], которые позволяют представить вербальное описание визуально, превратить увлекательное чтение в наглядное представление, ставшее материалом для критического осмысления. Воображение Дидро ведет его от визуального статичного (реального живописного изображения) к вербальному динамичному, в котором визуальное предстает в новом качестве — как живая, эмоциональная драматическая сцена. Описание картины Грёза Дидро начинает с восклицаний: «Прелестная элегия! Прелестная поэма! Прекрасная идиллия, которую мог бы написать Гесснер!»[6] Дидро с самого начала перекидывает мостик из живописи к литературе, словно готовя своего читателя к тому, что последует. И продолжает далее свое вступление:

> Эта картина поистине одна из приятнейших и, бесспорно, самая интересная во всем Салоне. ‹...› как естественна поза девушки, как прелестна ее головка и изысканна прическа, как выразительно ее лицо! ‹...› А рука девушки, ну что за рука! Только посмотрите на эти словно живые пальцы и эти ямочки, на то, как чуть порозовели пальцы там, где на них опирается голова! [Дидро 1989 (1): 151].

В завершении своего эссе — театральной сцены — критик вновь возвращается к руке, естественности позы и колорита:

> ...эта рука прекрасно нарисована и отменно красива: ну прямо как живая! Не будем строго судить один-другой лишний мазок лиловатого тона и признаем, что это прекрасно. Головка девушки наилучшим образом освещена, и нельзя вообразить более верных тонов для блондинки, хотя кто-нибудь и мог бы пожелать, чтобы головка эта была более мягких очертаний. ‹...› Мне думается, что у Грёза есть картины, не уступающие этой, но лучших он никогда не создавал [Дидро 1989 (1): 152].

Благодаря сочетанию восторженного описания и эмоциональной сцены Дидро удается создать собственный маленький шедевр.

Если при описании картины Грёза Дидро использует приемы мещанской драмы и эротической новеллы, то обратившись к картине Ж. О. Фрагонара (1732–1806), он прибегает к сновидению и трагедии.

---

[5] Термин ἐνάργεια (греч. ‘непосредственная очевидность’) в риторике определяется как способность представить вербальное визуально, заставить увидеть. К. Калам пишет, что Цицерон переводит ἐνάργεια как «иллюстрация, демонстрация или эвиденция» (*illustratio*, *demonstratio* ou *evidentia*), т.е. способность речи представить действие перед нашими глазами, воздействовать на наши чувства и вызывать в душе самые сильные эмоции. [Calame 2008: 200].

[6] Предлагаем свой перевод, ибо русский не отражает живости стиля Дидро: «Какую прелестную элегию, дивную идиллическую поэму создал бы на этот сюжет Гесснер» [Дидро 1989 (1): 151]. В то время как у Дидро: «La jolie élégie! le joli poème! la belle idylle que Guessner en ferait» [Diderot 1996: 381].

Ил. 2. *Жан-Оноре Фрагонар (1732–1806). Корес и Каллироя (1765)*

Fig. 2. *Jean-Honoré Fragonard (1732–1806). Coresus Sacrificing Himself to Save Callirhoe (1765)*

Эта картина (см. ил. 2), привлекшая огромное внимание публики и доставившая автору членство в Академии, заслуживала особой формы, и Дидро ее нашел, обратившись ко сну Платона о пещере. Стремясь заинтриговать читателя — «Исключительному полотну — исключительное описание» [Starobinski 2012: 376], — он, прикинувшись, что не видел картину, начинает так:

> ФРАГОНАР. *Жрец Корес приносит себя в жертву, чтобы спасти Каллирою*. Не могу рассказать вам об этой картине, мой друг. Как вам известно, ее уже не было в Салоне, когда я пришел, привлеченный слухами о ней. ‹...› Но, чтобы заполнить раздел, посвященный Фрагонару, расскажу вам о довольно странном сне [Дидро 1989 (1): 177].

Далее Дидро описывает свое «виде́ние»[7], в котором смешались увиденные утром картины и вечернее чтение Платона: когда он оказывается в пещере из «Диалогов», перед его мысленным взором разворачивается дей-

[7] В оригинале не *сон*, как в переводе, а *vision*.

ствие картины Фрагонара, и он детально и эмоционально пересказывает довольно короткий эпизод из «Описания Эллады» (ок. 180 г.) Павсания[8], который вдохновил художника. Дидро проявляет свой талант драматурга, обратившись к французской классицистической трагедии, не случайно он делит свой рассказ на «картины» (tableaux), стоящие в центре его новаторской драматургической теории. Первая ожившая картина — первый акт — представляет нам фон: толпу, в которой кто-то смеется, кто-то плачет. Во втором акте появляется главный герой — юноша в длинном жреческом одеянии, с головой, увитой плющом, и тирсом в руке, это жрец Диониса Корес. Третий акт: юноша умоляет неуступчивую девушку, клянясь ей в любви, однако она равнодушна к его чувствам. В четвертом акте — кульминации — Дидро переходит к самой картине Фрагонара, методически описывая сначала место: храм, торжественный и мрачный одновременно, между двумя беломраморными колоннами которого стоит жертвенник на треножнике. Затем сцена оживляется появлением юноши, в котором узнается всё тот же жрец Диониса «весь в белом и очень красивый». «Веточка плюща обвивала его чело, в правой руке он держал священный нож»; «Наконец появилась девушка в белом платье, с венком из роз на голове» [Дидро 1989 (1): 179]. Дидро не просто описывает, но эмоционально изображает внутреннее состояние героев: «страдание исказило черты» юноши, «смертельная бледность заливала» лицо девушки, «дрожащие колени» которой «подкашивались».

> Она с трудом заставила себя сделать несколько шагов, отделявших ее от того, кто ее любил: ведь она была той самой, что горделиво отвергла его пылкие чувства и чаяния. Хотя все происходило в полном молчании, достаточно было взглянуть на обоих и вспомнить слова оракула, чтобы понять: она — жертва, а он должен совершить жертвоприношение. Когда она приблизилась к жрецу, этому несчастному влюбленному, в тысячу раз более несчастному, чем она сама, силы окончательно покинули ее; она упала навзничь, как раз туда, где он должен был нанести ей смертельный удар. Лицо ее было обращено к небу, глаза закрыты, обе руки безжизненно повисли; затылком она почти касалась одеяния жреца — ее убийцы, в то же время полного любви к ней. Она бессильно простерлась у его ног [Там же: 179–180].

Представляя себе эту душераздирающую картину, Дидро едва сдерживает слезы.

Последний акт — развязка. Внезапно картина меняется:

> ...под сводами начал сгущаться мрак и, затмевая сияние над головами, привел всех в ужас. В этих потемках витал демон; я его увидел. Глаза его были вытаращены, в одной руке он держал кинжал, а другой потрясал горящим факелом. Он кричал. Это было

[8] Сопоставление с текстом Павсания подробно проделано Ж. Старобински [Starobinski 2012], поэтому мы не будем на нем останавливаться.

> Отчаяние. За спиной его был тот амур, которого все боятся. Тотчас же жрец, подняв руку, занес священный нож; я подумал, что вот-вот он поразит жертву и лезвие вонзится в грудь той, которая отвергла его любовь, а затем волей неба была отдана ему во власть. Ничего подобного! Он ударил ножом самого себя. Все громко вскрикнули. На чело несчастного и великодушного влюбленного легла печать смерти, вся кровь отхлынула от лица, колени подогнулись, рука откинулась назад, а другая продолжала сжимать рукоятку ножа, который он вонзил в свое сердце [Дидро 1989 (1): 180].

Мы не только видим движения и эмоции персонажей, статичное изображение наполняется звуками — мы слышим крики: картина превращается в театральную сцену и зритель испытывает катарсис. Дидро накаляет обстановку, усиливая эффект с помощью структуры фраз: первое короткое предложение вводит тему ужаса: «Все взгляды прикованы к нему или боятся остановиться на нем: все выражает страдание и ужас». Далее следует период из 22 предложений, подавляющее большинство которых завершается точкой с запятой, что убыстряет ритм и создает чувство нагромождения, нагнетание ужаса, которое усиливает эпифора, — перед точкой с запятой непременно следуют лексемы *effroi* ‘ужас’ (семь раз), *effrayés* ‘ужаснувшиеся’ (два раза), *effrayant* ‘ужасающий’ (один раз)[9] [Diderot 1996: 428–429]. Подобное нагнетание ситуации и катастрофический конец характерны для трагедии классицизма.

Эмоциональный рассказ о сне, сочетающий повествование и описание, порой прерывается беседой с Гриммом, который сначала полагает, что сновидение представляет собой прекрасные картины, вот только нет такого художника, который смог бы их нарисовать. Однако в конце Гримм задает вопрос: «Скажите, мой друг, вы делились с кем-нибудь этим сновидением?» «Нет», — отвечает Дидро, удивленный вопросом. «Описанный вами храм является как раз тем местом, где происходит сцена, изображенная на картине Фрагонара» [Дидро 1989 (1): 179], — поясняет Гримм:

> Тот же храм, те же персонажи, та же их расстановка и характер, те же движения, та же общая занимательность, те же и достоинства и недостатки. ‹...› знайте, что вы видели замечательный сон и что Фрагонар написал прекрасную картину. В ней — все чародейство, все тонкие ухищрения, на какие способна палитра [Дидро 1989 (1): 181].

Дидро творчески использует прием мизанабим[10] — картина дважды описана, сначала как сон, затем в кратком изложении Гримма, что придает ей особое значение и место как в Салоне, так и в «Салонах» Дидро.

---

[9] К сожалению, в русском переводе эти риторические особенности стиля не сохранены.

[10] Мизанабим (фр. *mise en abîme*) — «внутреннее зеркало», рекурсия, редупликация. См.: [Dällenbach 1977; Муравьева 2016; 2023].

Дидро представляет описание картины как свой сон, в котором он оказывается в пещере Платона, цитируя его, где видит сначала бесцветные тени, представляющие предысторию. И только когда Дидро переходит к картине Фрагонара, он будто выходит на свет — описание насыщается красками: красный ковер, беломраморные колонны, урна из черного мрамора, красноватый свет [Дидро 1989 (1): 179], как бы реализуя на практике совет Платона: «Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи» [Платон 2015: 240]. Рассказывая сюжет картины, Дидро поднимается в область умопостигаемого, по Платону, и завершает его такими словами: «...в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного» [Там же: 242]. Дидро почти цитирует Платона в последней главе «Опыта о живописи», который явился завершением «Салона 1765 года»:

> Истина, добро и красота идут рука об руку одним путем. Добавьте к одному из двух первых качеств какое-либо редкое, потрясающее обстоятельство, и истина станет красотой, и добро станет красотой[11] [Diderot 1996: 513].

Знаменитая аллегория Платона служит парергоном — она не только раздвигает рамы картины, но и ведет к более глубокому понимаю отношений между реальностью и иллюзией. Не случайно устами Гримма Дидро выражает свою мысль о том, что и в пещере, и на картине Фрагонара — призраки[12] [Diderot 1996: 429]. Познать истину можно только благодаря свету, т. е. разуму, постоянно ставя вопросы и пытаясь найти ответы на них. Сон Дидро отражает саму суть Просвещения, выраженную в знаменитом призыве Канта «Sapere aude!»: люди в пещере, по Канту, — несовершеннолетние, и только свет, который сначала ослепляет, а затем ведет к истинному знанию, дает возможность выйти из пещеры, т. е. из состояния несовершеннолетия.

Дидро довольно часто обращается к слову *rêve* в значении не только сновидения, но и грезы, мечтания. «Сон — это не только нарушение привычного хода вещей, он не только уводит нас от дневной истины, это процесс, который позволяет овладеть миром, приспособить его под себя, превратить его в рассказы и картины», — пишет М. Делон [Delon 2008] о роли сна/мечтания в творчестве Дидро. «До чего же странно состояние сна. ‹...› Бодрствую ли я, когда кажется мне, что я сплю и вижу сны? Сплю ли я и вижу сны, когда кажется мне, что я бодрствую?» [Дидро 1989 (2): 85], — задается вопросами Дидро в конце описания картин Верне, к кото-

[11] Русский перевод неточен. Перевод наш.

[12] Дидро использует слово *simulacre*, согласно определению словаря, это «ложная видимость, иллюзия» («action par laquelle on fait semblant d'exécuter une chose; fausse apparence; illusion») [Larousse 1979: 1743], т. е. по сути то, как понимает этот термин Бодрийяр, — изображение того, чего на самом деле не существует.

рым мы и обратимся. Эвиденция, гипотипоза, парергон позволяют Дидро не только оживить изображение, но и создавать красочные философские этюды, задаваясь при описании картин теми же вопросами, которые будоражили его воображение.

Дидро в «Основах физиологии», быть может опираясь на свой опыт художественного критика, дает определение воображению:

> Способность представлять себе отсутствующие предметы, как если бы они присутствовали, заимствовать из чувственных образов изображения, служащие для сравнения, связывать абстрактное понятие с конкретным предметом [Diderot 1994: 1292].

Именно так поступает Дидро в своей знаменитой так называемой «Прогулке Верне[13]» из «Салона 1767 года», где он выдумывает новую форму поэтической интерпретации картины, превращая описание изображенных на полотнах пейзажей в личные впечатления и заставляя поверить читателя, что он видит все это, прогуливаясь на природе (см. ил. 3).

Ил. 3. *Клод Жозеф Верне (1714–1789). Богатый источник (1767)*

Fig. 3. *Claude Joseph Vernet (1714–1789). Abundant Source (1767)*

[13] Верне Клод Жозеф (1714–1789) — французский живописец, пейзажист и маринист.

Гипотипоза, реалистичное, анимированное и яркое описание сцены, которую человек хочет представить воображаемым образом и как бы пережитой в момент ее выражения, помогает Дидро обмануть читателя, заставить его увидеть саму природу, а не ее изображение. «Разве можно лучше показать успех художника, которому удается передать саму природу, превратившись в творца по примеру Творца?» — замечает М. Делон [Delon 2008].

Разбив картины Верне на отдельные «ландшафты», Дидро детально описывает их, ведя беседу со своим воображаемым собеседником, уверенным в том, что ни один художник не способен воспроизвести подобную красоту на полотне.

> *Первый ландшафт*[14]: Справа от меня, в отдалении, возносила к облакам свою вершину гора. В это мгновение там случайно остановился проходивший мимо путник. Подошва горы была скрыта от наших глаз громадой скалы, лежавшей между нами и горой. Основание скалы простиралось перед нами, то понижаясь, то поднимаясь, и разделяло надвое глубину сцены. Справа, на выступе скалы, приметил я две человеческие фигуры, расположенные столь счастливо, как будто тут вмешалась рука искуснейшего художника. Это были два рыбака: один сидел, свесив ноги, и держал в руке удочку, закинутую в гладь вод, омывавших скалу, второй, с грузом сетей на плече, склонившись к первому, беседовал с ним. По каменистой дороге, образуемой продолжением скалы, в том самом месте, где шла она вниз, в глубину, спускалась к селению, расположенному ниже, крытая повозка, на передке которой восседал крестьянин. И это было тоже как бы внушено искусством [Дидро 1989 (2): 59–60].

Его прерывает воображаемый собеседник:

> — Кому из художников ваших, — промолвил мой cicerone, — пришла бы в голову мысль нарушить непрерывный ход этой каменистой дороги группой деревьев?
>
> — Быть может, Верне.
>
> — Допустим. Но мог бы ваш Верне создать в своем воображении их изящество и прелесть? Мог бы он передать живое и яркое впечатление, производимое светом, играющим между их стволами и ветвями?
>
> — Почему же не мог бы?
>
> — Передать необъятное пространство, открывающееся вашему взору?
>
> — Иной раз он так и делает. Вы не знаете этого человека, не знаете, до чего близка ему природа. ‹...› Ну что же, — сказал я моему cicerone, — загляните в Салон, и вы увидите, что богатство воображения, опирающееся на глубокое изучение природы, под-

[14] В русском переводе использовано слово *вид*, которое вполне может быть отнесено и к картине, в то время как Дидро использует *site* ‘место, ландшафт’.

> сказало одному из наших художников эти скалы, этот водопад и этот уголок пейзажа.
>
> — И эти огромные глыбы диких скал, и рыбака, собирающего сеть и орудия свои, разбросанные по земле, и стоящую возле него жену, и проходящую мимо женщину, которая повернулась к нам спиной.
>
> — Вы и не подозреваете, г-н аббат, как злы ваши шутки... [Дидро 1989 (2): 60].

Беседа не ограничивается лишь описанием пейзажей и рассуждениями об искусстве, собеседники говорят о миропорядке, о случае и Провидении, о страхе и желании, выбирая разные пути, чтобы «поразмышлять об искусстве вне традиционной проблематики Прекрасного. Видимая бессвязность тем отражает разнообразие произведений, висящих рядом на стенах Лувра» [Delon 2008].

Только в конце описания шестого ландшафта тайна раскрывается — читатель, равно как и воображаемый спутник Дидро, узнают, что прогулка была воображаемой, а на самом деле Дидро живописал картины Верне, выставленные в «Салоне»:

> — И эти различные виды — картины кисти Верне?
>
> — Tu l'hai detto**.
>
> — И для того чтобы нарушить скуку и однообразие описания, вы превратили их в реальные пейзажи и вставили пейзажи эти в рамку беседы?
>
> — A maraviglia! bravo! ben sentito!***[15] Итак, это уже не природа, это искусство; и не о боге, а о Верне я буду говорить вам [Дидро 1989 (2): 82].

Аналогичную мысль Дидро предложил еще в «Опыте о живописи», где во время воображаемой прогулки по Тюильри или Булонскому лесу у зрителя невольно вырывается возглас:

> Какая картина! Как это прекрасно! Кажется, что мы представляем себе природу как результат искусства. И соответственно, если художнику удается воспроизвести то же очарование на полотне, нам кажется, что мы смотрим на произведение искусства как на саму природу [Diderot 1996: 478][16] .

И далее автор приводит в пример все того же Верне. Писатель ставит себя на место зрителя и тем самым усиливает впечатление, соединяя ecphrasis и enargeia — описание картины с непосредственной очевидностью, обращаясь к сенсорному представлению картины, как если бы мы были ее зрителями. «В сем пособит нам ἐνάργεια, которую Цицерон называет *пояснением* и *очевидностью*; она не столько говорит о вещи, сколько показывает ее: и чувствие души не иначе рождается, как когда представляем,

[15] ** Вы так сказали! *** На удивление! браво! вы угадали! (итал.).

[16] Русский перевод неточен, поэтому мы предлагаем свой вариант.

будто бы сами мы были при совершившемся действии» (VI.2.32) [Квинтилиан 1834: 448].

Сочетая описание с повествованием, Дидро добивается demonstratio ad oculos: «Наглядное представление в сочетании с вербальной убедительностью придает речам зрелищность, вызывает удовольствие, усиливая прагматическое значение», — полагает К. Калам [Calame 2012: 99–100]. Эвиденция, или наглядность, позволяет представить события, о которых говорится, увидеть действующих лиц, как если бы они были рядом.

Дидро в «Салонах» на практике реализует то, о чем Лессинг в то же самое время размышляет в своем трактате «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии (1766): живопись — искусство пространственное, которое позволяет наиболее ярко и детально изобразить один момент, в то время как поэзия — искусство временное, она позволяет показать развитие, процесс. «В произведениях живописи, где все дается лишь одновременно, в сосуществовании, можно изобразить только один момент действия, и надо поэтому выбирать момент наиболее значимый, из которого бы становились понятными и предыдущие и последующие моменты» [Лессинг 1953: 444]. Именно такие моменты выбирают художники, а Дидро дополняет картины последовательным развитием сюжета, выбрав «свойства, вызывающие такое чувственное представление о теле, какое ей в данном случае нужно» [Там же: 445].

Дидро использует металепсис, который позволяет ему перешагнуть через край рамы, приняв изображения за реальность, как в «Прогулках Верне» или в «Девушке, оплакивающей свою птичку» Грёза, или двигаться по краю картины (отметим, что Деррида использует то же слово, что и Дидро, — *bordure*), как у Фрагонара. «Однако если описание Дидро отбрасывает раму картины, то лишь для того, чтобы дать ей новую: он прибавляет парергон к живописному изображению» [Sugino 2020: 10].

«Салоны» Дидро объединяют живопись и литературу в единое целое. Дидро-романист, драматург и философ продуктивно используют различные риторические приемы (диалог, эвиденция, гипотипоза, металепсис, мизанабим, парергон) для написания новых картин. Он обращается к разным жанрам: диалогу, трагедии (Фрагонар), эротическому либертенскому роману (Грёз), прогулке (Верне)[17], возвращается к жанру фрагмента, который был близок ему еще с юности и который так соответствовал его бьющейся и раскованной мысли, неспособной замкнуться в иной закрытой форме.

Источники

Дидро 1980 — *Дидро Д.* Эстетика и литературная критика / Пер. с фр. М.: Худ. лит., 1980.

[17] Жанр «прогулки» отсылает к ранней работе Дидро «Прогулка скептика» (1747).

Дидро 1989 — *Дидро Д.* Салоны: В 2 т. / Пер с фр.; Вступ. ст., сост., общ. ред. Л. Я. Рейнгардт. М.: Искусство, 1989.

Кант 1994 — *Кант И.* Критика способности суждения / Пер. с нем. М.: Искусство, 1994.

Квинтилиан 1834 — Марка Фабия Квинтилиана двенадцать книг риторических наставлений / Пер. с лат. А. Никольским. Ч. 1. СПб.: Тип. Имп. Рос. Акад, 1834.

Лессинг 1953 — *Лессинг Г. Э.* Лаокоон, или о границах живописи и поэзии // Лессинг Г. Э. Избранные произведения / [Пер с нем. под ред. А. В. Федорова]. М.: Гослитиздат, 1953. С. 385–516.

Платон 2015 — *Платон.* Государство / Пер. с др.-греч. А. Н. Егунова. М.: Академ. проект, 2015.

Diderot 1994 — *Diderot D.* Elements de physiologie // Diderot D. Oeuvres: Philosophie. Paris: Robert Laffont, 1994. P. 1261–1317.

Diderot 1996 — *Diderot D.* Les Salons // Diderot D. Oeuvres. T. 4: Esthétique — Théâtre. Paris: Robert Lafont, 1996. P. 193–1005.

Справочные издания

Dictionnaire 1999 — Dictionnaire de Diderot / Sous la dir. de R. Mortier, R. Trousson. Paris: Honoré Champion, 1999.

Larousse 1979 — Larousse de la langue française: Lexis / Sous la dir. de J. Dubois. Paris: Libr. Larousse, 1979.

Литература

Алташина 2018 — *Алташина В. Д.* Металепсис как автобиографический прием во французской литературе XVIII века // Международный журнал исследований культуры. 2018. № 1 (30). С. 74–80.

Женетт 1998 — Женетт Ж. Металепсис // Женетт Ж. Фигуры: Работы по поэтике: В 2 т. / Пер. с фр. Е. Васильевой и др. Т. 1. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. С. 414–416.

Мокульский 1957 — *Мокульский С.* Французская драматургия эпохи Просвещения // Французский театр эпохи Просвещения: В 2 т. М.: Искусство, 1957. Т. 1. С. 5–68.

Муравьева 2016 — *Муравьева Л. Е.* Редупликация (mise en abyme) и «текст в тексте» // Новый филологический вестник. 2016. № 2 (37). С. 42–51.

Муравьева 2023 — *Муравьева Л.* Mise en abyme: вариации значения // Новое литературное обозрение. № 179. 2023. С. 133–149. https://doi.org/10.53953/08696365_2023_179_1_133.

Плеханов 1922 — *Плеханов Г. В.* Французская драматическая литература и французская живопись XVIII века с точки зрения социологии // Плеханов Г. В. Искусство и литература. М.: Новая Москва, 1922. С. 101–127.

Рейнгардт 1989 — *Рейнгардт Л. Я.* Салоны Дидро и эстетика французского Просвещения // Дидро Д. Салоны: В 2 т. / Пер с фр.; Вступ. ст., сост., общ. ред. Л. Я. Рейнгардт. Т. 1. М.: Искусство, 1989. С. 5–22.

Сулимова 2023а — *Сулимова А.* Дени Дидро и выставки современного искусства в Квадратном салоне Лувра // «Салоны» Дидро: Выставки современного искусства в Париже XVIII века / Под. ред. С. Карп. М.: Изд. группа ABCdesign, 2023. С. 118–127.

Сулимова 2023b — *Сулимова А.* Дени Дидро и Жан-Батист Грёз: по страницам «Салонов» // «Салоны» Дидро: Выставки современного искусства в Париже XVIII века / Под. ред. С. Карп. М.: Изд. группа ABCdesign, 2023. С. 136–143.

Фокин 2006 — *Фокин С. Л.* Металепсис, или Новые приключения неуловимых фигур нарратологии (Заметки по новейшей истории теории повествования) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. 2006. № 2. С. 32–38.

Calame 2012 — *Calame C.* Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue. L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif // Annales: Histoire, Sciences Sociales. T. 67. № 1. P. 81–101.

Dällenbach 1977 — *Dällenbach L.* Le récit spéculaire: Essai sur la mise en abyme. Paris: Seuil, 1977.

Delon 2008 — *Delon M.* Préface // Diderot D. Salons. Paris: Gallimard, 2008. [Электрон. изд.].

Derrida 1978 — *Derrida J.* La Vérité en peinture. Paris: Flammarion, coll. Champs, 1978.

Genette 2004 — *Genette G.* Métalepse. De la figure à la fiction. Paris: Seuil, 2004.

Genette 2005 — *Genette G.* Métalepses. Entorses au pacte de la représentation. Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

Starobinski 2012 — *Starobinski J.* Diderot, un diable de ramage. Paris: Gallimard, 2012.

Sugino 2020 — *Sugino S.* Diderot avec Derrida: une esthétique sur la bordure // Derrida 2020: frontières, bords, limites / Sous la dir. de F. Manzari, S. Lojkine. 2020. URL: https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/diderot-derrida-esthetique-bordure.

References

Altashina, V. D. (2018). Metalepsis kak avtobiograficheskii priem vo frantsuzskoi literature XVIII veka [Metalepse as an autobiographical practice in the French literature of the XVIIIth century]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovanii kul'tury, 2018*(1, no. 30), 74–80. (In Russian).

Calame, C. (2012). Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue. L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif. *Annales: Histoire, Sciences Sociales, 67*(1), 81–101.

Dällenbach, L. (1977). *Le récit spéculaire: Essai sur la mise en abyme*. Seuil.

Delon, M. (2008). Préface. In D. Diderot. *Salons* (E-ed.). Gallimard.

Derrida, J. (1978). *La Vérité en peinture*. Flammarion, coll. Champs.

Fokin, S. L. (2006). Metalepsis, ili Novye prikliucheniia neulovimykh figur narratologii (Zametki po noveishei istorii teorii povestvovaniia) [Metalepse, or new adventures of narratology' elusive figures]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta, Ser. 9: Filologiia. Vostokovedenie. Zhurnalistika, 2006*(2), 32–38. (In Russian).

Genette, G. (1966). *Figures I*. Seuil.

Genette, G. (2004). *Métalepse. De la figure à la fiction*. Seuil.

Genette, G. (2005). *Métalepses. Entorses au pacte de la représentation*. Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Mokul'skii, S. (1957). Frantsuzskaia dramaturgiia epokhi Prosveshcheniia [French drama of the Enlightenment]. In *Frantsuzskii teatr epokhi Prosveshcheniia* (Vol. 1, pp. 5–68). Iskusstvo. (In Russian).

Muravieva, L. E. (2016). Reduplikatsiia (mise en abyme) i "tekst v tekste" [Mise en abyme and Text-within-a-text]. *Novyi filologicheskii vestnik, 2016*(2, no. 37), 42–51. (In Russian).

Muravieva, L. (2023). Mise en abyme: variatsii znacheniia [*Mise en abyme*: variations on the concept]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 179*, 133–149. https://doi.org/10.53953/08696365_2023_179_1_133. (In Russian).

Plekhanov, G. V. (1922). Frantsuzskaia dramaticheskaia literatura i frantsuzskaia zhivopis' XVIII veka s tochki zreniia sotsiologii [French dramatic literature and French painting of the 18th century from the point of view of sociology]. In G. V. Plekhanov. *Iskusstvo i literatura* (pp. 101–127). Novaia Moskva. (In Russian).

Reingardt, L. Ia. (1989). Salony Didro i estetika frantsuzskogo Prosveshcheniia. [Diderot's salons and the aesthetics of the French Enlightenment]. In D. Didro [= D. Diderot]. *Salony* (L. Ia. Reingardt, Ed., Vol. 1, pp. 5–22). Iskusstvo. (In Russian).

Starobinski, J. (2012). *Diderot, un diable de ramage.* Gallimard.

Sugino, S. (2020). Diderot avec Derrida: une esthétique sur la bordure. In F. Manzari, & S. Lojkine (Eds.). *Derrida 2020: frontières, bords, limites*. https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/diderot-derrida-esthetique-bordure.

Sulimova, A. (2023a). Deni Didro i vystavki sovremennogo iskusstva v Kvadratnom salone Luvra [Denis Diderot and contemporary art exhibitions in the Square Salon of the Louvre]. In S. Karp (Ed.). *"Salony" Didro: Vystavki sovremennogo iskusstva v Parizhe XVIII veka* (pp. 118–127). Izdatel'skaia gruppa ABCdesign. (In Russian).

Sulimova, A. (2023b). Deni Didro i Zhan-Batist Grez: po stranitsam "Salonov" [Denis Diderot and Jean-Baptiste Greuze: through the pages of the Salons]. In S. Karp (Ed.). *"Salony" Didro: Vystavki sovremennogo iskusstva v Parizhe XVIII veka* (pp. 136–143). Izdatel'skaia gruppa ABCdesign. (In Russian).

Информация об авторе

Вероника Дмитриевна Алташина
доктор филологических наук
профессор, кафедра истории зарубежных литератур, Санкт-Петербургский государственный университет
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
✉ *nikaalt@bk.ru*

Information about the author

Veronika Dmitrievna Altashina
Dr. Sci. (Philology)
Professor, Foreign Literature Department, Saint Petersburg State University
Russia, 199034, Saint Petersburg, Universitetskaya Emb., 7–9
✉ *nikaalt@bk.ru*

М. Д. Левина

https://orcid.org/0000-0002-3495-0923
✉ *mdlevina@hse.ru*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

«Марбург»: обращение Бориса Пастернака к поэтике Игоря Северянина

Аннотация. Во многих ранних стихотворениях Б. Л. Пастернака можно заметить влияние Игоря Северянина (И. В. Лотарева). Еще современники отмечали, что Пастернак использовал темы, мотивы и стилистические особенности старшего поэта. Тем не менее, перерабатывая ранние тексты, Пастернак старался частично освободиться от образности и стилистики Северянина или встроить его отдельные приемы в свою поэтику. В данной статье показано изменение обращений Пастернака к текстам Северянина в двух редакциях «Марбурга» — 1916 и 1928 гг. В поздней редакции стихотворения Пастернак отказался от «буржуазных» слов и «салонной» образности Северянина, присутствующих в ранней редакции, в пользу «упрощения». Типы обращений Пастернака к Северянину классифицируются по методологии Н. А. Фатеевой. В ранней редакции заметно использование таких типов интертекстуальности, как метатекстуальность, заимствование приема, звуко-слоговой и морфемный типы интертекста, а также поэтическая парадигма.

Ключевые слова: русская поэзия, русская поэзия XX в., Пастернак, Игорь Северянин, поэзия Серебряного века, интертекстуальность, заимствование, Фатеева

Для цитирования: *Левина М. Д.* «Марбург»: обращение Бориса Пастернака к поэтике Игоря Северянина // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 225–237. EDN: PGXKHC.

Поступило 24 июня 2024 г.; принято 24 июня 2025 г.

© М. Д. ЛЕВИНА, 2025

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 3. 2025
Articles

M. D. Levina

https://orcid.org/0000-0002-3495-0923
✉ *mdlevina@hse.ru*
HSE University (Russia, Moscow)

Marburg: Boris Pasternak's turn to Igor Severyanin's poetics

Abstract. In many of Boris Pasternak's early poems, the influence of Igor Severyanin (I. V. Lotarev) can be detected. Even their contemporaries noted that Pasternak used themes, motifs and stylistic features of the older poet. Nevertheless, as is known, Pasternak very often rewrote his poems. While reworking the early texts, Pasternak tried to partially free them from Severyanin's imagery and style or to incorporate Severyanin's individual techniques into his own poetics. This article shows how Pasternak changed his approaches to Severyanin's works in two versions of *Marburg* — from 1916 and from 1928. In the poem's later redaction, Pasternak, striving for "simplification", rejected Severyanin's "bourgeois" words and "salon" imagery that were present in the earlier version. The article classifies the ways Pasternak drew on Severyanin according to the methodology of philologist Natalia Fateeva. In the early redaction of the poem, one can notice the use of such types of intertextuality as metatextuality, borrowing of a device, sound-syllabic and morphemic types of intertext, as well as poetic paradigm. Examination of "traces" of Severyanin's poetics in Pasternak's work requires further study, which could provide a unified understanding of the evolution of Pasternak's poetry in general and the topic "Pasternak and Severyanin" in particular.

Keywords: Russian poetry, Russian poetry of the 20th century, Pasternak, Igor Severyanin, poetry of the Silver Age, intertextuality, borrowing, Fateeva

To cite this article: Levina, M. D. (2025). *Marburg*: Boris Pasternak's turn to Igor Severyanin's poetics. *Shagi / Steps*, *11*(3), 225–237. EDN: PGXKHC. (In Russian).

Received June 24, 2024; accepted June 24, 2025

© M. D. LEVINA, 2025

EDN: PGXKHC

Воздействие поэтики и стилистики Игоря Северянина на творчество Бориса Пастернака прежде не рассматривалось системно, однако в работах разных исследователей [Баевский 2002; 2011; Иванов 2015; Гаспаров, Подгаецкая 2008; Гаспаров, Поливанов 2005] указывалось на отдельные взаимосвязанные тексты. Влияние отмечали и современники поэтов, например, В. Г. Шершеневич в рецензии на «Близнеца в тучах» (1913) [Шершеневич 1914: 140], Ю. Н. Тынянов в статье «Промежуток» (1924) [Тынянов 1977: 185], Г. В. Адамович в рецензии на «Лейтенанта Шмидта» (1926) [Адамович 1927]. В обзоре «Новых стихов» и «Четырех стихотворений» (1931) Адамович писал о «прямой зависимости» Пастернака от Северянина, о которой «рьяные поклонники Пастернака обыкновенно умалчивают» [Адамович 1931: 2].

В качестве примера отмеченного влияния рассмотрим пастернаковское стихотворение «Марбург», впервые опубликованное в 1916 г., в первой редакции насыщенное очевидными следами воздействия северянинской лексики и стилистики и существенно переработанное в 1928 г. (см. приложение).

Тема в обеих редакциях «Марбурга» одна — отвергнутая любовь: герой после отказа возлюбленной бродит по городу, бессонница становится для него яснее грамматики, и сама ночь играет с ним в шахматы. Вместе с тем очевидны различия: в первой редакции описаны переживания влюбленного после отказа, а не сам отказ, в то время как, переписав и «упростив» «Марбург» в 1928 г., Пастернак начал с «прямолинейного рассказа о событии» [Баевский 2002: 21–22]. Баевский полагает, что только в редакции 1916 г. при попытке передать чувства героя Пастернак использует образ «арзамасского ужаса» Л. Н. Толстого: приметы «белого» и «черного ужаса» оказываются «сигналами страдания героя из-за отказа любимой» [Баевский 2011: 542–543]. Помимо этого, в поздней редакции исчезает присутствовавший в ранней образ арфы, возможно, отсылающий к «Эоловой арфе» В. А. Жуковского (1814) и подчеркивающий мотив несчастной любви.

Перейдем к выявлению элементов поэтики Северянина в двух редакциях «Марбурга», для чего будем использовать, в частности, классификацию интертекстуальных связей, предложенных Н. А. Фатеевой [2007]. Напомним, что Фатеева составила классификацию интертекстуальных элементов: интертекстуальность (цитаты, цитаты с атрибуцией и без, аллюзии, аллюзии с атрибуцией и без, центоны); паратекстуальность (цитаты-заглавия, эпиграфы); метатекстуальность (интертекст-пересказ, вариации на тему текста-предшественника, дописывание «чужого» текста, языковая игра с ним); гипертекстуальность — осмеяние или пародирование другого текста; архитекстуальность — жанровая связь текстов; иные случаи интертекстуальности (интертекст как троп или стилистическая фигура, звуко-слоговой и морфемный типы интертекста, заимствование приема и т. п.); поэтическая парадигма, необязательно ориентированная на узнавание (термин, разработанный Н. В. Павлович [1995]) [Фатеева 2007: 122–159].

Наличие северянинского слоя в «Марбурге» проявляется, в частности, в повышенной концентрации галлицизмов (*пеньюар*, *тюль*) и в том числе слов, вошедших в обиход совсем недавно. К примеру, слово *матинэ* не фиксируется ни в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля под редакцией И. А. Бодуэна-де-Куртенэ [Даль, Бодуэн де Куртенэ 1994], ни в «Словаре иностранных слов, вошедших в русский язык» А. Н. Чудинова [1910]; ни в «Кратком толковом словаре русского языка» П. Е. Стояна [1913].

«Галантерейные» заимствования могли ощущаться как признак языка обеспеченной буржуазии, к которой, несомненно, принадлежала героиня любовного сюжета — дочь знаменитого московского чаеторговца Д. В. Высоцкого. В то же время в поэтическом мире раннего Пастернака «взрослый» буржуазный мир противостоит живому и яркому восприятию реальности. Процитируем строки из начала знаменитого стихотворения «Сестра моя — жизнь и сегодня в разливе...» (1917): «У взрослых на это свои есть резоны...». И далее:

Но люди в брелоках высоко брюзгливы
И вежливо жалят, как змеи в овсе.

У старших на это свои есть резоны.
‹...›
Что в мае, когда поездов расписанье
Камышинской веткой читаешь в купе,
Оно грандиозней святого писанья
И черных от пыли и бурь канапе.
[Пастернак 2003–2005 (1): 116]

Противостояние поэта и буржуазного мира у Пастернака не принимает столь резкого воплощения, как в ранних стихотворениях Владимира Маяковского, но возникает в третьей и четвертой поэтических книгах постоянно. Например, в стихотворении «Клеветникам» (1917):

...соседство богачей,
Хозяйство за дверьми клевещет,
Веселый звон ключей.

Рукопожатье лжи клевещет,
Манишек аромат,
Изящество дареной вещи,
Клевещет хиромант.
[Пастернак 2003–2005 (1): 187]

Такое противоположение существенно и в «Марбурге»: героиня оказывается частью буржуазного мира. В письме к отцу, написанном в то же время, что и первая редакция стихотворения, Пастернак характеризует Высоцкую как «друга детства в нежнейшем пеньюаре», к которой он приходил «в сопровождении обмороков» [Пастернак 2003–2005 (7): 243]. На-

помню, *пеньюар* появляется уже в первой строфе ранней редакции стихотворения: «Пеньюар был тонок, как хитон» [Пастернак 2003–2005 (1): 375]. Это слово идеально вписывается в стиль жизни героини — возлюбленной: «...поздно вставали, носили лишь модное». Именно в начальных строфах «Марбурга» Баевский видел влияние Северянина, наполнявшего свои тексты «иностранными словами и интонациями, заимствованными из обихода снобов, подражавших аристократическому образу жизни и артистической богеме» [Баевский 2002: 20–21]. Пастернак здесь помещает возлюбленную в обстановку, которая привлекала читательниц Северянина. К. А. Богданов [2024: 15] удачно приводит слова М. Л. Моравской, писавшей в 1917 г., что, «читая Игоря», его поклонницы «входят в нарядные будуары и видят зеркала», «в мечтах тоскуют по внешней культуре» [Моравская 1917: 7].

Начальные строфы пастернаковского стихотворения рисуют нам девушку из богатой семьи в пеньюаре, в кружевном матине, танцующую по клетчатому полу, и легкий тюль развевается от ее кружения. Хотя слово *тюль* уже вошло в употребление, по замечанию Вяч. Вс. Иванова, разнообразные «тюли» («тюль томленья», «тюль улиц» и пр.) в 1910-е годы в изобилии встречались в стихотворениях К. А. Большакова [Иванов 2015: 470], который в указанное время, несомненно, находился в сфере влияния Северянина.

Внутренняя рифма *июля — тюле* во второй строфе в соседстве с образами *танцкласса* и *клеток* линолеума в третьей в пародийном ключе напоминает строки из «Эксцессерки» (1912) Северянина (рифма *тюль — июль*, образ паркетных клеток и мотив страстной влюбленности):

И, смотря на паркетные клетки,
Положила боа на рояль.
‹...›
И поплыл я, вдыхая сигару,
Ткя седой и качелящий тюль, —
Погрузиться в твою Ниагару,
Сенокося твой спелый июль...
[Северянин 2004: 55]

По терминологии Фатеевой, обыгрывая рифму и образы Северянина, в данном случае Пастернак обращается к метатекстуальности: он варьирует тему текста-предшественника, в результате чего возникает языковая игра.

Кружево в одеянии возлюбленной героя Пастернака напоминает о героинях Северянина:

Что сделали вы? Или это по-дружески,
Вы в кружеве вьюжитесь, мой друг, в матинэ?
[Пастернак 2003–2005 (1): 375]

Ср. у Северянина:

Кружевная, капризная властелина жена.
(Марионетка проказ, 1910 [Северянин 2004: 69])

В будуаре тоскующей нарумяненной Нелли,
Где под пудрой молитвенник, а на ней Поль-де-Кок,
Где брюссельское кружево... на платке из фланели!..
(Нелли, 1911 [Северянин 2004: 54])

Даже изобретенный Пастернаком глагол *вьюжиться* построен по принципу окказионализмов Северянина, таких как, например, *весенить-ся* («Весенние триолеты», 1913) и *снежеть* (Письмо из усадьбы, 1910; Фиалка, 1911). По классификации Фатеевой подобные переклички можно отнести к заимствованию приема.

В строках:

...мне больно, довольно, есть мера длине,
тяни, но не слишком, не рваться ж струне...
[Пастернак 2003–2005 (1): 376]

Пастернак едва ли не цитирует «Тиану» Северянина (1915) [Иванов 2015: 480] — метрически и фонетически они совпадают с финальной строкой северянинского стихотворения:

Тиана, как больно! Мне больно, Тиана!
[Северянин 2014: 266]

О других текстах Северянина могут напоминать также помещенные рядом *струна* и *вьюга* (в июле в «Марбурге»). Северянинский «Юг на севере» (1910) отзывается даже фонетически (*южно — вьюжитесь*): «И в тундре — вы понимаете? — стало южно...» [Северянин 2004: 56]. Метафора рвущейся струны напоминает о северянинских «Сонатах в шторм» (1911): «На Ваших эффектных нервах звучали всю ночь сонаты...» [Там же: 72].

Здесь мы наблюдаем «иные случаи интертекстуальности» по Фатеевой: заимствование построения фразы — заимствование приема, а звуковые переклички — звуко-слоговой и морфемный типы интертекста (заимствуются и обыгрываются звуки и части слов).

Появляющиеся в ранней редакции «Марбурга» *соловей*, *сирень*, *страсть*, *фиалки*, «раскалившийся» *плитняк*, *лиловый* цвет и *гребенка*, которые сами по себе никак не должны напрямую соотноситься с Северянином, рядом с нарочитыми «северянизмами» могут приобретать оттенок элементов его поэтического мира:

Чрез путаный, древний, сырой лабиринт
Нагретых деревьев, сирени и страсти.
‹...›
Плитняк раскалялся...
‹...›
Лиловою медью блистала плита...
‹...›
В тот день всю тебя, от гребенок до ног...
‹...›

Но ночь занимает весь дом соловьем...
‹...›
В экскурсию эту с свечою идут,
Чтоб видели очи фиалок и крокусов...
[Пастернак 2003–2005 (1): 376–377]

Густая концентрация образов напоминает нам о «поэтической парадигме»: поэтические образы существуют не по отдельности, а в сочетании с другими. Образы соловья, сирени, страсти и т. д. сами по себе не обращают нас к северянинской поэтике, но, объединенные в одном тексте, позволяют это сделать.

Сирень в поэтическом мире Северянина тесно связывается с семантическим полем *страсти*. К примеру, в стихотворении 1908 г.:

Чаруют, трелят соловьи,
Плывут струи сирени...
Тревожит душу зов любви,
Сирень, весна и соловьи...
Мечты о страстном плене...
[Северянин 2014: 252]

Последняя из приведенных выше строк «Марбурга» может быть прочитана едва ли не как реминисценция из «Мороженого из сирени!» (1912)[1]: «Сирень — сладострастья эмблема...» [Северянин 2004: 45]. Напомним, что, побывав на вечере Северянина в обществе «Свободной эстетики» в 1912 году, в письме к К. Г. Локсу Пастернак отметил после «двусмысленностей, колеблющихся между косметикой и акосмизмом» «великолепие ритмики и мелодичности» стихотворения «Мороженое из сирени!» (1912) [Пастернак 2003–2005 (7): 133–134].

Дальнейшие образы «Марбурга» — лиловый раскалившийся плитняк улиц, глаза у цветов, гребенка у возлюбленной — также могут напоминать о характерном предметном мире Северянина. Природа, заряженная любовной страстью, — один из частых его мотивов. К примеру, в «Катастрофе» (1913) Северянин описывает интимную встречу на «манящей» траве, называя героиню *лиловой*:

Росно манила травка.
‹...›
Ласкова и лилова,
Девушка согласилась, будто знакома давно...
[Северянин 2014: 183]

Фиалка в поэзии Северянина, как и сирень, встраивается в мотив любовного свидания:

[1] Обратим также внимание, что указанный выше фрагмент из «Марбурга» (строфа «Шагни, и еще раз, — твердил мне инстинкт...») и «Мороженое из сирени!» объединены стихотворным метром — амфибрахием (хотя у Пастернака он четырехстопный, а у Северянина — шестистопный).

Красивый ум, прищуренный бутон
Чуть зрелых губ, в глазах застывший стон,
Как монумент неверности вассала...
В ее очей фиалковую глубь
Стремилось сердце каждого мужчины
(По вечерам графинин фаэтон..., 1910
[Северянин 2004: 61])

К началу XX в. слово *гребенка*, конечно, прочно вошло в употребление[2], но тем не менее это не самое частотное слово в русской поэзии до Северянина: «И мне дорог ваш крестик, как и ваша слезинка, как и ваша гребенка...» (Это все для ребенка, 1911 [Северянин 2004: 15]); «Ложусь в траву, теряя пять гребенок...» (Berceuse осенний, 1912 [Северянин 2014: 27]).

В ранней редакции «Марбурга» утверждение «Королева — бессонница», расположенное недалеко от упоминания «сирени»: «И тополь — король. Королева — бессонница» [Пастернак 2003–2005 (1): 378] построением напоминает строку из северянинской «Симфониэтты» (1912): «Моя бессонница — Сирень» [Северянин 2014: 188]. В терминах Фатеевой здесь снова можно говорить о заимствовании приема —построение приравнивающей конструкции. При этом использована та же лексика (*бессонница* и *сирень*).

Отмеченные Баевским северянинские ассоциации и продолженные нами наблюдения демонстрируют зависимость Пастернака от Северянина в 1910-е годы. В конце 1920-х годов, уже в иной социальной реальности, перед совсем другой читательской аудиторией Пастернак, переписывая старые стихотворения для новой книги, устраняет из них элементы, которые были рассчитаны «на подхват времени».

О переработке своих ранних стихотворений Пастернак упоминал в письмах другим поэтам. Так, в июне 1928 г. он признавался М. И. Цветаевой в необходимости избавить первые поэтические книги «от символического хлама», «от архаизма и гороскопии тех времен» и «излишней порывистости футуристического нахрапа» [Цветаева, Пастернак 2004: 492]. В сентябре того же года Пастернак делился с Мандельштамом, что «закорпелся над переделкою первых своих книг (Близнеца и Барьеров)», поскольку в них «кроме голого и часто оголенного до бессмыслицы движения темы, — ничего нет» [Пастернак 2003–2005 (8): 256].

Существенной переделке подвергся и «Марбург». Из новой редакции исчезают почти все те элементы, которые могли напоминать о Северянине: открывающая первую редакцию «красочность», пародийная рифма *июля* и *тюля* в соседстве с *танцклассом*, «буржуазный» лексикон (*пеньюар*, *кружево*, *матинэ*); плитняк теряет лиловый оттенок, а цветы — глаза. Хотя героиня утратила «матинэ», «гребенки» как украшение волос остались. Более того, в поздней редакции «Марбурга» не осталось метрического и фонетического обыгрывания строчки из северянинской «Тианы» и образа «юга на севере».

[2] В словарях [Даль, Бодуэн де Куртене 1994; Стоян 1913] представлены слова *гребень* и *гребёнка* в значении приспособления с зубьями для разного употребления.

В то же время в начале поздней редакции «Марбурга» появляется множественная анафора «Я»[3]:

Я вздрагивал. Я загорался и гас.
Я трясся. Я сделал сейчас предложенье, —
Но поздно, я сдрейфил, и вот мне — отказ.
[Пастернак 2003–2005 (1): 110]

Заманчиво предположить, что, убравши черты родоначальника «эго-футуризма», поэт как будто подчеркивает этим название течения.

Таким образом, в поздней редакции, «упрощая» текст, Пастернак отказывается от «салонной» эстетичности Северянина. При переписывании «Марбурга» поэтическая метафора «сирени-страсти» и «соловей», «околовшиеся» от северянинского подтекста, остаются, преобразуясь в поэтические топосы любовного свидания.

При обращении Пастернака к северянинской поэтике и стилистике в ранней редакции можно выделить следующие типы интертекстуальности: метатекстуальность (языковая игра *июль — тюль*), заимствование приема (построение окказионализма и фраз), звуко-слоговой и морфемный типы интертекста (переклички *Тиана — тяни*, *южно — вьюжитесь*), а также поэтическую парадигму (набор образов «сирени», «страсти», «соловья», «гребенки», «кружева» и др.).

Выявление «следов» поэтики Северянина в творчестве Пастернака нуждается в дальнейшем изучении, которое могло бы дать единое представление об эволюции поэзии Пастернака в целом и проблеме «Пастернак и Северянин» в частности.

Приложение

1916 год

День был резкий, и тон был резкий,
Резки были день и тон —
Ну, так извиняюсь. Были занавески
Желты. Пеньюар был тонок, как хитон.

Ласка июля плескалась в тюле,
Тюль, подымаясь, бил в потолок,
Над головой были руки и стулья,
Под головой — подушка для ног.

Вы поздно вставали. Носили лишь модное,
И к вам постучавшись, входил я в танцкласс,
Где страсть, словно балку, кидала мне под ноги
Линолеум в клетку, пустившийся в пляс.

1928 год

Я вздрагивал. Я загорался и гас.
Я трясся. Я сделал сейчас предложенье, —
Но поздно, я сдрейфил, и вот мне — отказ.
Как жаль ее слез! Я святого блаженней.

Я вышел на площадь. Я мог быть сочтен
Вторично родившимся. Каждая малость
Жила и, не ставя меня ни во что,
В прощальном значеньи своем подымалась.

Плитняк раскалялся, и улицы лоб
Был смугл, и на небо глядел исподлобья
Булыжник, и ветер, как лодочник, греб
По лицам. И все это были подобья.

[3] Несомненно, многие поэты утверждали свое «Я» в стихах. Тем не менее здесь может отзываться и память об *эго*футуризме и эпатажных самоутверждениях в поэзии Северянина (уже был написан его знаменитый «Эпилог» (1912, «Я, гений Игорь Северянин...»).

Что сделали вы? Или это по-дружески,
Вы в кружеве вьюжитесь, мой друг
в матинэ?
К чему же дивитесь вы, если по-мужески —
мне больно, довольно, есть мера длине,

тяни, но не слишком, не рваться ж струне,
мне больно, довольно — стенает во мне
Назревшее сердце, мой друг в матинэ?

* * *

Вчера я родился. Себя я не чту
Никем, и еще непривычна мне поступь,
Сейчас, вспоминаю, стоял на мосту
И видел, что видят немногие с мосту.

Инстинкт сохраненья, старик подхалим,
Шел рядом, шел следом, бок о бок, особо,
И думал: «Он стоит того, чтоб за ним
Во дни эти злые присматривать в оба».

Шагни, и еще раз, — твердил мне
инстинкт
И вел меня мудро, как старый схоластик,
Чрез путаный, древний, сырой лабиринт
Нагретых деревьев, сирени и страсти.

Плитняк раскалялся. И улицы лоб
Был смугл. И на небо глядел исподлобья
Булыжник. И ветер, как лодочник, греб
По липам. И сыпало пылью и дробью.

Лиловою медью блистала плита,
А в зарослях парковых очи хоть выколи,
И лишь насекомые к солнцу с куста
Слетают, как часики спящего тикая.

О, в день тот, как демон, глядела земля,
Грозу пожирая, из трав и кустарника,
И небо, как кровь, затворялось, спалясь
О взгляд тот, тяжелый и желтый, как
арника.

В тот день всю тебя от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму
Шекспирову,
Носил я с собою и знал назубок,
Шатался по городу и репетировал.

Но, как бы то ни было, я избегал
Их взглядов. Я не замечал их
приветствий.
Я знать ничего не хотел из богатств.
Я вон вырывался, чтоб не разреветься.

Инстинкт прирожденный,
старик-подхалим,
Был невыносим мне. Он крался бок о бок
И думал: «Ребячья зазноба. За ним,
К несчастью, придется присматривать
в оба».

«Шагни, и еще раз», — твердил мне
инстинкт,
И вел меня мудро, как старый схоластик,
Чрез девственный, непроходимый тростник
Нагретых деревьев, сирени и страсти.

«Научишься шагом, а после хоть в бег», —
Твердил он, и новое солнце с зенита
Смотрело, как сызнова учат ходьбе
Туземца планеты на новой планиде.

Одних это все ослепляло. Другим —
Той тьмою казалось, что глаз хоть выколи.
Копались цыплята в кустах георгин,
Сверчки и стрекозы, как часики, тикали.

Плыла черепица, и полдень смотрел,
Не смаргивая, на кровли. А в Марбурге
Кто, громко свища, мастерил самострел,
Кто молча готовился к Троицкой ярмарке.

Желтел, облака пожирая, песок.
Предгрозье играло бровями кустарника.
И небо спекалось, упав на кусок
Кровоостанавливающей арники.

В тот день всю тебя, от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму
Шекспирову,
Носил я с собою и знал назубок,
Шатался по городу и репетировал.

Когда я упал пред тобой, охватив
Туман этот, лед этот, эту поверхность
(Как ты хороша!) — этот вихрь духоты —
О чем ты? Опомнись! Пропало.
Отвергнут.

Достаточно тягостно солнце мне днем,
Что стынет, как сало в тарелке из олова,
Но ночь занимает весь дом соловьем,
И дом превращается в арфу Эолову.

По стенам испуганно мечется бой
Часов и несется оседланный маятник,
В саду — ты глядишь с побелевшей губой —
С земли отделяется каменный памятник.

Тот памятник — тополь. И каменный гость
Тот тополь: луна повсеместна и целостна,
И в комнате будут — и белая кость
Березы, и прочие окаменелости.

Повсюду портпледы разложит туман,
И в каждую комнату всунут по месяцу.
Приезжие мне предоставят чулан,
Версту коридора да черную лестницу.

По лестнице черной легко босиком
Свершить замечательнейшую экскурсию.
Лишь ужасом белым оплавится дом
Да ужасом черным — трава и настурции.

В экскурсию эту с свечою идут,
Чтоб видели очи фиалок и крокусов,
Как сомкнуты веки бредущего.
Тут Вся соль — в освещеньи безокого фокуса.

* * *

Чего мне бояться? Я тверже грамматики
Бессонницу знаю. И мне не брести
По голой плите босоногим лунатиком
Средь лип и берез из слоновой кости.

Ведь ночи играть садятся в шахматы
Со мной на лунном паркетном полу.
Акацией пахнет, и окна распахнуты,
И страсть, как свидетель, седеет в углу.

И тополь — король. Королева — бессонница.
И ферзь — соловей. Я тянусь к соловью.
И ночь побеждает, фигуры сторонятся,
Я белое утро в лицо узнаю.

* * *

Тут жил Мартин Лютер. Там — братья Гримм.
Когтистые крыши. Деревья. Надгробья.
И все это помнит и тянется к ним.
Все — живо. И все это тоже — подобья.

О, нити любви! Улови, перейми.
Но как ты громаден, обезьяний,
Когда над надмирными жизни дверьми,
Как равный, читаешь свое описанье!

Когда-то под рыцарским этим гнездом
Чума полыхала. А нынешний жупел —
Насупленный лязг и полет поездов
Из жарко, как ульи, курящихся дупел.

Нет, я не пойду туда завтра. Отказ —
Полнее прощанья. Все ясно. Мы квиты.
Да и оторвусь ли от газа, от касс, —
Что будет со мною, старинные плиты?

Повсюду портпледы разложит туман,
И в обе оконницы вставят по месяцу.
Тоска пассажиркой скользнет по томам
И с книжкою на оттоманке поместится.

Чего же я трушу? Ведь я, как грамматику,
Бессонницу знаю. Стрясется — спасут.
Рассудок? Но он — как луна для лунатика.
Мы в дружбе, но я не его сосуд.

Ведь ночи играть садятся в шахматы
Со мной на лунном паркетном полу,
Акацией пахнет, и окна распахнуты,
И страсть, как свидетель, седеет в углу.

И тополь — король. Я играю с бессонницей.
И ферзь — соловей. Я тянусь к соловью.
И ночь побеждает, фигуры сторонятся,
Я белое утро в лицо узнаю.

Источники

Адамович 1927 — *Адамович Г. В.* «Лейтенант Шмидт» Б. Пастернака // Звено [Париж]. № 218. 1927. С. 1–2.

Адамович 1931 — [*Адамович Г. В.*] «Пленник» и «Прибежище» В. Ирецкого. — «Линия огня» Н. Никитина. — Новые стихи Б. Пастернака // Последние новости: [Газ.; Париж]. 1931. 5 нояб., № 3879. С. 2.

Моравская 1917 — *Моравская М. Л.* Плебейское искусство: Об Игоре Северянине // Журнал журналов. 1917. № 10. С. 7.

Пастернак 2003–2005 — *Пастернак Б.* Полное собрание сочинений с приложениями: В 11 т. М.: Слово/Slovo, 2003–2005.

Северянин 2004 — *Северянин И.* Громокипящий кубок. Ананасы в шампанском. Соловей. Классические розы / Изд. подгот. В. Н. Терёхина, Н. И. Шубникова-Гусева. М.: Наука, 2004.

Северянин 2014 — *Северянин И.* Полное собрание сочинений: В 1 т. М.: Альфа-книга, 2014.

Цветаева, Пастернак 2004 — *Цветаева М., Пастернак Б.* Души начинают видеть: Письма 1922–1936 годов / Изд. подгот. Е. Б. Коркина, И. Д. Шевеленко. М.: Вагриус, 2004.

Шершеневич 1914 — *Egyx* [*Шершеневич В. Г.*] Борис Пастернак. Близнец в тучах. К-во «Лирика»[.] М., 1914. 50 к. // Футуристы: Первый журнал русских футуристов. № 1–2. 1914. С. 140–141.

Словари

Даль, Бодуэн де Куртенэ 1994 — Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / Под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. Репринт изд. 1903–1909 гг. М.: Универс, 1994.

Стоян 1913 — Краткий толковый словарь русского языка / Сост. П. Е. Стоян. СПб.: Тип. К. П. Шрадер, 1913.

Чудинов 1910 — Словарь иностранных слов, вошедших в русский язык / Сост. под ред. А. Н. Чудинова. 3-е изд. СПб.: Изд. В. И. Губинского, 1910.

Литература

Баевский 2002 — *Баевский В. С.* Пастернак. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002.

Баевский 2011 — *Баевский В. С.* Пушкинско-пастернаковская культурная парадигма. М.: Языки славян. культуры, 2011.

Богданов 2024 — *Богданов К. А.* Стихотворение Игоря Северянина «В парке плакала девочка...»: Путеводитель. М.: Нов. лит. обозрение, 2024.

Гаспаров, Подгаецкая 2008 — *Гаспаров М. Л., Подгаецкая И. Ю.* «Сестра моя — жизнь» Бориса Пастернака: Сверка понимания. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2008.

Гаспаров, Поливанов 2005 — *Гаспаров М. Л., Поливанов К. М.* «Близнец в тучах» Бориса Пастернака: Опыт комментария. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2005.

Иванов 2015 — *Иванов Вяч. Вс.* Пастернак: Воспоминания. Исследования. Статьи. М.: Азбуковник, 2015.

Павлович 1995 — *Павлович Н. В.* Язык образов: Парадигмы образов в русском поэтическом языке. М.: Азбуковник, 1995.

Тынянов 1977 — *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.

Фатеева 2007 — *Фатеева Н. А.* Контрапункт интертекстуальности, или Интертекст в мире текстов. М.: URSS, 2007.

References

Baevskii, V. S. (2002). *Pasternak*. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).

Baevskii, V. S. (2011). *Pushkinsko-pasternakovskaia kul'turnaia paradigma* [Pushkin-Pasternak cultural paradigm]. Iazyki slavianskoi kul'tury. (In Russian).

Bogdanov, K. A. (2024). *Stikhotvorenie Igoria Severianina "V parke plakala devochka...": Putevoditel'* [Igor Severyanin's poem *A girl was crying in the park...*: A guide]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Fateeva, N. A. (2007). *Kontrapunkt intertekstual'nosti, ili Intertekst v mire tekstov* [The counterpoint of intertextuality, or The intertext in the world of texts]. URSS. (In Russian).

Gasparov, M. L., & Podgaetskaia, I. Iu. (2008). "*Sestra moia — zhizn'" Borisa Pasternaka: Sverka ponimaniia* [*My Sister is Life* by Boris Pasternak. Verification of understanding]. Rossiisk. gos. gumanit. un-t. (In Russian).

Gasparov, M. L., & Polivanov, K. M. (2005). *"Bliznets v tuchakh" Borisa Pasternaka: opyt kommentariia* [*The Twin in the Clouds* by Boris Pasternak: An attempt at a commentary]. Rossiisk. gos. gumanit. un-t. (In Russian).

Ivanov, Viach. Vs. (2015). *Pasternak: Vospominaniia. Issledovaniia. Stat'i* [Pasternak: Memoirs. Studies. Articles.]. Azbukovnik. (In Russian).

Pavlovich, N. V. (1995). *Iazyk obrazov: Paradigmy obrazov v russkom poeticheskom iazyke* [The language of images: The paradigms of images in the Russian poetic language]. Azbukovnik. (In Russian).

Tynianov, Yu. N. (1977). *Poetika. Istoriia literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Cinema]. Nauka. (In Russian).

Информация об авторе

Мария Дмитриевна Левина
аспирантка, Школа филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4
✉ *mdlevina@hse.ru*

Information about the author

Maria Dmitrievna Levina
Postgraduate Student, School of Philological Sciences, HSE University
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya Str., 21/4
✉ *mdlevina@hse.ru*

Д. В. Шулятьева

https://orcid.org/0000-0001-7498-7395
✉ *dshulyatyeva@hse.ru*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Россия, Москва)

Все переплетено: повествовательный механизм совпадений в разветвленных нарративах (от фабульного события к рецептивному событию)

Аннотация. В статье рассмотрен повествовательный механизм совпадений, который встречается как в литературе предшествующих эпох, так и в современной. Среди многообразия современных нарративных форм особое внимание привлекает разветвленное повествование (forking-path), которое предлагает читателю следить не за одной жизнью героя, а сразу за несколькими. О существовании других жизней герой не знает, зато о них знает читатель: эта разность в знании усиливается и тем, что в таком типе повествования фабульные события необязательно совпадают с рецептивными (в терминологии П. Хюна). Различия в функционировании фабульных и рецептивных событий проявляют себя и в том, как в разветвленном повествовании задействуется механизм совпадений: они, в отличие от традиционных повествований, теперь реализуют себя не на уровне фабулы, но на уровне читательского восприятия. С точки зрения фабулы линии остаются автономными, а с точки зрения читательского восприятия — связанными, пересекающимися, переплетенными. Конфликт фабульного и рецептивного события рассмотрен нами на примере разветвленного романа «4321» П. Остера. В разветвленном нарративе совпадения больше не обеспечивают создание ясного, связного, упорядоченного мира, но создают эффект дезориентации, непредсказуемости и неупорядоченности. Поэтому основной нарративной эмоцией, задействованной в таком типе повествования, становится удивление (тогда как две другие, саспенс и любопытство, по М. Стернбергу, оказываются второстепенными).

Ключевые слова: событие, рецептивное событие, нарративные эмоции, разветвленное повествование, совпадение, Пол Остер, удивление, контрфактуальность, возможные миры, нарративы будущего

Для цитирования: *Шулятьева Д. В.* Все переплетено: повествовательный механизм совпадений в разветвленных нарративах (от фабульного события к рецептивному событию) // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 238–250. EDN: TYGZQX.

Поступило 27 февраля 2024 г.; принято 22 июня 2025 г.

© Д. В. ШУЛЯТЬЕВА, 2025

D. V. Shulyatyeva
https://orcid.org/0000-0001-7498-7395
✉ *dshulyatyeva@hse.ru*
HSE University (Russia, Moscow)

The entanglement: Narrative coincidence in forking-path narratives (from the event in the happenings to the reception event)

Abstract. In this article the author examines narrative coincidence, which can be found in 19th–20th century narratives as well as contemporary ones. Among the variety of contemporary non-linear narrative forms, the forking-path narrative is of special interest, as it encourages the reader to follow not just one life of the protagonist, but several at the same time. The character is unaware about the existence of these other lives, but the reader is aware of them: this difference in knowledge is further emphasized by the fact that in this type of narrative, the events in the happenings do not necessarily coincide with the reception events (in P. Huhn's terms). The differences in the functioning of the two types of events are also manifested through how coincidence is used in a forking-path narrative: unlike in traditional narratives, coincidences now operate not at the level of the fabula, but at the level of reader perception. From a plot/fabula perspective, the storylines remain autonomous, while from the point of view of the reader's perception they are connected, intersecting, intertwined. The conflict of the event in the narrated happenings and the reception event is considered on the example of the forking-path novel *4 3 2 1* by P. Auster. In the forking-path narrative coincidences no longer ensure the creation of a clear, coherent, ordered world, but instead create the effect of disorientation, unpredictability and disorder. The primary narrative emotion involved in this type of text therefore becomes "surprise" (whereas the other two, according to M. Sternberg, "suspense" and "curiosity", turn out to be secondary).

Keywords: event, reception event, narrative emotions, forking-path narrative, coincidence, Paul Auster, surprise, counterfactuality, possible worlds, future narratives

To cite this article: Shulyatyeva, D. V. (2025). The entanglement: Narrative coincidence in forking-path narratives (from the event in the happenings to the reception event). *Shagi / Steps*, *11*(3), 238–250. EDN: TYGZQX. (In Russian).

Received February 27, 2024; accepted June 22, 2025

© D. V. SHULYATYEVA, 2025

Уже в своих ранних романах современный американский писатель Пол Остер активно осмысляет идеи Х. Л. Борхеса: и в «Стеклянном городе» (1985), и в «Храме луны» (1989), и в «Ночи оракула» (2003) встречаются образы лабиринта, мира как библиотеки, тема предателя и героя. Но больше всего из наследия Борхеса его увлекают «расходящиеся тропки», а потому уже в ранних романах он последовательно воплощает этот принцип, варьируя пути своих героев на самых разных уровнях организации повествования. Он предлагает читателю вариации персонажа, жанровых конвенций, отдельных событий, происходящих с героями. Остер воплощает, как кажется, не один мир, а сразу несколько, делая эту множественность частью своего метода, продолжая с ее помощью размышление о «расходящихся тропках». Неудивительно поэтому, что один из его последних романов — «4321» (2017) — повествовательно построен по принципу чередования альтернативных версий развития событий, предлагает читателю следить не за одной жизнью героя, а сразу за несколькими, каждая из которых варьирует предыдущую, в чем-то с ней совпадая, но и порождая различия.

Такая повествовательная форма — разветвленная (forking-path) [Bordwell 2002] — получает распространение в литературе и кино рубежа XX и XXI вв. (в 1980–2020-е годы). Она предлагает читателю многолинейную фабулу, но ее особенность заключается в специфическом соотношении этих линий между собой. Каждая из новых вариаций как будто бы опровергает, исключает предшествующую, поскольку создает новую жизнь героя, которая с прежде описанной оказывается несовместимой (например: в одной жизни герой погибает еще в детстве, в другой — остается жив; в одной становится кинокритиком, в другой — писателем и о кинокарьере не помышляет и пр.).

Разветвленная форма описывается современными нарратологами как «многолинейная»: К. Боде и Р. Дитрих рассматривают ее в контексте «нарративов будущего», предполагающих, в отличие от традиционных повествований, рассказ не об уже завершенных событиях, но о тех, которые происходят «здесь и сейчас» и имитируют собственную незавершенность [Bode, Dietrich 2013]. Событийная противоречивость представленных в таком повествовании фабул позволяет рассматривать такую форму в контексте «альтернаррации», при которой фабульные линии соотносятся между собой по принципу «либо, либо» [Wagner 2020].

Потому разветвленное повествование с точки зрения фабульной организации кажется построенным по принципу «дополнительной дистрибуции»: в действительности произошедшим внутри повествовательного мира может стать лишь один из вариантов, и все предъявленные читателю версии функционируют по принципу «или одно, или другое», указывая на возможности, открытые перед героем, но скрывая от читателя то, что из всего предложенного является истинным. С точки зрения фабулы каждая линия автономна, не пересекается с предыдущей, предлагает свой вариант развития событий, создает «альтернативный возможный мир». С точки

зрения многолинейной фабулы такой тип повествования функционирует по принципу «онтологической пролиферации» [Ryan 2017]: в нем создается сразу несколько альтернативных возможных миров, несовместимых друг с другом с точки зрения фабульной событийности, вступающих друг с другом в противоречие.

Такое усложненное устройство фабулы — примета изменений, происходящих в современной повествовательности в целом. Поэтому разветвленное повествование — лишь один из примеров того, как современные литературные повествования меняются, испытывая воздействие других нарративных медиа (кино, видеоигр, интерактивных форм): они не только все активнее сочетают традиционную нарративную логику с игровой и с логикой баз данных, но и существенным образом трансформируют тот опыт, который теперь предлагается читателю.

Современный нарратолог П. Хюн предлагает различать (среди других) событие фабульное (event in the happenings) и событие рецепции (reception event) [Hühn, Kiefer 2005; Hühn 2008; 2010; 2014]: первое относится к тому, что происходит в пределах фабулы, второе — к тому, что становится таковым для читателя. Фабульное событие и рецептивное событие могут, вероятно, и совпадать: в тот момент, например, когда в повествовании заполняется основная лакуна (как в детективе: читателю рассказывают, кто же в действительности оказался убийцей и как все произошло); в тот момент, когда с героем происходят необратимые события (он гибнет, например, и изменить это нельзя); в тот момент, когда происходит узнавание. Но все-таки только таким совпадением фабульных и рецептивных событий функционирование повествования, конечно, не ограничивается. На это как раз указывает П. Хюн: он сопоставляет рецептивное событие с тем, что называет «не-событием» [Hühn 2017: 322]. Событием для читателя может стать не только произошедшее на уровне фабулы, но и то, что им предполагалось, но все-таки не произошло. Нарушение читательских ожиданий, сформированных, например, жанровой конвенцией, тоже может стать рецептивным событием, хотя фабульным событием при этом являться не будет. Рецептивным событием, кроме того, становится все, что таковым опознается читателем, но при этом не осознается нарратором или героем: например, катарсис предполагает существенное ментальное и аффективное изменение, происходящее с читателем или зрителем.

Поэтому рецептивное событие может не совпадать с фабульным; но при этом именно оно позволяет описать читательский опыт в целом. Принципиальным в идее рецептивного события становится размышление о том, что в действительности оказывается значимым (а потому событийным) не только на уровне фабулы или ее актуализации в сюжете, но и на уровне восприятия; что происходит с вниманием читателя и какие последствия у таких событий возникают. Не менее значим и вопрос о соотношении этих двух типов событий и о том, как они функционируют в современных повествовательных формах. Разветвленное повествование, представленное в романе П. Остера «4321», а также у других современных

прозаиков, усложняет соотношение фабульного и рецептивного события — но каким образом?

С точки зрения фабулы несколько событийных линий, включенных в разветвленное повествование, представляются автономными: герой не знает о других своих жизнях, на уровне фабулы они не пересекаются. При этом с точки зрения читательского восприятия эти линии функционируют иначе: читатель, в отличие от героя, знает о существовании этих других жизней и взаимодействует сразу с несколькими альтернативными возможными мирами, а потому неизбежно соединяет, казалось бы, разделенные линии, накладывает их друг на друга; сопоставляя, обнаруживает сходства, выстраивает связи, а иногда и путается между ними, и даже вязнет, как в сетях или паутине.

«Иногда я думал, что все скользит, превращается, тает, переходит само собой из одного в другое...» [Кортасар 1999: 224] — эти строки Х. Кортасара, с которых начинается его новелла «Другое небо», можно отнести не только к его герою, но и к читателю, попадающему в мир разветвленного повествования. Как же функционирует в разветвленном повествовании эта связность? Какую роль в функционировании этой механики играет рецептивное событие?

Связность в разветвленном нарративе обеспечивается за счет механики совпадений: о совпадении как о ключевом для литературных нарративов мотиве, как о сюжетном элементе, подробно пишет Х. Данненберг [Dannenberg 2008: 89–108; 141–180]. Под совпадением она понимает неожиданную встречу героев в пределах сюжета, специальными причинами не обоснованную. Механика совпадений — одна из самых распространенных в мировой литературе, и в этом смысле это движущая сила большого массива рассказанных историй. Данненберг рассматривает совпадение как сюжетный элемент, который позволяет, в частности, выстроить целостную картину описываемого мира: прочертить связи между разрозненными на первый взгляд персонажами, проблематизировать идею рода и социальности, способствовать усложнению причинно-следственных связей в нарративах, которые благодаря механике совпадения могут опираться теперь не только на детерминистскую логику, но и на категорию случая. Наряду с сюжетом совпадений Данненберг рассматривает контрфактуальный сюжет и противопоставляет их: если первый связывает, способствует финальному соединению героев, то второй разъединяет, создавая между героями внутри сюжета дистанцию и разводя их линии в разных направлениях. Потому эти два сюжета Данненберг соотносит с идеями конвергенции (в первом случае) и дивергенции (во втором): первый порождает «закрытый финал», второй — «открытый», более поздний для истории литературы. Вместе с этим она отмечает: литературные произведения конца XX в. стремятся снять это разделение (так происходит, например, у современной британской писательницы Дж. Уинтерсон, экспериментирующей со «сложными» повествовательными формами), тем самым «сплетая» эти два механизма внутри сюжета.

Так происходит и в разветвленной повествовательной форме, но и в той, которая представляется «зеркальной» по отношению к «расходящимся тропкам»: такую форму М. Б. Ямпольский предлагает называть «сходящиеся тропинки» [Ямпольский 2010: 622], подчеркивая, что она получает распространение в современных кинематографических нарративах (среди них «Вавилон» (2006) А. Иньярриту, «Магнолия» (1999) П. Т. Андерсона и др.). В такой форме не связанные на первый взгляд друг с другом фабульные линии в конце концов сходятся, пересекаются.

И «расходящиеся тропки», и «тропки сходящиеся», понятые как повествовательные модели, находят свое воплощение не только в современном кино, захватывают они и литературу. Достаточно вспомнить сразу несколько романов последних двадцати лет: «Три версии нас» (2015) Л. Барнетт, «Разрыв во времени» (2015) Дж. Уинтерсон, «Литературный призрак» (1999) Д. Митчелла. В романе Барнетт, например, перед нами сразу три варианта любовной истории Джима и Евы. Версии противоречат друг другу, но главные герои встречаются читателю в каждой из них. Фабульные линии, таким образом, и событийно отделены друг от друга, и неизбежно пересекаются — благодаря повторяющимся героям.

Такие повествования специфичны тем, что осмысляют нарративный механизм совпадений, задают ему новый импульс, прежде не получивший воплощения. Разветвленная форма, однако, любопытна и тем, что соединяет сразу два механизма — совпадений и контрфактуальности.

Что же происходит в разветвленной повествовательной форме, которая позволяет объединить эти два механизма? Предлагая читателю по умолчанию разные варианты одной и той же судьбы героя (т. е. соответствуя идее контрфактуальности), она по-своему создает и соединения, работает на идею совпадения. Механики совпадения и контрфактуальности выходят из оппозиции и вступают в более сложные отношения, как выходят и за пределы только фабульного функционирования, распространяя свое действие на другие уровни повествовательной событийности, проблематизированные таким образом в разветвленном повествовании.

Разветвленное повествование как форма тоже предполагает совпадения, но в этой форме такая механика подвергается существенной проблематизации. Совпадения не столько движут сюжетом внутри каждой из представленных линий (вариаций жизни героя), сколько начинают функционировать в тот момент, когда эти линии пересекаются, накладывая друг на друга параллельные и одновременные миры. Совпадения как механика, таким образом, запускаются *на стыке* фабульных линий, а не внутри них: они возникают тогда, когда появляется новая вариация, и совпадением теперь становится не случайная (и необъяснимая) встреча героев, представленная на уровне фабулы, а их пересечение на уровне рецепции читателем.

Совпадения в разветвленном повествовании, таким образом, в отличие от нарративов предшествующих эпох, покидают пространство фабулы и перемещаются на уровень читательского восприятия. Узнавание,

характерное для совпадений как механики, теперь приходится не на долю героев, но на долю читателя; совпадение — теперь не встреча героев, но встреча читателя с теми, кого он уже знает по предыдущим вариациям, с кем он уже был знаком, но знаком в другом возможном мире. С одной стороны, миры разделены, и все, что в них происходит, автономно друг от друга; с другой стороны, они наполнены одними и теми же героями, которые «прыгают с ветки на ветку», из одной жизни в другую, не оставаясь, разумеется, прежними. Совпадают имена, элементы их собственной биографии, отчасти — характеры, но назвать их теми же самыми, конечно, нельзя. Читатель оказывается в затруднительном положении: он погружается в предложенный мир, вовлекается в происходящее, приостанавливая на время возможное недоверие к нему, но и вынужден все время сдерживать это погружение, восстанавливать дистанцию (недоверие), ни на минуту не забывая, что тот же герой или та же героиня, что появились в другой вариации, на самом деле относятся к другой фабульной линии и к другому миру. Удерживать такую дистанцию оказывается непросто: уж очень много совпадений, героев и сюжетных ситуаций, которые возникают и в одной вариации, и в других, которые повторяются, которые — теперь для читателя — совпадают и, как следствие, накладываются друг на друга.

Так, фабульно линии предельно разделены: они не переходят одна в другую, не накладываются друг на друга, не переплетаются. Герой не ведает о других возможных мирах, не знает, что проживает сразу несколько жизней, к тому же в одновременном режиме. Но об этом знает читатель, а потому он не может, подобно герою, последовательно, шаг за шагом, событие за событием проходить с ним вместе каждый путь. Наоборот — он подвергается ощутимой атаке, произведенной самой разветвленной формой, которая настойчиво требует от него и предельной концентрации, и различения разных линий, и удержания в памяти множества героев, обстоятельства жизни которых в каждой из линий разнятся; требует она от него и одновременного удержания всей карты повествования, столь наполненной сходствами и различиями, с трудом позволяющими легко отличить персонажа в одной линии от другого персонажа (с тем же именем и местами схожей судьбой) — в другой. Читатель пребывает, таким образом, в нескольких мирах сразу — благодаря разным линиям — но и эта множественность дополнительно интенсифицируется тем, что каждая линия предлагает рассказ не об одном герое, а сразу о нескольких (о многих!), о каждом из которых в идеале читателю нужно помнить. В отличие от более традиционной полицентрической структуры (характерной, например, для реалистического романа XIX в.), разветвленное повествование усложняет взаимодействие читателя с ней за счет режимов повторения и различия. Полицентрическая структура[1] предполагает одновременное сосуществование разных миров, но все они отличны друг от друга (в

[1] Так повествовательную форму, характерную для реалистического романа XIX в., предлагает называть, например, Б. М. Гаспаров [Gasparov 2013].

том числе на буквальном уровне) и нередко наделяются конкретными и устойчивыми связями (например, противопоставлением). Разветвленная форма смешивает все карты на уровне читательского восприятия, требуя от него дополнительных усилий по различению этих возможных миров, и эти усилия в конечном счете все равно окажутся тщетными, потому что не увязнуть, не потонуть в сходствах в таком повествовательном режиме оказывается невозможно. К тому же, в отличие от полицентрической структуры, разветвленная форма не устанавливает ясных связей между всеми предложенными линиями: они не антагонистичны и не зеркальны, они отдельны и отделены друг от друга, и дистанция между ними с этой точки зрения куда как более велика, чем между мирами, создаваемыми в полицентрической структуре и формирующими в итоге ясно и четко сконструированную «сеть».

Подобным образом выстроенные переплетения на рецептивном уровне путают, дезориентируют читателя, заставляют его вязнуть в этой липкой паутине, но одновременно и ставят перед ним вопрос о характере соотношения этих миров, столь похожих друг на друга, но не открывающих непосредственно связь между ними. Для читателя велик соблазн выстроить все из предложенных линий в одну — ровную, последовательную, ясную, линейную — но даже в упорной борьбе со сплетениями достижение такой цели вряд ли осуществимо[2]. А значит — на первом плане остаются те переплетения (совпадения, узнавания, повторения, порождающие различия), которые не столько (как описывала Данненберг по отношению к внутрисюжетной динамике) обеспечивают ясность, последовательность, цельность, тотальность изображаемого мира, сколько создают эффект принципиально иной — эффект переплетенности, которая, напротив, ведет к трансляции и переживанию дискретности, разрывов, неясности и ускользаемости мира.

Парадоксальным образом, сплетаясь на уровне читательского восприятия, эти миры распадаются и отлетают друг от друга, как напружиненные, не производя ни предсказуемости, ни системной связности.

Показательна в этом отношении любовная линия романа. В каждой из вариаций главный герой Арчи тем или иным образом знакомится с Эми Шнайдерман, дочерью владельца фотоателье, в котором работает его мать Роза. В каждой линии Эми так или иначе связана с любовными увлечениями главного героя — обстоятельства каждый раз разнятся, но совпадения, связывающие героев, их не отпускают. Так, в первой жизни герой сначала влюбляется в Анн-Мари Дюмартен, он увлечен этими отношениями и тяжело переживает вынужденный разрыв, но затем все равно сходится с Эми. Так происходит и во второй жизни: множество подростковых влюбленностей завершаются и приходят к одному — к увлечению Эми. В третьей жизни семья главного героя уезжает из родного города, и

[2] Например, в одной вариации герой погибает, в другой тот же герой живет, в одной — героиня разводится, в другой та же героиня выходит замуж; свести их в одну линию не представляется возможным.

они, кажется, разлучены: но все пути вновь возвращаются именно к этому имени и к этой героине. То же — в четвертой жизни: Арчи влюбляется и в Эми, и в Ноя, но до конца отпустить возлюбленную не может. В каждой из жизней что-то обязательно разводит героев: то женитьба родителей (они превращаются в сводных брата и сестру), то другие увлечения, то отъезды в разные университеты. Как бы ни разнились другие события и другие персонажи, Арчи и Эми все равно оказываются связанными как будто бы невидимыми нитями, которые не могут оборваться. Такая конструкция чем-то напоминает фильм «Куклы» (2002) Такеши Китано, в котором такие нити перестают быть незримыми и, наоборот, обретают видимость, наглядно демонстрируя зрителю, как герои связаны между собой. Так происходит в романе Остера, пожалуй, только с Эми, и тем этот случай и примечателен: он и более традиционный (указывающий на непосредственную связность и предопределенность, неподвластность случаю), и контрастирующий со всеми остальными, но и более запутывающий читателя. И Арчи, и Эми присутствуют в каждой из четырех версий (фабул), и отличить эти варианты читателю друг от друга нелегко: сам переход от одной линии к другой рождает совпадение, встреча уже знакомых героев по одной линии в линии другой создает рецептивное событие. Фабульно линии противоречат друг другу и не пересекаются: герои не знают о своих других жизнях, но о них знает читатель. Такое переплетение линий на уровне читательского восприятия не столько вносит ясность в происходящее, сколько дезориентирует читателя еще больше: герои оказываются «вездесущими», и в каждой линии конкретные события, случившиеся с ними, разнятся[3].

Обратным образом, чем сильнее разъединены контрфактуальные линии, тем больше они порождают для читателя ясность, в противопоставление тому, как сюжет совпадения с его закрытым финалом производил аналогичный эффект, тогда как механика совпадения и узнавания только запутывает его, вносит дезориентацию, заставляя его тонуть в смутном и трудно осуществимом различении.

В механике совпадения прячется аристотелевское узнавание, переносясь с уровня фабульного на уровень читательского восприятия. В более ранних повествовательных формах такое узнавание (внутри сюжета), как показывает Данненберг [Dannenberg 2008: 100], может вести к очень разному финалу с точки зрения его эмотивной модальности: своевременное

[3] Например, в каждой из версий мы знакомимся с Лью и Арнольдом (дядями главного героя по отцу). Но в одной версии Арнольд участвует в ограблении магазина брата (отца главного героя), а Лью разбивается на машине. Во второй версии пожар в магазине признают несчастным случаем, Лью уезжает во Флориду, а Арнольд открывает другую лавку. В третьей версии они оказываются виновными в поджоге магазина, в результате которого гибнет отец Арчи. В четвертой отец Арчи «откупается» от братьев, и трагедии не происходит. В каждом из вариантов читатель встречает одних и тех же персонажей, связанных повторяющимися родственными связями, — так создается рецептивное совпадение. Но в каждой из версий эти персонажи, повторяясь, действуют непредсказуемо.

совпадение — к счастливому концу (воссоединение семьи), несвоевременное — к трагическому (инцест, как в сюжете об Эдипе). Соединение двух механизмов в разветвленном повествовании, как мы увидели, ведет к двойственному эффекту — эффекту связности и разделенности, переплетенности и дискретности. Но какой эмоциональный отклик это соединение порождает?

Функционирование совпадения на сюжетном уровне проблематизировано с точки зрения так называемых нарративных универсалий — эмоций, связанных с вовлечением в предлагаемую событийность и в ее темпоральное развитие. Такими универсалиями М. Стернберг, например, считает саспенс, любопытство и удивление. Первый предполагает интерес читателя к тому, что произойдет дальше с героями: для того чтобы саспенс возник в сюжете совпадения, необходимо, как демонстрирует Данненберг [Dannenberg 2008: 36-40], чтобы читатель обладал большим объемом информации, чем герои, иными словами, чтобы читатель знал об их связанности еще до того, как они узнают об этом сами. Любопытство как нарративная эмоция функционирует иначе: она не направлена в будущее (то, что произойдет в тексте дальше), но ориентирована на прошлое (на то, как будут заполнены лакуны, уже заданные повествованием).

Разветвленное повествование, кажется, не опирается ни на первую, ни на вторую эмоцию: читатель, конечно, знает определенно больше, чем герой, поскольку знаком с разными его жизнями, но при этом не может находиться в нарративном напряжении (саспенсе), связанном с идеей совпадения. Совпадение не произойдет на фабульном уровне, поскольку линии фабульно не пересечены. То же касается и любопытства как нарративной эмоции.

Что же происходит с нарративной эмоцией в данном случае? Скорее разветвленная форма оперирует удивлением, которое само по себе предполагает неожиданное, ничем не предсказываемое событие. М. Стернберг так описывает производство удивления как нарративной эмоции: чтобы то или иное событие вызвало у читателя удивление, оно должно предваряться подготавливающей его к событию информацией, из которой, вместе с этим, изъяты критически важные для понимания произошедшего подробности [Sternberg 2003: 517]. Например, говорит Стернберг: «Чарльз встал, подошел к окну, оно разбилось, а он упал замертво. Звук выстрела эхом пронесся вдалеке» [Ibid.: 518]. В представленном примере удивление как нарративная эмоция возникает именно потому, что читателю прежде не было известно о готовящемся убийстве, о том, что кто-то снаружи дома направил пистолет на героя: эта информация была удалена из предваряющего описания, иными словами — лакунирована. В действительности случившееся событие (выстрел, убийство) требует от читателя мысленного возвращения к прежде описанным действиям героя, достраивания картины событий, которая прежде ему представлялась иной.

Как производится удивление в разветвленном повествовании? Оно только интенсифицируется: произошедшее в одной фабульной линии

(например, смерть отца) никак не предполагает, что уже в другой версии происходящего он может быть жив; его гибель в одной фабульной линии кажется необратимой и неизменной, но другая линия это ожидание читателя обманывает, делая обратимым то, что таковым в первой версии не казалось (и даже более того — то, что казалось невозможным изменить). Поэтому удивление в разветвленной форме возникает на стыке нескольких фабульных линий, на переходе от одной к другой. Их сочетание и попеременное развертывание многажды усиливает непредсказуемость происходящего, поскольку то, что произошло в одной линии, никак не может повлиять на другую, не может сформировать ожидания читателя, но при этом оно случается — и случается в этой логике непредсказуемо, погружая читателя в повествовательный мир, в котором правит удивление как нарративная эмоция, а вместе с ней — царит непредсказуемость.

Механика совпадений, таким образом, оказываясь в современном разветвленном повествовании, меняет свои значение и функции: если в традиционном повествовании совпадения обеспечивали связность, а вместе с ней производили эффект упорядочивания мира, то в разветвленном повествовании совпадения, функционируя на уровне читательского восприятия, производят иной эффект, скорее дезориентируя его, участвуя при этом и в производстве удивления в качестве нарративной эмоции, создающей эффект непредсказуемости и дискретности событий и всего повествовательного мира, в котором они происходят.

Многолинейные и многоверсионные (в терминах Б. Ричардсона [Richardson 2023]) повествования, к которым и относится рассмотренная нами разветвленная форма, в целом активно проблематизируют механику повествовательных совпадений, поэтому рассмотрение функционирования совпадений в пределах уже иных современных повествовательных форм представляется перспективным в дальнейшем.

Источники

Кортасар Х. Другое небо / Пер. с исп. Н. Трауберг // Кортасар Х. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. СПб.: Амфора, 1999. С. 224–242.

Литература

Ямпольский 2010 — *Ямпольский М.* Сквозь тусклое стекло: 20 глав о неопределенности. М.: Нов. лит. обозрение, 2010.

Bode, Dietrich 2013 — *Bode Ch., Dietrich R.* Future narratives: Theory, poetics, and media-historical moment. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.

Bordwell 2002 — *Bordwell D.* Film futures // SubStance. Vol. 31. No. 1. 2002. P. 88–104. https://doi.org/10.2307/3685810.

Dannenberg 2008 — *Dannenberg H.* Coincidence and counterfactuality: Plotting time and space in narrative fiction. Lincoln; London: Univ. of Nebraska Press, 2008.

Gasparov 2013 — *Gasparov B.* Polycentric narrative: The impact of early Romantic philosophy and aesthetic on the realist novel. New York, 2013. (Manuscript).

Hühn, Kiefer 2005 — *Hühn P., Kiefer J.* The narratological analysis of lyric poetry. Berlin: De Gruyter, 2005.

Hühn 2008 — *Hühn P.* Functions and forms of eventfulness in narrative fiction // Theorizing Narrativity / Ed. by J. Pier. Berlin: De Gruyter, 2008. P. 141–163.

Hühn 2010 — *Hühn P.* Eventfulness in British fiction. Berlin: De Gruyter, 2010.

Hühn 2014 — *Hühn P.* Event and eventfulness // Handbook of narratology. Vol. 1 / Ed. by P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier, W. Schmid. Berlin: De Gruyter, 2014. P. 159–178.

Hühn 2017 — *Hühn P.* The eventfulness of non-events in modernist poetry: T. S. Eliot's *The Waste Land* and Bertolt Brecht's "Vom armen B. B." // Frontiers of Narrative Studies. Vol. 3. No. 2. 2017. P. 319–335. https://doi.org/10.1515/fns-2017-0021.

Richardson 2023 — *Richardson B.* Toward a poetics of multiversion narratives // Fabula. 2023. URL: https://www.fabula.org/colloques/document11181.php. https://doi.org/10.58282/colloques.11181.

Ryan 2017 — *Ryan M.-L.* The aesthetics of proliferation // World building / Ed. by M. Boni. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2017. P. 31–46.

Sternberg 2003 — *Sternberg M.* Universals of narrative and their cognitivist fortunes (II) // Poetics Today. Vol. 24. No. 3. 2003. P. 517–638. https://doi.org/10.1215/03335372-24-3-517.

Wagner 2020 — *Wagner F.* "Alternarré", "dénarré", "disnarré": réflexions à partir d'exemples contemporains // Cahiers de Narratologie. T. 37. 2020. URL: http://journals.openedition.org/narratologie/10641. https://doi.org/10.4000/narratologie.10641.

References

Bode, Ch., & Dietrich, R. (2013). *Future narratives: Theory, poetics, and media-historical moment.* De Gruyter.

Bordwell, D. (2002). Film futures. *SubStance, 31*(1), 88–104. https://doi.org/ 10.2307/3685810.

Dannenberg, H. (2008). *Coincidence and counterfactuality: Plotting time and space in narrative fiction*. Univ. of Nebraska Press.

Gasparov, B. (2013). *Polycentric narrative: The impact of early Romantic philosophy and aesthetic on the realist novel* (Manuscript).

Hühn, P. (2008). Functions and forms of eventfulness in narrative fiction. In J. Pier (Ed.). *Theorizing narrativity* (pp. 141–163). De Gruyter.

Hühn, P. (2010). *Eventfulness in British fiction*. De Gruyter.

Hühn, P. (2014). Event and eventfulness. In P. Hühn, J. Ch. Meister, J. Pier, & W. Schmid (Eds.). *Handbook of narratology* (Vol. 1, pp. 159–178). De Gruyter.

Hühn, P. (2017). The eventfulness of non-events in modernist poetry: T. S. Eliot's *The Waste Land* and Bertolt Brecht's "Vom armen B. B". *Frontiers of Narrative Studies*, *3*(2), 319–335. https://doi.org/10.1515/fns-2017-0021.

Hühn, P., & Kiefer, J. (2005). *The narratological analysis of lyric poetry*. De Gruyter.

Iampol'skii, M. (2010). *Skvoz' tuskloe steklo: 20 glav o neopredelennosti*. [Through a darkly glass: 20 chapters about uncertainty]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Richardson, B. (2023). Toward a poetics of multiversion narratives. *Fabula*. https://doi.org/10.58282/colloques.11181.

Ryan, M.-L. (2017). The aesthetics of proliferation. In M. Boni (Ed.). *World building* (pp. 31–46). Amsterdam Univ. Press.

Sternberg, M. (2003). Universals of narrative and their cognitivist fortunes (II). *Poetics Today, 24*(3), 517–638.

Wagner, F. (2020). “Alternarré”, “dénarré”, “disnarré”: réflexions à partir d’exemples contemporains. *Cahiers de Narratologie, 37*. http://journals.openedition.org/narratologie/10641. https://doi.org/10.4000/narratologie.10641.

Информация об авторе

Дина Владимировна Шулятьева
кандидат филологических наук
доцент, Школа философии и культурологии, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *dshulyatyeva@hse.ru*

Information about the author

Dina Vladimirovna Shulyatyeva
Cand. Sci. (Philology)
Associate Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *dshulyatyeva@hse.ru*

Е. Н. Стародумова
https://orcid.org/0000-0002-3327-1021
✉ *el.starodumova@gmail.com*
Астраханский государственный университет
(Россия, Астрахань)

Translation studies: из истории одной дисциплины

Аннотация. Цель предлагаемой работы — представить ключевые моменты превращения западной науки о переводе в конце XX в. из подраздела контрастивной лингвистики в самостоятельную динамично развивающуюся гуманитарную дисциплину (translation studies). В статье анализируются теоретико-философские предпосылки изменения научного и академического статуса западных переводческих штудий последней четверти прошлого века, основные вехи и ключевые фигуры этого процесса. Кратко резюмируются важнейшие теоретические сдвиги, определившие развитие западной теории перевода на рубеже XX–XXI вв. Автор приходит к выводу, что начиная с конца 1970-х годов пути развития западного и отечественного переводоведения расходятся. В западных translation studies после «культурного поворота» (cultural turn) происходит отказ от концепции «нейтрального» перевода в пользу нового, политизированного взгляда на него как инструмент формирования культурной идентичности. Переводчик, которому в рамках лингвистически-ориентированной теории перевода отводилась скромная роль переносчика смысла (буквально: translator), в рамках культурно-ориентированной парадигмы занимает место соавтора, полноправного субъекта политического диалога, который при желании способен сопротивляться узурпаторству и этноцентризму собственной культуры.

Ключевые слова: западное переводоведение, лингвистически-ориентированная теория перевода, форенизирующий перевод, культурный поворот, этноцентризм в переводе, Мария Тимочко, Лоуренс Венути

Для цитирования: *Стародумова Е. Н.* Translation studies: из истории одной дисциплины // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 251–264. EDN: VUQWTS.

Поступило 14 декабря 2024 г.; принято 29 июня 2025 г.

© Е. Н. СТАРОДУМОВА, 2025

E. N. Starodumova
https://orcid.org/0000-0002-3327-1021
✉ *el.starodumova@gmail.com*
Astrakhan State University
(Russia, Astrakhan)

THE DEVELOPMENT OF TRANSLATION STUDIES AS A DISCIPLINE

Abstract. The article provides a detailed commentary on the development of Western translation thought in the late 20th century, from a subdivision of contrastive linguistics into an independent, dynamically developing discipline within the humanities (translation studies). The author analyzes the theoretical and philosophical preconditions for the change in the scientific and academic status of translation within the Western academic field, the main milestones and key figures of this process. After having summarized the most important theoretical shifts that took place in Western translation thought at the turn of the 20th and 21st centuries, the author comes to the conclusion that since the late 1970s the development paths of Western and Russian translation studies have diverged. In Western translation studies, after the 'cultural turn', the concept of 'neutral' translation is abandoned in favor of a new politicized view of translation as a tool for shaping cultural identities. The translator, who in the linguistic model was relegated to the modest role of a technical assistant, is seen in the culturally oriented paradigm as a co-author, a fully-fledged subject of political dialogue, capable of resisting the usurpation and ethnocentrism of their own culture. The new Western translation ethics is largely determined by the call to resist the dominants of the target culture and not be afraid of open political activism.

Keywords: Western translation studies, linguistics-oriented translation theory, foreignizing translation, cultural turn, ethnocentrism in translation, Maria Tymoczko, Lawrence Venuti

To cite this article: Starodumova, E. N. (2025). The development of translation studies as a discipline. *Shagi / Steps*, *11*(3), 251–264. EDN: VUQWTS. (In Russian).

Received December 14, 2024; accepted June 29, 2025

© E. N. STARODUMOVA, 2025

Введение

В последние десятилетия наметилось очевидное теоретическое расхождение между отечественной и западной теориями перевода. В конце прошлого века западные переводческие штудии пережили стремительное превращение из прикладной вспомогательной дисциплины (подраздела контрастивной лингвистики) в автономную и динамично развивающуюся науку. В конце 1970-х — 1980-е годы изменение культурного и академического статуса translation studies было подготовлено новаторскими работами представителей так называемого культурного поворота (Г. Тури, Т. Херманс, С. Басснетт, А. Лефевр). В 1990-е годы представители постструктурализма в теории перевода (в первую очередь Л. Венути и Р. Аррохо) положили начало критическому пересмотру основополагающих концептов традиционной переводческой теории (*оригинал / перевод*, *точность / вольность*, *автор / переводчик*), радикальному переосмыслению культурной роли перевода и его этики.

Тридцать с лишним лет спустя работы перечисленных авторов все еще остаются на периферии отечественной теории перевода. Это подтверждается, в частности, отсутствием упоминаний о них и представляемых ими направлениях в опубликованных в последние десятилетия учебных пособиях по переводу. Знакомство с архивом профильных журналов («Мосты: журнал переводчиков», «Вестник Московского университета. Сер. 22: Теория перевода») и интернет-архивом материалов о переводе «Думать вслух»[1] создает впечатление, что отечественная теория перевода продолжает развиваться в русле лингвистической парадигмы, господствовавшей в международном переводоведении в 1960–1970-е годы, оставаясь непроницаемой для новых веяний [Бузаджи 2008; 2011; 2014; Ланчиков 2014]. Усилия отдельных исследователей, пытающихся творчески использовать опыт западной теории перевода (А. Л. Борисенко, Е. С. Островская, Е. Е. Земскова), не меняют общей картины, а зачастую наталкиваются на энергичный отпор [Борисенко 2007; 2008; Ланчиков 2007; 2008].

В условиях наметившегося теоретического разрыва полезно вернуться к условной «точке бифуркации» и вспомнить ключевые моменты эволюции западных translation studies во второй половине XX в.: от дисциплины, занятой изучением степени «эквивалентности» перевода «оригиналу» и формулировкой универсальных переводческих «норм» и «законов», — к рефлексивной, находящейся в постоянном поиске новых методов и подходов, динамично развивающейся гуманитарной науке.

Рождение дисциплины

В 1970–1980-е годы западное переводоведение эмансипировалось от лингвистики и литературоведения и обособилось в качестве самостоятельной академической дисциплины, точнее, комплекса дисциплин, объединенных общим наименованием *translation studies*. Институциональное

[1] URL: http://thinkaloud.ru.

обособление означало не только повышение научного статуса науки о переводе, но и отход от доминировавшей в 1960-е годы сугубо лингвистической концепции перевода в пользу культурно-ориентированных подходов. Начавшееся в западной науке еще в 1970-е годы переосмысление функции перевода было тесно связано с общей эпистемологической эволюцией гуманитарных наук, растущим интересом к осмыслению механизмов описания и интерпретации культуры. К концу 1970-х годов сформировалось понимание того, что гуманитарное научное знание представляет собой не столько результат «объективного» описания и научного анализа «сырых фактов», сколько культурный конструкт, результат п е р е в о д а наблюдаемых явлений на язык и систему категорий изучающей культуры со всеми вытекающими отсюда последствиями: деформациями, манипуляциями, сдвигами и т. д. Другими словами, в полной мере были осознаны роль, которую в производстве этнографических, социологических, исторических, филологических и других текстов играют механизмы перевода, а также влияние, которое эти механизмы оказывают на полученные результаты [Максимова 2012]. Проблемы репрезентации и интерпретации культур, как и проблема производства этического (т. е. не этноцентричного) знания об этих культурах, оказались в центре внимания целого ряда социальных и гуманитарных дисциплин.

Условной датой рождения translation studies принято считать конференцию 1976 г. «Литература и перевод» в Лёвене (Бельгия). Но если на теоретическом уровне необходимость теоретико-методологической систематизации и институционального обособления была осознана большей частью переводческого сообщества уже к середине 1970-х годов, то на практике выделение translation studies в самостоятельную академическую единицу вызвало неизбежное противодействие внутри университетских структур и трения со «старшими» дисциплинами — контрастивной лингвистикой, сравнительным литературоведением и т. д. В 1979 г. Вернер Колер имел все основания говорить о непреодоленном «кризисе легитимации» переводческих штудий в Европе [Pym 1995: 156]. Новую дисциплину с самого начала отличали теоретический плюрализм и рано обозначившееся многообразие подходов и направлений. Уже в конце 1970-х годов в качестве самостоятельной области исследования выделилась так называемая теория полисистем (И. Эвен-Зохар), развитие которой через несколько лет привело к формированию дескриптивного переводоведения (descriptive translation studies). В середине 1980-х годов список новых направлений пополнили «школа манипуляции» и скопос-теория. В 1990-е годы развитие translation studies отмечено так называемым культурным поворотом (cultural turn), активную роль в котором сыграли Сьюзен Басснетт и Андре Лефевр; развитием постколониальных (Т. Нираньяна, Х. Бхабха) и феминистских (Б. Годар, Ш. Саймон, Л. фон Флотоу) переводческих штудий.

Так, пройдя в 1970-е годы через естественный кризис самоидентификации и легитимации, в 1980-е наука о переводе пережила теоретическое

размежевание и диверсификацию направлений исследований, чтобы в 1990-е перейти к этапу «глобальной экспансии» [Bassnett 2002: 1].

Новые парадигмы

Уже к началу 1990-х годов результатом специализации внутри дисциплины оказалась окончательная утрата даже условного теоретического консенсуса, который удавалось сохранять на протяжении предшествующего периода. Тем не менее в развитии переводческих штудий в указанный период можно обозначить некоторые общие черты.

1. Таргет-ориентированность, т. е. перенос акцента с формального анализа переведенного текста на обсуждение его связей с целевой культурой. Сьюзен Басснетт так характеризует контекст появления в 1990 г. сборника «Перевод, история и культура» (подготовлен ею в соавторстве с Андре Лефевром), выход которого принято считать важнейшим событием, ознаменовавшим начало нового этапа развития западной традуктологии:

> Мы хотели привлечь внимание к изменениям, которые, как нам казалось, набирали обороты в переводческих штудиях, и которые свидетельствовали о сдвиге от более формального подхода к переводу — к тому, что переносил акцент на внетекстовые факторы. Изучение переводческой практики, полагали мы, продвинулось вперед, и в фокусе внимания должны были оказаться более широкие проблемы контекста, истории, условий, а не просто споры о том, что такое точность в переводе или что означает термин «эквивалентность» [Bassnett 2007: 13][2].

«Мы наконец начинаем осознавать, — констатирует Лефевр в 1992 г., — что перевод заслуживает того, чтобы занять более значимую позицию внутри истории культуры, чем та, которая ему определена в настоящее время» [Lefevere 1992: xiv].

2. Критика традиционной концепции перевода как деятельности по «наведению мостов» между культурами. Первый важный шаг в этом направлении был сделан так называемой школой манипуляции, в которой уже к 1985 г. созрело убеждение, что «с точки зрения целевой (target) литературы, все переводы подразумевают определенную степень манипуляции текстом-источником в определенных целях» (цит. по: [Snell-Hornby 2006: 48]). Но решающую роль в развенчании гуманистических притязаний перевода сыграл Лоуренс Венути, открыто приравнявший его к этноцентричному насилию (violence) над иностранным текстом [Venuti 2004: 18–22, 24]. Перевод, утверждает Венути, есть насильственная подмена языковой и культурной инаковости иностранного текста текстом, который будет понятен читателю переводящей культуры [Ibid.: 18].

> Насилие, осуществляемое переводом, является частично неизбежным, присущим процессу перевода, частично потенциаль-

[2] Здесь и далее перевод цитат наш.

> ным, возникающим в любой момент создания и рецепции переведенного текста, варьирующимся в зависимости от конкретных культурных и социальных формаций в разные исторические моменты [Venuti 2004: 19].

Уравняв перевод с насилием, Венути ввел в традуктологию новые конститутивные метафоры и откровенно политизированное видение деятельности, которая ранее воспринималась как нейтрально-дружелюбная по отношению к культуре источника. По его мнению, перевод неизбежно политизирован, поскольку вовлечен в многообразные конфликты, вписан в многочисленные иерархии и оппозиции — языков, культур и институтов — как внутри принимающей культуры, так и вне ее. Эти иерархии выстроены в соответствии с принципами престижа, авторитетности, стоимости, так что еще только приступая к переводу и выбирая текст для него, переводчик уже вовлекается в сложную систему властных отношений.

В 1990-е годы взгляд на перевод как объективно политизированную социальную практику получил продолжение в рамках вдохновляющейся идеями Пьера Бурдье новой дисциплины, социологии перевода (Ж.-М. Гуанвик, П. Казанова, Ж. Сапиро). В ней контролируемые властью «процессы репрезентации и генерирования знаний, а также конструирования идентичности и культуры» [Прунч 2015: 357] исследуются при помощи таких терминов, как *поле*, *капитал*, *символическая борьба*. Так, П. Казанова анализирует «потоки» переводной литературы в контексте мирового литературного рынка, динамику которого определяет борьба между языковыми группами за доминирующие позиции в международной иерархии языков, и обнаруживает существование специфической «экономики» языковых обменов: «...не сводимый к горизонтальному обмену или часто описываемому мирному трансферу, перевод, напротив, может пониматься лишь как “неравный обмен”, происходящий в очень иерархизированном пространстве. Одновременно он может быть описан как одна из специфических форм отношений господства, осуществляющегося в международном поле литературы» [Casanova 2002: 7–8].

3. Формирование новой этической парадигмы. Обозначившийся в конце прошлого века откровенно критический взгляд на перевод повлек пересмотр этических и ценностных аспектов переводческой деятельности. Одной из первых попыток переосмысления переводческой этики стала публикация в 1984 г. книги выдающегося французского теоретика перевода Антуана Бермана «Испытание чужим: Культура и перевод в романтической Германии» [Berman 1984]. В ней Берман ставил вопрос о переводчике как а к т и в н о м посреднике, позиция которого — например, ориентированность на текст-источник или на принимающую культуру — не сводится только к выбору «правильной» методологии, а располагается в сфере этики. Более того, он отвел этике центральное место, определив задачу перевода как установление «диалогического» отношения между переводящей и переводимой культурами: «этический акт состоит в при-

знании и принятии Другого в качестве Другого» [Ibid.: 88]. Предложенное Берманом новое понимание перевода — несводимого к техническому манипулированию словами контакта (la mise en rapport) с Другим — вывело обсуждение переводческих проблем на качественно новый философско-эпистемологический уровень. Обозначив этическое отношение к Другому в качестве главного критерия «точности» (fidelité), Берман привлек внимание к тем сторонам переводческой практики, которые традиционно обходились молчанием даже внутри переводческого сообщества, — к тому, что работа переводчика неизбежно предполагает моральный и этический выбор; что она неотделима от необходимости принять чью-то сторону, иначе говоря — неизбежно носит ангажированный характер. И, следовательно, представления об «объективности» и «нейтральности» переводчика являются мифом.

Круг затронутых в «Испытании чужим» вопросов оказался актуальным не только для интеллектуальной элиты, но и для широкого круга читателей Пятой республики, переживавшей в канун двухсотлетнего юбилея Французской революции очередной мини-кризис идентичности. По словам канадской переводчицы и критика Шерри Симон,

> ...[книга сыграла роль] в начинающей набирать обороты политической и этической дискуссии об отношении к Другому, отношении между своим и чужим во французской культуре. ‹...› Эта дискуссия оставалась центральной на протяжении 1989 г., года двухсотлетнего юбилея Революции, и затрагивала, помимо прочего, темы неоднозначного характера «французского гостеприимства». Речь шла о парадоксальности французского отношения к *инаковости*, о противоречии между республиканским дискурсом и судьбой беженцев и иммигрантов, а также о сложной реакции на культурное самовыражение иностранцев. Как сочетать республиканский дискурс о всеобщих правах с маргинализацией иностранца? Как объяснить и изменить выраженный этноцентризм французов? Книга Бермана оказалась действительно актуальной, поскольку перевод представляет собой отражение существующих в обществе проблем идентичности. Благодаря Берману перевод освободился от эксклюзивной опеки лингвистов и литераторов. Он оказался в центре нового осознания роли культурных отношений как основополагающих для коллективной идентичности. Перевод стал симптомом, открывателем гражданства, определяемого культурой [Simon 2001: 20–21].

4. Критика «невидимости переводчика» и призыв к активному действию. Утрата доверия к переводу как нейтральному «пространству между» (in between) культурами, идеальной «ничьей территории» (no-man's land) сопровождалась пересмотром концепции «переводчика — нейтрального посредника» (см. об этом: [Tymoczko 2003]). Осознание того, что «объективность» или «нейтральность» переводчика невозможны, породило стремление открыто связать переводческую практику с культурно-политическими задачами. Пионером здесь выступил Л. Венути, с середины

1990-х годов отстаивающий идею перевода как инструмента борьбы с этноцентризмом и нарциссизмом целевой культуры. Венути принадлежит оригинальная концепция форенизирующего перевода, «диссидентской культурной практики» [Venuti 2004: 148], главной задачей которой является расшатывание и обновление иерархий внутри принимающей культуры. При этом его понимание форенизации отчетливо инструментально (в отличие от эссенциализма Ф. Шлейермахера или А. Бермана) и выдает влияние постструктуралистской теории:

> Иностранное в форенизирующем переводе не есть прозрачная репрезентация некоей сущности, заключенной в иностранном тексте и значимой как таковая, но стратегический конструкт, чья значимость напрямую соотносится с современной ситуацией в системе принимающего языка [Ibid.: 20].

Л. Венути набрасывает целую программу действий (глава «Призыв к действию» книги «Невидимость переводчика»), призванную покончить с доминирующей на Западе как минимум с XVII в. переводческой идеологией, краеугольными камнями которой являются требование прозрачности переводческого дискурса и невидимости переводчика, а также с ее негативными последствиями в виде систематического «одомашнивания» иностранных текстов. Чтобы выйти из зоны невидимости, считает Венути, переводчикам следует развивать инновационные стратегии, которые сделают их присутствие в тексте заметным для читателя, а также излагать принципы этих стратегий в предисловиях, интервью, статьях, поскольку «подобные самопрезентации будут указывать на то, что язык перевода определяющим образом ведет начало от переводчика, но также на то, что переводчик не является его единственным источником: самостоятельность переводчика заключается в выборе конкретного иностранного текста и конкретной комбинации диалектов и дискурсов из истории ‹...› литературы в ответ на существующую культурную ситуацию» [Venuti 2004: 311].

В работах британской исследовательницы Моны Бейкер переосмысление роли переводчика приобретает более практико-ориентированные формы. М. Бейкер критикует традиционную концепцию «переводчика — нейтрального посредника» как «доминирующий нарратив», в котором «перевод всегда изображается как сила добра, как средство диалога между культурами» [Baker 2005: 9], отмечая, что это очень упрощенная картина. Достаточно обратиться к любой конфликтной ситуации (Бейкер приводит многочисленные примеры военных конфликтов), чтобы понять, что роль переводчика в ней намного более сложна и неоднозначна, чем нейтральное посредничество. Переводчики должны признать, что они «самым решающим образом активно участвуют в продвижении и распространении нарративов и дискурсов разного типа — как отстаивающих мир, так и подпитывающих конфликты, порабощающих целые народности и обеспечивающих как раз тот вид наведения языковых мостов, который делает возможным подобные проявления жестокости» [Ibid.: 4]. Сама

Бейкер, один из текстов которой носит программное название «Забудьте о нейтральности» [Baker 2009], призывает переводчиков играть активную роль в урегулировании международных политических конфликтов, а также «найти более реалистичные и нюансированные модели концептуализации этой роли, опирающиеся на действительные, а не идеализированные практики и поведение» [Baker 2005: 4].

Неоднозначные формы ангажированности

Последовательной сторонницей так называемого ангажированного (т. е. вовлеченного в политическую борьбу на стороне угнетенных) перевода является американский традуктолог Мария Тимочко. Ангажированным, по ее мнению, можно считать перевод, наделенный «иллокутивными и перлокутивными измерениями, активно участвующий в социальных движениях, эффективный в достижении реальных социальных и политических изменений» [Tymoczko 2000: 25]. Пример эффективного использования перевода для достижения политических изменений предлагает, по мнению Тимочко, английская переводческая рецепция древнеирландской литературы. В конце XIX — начале XX в. переводы средневекового ирландского эпоса на английский язык включились в процесс конструирования новых, националистически окрашенных структур чувствования, способствовавших переходу ирландцев от «колониального сознания» к сопротивлению и последующему деколонизационному движению. Из неоднозначного персонажа древних саг Кухулин усилиями переводчиков превратился в национального ирландского героя. Тимочко резюмирует:

> История переводов ирландской литературы на английский язык дублирует деколонизацию Ирландии и выступает прототипом перевода как активистской деятельности с ощутимыми геополитическими результатами [Ibid.: 31].

Однако, как признает сама Тимочко, степень эффективности переводов в борьбе за независимость Ирландии была прямо пропорциональна деформациям, которым подверглись древнеирландские тексты. В стремлении превратить Кухулина в символ национального объединения ирландцев переводчики широко практиковали то, что сегодня принято квалифицировать как манипулирование источником. Неудивительно поэтому, что когда задача национального освобождения Ирландии была решена, создававшийся с конца XIX в. патриотический миф о Кухулине в свою очередь подвергся деконструкции: в 1969 г. переводчик Томас Кинселла заново перевел древний ирландский эпос и возвратил Кухулину комические, непристойно-гротескные черты, которых его лишили ангажированные патриотические переводы предшествующей эпохи.

М. Тимочко весьма скептически оценивает политическую эффективность форенизирующего перевода в духе Л. Венути, который, как она считает, не может привести к осязаемым и видимым результатам, поэтому в качестве инструмента политических изменений ненадежен. Так, неопре-

деленность понятия *форенизация*, предстающего в работах Венути скорее как результат, а не совокупность приемов для ее достижения, затрудняет, по мнению Тимочко, его использование в качестве осознанной стратегии и представляет серьезные неудобства с точки зрения дидактики. Впрочем, и сам Венути признает, что спланировать то, каким именно образом читатели считают заложенные в перевод смыслы, равно как и спрогнозировать его общий эффект в контексте принимающей системы, невозможно. Эту мысль он подробно развивает в книге «Перевод, симулякры, сопротивление»:

> Критическая сила перевода неизбежно зависит от рецепции, от способности аудитории воспринять и осознать культурный политический жест, который намеревается совершить переводчик. И в ситуации постмодерна, в которой метанарративы, конструирующие тотальные объяснения социальных процессов, утратили эпистемологическую силу, а кое-где и культурный авторитет, переводчик не может рассчитывать на то, что аудитория истолкует переведенный текст в соответствии с конкретным философским или политическим дискурсом, таким как просвещенческий гуманизм или марксистский историзм. Напротив, рецепция перевода, как и любого культурного продукта, не может быть полностью проконтролирована, хотя бы потому, что аудитория, скорее всего, будет фрагментирована на культурные компоненты, характеризуемые различными, даже конфликтующими ценностями [Venuti 2013: 145].

Венутиевской интеллектуальной стратегии сопротивления через деконструкцию кодов принимающей культуры Тимочко противопоставляет призыв «выйти [за пределы] текстуализированного мира французской критики и возвратиться к практическому опыту, особенно когда практический опыт взывает к ангажированности и действию» [Tymoczko 2000: 32]. Нетрудно заметить, что в основе ее рассуждений об «ангажированном действии» лежит дофуколдианская концепция власти как персонифицированной, локализуемой инстанции, сущность которой сводится к подавлению и запрету. Текстоориентированный подход Венути, поскольку он не направлен напрямую и непосредственно против очагов подавления (государства, правящего класса или государствообразующей нации) кажется ей поэтому неэффективным.

Как видим, на практике новая идеология «видимости переводчика» может принимать разные формы: от постструктуралистской игры маргинальными языковыми формами с целью достижения культурно-политического эффекта (Венути) — до более утилитарных и прямолинейных форм политического активизма (Тимочко, Бейкер). «Чрезмерная (политическая) видимость» переводчика при этом вызывает не меньше вопросов этического характера, чем пресловутая «невидимость». Из текстов М. Тимочко, например, непонятно, как, по ее мнению, должны соотноситься ангажированность и этика в переводе. Допустимо ли идеологиче-

ское «переписывание источника», пусть даже в благородных целях? Создается впечатление, что только целеполагание (борьба с несправедливым порядком за более справедливое устройство) отличает хорошую манипуляцию источником от плохой.

Острота полемики, развернувшейся после выхода в 1995 г. книги Л. Венути «Невидимость переводчика», была во многом обусловлена пониманием того, что речь, в конечном итоге, шла не столько о том, какой переводческий метод (форенизирующий или доместицирующий) лучше. Вслед за М. Фуко, критически переосмыслившим в 1960–1970-е годы психиатрические и пенитенциарные практики Нового времени, Венути впервые поднял вопрос об историчности переводческих методов, об их идеологической вписанности в социальные институты; более того, об их как минимум амбивалентной, а как максимум потенциально репрессивной природе. Постановка подобных вопросов ознаменовала наступление нового этапа в развитии переводческой теории, гораздо более важного по своим последствиям, чем отказ от лингвистически-ориентированной модели в конце 1970-х или «культурный поворот» начала 1990-х. Их осмысление остается огромным вызовом для современных translation studies.

Выводы

В западных translation studies перевод давно перестал восприниматься исключительно как акт языковой коммуникации. И в собственных детерминантах, и в производимом эффекте перевод рассматривается как в первую очередь культурный феномен: на его создание и рецепцию оказывает влияние целый ряд социокультурных и идеологических факторов, его анализ невозможен вне взаимосвязи с факторами власти, культурных и политических гегемоний. После «культурного поворота» в западном переводоведении произошел отказ от концепции объективного и нейтрального перевода в пользу нового его понимания как могущественного политического инструмента формирования культурной идентичности. Переводчик, которому ранее, в рамках лингвистической парадигмы, отводилась скромная техническая роль переносчика смысла (буквально: translator), в рамках культурно-ориентированной парадигмы занял место соавтора, полноправного субъекта политического диалога, который при желании способен сопротивляться узурпаторству и этноцентризму собственной культуры. Призыв сопротивляться доминантам принимающей культуры и не бояться открытого политического активизма на стороне слабых в значительной степени определяет содержание новой западной этики перевода.

Литература

Борисенко 2007 — *Борисенко А. Л.* Не кричи: «Буквализм!» // Мосты: журнал переводчиков. 2007. № 2 (14). С. 25–34.

Борисенко 2008 — *Борисенко А. Л.* Еще раз о буквализме // Мосты: журнал переводчиков. 2008. № 1 (17). С. 7–14.

Бузаджи 2008 — *Бузаджи Д. М.* Векторы смысла: О функциональном подходе к переводу // Мосты: журнал переводчиков. 2008. № 3 (19). С. 43–59.

Бузаджи 2011 — *Бузаджи Д. М.* Закалка переводом: Об идеологической стороне переводческой практики и преподавания перевода // Мосты: журнал переводчиков. 2011. № 1 (29). С. 1–12.

Бузаджи 2014 — *Бузаджи Д. М.* Что такое буквализм? // Мосты: журнал переводчиков. 2014. № 2 (42). С. 37–49.

Ланчиков 2007 — *Ланчиков В. К.* Пентхаус из слоновой кости // Мосты: журнал переводчиков. 2007. № 3 (15). С. 15–29.

Ланчиков 2008 — *Ланчиков В. К.* По законам вообщистики // Мосты: журнал переводчиков. 2008. № 1 (17). С. 14–19.

Ланчиков 2014 — *Ланчиков В. К.* Наука чистая и не очень: О книге А. Г. Азова «Поверженные буквалисты» // Мосты: журнал переводчиков. 2014. № 2 (42). С. 29–36.

Максимова 2012 — *Максимова А. С.* Анализ полевых дневников в контексте производства этнографических текстов // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2012. № 1. С. 128–140.

Прунч 2015 — *Прунч Э.* Пути развития западного переводоведения: От языковой асимметрии к политической / Пер. с нем. М.: Р. Валент, 2015.

Baker 2005 — *Baker M.* Narratives in and of translation // SKASE: Journal of Translation and Interpretation. Vol. 1. No. 1. 2005. P. 4–13.

Baker 2009 — *Baker M.* Forget neutrality // The Linguist. Vol. 48. No. 3. 2009. P. 24–26.

Bassnett 2002 — *Bassnett S.* Translation studies. 3rd ed. London; New York: Routledge, 2002.

Bassnett 2007 — *Bassnett S.* Culture and translation // A companion to translation studies / Ed. by P. Kuhiwczak, K. Littau. Clevedon; Buffalo: Multilingual Matters, 2007. P. 13–23.

Berman 1984 — *Berman A.* L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Paris: Gallimard, 1984.

Casanova 2002 — *Casanova P.* Consécration et accumulation de capital littéraire // Actes de la recherches en sciences sociales. Vol. 144. 2002. P. 7–20.

Lefevere 1992 — Translation / History / Culture: A sourcebook / Ed. by A. Lefevere. London; New York: Routledge, 1992.

Pym 1995 — *Pym A.* European translation studies, *une science qui dérange*, and why equivalence needn't be a dirty word // TTR: Traduction, terminologie, rédaction. T. 8. № 1. 1995. P. 153–176.

Simon 2001 — *Simon Sh.* Antoine Berman ou l'absolu critique // TTR: Traduction, terminologie, rédaction. T. 14. № 2. 2001. P. 19–29.

Snell-Hornby 2006 — *Snell-Hornby M.* The turns of translation studies: New paradigms or shifting viewpoints? Amsterdam; Philadephia: John Benjamins Publishing Company, 2006.

Tymoczko 2000 — *Tymoczko M.* Translation and political engagement: Activism, social change and the role of translation in geopolitical shifts // The Translator. Vol. 6. No. 1. 2000. P. 23–47.

Tymoczko 2003 — *Tymoczko M.* Ideology and the position of the translator: in what sense is a translator 'in between'? // Apropos of ideology — Translation studies on ideology — Ideologies in translation studies / Ed. by M. Calzada Perez. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003. P. 181–202.

Venuti 2004 — *Venuti L.* The translator's invisibility: A history of translation. London: Routledge, 2004.

Venuti 2013 — *Venuti L.* Translation changes everything: Theory and practice. London; New York: Routledge, 2013.

References

Baker, M. (2005). Narratives in and of translation. *SKASE: Journal of Translation and Interpretation, 1*(1), 4–13.

Baker, M. (2009). Forget neutrality. *The Linguist, 48*(3), 24–26.

Bassnett, S. (2002). *Translation studies* (3rd ed.). Routledge.

Bassnett, S. (2007). Culture and translation. In P. Kuhiwczak, & K. Littau (Eds.). *A companion to translation studies* (pp. 13–23). Multilingual Matters.

Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Gallimard.

Borisenko, A. L. (2007). Ne krichi: "Bukvalizm!" ["Don't cry: literalism!"]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2007*(2, no. 14), 25–34. (In Russian).

Borisenko, A. L. (2008). Eshche raz o bukvalizme [Once again about literalism]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2008*(2, no. 17), 7–14. (In Russian).

Buzadzhi, D. M. (2008). Vektory smysla: O funktsional'nom podkhode k perevodu [Meaning vectors: On the functional approach to translation]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2008*(3, no. 19), 43–59. (In Russian).

Buzadzhi, D. M. (2011). Zakalka perevodom: Ob ideologicheskoi storone perevodcheskoi praktiki i prepodavaniia perevoda [Translation training: On the ideological side of translation practice and translation teaching]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2011*(1, no. 29), 1–12. (In Russian).

Buzadzhi, D. M. (2014). Chto takoe bukvalizm? ["What is literalism?"]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2014*(2. no. 42), 37–49. (In Russian).

Casanova, P. (2002). Consécration et accumulation du capital littéraire. *Actes de la recherches en science sociales, 144*, 7–20.

Lanchikov V. K. (2007). Pentkhaus iz slonovoi kosti [Ivory penthouse]. *Mosty: zhurnal perevodchikov, 2007*(3, no. 15), 15–29. (In Russian).

Lanchikov V. K. (2008). Po zakonam voobshchistiki [According to the laws of generalization]. *Mosty: zhurnal perevodchikov*, *2008*(1, no. 17), 14–19. (In Russian).

Lanchikov V. K. (2014). Nauka chistaia i ne ochen': O knige A. G. Azova "Poverzhennye bukvalisty" [Science pure and not so: About the book of A. G. Azov "Defeated literalists"]. *Mosty: zhurnal perevodchikov*, *2014*(2, no. 42), 29–36. (In Russian).

Lefevere, A. (Ed.) (1992). *Translation / History / Culture: A sourcebook*. Routledge.

Maksimova, A. S. (2012). Analiz polevykh dnevnikov v kontekste proizvodstva etnograficheskikh tekstov [Analysis of field diaries in the context of ethnographic text production]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, *2012*(1), 128–40. (In Russian).

Prunč, E. (2015). *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft: Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht. Frank & Timme.*

Pym, A. (1995). European translation studies, *une science qui dérange*, and why equivalence needn't be a dirty word. *TTR: Traduction, terminologie, rédaction, 8*(1), 153–176.

Simon, Sh. (2001). Antoine Berman ou l'absolu critique. *TTR: Traduction, terminologie, rédaction, 14*(2), 19–29.

Snell-Hornby, M. (2006). *The turns of translation studies: New paradigms or shifting viewpoints?* John Benjamins Publishing Company.

Tymoczko, M. (2000). Translation and political engagement: Activism, social change and the role of translation in geopolitical shifts. *The Translator, 6*(1), 23–47.

Tymoczko, M. (2003). Ideology and the position of the translator: in what sense is a translator 'in between'? In M. Calzada Perez (Ed.). *Apropos of ideology — Translation studies on ideology — Ideologies in translation studies* (pp. 181–202). St. Jerome Publishing.

Venuti, L. (2004). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.

Venuti, L. (2013). *Translation changes everything: Theory and practice*. Routledge.

Информация об авторе

Елена Николаевна Стародумова
PhD
доцент, кафедра романо-германской филологии, Астраханский государственный университет
Россия, 414056, Астрахань, Ахматовская ул., д. 11
✉ *el.starodumova@gmail.com*

Information about the author

Elena Nikolaevna Starodumova
PhD
Associate Professor, Department of Romano-Germanic Philology, Astrakhan State University
Russia, 414056, Astrakhan, Akhmatovskaya Str., 11
✉ *el.starodumova@gmail.com*

A. G. Apresyan

http://orcid.org/0000-0002-3735-5118
✉ *apresiananush@gmail.com*
Институт древних рукописей
им. Месропа Маштоца (Матенадаран)
(Республика Армения, Ереван)

Spiritual and religious significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation*

Аннотация. В статье посредством рассмотрения ряда из 95 молитв «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци анализируется восходящий путь духовного и религиозного развития внутреннего и внешнего человека, практики молитв, благодати покаяния и возможности искупительного обожения человеческого существа. Путь развития, избранный автором «Книги», рассматривается с точки зрения средневековых и позднейших (XVIII–XIX вв.) комментариев к молитвам. В основе этого пути человек — внешний и внутренний, и они должны находиться в гармонии, когда вовлечены в молитву. Молящийся вникает в текст молитвы, отождествляет себя с автором, а искреннее сообщество с Богом делает его «непосредственно близким» к Божеству, приводя к благодати. «Книга» выражает одну из основ христианской и неоплатонической этики, согласно которой, цель духовного развития человека — стремление к внутреннему благоподобию. Таким образом, духовное и религиозное развитие человека раскрывается через а) прославление, где Бог — наивысшая сущность; б) исповедь, где человек обретается в оппозиции к Богу из-за своей греховной земной жизни; в) моление, которое есть акт раскаяния грешника и поиска им милосердия Божия.

Ключевые слова: Григор Нарекаци, «Книга скорбных песнопений», книга молитв, христианский мистицизм, религиозные молитвы, Св. Дух

Для цитирования: *Apresyan A. G.* Spiritual and religious significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation* // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 265–276. EDN: WXREKL.

Поступило 27 января 2025 г.; принято 28 июня 2025 г.

© A. G. APRESYAN, 2025

A. G. Apresyan

http://orcid.org/0000-0002-3735-5118
✉ *apresiananush@gmail.com*
Mesrop Mashtots Research Institute
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)
(Yerevan, Republic of Armenia)

Spiritual and religious significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation*

Abstract. The article examines the ascending path of spiritual and religious development, encompassing both the inner and the outer man, the practice of prayer, the grace of repentance, and godlikeness. This examination involves analyzing a series of 95 prayers from the *Book of Lamentation* of St. Gregory of Narek. The trajectory of development chosen by the author of the *Book of Lamentation* is evaluated from the perspective of medieval and subsequent (18th–19th centuries) commentaries on prayers. The foundational principle of this path is based on the concept of Man, with his dual manifestations — the external and the internal — harmonizing when engaged in prayer. The supplicant assimilates the text of the prayer, identifies with the author, and sincere communication with God brings him "immediately close", leading him to the grace of tears. This approach, therefore, represents the sole means by which humanity can attain the divine image. St. Gregory's book elucidates a foundational principle of both Christian and Neoplatonic ethics, asserting that the primary objective of human spiritual growth is to aspire to godlikeness within the confines of human capability. Consequently, the trajectory of human spiritual and religious development can be delineated as follows: a) glorification, where God is regarded as the ultimate essence; b) confession, where the human being is seen as being in opposition to God due to their sinful earthly life; and c) supplication, which denotes the act of a sinner repenting and seeking divine mercy.

Keywords: Gregory of Narek, *Book of Lamentation*, book of prayers, Christian mysticism, spiritual prayers, Holy Spirit

To cite this article: Apresyan, A. G. (2025). Spiritual and religious significance of Gregory of Narek's *Book of Lamentation*. *Shagi / Steps*, *11*(3), 265–276. EDN: WXREKL.

Received January 27, 2025; accepted June 28, 2025

© A. G. APRESYAN, 2025

Introduction

On 12 April 2015, in St. Peter's Cathedral in Rome, Pope Francis declared the Armenian monastic author Gregory of Narek (ca. 950–1003)[1] a Doctor of the Universal Church, the thirty-sixth person to attain that venerable status [Francis 2015][2]. The event was historic. The holiness, intercession, and legacy of St. Gregory of Narek became a source of spiritual education and life transformation in the world [Mahé 2015; Zekʻiyan 2015].

St. Gregory of Narek produced a substantial corpus of liturgical and devotional poetry in addition to his other writings [Tʻamrazyan 2008]. His creative output is distinguished by the richness of his distinctive verses, canticles, special psalms, and interpretations [Ervine 2007; Petrossian 2010][3]. However, it is in his primary work, the *Book of Lamentation* (*Prayerbook*), a codex of predominantly penitential prayers from the closing years of his life (ca. 1001–1003), that Gregory's greatness is most evident. Furthermore, the canonisation of Gregory of Narek was primarily due to the profound depth of the *Book of Lamentation,* which had already been translated into numerous languages worldwide [Apresyan 2021]. Additionally, Gregory of Narek's being proclaimed a Doctor of the Church of Rome led to new interpretations [Lalayan 2021], translations into Estonian [Volkonski 2017], Armenian [Aramyan 2019], and Lithuanian [Geda 2021], along with editions [Kheranyan 2023], and studies [Papazian 2019] of the *Book of Lamentation*.

The *Book of Lamentation* comprises Tenets of Prayer, 95 Prayers, and a Colophon. The Tenets of Prayer elucidate the reasons, significance, and purpose of the creation of the book. The objectives and concepts are elucidated initially. The book of prayers is a divinely inspired, biblical text that posits a mysterious connection between the author and the readers, acting as a mediator between God and people [Mathews 2014; Arlen 2018]. This is evidenced by the following

[1] Gregory of Narek spent his entire life at the Narek Monastery, where he was given his name. The monastery was subsequently destroyed in 1915. Currently, some caves and monastic cells can be visited in the village of Narek (Western Armenia). The intellectual and spiritual environment that fostered the growth of Gregory of Narek is most accurately described as the School of Narek. The School of Narek was established in the Monastery of Narek during the 30s of the 10th century. It was founded by Anania of Narek, the teacher of the monastery. Prominent figures associated with the School included Khosrov Andzewatsʻi, Anania of Narek and Gregory of Narek. The School of Narek was one of the largest and most prominent congregations of the time, where notable chroniclers, scholars, interpreters-theologians, and teachers gathered. The school continued to flourish until the migration of Vaspurakan in 1021 [Tamrazyan 2008].

[2] In accordance with the decree of Pope Francis, February 27 will henceforth be marked in the main Roman calendar as the day of commemoration of St. Gregory, reverend of the Universal Church.

[3] The earliest dated book to have survived from Gregory is his interpretation of the Song of Songs, which he wrote at the behest of King Gurgen of Artsruni in 977. It is also the case that Gregory wrote the history of the *Holy Cross from Aparankʻ* and the four panegyrics or encomia, as well as the *Gandzaran,* a collection of canticles and treasures [Petrossian 2010]. The dissemination of myths surrounding Gregory's life as a saint, and the attribution of numerous miracles to him, became prevalent [Ghanalanyan 1969]. Various episodes of Gregory of Narek's hagiography have been illustrated in both Armenian miniatures and engravings in early printed books [Devrikyan, Devrikyan 2023].

quote from Prayer 54.5: "And thus, along my way of return, I leave this testament of sins committed as a remembrance for readers, that they might pray to God through my words continually" [Terian 2021: 242][4]. The essence of the book lies in its promise that those who pray with it will find healing from their sins, and those who beg and wish will be saved. This is evident in the following prayer: "And may you make this book consisting of prayers of lament, begun in your name, Most High, into a life-giving remedy to heal your creatures' ailments of body and soul" (Prayer 3.5, p. 19). This is followed by 95 closely related prayers. The prayers of the book, with the exception of two[5], are titled "Speaking with God from the Depths of the Heart". The conclusion of the *Prayerbook* contains a statement of its purpose: Although the book will eventually come to an end, its immortality is ensured through the enduring presence of the book. This is evidenced by the following prayer: "May I be deemed to live through the lasting prayers of this book, even though I shall die as a mortal" (Prayer 88.2, p. 401). Furthermore, the concept behind its creation must be considered: through the insights of Gregory of Narek and future generations, each time his prayers and mentions are invoked, he should also be regarded as saved: "And blessing the letters of this book of lamentation, purify it and stamp it as an eternal monument among (books of) worship pleasing to you" (Prayer 88.2, p. 400).

The final section, the Introductory Colophon, states that the text was written at the behest of monastic brothers, celibate fathers, and hermits. In this sense, the book represents the distilation of the ascetic-contemplative life and the aspirations of many individuals seeking perfection. Gregory's admission in the colophon indicates that he drew upon various sources in composing the book: "During the peaceful interval (of three years), when the enemies of the church were pushed to the brink, I planned, structured, arranged, collected, inscribed, compiled, amplified, established in detail, and assembled into one the many facets of this sacred book" (Colophon, p. 642).

The *Prayerbook* is notable for its structure and content, which can be illustrated by a vertical line. At the base of this line stands Man, the central figure in Gregory's work, while God resides at the apex, representing the divine. The aim of this article is to illustrate the profound spiritual and religious significance of the *Book of Lamentation*, as it delineates an ascending trajectory from humanity to divinity. At the centre of this linear path, numerous keys and signs lie in wait, revealing the universal significance embedded within the *Book of Lamentation*.

---

[4] Examples of this kind from the *Book of Lamentation* and other sources will be included in Abraham Terian's English translation of Gregory's work [Terian 2021]. In the text, the prayer and page will be marked.

[5] Prayer 92 ("Meditation on the blessed plank of wood, the merry chime of the semantron. An imploration composed in conformity with its symbolic significance") and Prayer 93 ("Interpretive prayer on the light-giving oil of Holy Myron") stand out from the rest due to their confessional or theological content and less cursive style, which differs from Gregory's usual wishes and confessions. The author gave these chapters different subtitles, perhaps to reflect their unique characteristics. Noticeably, prayers 92 and 93 are more like didactic discourses modified to fit a prayer form and made part of the book. In them we see examples of prayer as a means of doctrinal teaching.

1. Glorification

The moral teaching of the inner man, which originated with Plato and then passed to Christian mystical theology, found its unique development in the creation of Gregory of Narek [Warne 1995; Benevich, Biryukov 2009]. At the root of the latter is Man, with his two possible manifestations, the external and the internal, who will reach the level of absolute Man through their harmony during his spiritual life. The outer man is opposed to the inner man, the description to that dichotomy of the soul [Tobin 1983]. Gregory reflects on the tragedy of conflicting emotions and confused thoughts in several prayers in his book: "And as for your beloved, those who for your sake delight in respecting someone unworthy as myself — for they look at my attractive religious garb without knowing the concealed defects and call someone pitiful as myself 'blessed'" (Prayer 83.5, p. 387).

This is the unity of the contradiction between appearance and being, outwardly different as well as inwardly distinct: "Two opposite outlets of vision: one for weeping, the other for erring. Two lifted hands: one to strike, the other to shield. Two faces of a sort: one despondent, the other furious" (Prayer 30.3, p. 134). This is a self-immersion, a look into the soul, and then into the outside world, which brings emotional tension to the person praying, addressing his speech to God, or an inner monologue [Stewart 2011]. St. Gregory makes a clear distinction between the inner and the outer life, considering the person as a whole of both, giving priority to the spiritual life. Along with the outer and the inner man, the idea of the o l d and the n e w m a n also appears in Gregory's book. The old man was sinful and had bad habits (arrogance, envy, malice, pride). In parallel, the new man, free from sins, is foreshadowed: "I discovered novelties among my former wrong doings" (Prayer 20.6, 87; cf. Matt 17). In the following verses, Gregory emphasizes that new understandings are not fixed patterns. The old will be destroyed and the human being will reach the new person by crossing the road mentioned above and looking at the Lord God. Since biblical realities participate in the creation of the *Prayerbook* and confirm the thoughts of the author, Gregory explains this according to the relevant part of the Bible [Adrian 2018]: "Truly, 'my sin and lawlessness dwell within me and I am consumed by them', according to the prophet's word against the transgressors and to the Lord's parable of the new wine in old wineskins" (Prayer 62.2, p. 273).

2. Confession

The inner man and outer man are in harmony when engaged in prayer. In commentaries on the *Book of Lamentation*, interpreters addressed the concept of prayer: "Prayer is not merely an appeal to God for divine assistance; it is also a heavenly key that can unlock one's treasures» [Nalean 1745: 1]. Moreover, it has the capacity to alter the course of lives, as evidenced by the accounts of "individuals who were rendered blind who were subsequently able to see, the paralyzed who were able to walk, and the dead who were resuscitated" [Ibid.: 1]. Subsequently, the interpreters directed their attention to the prayer as articulated by St. Gregory, stating: "...his voice is holy, sighing from the depths of the heart" [Ibid.: 1]. St. Gregory initially proposed the concept of the prayer book for his work.

Furthermore, medieval scribes of the *Prayerbook* provided titles for the prayers in the marginal notes of its manuscripts, based on their content: "Prayer of the Holy Mother of God", "Prayers of Hope for Sin and Salvation", "Prayer for Last Judgment", "Prayer for Enemies", "Prayers for Healing", "Prayer for Angels", "Spiritual Prayers", and so forth [Narekats'i 1985: 973–1122]. In various sections of the *Book of Lamentation*, the author refers to it: "Please take into account my constant prayers, these newly written characters crying for mercy, the despondent calls in this book of mournful singing" (Prayer 71.5, p. 321), "And may anyone who reads these pleas of an intercessory voice crying out in expectant" (Prayer 90.6, p. 409). This can be interpreted as follows: "Effective medicines for invisible pains... Occasions for tears, causes of prayers" [Samuelian 2001: 29]. The aforementioned item was subsequently addressed as follows: "May earnest supplications be made on behalf of some and good counsel be given to others through the prayers in this book" (Prayer 3.2, p. 16).

In Gregory's work, the external, physical description of prayer is related to internal, spiritual feelings: "Lord, my supplications in prayer to you, with my hands lifted up, with arms outstretched, with all my viscera, with the sighs of my heart, with the cries of my tongue and lips" (Prayer 93.9, p. 438).

In the previous prayer, St. Gregory expressed his lamentation; in Prayer 27, however, his sorrow is expressed in the form of confession and repentance. In Prayer 50, he provides an example of how to pray: "...not to go and sit in front of the throne of the haughty when the wicked assemble with their vain thoughts ‹...› instead, to be with those who repent in their heart ‹...› who have humbled themselves willingly" (Prayer 50.2, p. 221–222). He rejects the self-satisfied, haughty, and arrogant attitude, instead embracing the tendency to always be worthy of God [Maklakov 2001: 16–22].

Prayer is a state of being in which the body and soul are in harmony: "Lord, my supplications in prayer to you, with my hands lifted up, with the sighs of my heart, / ‹...› with this choice substance but being filled with your Spirit! In this light we shall also see you" (Prayer 93.9, p. 438). The *Prayerbook* provides a physical description of prayer, which becomes accessible to God when the soul joins it: "...unique Light, sign of rejoicing, rain of blessing, Spirit (blown) in our face, strength of our visage, covering of our head, mover of our lips, enabler of speech, charioteer of the soul, lifter of the arm, extender of the hand, holder of the heart's reins, familiar name" (Prayer 32.3, p. 144). The supplicant assimilates to the text of the prayer, identifies with the author, and sincere communication with God makes him "immediately close", bringing him to the grace of tears.

The followers of the School of Narek note that the work should have such emotional and penitential images that it can touch the heart of a person and make him cry: "I entered with a word of repentance, with the intention that your heart would be moved to repentance and that you would shed tears" [T'amrazyan 2016: 137]. The grace of weeping is connected with the experience of prayer, it accumulates penitential charges in the person praying, leading him to emotional tension, followed by inner brightness and luminosity. Only in this way can man approach the image of God: "Accept the dew of my lamentation, the tearful sob-

bing of my lustful eyes, on your immaculate, incarnate feet, O Christ" (Prayer 32.4, p. 145).

A prayer filled with tears holds the power to cleanse the one praying, not only from the burden of sin but also from the ailments of illness. In the words of St. Gregory of Narek, the book of prayer can be considered a "life-giving remedy" (Prayer 3.5, p. 19) and a "testamentary book" (Prayer 9.1, p. 42). It offers its readers: "Heal the souls and forgive the sins of those who read this (book) with a pure heart, release them of their debts and free them from the bonds of guilt" (Prayer 3.3, p. 17).

The divine word is the source of healing, and the healing of body and soul is accomplished by faith in the word, relying on the word as set forth in the book of prayers [Ferguson 1993]: "Upon the dawning of the shadowless rays of your glorious mercy, sins fade, demons are chased away, transgressions are erased, shackles are loosened, chains are broken, the dead are brought to life, ailments are cured, wounds are healed" (Prayer 41.1, p. 187).

The emotion of contrition represents the triumph of light within the human soul. The emotion of contrition gives rise to tears, which in turn result in the creation of Gregory. This is evident in Prayer 27, where the Gregory states: "Having applied the earlier poems to my situation" (Prayer 27.1, p. 115). In his writings, St. Gregory of Narek refers to the *Prayerbook* as an exemplar of linguistic power: "Do not sever the tie that binds me to you with steadfast love. Do not reject the art strongly suited to my tongue" (Prayer 78.3, p. 362). The connection between the God-Man is established through speech, which serves as the conduit between humanity and the divine. The poet elects to utilize the medium of speech as a conduit for communication with the divine.

3. Supplication

One of the embodiments of divine love was *light* [Mikushevich 1981: 65–66], to which we find many references in the *Book of Lamentation*. Light is an ontological category for the author: "Cloaked in your unapproachable light, look down upon me from the heights of heaven" (Prayer 18.4, p. 77), "The light of your mercy surely offsets the darkness of your fury, for you are not affected by vice–not in the slightest» (Prayer 16.2, p. 68).

The author is analogous to God [Gorman 2019]. In the book of prayers St. Gregory of Narek, as a mystic, devotes particular attention to the role of faith. This is particularly evident in Prayer 10, where he posits that the salvation of those "troubled with sins" is contingent not only upon a combination of factors, including strong repentance and desperate self-denial, but also upon repentance accompanied by enlightened faith. For him, faith, hope, and love are concepts that facilitate the attainment of the ideal and the highest on the path of purification [K'yoseyan 2023: 92–102]. The concept of faith (transition from hope to faith) can be interpreted as an expression of the human capacity to embody the divine: "...to become divine by the grace of election and joining you, Creator, by partaking of your lordly body. Uniting with your luminous life is the fulfillment of the blessed promise" (Prayer 52.3: 232–233).

From the very beginning of creation, the human being was created in the image of God: "...resemble God as much as possible for godly people" (Prayer 71.1: 314; cf. Matt 5:48, Luke 6:36). In this instance, St. Gregory requests that God also remember his enemies. He requests that his enemies be remembered with kindness ("Remember my words of confession in this book of lamentation, even for the good of those of the human race who are our enemies" — Prayer 83, p. 382–383), rather than being angry with those who have reproached him ("Do not be angry at them for my sake, Lord, as (you would) at defamers of the saints. On account of your constant love toward me, forgive them as (you would) rebukers and sincere abhorrers of evil" — Prayer 83, p. 383).

This anger is analogous to the anger one would feel towards those who spread false and slanderous information about saints. Gregory's preference was to pray for his enemies rather than request favors for his benefactors: As Gregory himself acknowledged: "For this reason, I considered praying for my enemies before asking good for those to whom I am grateful" (Prayer 83.4, p. 386). Conversely, requesting favors for enemies represents a supreme act of nobility, which, according to the author, elevates a man to a state of divinity: "To seek good for those who have done good is the law of nature, a usual, passionate response; and indeed, all manner of people are capable of following this first rule, whereas the second, which is foremost in meeting with your approval, is an emulation of the divine" (Prayer 83.4, p. 386).

God is love, according to St. Gregory of Narek, and thus not angelic, but rather humane: "...direct me toward the good path of your light" (Prayer 81.3, p. 376). Gregory posits that man towards God must reciprocate this love: "You were not called 'angel lover', although you are the founder of their dominion", "Rather, to your greater glory and praise, you preferred to love humankind" (Prayer 35.1, p. 167).

In verse 31 of the 81st Prayer, angels are described as "true prosecutors" (Prayer 81, p. 375). The description employs three adjectives that are essentially synonyms: "true", "fearsome", and "merciless". In accordance with both the traditional understanding and Gregory's interpretation, these characteristics are attributed to angels in relation to those who do not repent, and conversely, to benevolent spirits in relation to those who do repent: "They shall come with your only begotten Son, fearsome witnesses at the judgment (Matt 25:31), true prosecutors of the sins of earthly beings before the frightening tribunal, just revealers of their assignment toward us. There, too, they sympathize (with us), pleading with sighs, in perpetual chant of their voices: 'Have mercy. You created (them). Do not destroy (them)'" (Prayer 81.1, p. 375).

Prayers 75, 92, and 93 and the subsections of chapters 33, 34 and 26 of the *Prayerbook* are characterized by a distinct religious and religious-philosophical nature and content [Russell 1996]. This is evident in their stylistic and spiritual distinctiveness, which sets them apart from the rest of the prayers. The French translator of the *Prayerbook*, J.-P. Mahe, refers to these chapters in his commentary, noting: "It has long been observed that Chapters 34, 75, 92, and 93 of the *Prayer Book* exhibit notable divergences from the prevailing stylistic norms

observed in the remainder of the text. The distinction is contingent upon a number of factors. The style of the aforementioned chapters is less rhythmic and more akin to prose than that of the remainder. The doctrinal and theological content of these chapters is distinct from that of Gregory's typical writings, which are characterized by confessions and prayers. These chapters diverge from the rest in terms of both form and content, with a particular emphasis on their main sections" [Mahe 1986: 100]. In these prayers, the author engages with the concept of death. The latter is initiated with the voice of the bell, which Gregory interprets as a call for someone who has died in a state of sinful ignorance: "...a voice of gladness, a soothing music, a substantial blessing, a means of salvation, an occasion for pardon, a banishment of grief, a freeing from entanglements, a release from anxiety, a letup of cares" (Prayer 92.10, p. 426–427).

As previously mentioned by A. Terian: "Gregory draws a comparison between the guidance offered by the bell and that provided by the Sabek tree (Prayer 92): "...it might become the tree of the thicket". As in Prayer 77.3, Gregory uses the Hebrew word *sěbek* 'thicket' in its transliterated form (Arm. gen. *sabek-ay*). The allusion, as earlier, is to the ram caught by the horns, which became a substitute for the sacrifice of Isaac when about to be offered by his father Abraham (Gen 22:1–19) and which interpretively prefigures the sacrifice of Christ" [Terian 2021: 425].

According to biblical tradition, God hung the ram from the branch of the tree on which Abraham was instructed to sacrifice his son Isaac. The cross-shaped wood (semantron[6]) of the tree was believed to offer salvation to the soul. In a metaphorical sense [Lakoff, Johnson 1980: 3], the bell is referred to as a "bridge of yearning" (Prayer 92.11, p. 427) a conduit through which virtuous souls may traverse from this earthly realm to the next, ultimately attaining union with the divine in the afterlife: "to be united with you inseparably" (Prayer 92.11, p. 427). Consequently, the bell's voice serves to rouse the faithful from their spiritual lethargy, prompting them to adhere to the divine commandments and undergo a spiritual transformation [Narekats'i 1985: 1114].

In the same way that salvation is not possible without faith, atonement cannot be achieved without confession. In the concluding section of Prayer 94, Gregory moves from experiencing torment, sadness and extreme despair to developing an affinity with the mystic's concept of salvation, which he expresses through the metaphor of "two dumb eyes" [Mahé 2006]. While acknowledging the presence of his "sins" and the accompanying feelings of remorse and self-righteousness, he also directs his attention towards hope and charity [Avetik'ean 1827: 111]. In the final prayers, the author meets his demise, and dramatic death scenes unfold, including detailed accounts of the agony he endures.

[6] The "semantron", a horizontally suspended plank of wood gaveled percussively to summon the monastics to prayer at the set hours of the day, functioned as a bell. As a plank of wood, it was a constant reminder of the cross, allegorized in this prayer. Gregory equates its call with the sound of the trumpet on resurrection day, the wake-up call from the sleep of death, hence the integral relation of this prayer to the preceding one [Terian 2021: 415].

The *Book of Lamentation* is thus created as a prayer of love to God, with the three divine virtues of prayer (hope, faith, and love) serving as its foundation. In medieval Christian thought, faith, love, and hope were regarded as divine virtues, with faith, hope, and love being likened to the Father, Son, and Holy Spirit, respectively. Gregory of Narek offers a poetic articulation of this concept in Prayer 10: "...is honored in the name of the glorified Trinity together with love and hope" (Prayer 10, p. 47).

Conclusions

The spiritual and religious significance of the *Book of Lamentation* of Gregory of Narek is revealed both through the examination of the book as a whole and through consideration of each prayer individually, as a discrete image. The book of prayers is explored through three categories: a) glorification, where God is regarded as the ultimate essence; b) confession, where the human being is seen as being in opposition to God due to their sinful earthly life; and c) supplication, which denotes the act of a sinner repenting and seeking divine mercy. Subsequently, an analysis of the content of each prayer, the author's allusions, key terms, and biblical footnotes serves to corroborate the veracity of these assertions. A synthesis of these sources demonstrates that Gregory composed prayers for a variety of temporal and spiritual purposes, including those dedicated to specific times of the day, healing, judgment, salvation, petitioning for enemies, spiritual prayers, and so forth.

All the theory and the knowledge that was created through and about Gregory of Narek became the foundation for the perception, cognition, and development of St. Gregory in the world as well. Due to its spiritual and religious importance Gregory's book of prayers became a universal manual for monks, hermits, solitaries, and all believers. Some of the prayers, particularly the prayer to the Holy Spirit, as well as the canticles, are included in the church liturgy to improve its ritual and ceremony.

The *Book of Lamentation* is an exploration of the spiritual path for the individual, encompassing the development of the inner and the outer man, the practice of prayer, the grace of repentance and tears, and the attainment of godlikeness. In the given work, the author traverses the 95 prayers that comprise the way from man to God, a journey facilitated by the highest expressions of speech, thought, and theological and philosophical reflections found within these very prayers. However, a pivotal factor that enables the ascent towards spiritual perfection is a profound and intense spiritual experience.

References

Adrian (2018). *Adrian's Introduction to the Divine Scriptures: An Antiochene handbook for scriptural interpretation* (P. W. Martens, Ed. and Trans.). Oxford Univ. Press.

Apresyan, A. (2021). Grigor Narekatsi and the Translators. *Armenian Studies, 2*(26), 213–222.

Aramyan, M. (Trans.) (2019). *Sb. Grigor Narekats'i, Matean Oghbergut'ean* [St. Gregory of Narek, Book of Lamentation]. Vēm. (In Armenian).

Arlen, J. S. (2018). Texts for keeping watch: The 'Hymns of the Night' of Ephrem of Nisibis and the *Book of Lamentation* of Gregory of Narek. *Viator: Medieval and Renaissance Studies, 49*(2), 1–23.

Avetik'ean, G. (1827). *Grigori Narekay vanits' vanakani Matenagrut'iwnk'* [Writings of Gregory. Monk of the Monastery of Narek]. I Vans Srboyn Ghazaru. (In Armenian).

Benevich, G. I., & Biryukov, D. S. (2009). *Antologiia vostoch'no-khristianskoi bogoslovskoi mysli* [Anthology of Eastern Christian theological thought]. Nikeia. (In Russian).

Devrikyan, V., & Devrikyan, Sh. (2023). History and iconography of Grigor Narekatsi's vision. *Shagi / Steps, 9*(3), 174–191. https://doi. org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-174-189.

Ervine, R. R. (2007). *The blessing of blessings: Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs.* Cistercian.

Ferguson, E. (Ed.) (1993). *Doctrines of human nature, sin, and salvation in the Early Church: Studies in early Christianity.* Garland.

Francis, Pope (2015). Sanctus Gregorius Narecensis Doctor Ecclesiae Universalis renuntiatur. *Acta Apostolicae Sedis Journal, 107*(5), 421–426. (In Latin).

Geda, V. (Trans.) (2021). *Grigoras Narekaci*, *Sielvartingų Giedojimų knyga* [Gregory of Narek. Book of Lamentation]. Jotema. (In Lithuanian).

Ghanalanyan, A. T. (1969). *Avandapatum* [Mythology]. Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Gorman, M. J. (2019). *Participating in Christ: Explorations in Paul's theology and spirituality.* Baker Academic.

Kheranyan, M. (Trans.) (2023). *Grigor Narekats'i, Matean Oghbergut'ean* [Gregory of Narek, Book of Lamentation]. Mayr At'or Surb Ējmiatsin. (In Armenian).

K'yoseyan, H. (2023). *Khorhrdapashtakan astvatsabanut'yun* [Mystical theology]. EPH. (In Armenian).

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Univ. of Chicago Press.

Lalayan, V. (2021). *Grigor Narekats'u Matean Oghbergut'ean erki khorhrdabanakan ĕnkalumnerĕ XIII–XVIII darerum* [Symbolic perceptions of the *Book of Lamentation* of Gregory of Narek in the 13th–18th centuries]. Antares. (In Armenian).

Mahe, J.-P. (1986). Oghbergut'ean Mateani karuts'vats'qi ew steghtsagortsman mi qani harts'er [Problems relating to the structure and creation of the Book of Lamentation]. *Historical and Philological Journal*, *4,* 99–105. (In Armenian).

Mahé, J.-P. (2015). Grigor Narekats'u 'Aparank'i Surb Khach'i' patmutyan gaghtnik'nerĕ [The secrets of the story of the *Holy Cross from Aparank'*]. *Banber Matenadarani, 22*, 24–30. (In Armenian).

Mahé, J.-P. (2006). L'écclésiologie de saint Grégoire de Narek. *Saint Grégoire de Narek, Théologien et Mystique* (J.-P. Mahé, & B. L., Zekiyan, Eds., pp. 205–228). Pontificio Istituto orientale.

Maklakov, A. G. (2001). *Obshchaia psikhologiia* [General psychology]. Piter. (In Russian).

Mathews, E. G. (Ed., Trans., 2014). *The Armenian prayers attributed to Ephrem the Syrian*. Gorgias Press.

Mikushevich, V. (1981). Tselitel'nyi svet (Poema Gr. Narekatsi "Kniga skorbnykh pesnopenii") [Healing light (Poem by Gregory of Narek's *Book of Lamentation*)]. *Vestnik Erevanskogo universiteta*, *3*, 61–73. (In Russian).

Nalean, Y. (1745). *Meknut'iwn aghot'its' ew nerboghinats' Srboyn Grigori Narekats'woy* [Commentary on the Prayers and Encomia of St. Gregory of Narek]. Tirats'u Gabriēl. (In Armenian).

Narekats'i, G. (1985). *Matean Oghbergut'ean* [Book of Lamentation] (P. M. Khach'atryan, & A. A. Ghazinyan, Eds.). Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

Papazian, M. (2019). *The doctor of mercy: The sacred treasures of St. Gregory of Narek*. Liturgical Press Academic.

Petrossian, L. (Ed.) (2010). *Grégoire de Narek: Commentaire sur le Cantique des Cantiques* [Gregory of Narek: Commentary on the *Song of Songs*]. Pontificio Istituto orientale.

Russell, J. (1996). Armenian spirituality: Liturgical mysticism and chapter 33 of the Book of Lamentation of St. Grigor Narekac'i. *Revue des études arméniennes, 26,* 427–439.

Samuelian, T. J. (2001). *Speaking with God from the depths of the heart: The Armenian Prayer Book of St. Gregory of Narek*. Vēm.

Stewart, C. (2011). Evagrius Ponticus and the Eastern monastic tradition on the intellect and the passions. *Modern Theology*, *27*(2), 263–275.

T'amrazyan, H. H. (2008). Grigori Narekay vanits' vanakani Matean Oghbergut'ean [Book of Lamentation by Gregory, Monk of the Monastery of Narek]. *Matenagirk' Hayoc', 12*, 9–46. (In Armenian).

T'amrazyan, H. H. (2016). *Grigor Narekats'in ew Narekyan Dprots'ě* [Gregory of Narek and the School of Narek] (Book 2). Nairi. (In Armenian).

Terian, A. (2021). *From the depths of the heart: Annotated translation of the prayers of St. Gregory of Narek*. Liturgical Press Academic.

Tobin, T. H. (1983). *The creation of man: Philo and the history of interpretation*. Catholic Biblical Association of America.

Volkonski, P. (Trans., & Comment.) (2017). *Grigor Nareki, Nutullaulude Raamat* [Gregory of Narek. Book of Lamentation]. Tallinna Ülikooli Kirjastus. (In Estonian).

Warne, G. J. (1995). *Hebrew perspectives on the human person in the Hellenistic Era: Philo and Paul.* Mellen Biblical Press.

Zek'iyan, B. L. (2015). Grigor Narekats'i: Tiezerakan vardapet [Gregory of Narek: Doctor of the Universal Church]. *Banber Matenadarani, 22*, 10–23. (In Armenian).

Информация об авторе

Ануш Гагиковна Апресян
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
отдел средневековой литературы
и филологии, Институт древних
рукописей им. Месропа Маштоца
(Матенадаран)
Республика Армения, 0009, Ереван,
пр-т Маштоца, д. 53
✉ *apresiananush@gmail.com*

Information about the author

Anush Gagikovna Apresyan
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Department
of Medieval Literature and Philology,
Mesrop Mashtots Institute of Ancient
Manuscripts (Matenadaran)
Republic of Armenia, 0009, Yerevan,
Mashtots Ave., 53
✉ *apresiananush@gmail.com*

А. В. Сахарова

http://orcid.org/0000-0002-3130-7289
✉ *sakharova.av@yandex.ru*
Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»
(Россия, Москва)

Колокольный звон во время эпидемии: традиции и их современная трансформация

Аннотация. В статье рассматриваются функции колокольного звона в Европе Средневековья и раннего Нового времени и описывается, как менялось использование колокола во время эпидемии. Католические молитвы на освящение колокола отразили народные представления о том, что его звон защищает от дурной погоды и болезней. В XX в., утратив практический смысл, колокольный звон получил более широкое применение как символ. Во время пандемии коронавируса 2020 г. в странах Запада церковными приходами устраивались символические акции звона в память об умерших и для поддержки живых. В средневековой Руси колокола были менее распространены, чем в Европе. В православной традиции колокольный звон не считался защитой от бедствий, хотя в Новое время появился чин освящения колокола, по содержанию подражающий католическому образцу. В советское время колокола массово уничтожались, и возвращение церквям колоколов стало одним из символов восстановления православных традиций. При этом распространилось представление о лечебной силе звона, восходящее к западным паранаучным теориям XX в. Во время пандемии коронавируса 2020 г. как буквально для защиты от болезни, так и для символической поддержки прихожан в церквях устраивались особые акции колокольного звона, нередко выдававшиеся за древнюю традицию.

Ключевые слова: колокол, колокольный звон, апотропеический звон, освящение колокола, функции колокола, колокольный звон при эпидемии, пандемия COVID-19, изобретение традиций, церковь в современном мире, нью-эйдж в России

Для цитирования: *Сахарова А. В.* Колокольный звон во время эпидемии: традиции и их современная трансформация // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 277–304. EDN: XELYOH.

Поступило 7 сентября 2023 г.; принято 20 июня 2025 г.

© А. В. САХАРОВА, 2025

A. V. Sakharova

http://orcid.org/0000-0002-3130-7289
✉ *sakharova.av@yandex.ru*
National Research Nuclear University MEPhI
(Moscow Engineering Physics Institute)
(Russia, Moscow)

Bell ringing during the epidemic: Traditions and their modern transformation

Abstract. The article examines the functions of bell ringing in medieval and early modern Europe and describes how the use of bells changed during epidemics. Catholic prayers for bell blessing reflected popular beliefs that its ringing protected against bad weather and disease. In the 20th century, after losing its practical meaning, bell ringing was more widely used as a symbol. During the 2020 coronavirus epidemic in Western countries, church parishes organized symbolic bell ringing in memory of the dead and for support of the living. In medieval Rus, bells were less common than in Europe. In the Orthodox Christian tradition, ringing was not considered a protection from calamities, although in the modern era the rite of the bell blessing appeared, imitating the Catholic model in its content. In the Soviet era, bells were destroyed *en masse*, so the return of bells to churches has now become one of the symbols of the restoration of Orthodox Christian traditions. At the same time, the idea regarding the healing power of bell ringing has spread, dating back to Western parascience theories of the 20th century. During the 2020 coronavirus epidemic, churches held special ringing events both for literal protection from the disease and for symbolic support of parishioners, which were often passed off as an ancient tradition.

Keywords: bell, bell ringing, apotropaic bell ringing, bell blessing, bell functions, bell ringing during the epidemic, COVID-19 pandemic, invention of traditions, church in the modern world, New Age in Russia

To cite this article: Sakharova, A. V. (2025). Bell ringing during the epidemic: Traditions and their modern transformation. *Shagi / Steps*, *11*(3), 277–304. EDN: XELYOH. (In Russian).

Received September 7, 2023; accepted June 20, 2025

© A. V. SAKHAROVA, 2025

Многим культурам мира известно представление о том, что звон колокола отгоняет зло, опасности, болезни; таким образом, колокол имеет апотропеическую (защитную) функцию. О колоколах в России написано немало исследований, основанных на массивах архивных документов (упомянем известную монографию [Бондаренко 2012], посвященную в значительной степени истории производства и распространения колоколов, или работу [Пестрецов 2010] о колокольном звоне в честь государственных праздников), не говоря уже о чисто музыковедческих исследованиях звона. Но в настоящей статье мы хотим рассмотреть ранее не изученный вопрос о том, насколько в русской традиции прошлого и настоящего распространено использование церковных колоколов для защиты от эпидемий и других бедствий. Поскольку колокола и обычаи, связанные с ними, попадали в Россию из Западной Европы, в первой части работы мы обратимся к западнохристианской традиции и опишем, каковы были в прошлом функции колокольного звона, как на практику его использования влияли эпидемии, каковы были представления о том, как колокол может защитить от бедствия, и как данные обычаи и представления трансформировались в настоящем. Во второй части мы рассмотрим те же темы применительно к России и расскажем, какими путями туда попадали западные традиции.

1

В античности звон колокольчиков и бубенцов сопровождал праздники, спортивные соревнования, использовался в римских и ближневосточных храмах перед началом жертвоприношений или других церемоний; к моменту распространения христианства в Европе колокольчики уже широко использовались как средства подачи сигнала и как амулеты [Price 1983: 74]. Наиболее древней функцией церковных колокольчиков было объявление о начале богослужения (повечерия, вечерни, утрени, обедни, часов) в европейских монастырях: в те времена, когда еще не было часов, давать такие сигналы было необходимо [Thurston 1907: 421]. Использовавшиеся с этой целью колокольчики со временем выросли в размере, из переносных превратились в стационарные; так, уже в VII в. подобные колокола стали обычным предметом не только в монастырях, но и в приходских церквях [Price 1983: 88–89].

До появления пушек церковные колокола были самым громким средством подачи звукового сигнала. В XII в. в связи с ростом городов и изменениями в социальной жизни в Европе роль колокольного звона возросла: его стали использовать для оповещения не только о богослужении, но и о других значимых событиях. Колокол оповещал о пожаре или военной тревоге, созывал горожан для заслушивания новостей или обсуждения дел общины; торжественный звон объявлял о военной победе, приветствовал прибытие важного гостя. Для подобных светских целей иногда заводились особые колокола [Price 1983: 114–121; Bordone 1998].

Издавна в монастырях Европы, когда кто-либо из общины находился при смерти, звон созывал монахов к его постели или увещевал их молиться. В раннее Средневековье этот обычай распространился на приходские церкви, когда звон сообщал об агонии или смерти одного из прихожан, чтобы все в округе молились за его душу [Thurston 1907: 421]. Особый звон сопровождал вынос тела после отпевания, а также похороны. Но при эпидемиях чумы в позднее Средневековье и в ранее Новое время, когда ежедневно происходило много смертей, власти часто запрещали звонить по умершему и во время похорон, чтобы остановить панику [Bordone 1998] (по этой же причине родственникам умершего запрещалось носить траур [Byrne 2006: 94–95; 176; 196]).

В эпоху Реформации различные протестантские деноминации, боровшиеся за простоту и дешевизну церковной жизни, уменьшили число колоколов и количество поводов для звона. Впрочем, звон, объявляющий о воскресной службе и в особенности сообщающий общине о смерти прихожанина, сохранялся в качестве обычая и в протестантских странах.

Колокольный звон призывал и к домашней молитве, нередко в связи с каким-либо важным поводом: например, во время Первого крестового похода (1096 г.) по звону колокола на закате проводилась всеобщая молитва о взятии Иерусалима, а в XV в., после взятия турками Константинополя, — полуденная молитва о защите от турецкой угрозы [Price 1983: 121]. Благодаря этим традициям в позднее Средневековье возник звон «Angelus», который на рассвете, в полдень и на закате призывает мирян помолиться, начав чаще всего с латинской молитвы «Angelus Domini nuntiavit Mariae» (Ангел Господень возвестил Марии).

Духовенство призывало мирян колокольным звоном к особой домашней молитве и во время эпидемий, когда обычный образ жизни резко менялся. Ведь карантины, санитарные оцепления, изоляция лиц с подозрением на болезнь издавна широко применялись в Европе при эпидемиях [Byrne 2006: 133 etc.], поскольку еще с античности у врачей существовало представление о контагии, т. е. болезнетворном яде, который передается здоровому от больного [Porter 1999: 159, 174 etc.; Byrne 2006: 24, 31]. Так, когда в Милане в 1576–1578 гг. усилилась эпидемия чумы, были запрещены уличные молебствия об избавлении от болезни, церкви закрыты для посещения и вместо обычного богослужебного звона церковные власти ввели практику особого звона семь раз в день, во время которого все находившиеся в доме вставали на колени и глава семьи читал читать молитву об избавлении от мора [Chiu 2018: 36–40].

Не исчезли в христианскую эпоху и известные с античности небольшие колокольчики-амулеты, использовавшиеся в домашнем обиходе для защиты от бесовских сил, дурного глаза, грозы и бури. Церковь в Средние века старалась не запрещать, а христианизировать народные магические представления, переосмысляя их: специальный указ франкского короля Карла Великого 789 г. запрещал самостоятельное домашнее омовение колокольчиков святой водой с целью усилить их воздействие на дурную по-

году [Heinz 1998: 63], но такие колокольчики освящали на мощах святых и продавали в церквях, их можно было вешать дома, носить с собой и даже навешивать на животных [Price 1983: 124]. Эта традиционная функция защиты от зла была перенесена на большие церковные колокола. Обычай звонить при грозе, буре, граде и других погодных катаклизмах подтверждают надписи на позднесредневековых колоколах (начиная с XIV–XV вв.) с перечислением их свойств: «daemones ango, noxia frango, pestem fugo, pello nociva, hostes vim pello» (демонов пугаю, вредоносное разрушаю, мор отгоняю, вред уничтожаю, силу врага отгоняю) [Ibid.: 122]. Болезни, как и бури, народная вера могла приписывать действию злых сил или колдунов, от которых защищает колокольный звон.

Такие представления получали и новозаветное обоснование: согласно Писанию, воздух, пространство под небом, является местом обитания падших злых духов (ср.: «...вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе» (Еф 2:2), «...наша брань не против крови и плоти, но ‹...› против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12)), а звук колокола, как считалось, освящает воздушное пространство [Heinz 1998: 58].

Для христианизации народной традиции и официального утверждения церковных колоколов как средства защиты от злых сил, господствующих в воздухе, во Франкском королевстве в конце VIII в. был составлен чин их освящения — «Порядок благословения церковного колокола» (Ordo ad signum ecclesiae benedicendum), который в несколько расширенной версии к рубежу тысячелетий был принят и в Риме [Heinz 1998: 58]. В эпоху Контрреформации, когда проводилась унификация богослужебных книг, чин «О благословении колокола»[1] (De benedictione signi vel campanae) вошел в стандартные требники, где публиковался без изменений до середины XX в. Служба содержит произносимые священником молитвы об избавлении от погодных катаклизмов с помощью колокольного звона:

> ...ubicumque sonuerit hoc tintinnabulum, procul recedat virtus insidiantium, umbra phantasmatum, incursio turbinum, percussio fulminum, laesio tonitruorum, calamitas tempestatum, omnisque spiritus procellarum ‹...›.
>
> ...procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum; temperentur infesta tonitrua; ventorum flabra fiant salubriter, ac moderate suspensa; prosternat aëreas potestates dextera tuae virtutis; ut hoc audientes tintinnabulum contremiscant, et fugiant ante sanctae crucis Filii tui ‹...›.
>
> ...tu hoc tintinnabulum coelesti benedictione perfunde; ut ante sonitum ejus longius effugentur ignita jacula inimici, percussio fulminum, impetus lapidum, laesio tempestatum... [Rituale Romanum 1873: 445, 449, 451].

[1] Латинское название службы невозможно перевести буквально, так как оба употребляемые в нем слова, *signum* и *campana*, обозначают колокол [Thurston 1907: 419].

> ...когда бы ни прозвучал этот колокол, пусть отступят козни подстерегающих, тени призраков, вторжения ураганов, удары молний, раскаты грома, бедствия штормов и любой бурный ветер ‹...›.
>
> ...пусть разрушатся все козни вражеские, грохот града, дуновения ураганов, неистовства бурь; пусть умерятся опасные удары грома; порывы ветра пусть будут здоровыми, умеренной силы; пусть правая рука Твоей силы низвергнет силы воздушные, чтобы, услышав этот колокол, они трепетали и бежали от Святого Креста Твоего Сына[2] ‹...›.
>
> ...наполни этот колокол благословением небесным, дабы перед звуком его огненные стрелы врага, удары молнии, падения камней, нападения бури отступали прочь...

Как объяснялось, апотропеический эффект колокола связан не со звоном как таковым, а с этими молитвами священника и действиями при его освящении: с окроплением святой водой, помазанием миром, окуриванием ладаном, — и, пугаясь креста, отпечатанного на колоколе, демоны бегут от его звука [Heinz 1998: 64–66].

Но точно так же можно сказать, что эти молитвы отражали научные (или, точнее, натурфилософские) представлениями эпохи Контрреформации. В Новое время, когда была утверждена эта версия службы, в Европе зарождались естественная наука и идеология рационалистического деизма, подразумевающая, что течение событий в природе, однажды сотворенной Богом, закономерно и постигаемо человеческим разумом. Защитный эффект колокола образованные люди объясняли рациональными природными причинами: Фрэнсис Бэкон, Рене Декарт и некоторые их современники считали, что вибрации воздуха, вызываемые звоном колокола, повреждают облака и таким образом останавливают грозу или шторм [Price 1983: 129].

Еще античная медицина связывала болезни не только с контагией, заразой, но и с запахом гнили и разложения, носимым ветром. В Новое время в Европе широко распространилось представление, что болезни происходят от ядовитых дурных запахов и паров (миазмов) гниющих субстанций (навоза, помоев, мертвых тел, стоячей грязной воды и т. п.), которые разносятся ветром и отравляют людей через дыхание или даже через кожу, поэтому священник при освящении колокола и молится о том, «чтобы порывы ветра были здоровыми» (ventorum flabra fiant salubriter, — впрочем, это единственное прошение об избавлении от эпидемии во всем тексте службы). Обычными способами борьбы с опасной вонью веками было поддержание чистоты и сухости в помещениях и рядом с ними, использование пахучих курений и благовоний, улучшающих, как считалось, качества воздуха [Porter 1999: 159, 258 etc.]. Среди врачей существовало

[2] Упоминаемые здесь «силы воздушные», которые бегут от креста, — цитата из латинской Библии (Еф 2:2), где дьявола именуют *principem potestatis aëris* (князем силы воздуха).

представление о том, что громкий звук колокола, сотрясая воздух, очищает его от миазмов и, таким образом, является средством профилактики болезней [Harrison 2015: 62]. В раннее Новое время колокольный звон наряду со стрельбой из пушек включался в число врачебных мер при эпидемии; ср., к примеру, соответствующее распоряжение врачей при чуме на Сардинии в 1582 г. [Bianucci et al. 2013 (Appendix)]. (Пушка — функциональный двойник колокола, также производящий громкий звук. Сотрясение воздуха пушечной пальбой, дающей к тому же пахучий пороховой дым, считалось вдвойне эффективным средством для очищения воздуха [Harrison 2015: 60].)

Впрочем, у этих обычаев были и противники, считавшие что ни громкое сотрясение воздуха, ни ветер в реальности не останавливают распространение болезней [Harrison 2015: 63 etc], и число их со временем росло. В XIX в. подобные методы очищения воздуха еще изредка практиковались (например, при эпидемии желтой лихорадки в Новом Орлеане в 1853 г. воздух очищали от миазмов стрельбой из пушек [Carrigan 1959: 348]), пока появление микробиологии и антисептики не положило конец представлениям о миазмах и борьбе с ними при помощи громких звуков.

В XX в. практическая потребность в колокольном звоне фактически исчезла. С распространением электричества появились более совершенные средства оповещения, чем колокол, а современный христианин в состоянии вовремя прийти к началу богослужения и без звона.

В XX в. на судьбе европейских колоколов иногда сказывались и общественно-политические катаклизмы. Так, в Первую мировую войну власти Австро-Венгрии и Германии, не имевших месторождений цветных металлов, изъяли на переплавку для военных нужд часть церковных колоколов как на собственных, так и на оккупированных территориях [Finke 1957], а русская императорская армия, отступая из западных губерний в 1915–1916 гг., вывозила колокола в Москву, чтобы те не достались противнику [Шатько 2015: 97 и т. д.]. Однако в Европе колокола оставались на колокольнях хотя бы частично и традиции звона полностью не прерывались. Право церковных общин на звон перед богослужением и поныне считается более важным, чем право неверующих на тишину, хотя в редких случаях решения судебной власти ограничивают время суток, в которое разрешено бить в колокол, или громкость звона [Glockengeläut 2024].

Сохранилась католическая традиция бить в колокол по конкретным поводам, например, в 1956 г. звон в полдень объявлял особую молитву за обвиняемых коммунистическими властями в коллаборационизме кардиналов Западной Украины и Восточной Европы. До сих пор в некоторых католических приходах звонят перед началом богослужения, а также три раза в день — перед домашней молитвой «Angelus» [Price 1983: 122], несмотря на то что звон «Angelus» транслируется католическими радио- и телеканалами и онлайн-платформами.

Можно сказать, что звон стал просто символом следования традиции, а также способом, которым церковные общины напоминают о вере в со-

временном секулярном обществе. Например, в Германии церковные колокола звонят и в новогоднюю ночь, чтобы напомнить, что время быстротечно [Harmsen 2024].

Символическое значение колокола в XX в. (по контрасту с практическим) расширилось, когда колокола стали устанавливать в памятных местах, как на месте концлагеря Бухенвальд; в протестантских странах колокольный звон превратился просто в символ памяти об усопших [Price 1983: 115, 131]. Когда отмечалось столетие со дня окончания Первой мировой войны, в Германии били в колокола в память о ее жертвах [Weltkrieges 2018]. Символический звон колокола звучит и по другим поводам: 21 сентября, в Международный день мира, с 18.00 до 18.15 на протяжении нескольких лет звонят в колокола по всей Европе [Harmsen 2019].

Давно замечено, что многие предметы, некогда имевшие важное практическое значение, утрачивают свои прямые функции и освобождаются для ритуального и символического использования: так, свеча, уже не служащая источником света, превратилась в атрибут романтического ужина или торта, даримого на день рождения, а в церкви осталась символом молитвы. Похожим образом могут эволюционировать общественные и государственные институты: большая часть публичных церемоний с участием членов британской королевской семьи была изобретена в конце XIX в., когда монарх лишился остатков реальной власти и стал просто символом нации [Cannadine 2012: 120–155].

Весной 2020 г. во время пандемии коронавируса и связанной с ней изоляции вновь возникла практика ежедневного колокольного звона, призывающего помолиться дома об исцелении больных и упокоении умерших. Например, в Италии такой звон совершался каждый вечер [De Carolis 2020]. Духовные лица говорили об этом как о средстве утешения и объединения для католиков, которые не могут собраться для молитвы в церквях [Coronavirus 2020]. Особая церемония колокольного звона для утешения верующих и напоминания о единстве проводилась католическими епархиями Франции 25 марта 2020 г. [Message 2020]. В Испании на Пасху 2020 г. подобная церемония была проведена в знак утешения людей, не сумевших проститься со своими умершими в больницах близкими [Las campanas 2020].

В Германии колокола протестантских и католических церквей в знак единства верующих звонили по воскресеньям в положенное для службы время [Corona 2020], хотя сами службы не проводились; в некоторых церквях звонили по вечерам, чтобы призвать христиан к личной молитве и с целью утешения [Glocken 2020; Die Glocken 2020]. А 18 апреля 2021 г. была совершена церемония колокольного звона в память об умерших во время пандемии [Hollstege 2021]. В США почтить таким образом память умерших 19 января 2021 г. предложил всем церковным общинам избранный президент Байден [Memorial 2021]. В мае 2022 г. в Вашингтонском национальном соборе тысячу раз пробили в колокол; каждый удар знаменовал смерть от ковида тысячи американцев [Kronzer 2022].

При этом колокольный звон уже давно не воспринимается как лечебное средство; его функции, повторим, остались исключительно символическими.

2

В христианском Восточном Средиземноморье для сбора прихожан традиционно использовались деревянные или металлические била, а колокольчики воспринимались как атрибут языческих культов. К церквям Константинополя и Греции колокольни с колоколами пристраивали владевшие этими территориями в XIII в. крестоносцы для совершения привычного им звона перед римско-католическим богослужением [Price 1983: 101], а православные греки стали объявлять о начале богослужения колокольным звоном только в XIV–XV вв. в результате проникновения римско-католических обычаев [Hannick 1998: 6–10]. Скоро колокола снова исчезли после турецкого завоевания, так как мусульманские правители (как арабы в раннее Средневековье, так и турки-османы в Новое время вплоть до 1856 г.) запрещали подвластным им христианским церквям всех конфессий звонить; в XV в. турецкие власти отправили колокола на переплавку [Price 1983: 101; Бондаренко и др. 2014: 368]. Позже в балканские православные страны церковные колокола попали снова только в XIX в. из Европы или из России [Price 1983: 101–102].

На Русь колокола проникли из Европы вскоре после введения христианства (первое упоминание колокольного звона относится к 1066 г.). Но чаще в церковном обиходе использовались била, ведь колокол по причине дороговизны бронзы был далеко не в каждой церкви. При этом в ходе монгольского нашествия определенное количество колоколов было утрачено. В средневековой Руси производство колоколов вообще «носило эпизодический характер и обычно сопутствовало большим строительным или ремонтным работам в храмах» [Бондаренко и др. 2014: 369]. Только в конце XV в. в Москве было начато их производство на казенном Пушечном дворе, что вывело отечественное колокольное ремесло на более высокий уровень [Там же].

Видимо, в силу малого числа колоколов в средневековой Руси и их необязательности для жизни русского православного прихода у них не было такого числа функций, как в Западной Европе.

Есть свидетельства раннего использования в городах средневековой Руси церковного колокола в светских целях, например для созыва собраний горожан [Лукин 2014: 141–146]. В XII в. уходит корнями традиция отмечать колокольным звоном военные победы; с конца XVI в. распространились специальные колокола светского назначения, например сигнальные вестовые [Бондаренко 2012: 31]. В Новое время в Российской империи колокола наряду с богослужебными в целом сохраняли светские функции: они сигнализировали о тревоге при пожаре, указывали путь в метель или бурю; торжественный звон производился по случаю коронаций, царских свадеб, военных побед, прибытия знатных гостей [Есипо-

ва 2019] (о функциях колоколов в России см. также: [Бондаренко 2012: 356–357]).

Западноевропейские представления об апотропеических функциях звона для русской традиции не были характерны, но разными путями тоже проникали в Российскую империю, а именно в ее западные регионы, в которых проживало значительное католическое и униатское население: «На Гродненщине при появлении тучи крестьяне как можно быстрее бежали “колоколить”» [Агапкина 1999: 259].

Еще один путь распространения таких представлений — европейская научная литература эпохи, которую усваивали образованные люди, такие как М. В. Ломоносов, писавший в 1753 г.:

> ...не токмо колокольным звоном, но и частою пушечною пальбою, во время грозы, воздух трясти не бесполезно, дабы он великим дрожанием привел в смятение электрическую силу и оную умалил [Ломоносов 1950: 243].

И наконец, западнохристианские представления о защитной силе колокольного звона попали в Россию через богослужебные тексты. В польско-литовском королевстве группа образованных редакторов, собранная православным митрополитом Киевским Петром Могилой, составила к 1646 г. сборник исправленных и дополненных церковных служб, так называемый Требник Петра Могилы, где появилась совершенно новая для восточнохристианской традиции служба освящения колокола («Чин благословения кампаны, си есть колокола, или звона»). Текст ее по структуре и смыслу молитвенных прошений подражает римско-католическому образцу, хотя и не является его буквальным переводом [Прилуцкий 1912: 120–123], он содержит похожие молитвы об избавлении от погодных катаклизмов:

> Ѡ ѣ҆же гла҆сомъ звѣне́нїа ѣ҆гѡ̀ ѹ҆толи́тисѧ и҆ ѹ҆тиши́тисѧ и҆ престáти всѣ́мъ вѣ́трѡмъ сѣ́льнымъ, бу́рамъ же, громи́мъ и҆ мо́лнїамъ, и҆ всѣ́мъ вре́дным безве́дрїамъ, и҆ злорастворе́нным воздꙋ́хѡмъ, гдⷭ҇ꙋ помо́лимсѧ.
>
> Ѡ ѣ҆же ѿгна́ти всю̀ си́лꙋ, кова́рства же и҆ навѣ́ты неви́димыхъ врагѡ́въ, ѿ всѣ́хъ вѣ́рных твои́хъ, гла́съ звꙋ́ка ѣ҆гѡ̀ слы́шащихъ, и҆ къ дѣ́ланію за́повѣдей свои́хъ возбꙋди́ти а҆̂, гдⷭ҇ꙋ помо́лимсѧ. ‹…›
>
> ...да ѹ҆толя́тсѧ же и҆ ѹ҆тиша́тсѧ, и҆ престáнꙋтъ и҆ напада́ющыя бꙋ́ри вѣ́трєнныя, гра́ды же и҆ ви́хри и҆ гро́мы стра́шни и҆ мо́лнїа, и҆ злорастворе́ннїи и҆ вре́днїи воздꙋ́хи гла́сомъ ѣ҆гѡ̀ ‹…›
>
> ...да гла́съ звѣне́нїа ѣ҆гѡ̀ ѹ҆слы́шавше, проти́вныя воздꙋ́шныя сі́лы дале́че ѿ ѡ҆гра́ды вѣ́рныхъ твои́хъ ѿстꙋпа́тъ, и҆ всѧ̂ раздежде́нныя и҆̃хъ ѻ҆гнє́нныя, а҆̃же на на́съ, стрѣ́лы ѹ҆гаси́тъ, трескáнїа же мо́лній, нападе́нїе гра́да, и҆ всѧ̂ вре́дныя воздꙋ́хѡвъ злорастворе́нїа, всесі́льною и҆ кр҃пкою десни́цею прогони́ма и҆ ѹ҆держанна да ѹ҆толя́тсѧ, ѹ҆тиха́тъ и҆ ѿстꙋпа́тъ ‹…›
>
> ...изба́ви на́съ пра́веднагѡ твоегѡ̀ преще́нїа, гла́сомъ зна́менїа его̀ ѿгоня́а сѣ́льныя бꙋ́ри и҆ вѣ́тры, гро́мы же и҆ мо́лнїа ‹…›

...ско́рыхъ же ко всѣ́комъ бл҃го́мъ дѣ́лъ твое́ю си́лою сотвори́, и҆збавля́я на́съ ѿ всѣ́хъ навѣ́тствъ вра́жінхъ: и҆ невре́дныхъ ѿ злорастворе́нныхъ воздꙋ́хъ завѣ́трениа соблюда́я [Чи́н 1916: 948–959].

О том, чтобы от голоса его звона прекратились, утихли и закончились все сильные ветры, бури, громы, молнии и все вредные сильные дожди и расстройства погоды, Господу помолимся. О том, чтобы он прогнал всю силу, козни и ухищрения невидимых врагов от всех верующих в Него, голос звона его [колокола] слышащих, Господу помолимся. ‹...›

...пусть прекратятся, утихнут и закончатся враждебные буи ветров, грады, вихри, страшные громы и молнии и вредные расстройства погоды от голоса его ‹...›

...пусть голос его звона услышав, враждебные воздушные силы далеко от пристанищ верующих в Тебя отступят и все раскаленные их огненные стрелы, направленные на нас, угаснут, вспышки же молний, падение града и все вредные расстройства погоды всесильной и крепко правой рукой прогоняемые и удерживаемые пусть прекратятся, утихнут и отступят ‹...›

...избавь нас от праведной твоей кары, голосом колокола этого отгоняя сильные бури и ветры, громы и молнии ‹...›

...спешащих делать всякие добрые дела Твоей силой сотвори нас, избавляя от всех нападений врага и невредимыми от наступления расстроенной погоды сохраняя.

В Российской империи колокола было принято освящать [Оловянишников 2010: 224, 309, 316–317, 379]. Духовные лица, при освящении читавшие молитвы о даровании им силы защищать от непогоды, могли не совсем правильно интерпретировать непонятную фразу «злорастворенни воздухи» принимая это за обозначение заразы, т. е. за «злой», испорченный воздух, согласно миазматической теории являющийся источником болезней:

> Освященный благодатью Святого Духа металл получает силу своим звоном очищать воздух от заразы, успокаивать бури. Это выражается в такой молитве: «о еже гласом звенения его утолитися и утишитися и престати всем ветром зельным, бурям же, громом, и молниям и всем вредным безведриям и злорастворенным воздухом, Господу помолимся» [1910 г.] [Трифон (Туркестанов) 2008: 242].

На самом деле употребляемое в молитвах выражение *злорастворенни воздухи* (а также *злорастворение воздухов*) представляет собой точную кальку латинского фразеологизма *aer intemperatus* (и соответственно *intemperies aeris*), означающего буквально «неумеренная, т. е. расстроенная погода»; однако человек, не владеющий классическими языками, легко мог перетолковать непонятное слово по-своему [Сахарова 2024]. Вообще же во

всем тексте церковнославянской службы, в отличие от ее католического прототипа, нет никаких молитв о защите от болезней.

Процитированный выше проповедник, митрополит Трифон (Туркестанов), говоря о других функциях колокола, ссылается на реально существовавшие русские традиции, к примеру, на традицию метельного звона: «В некоторых местах есть прекрасный обычай: в зимнее время, когда разбушуется метель и вьюга, звонить в колокол и тем предупреждать заблудившегося в пути и изнемогающего в борьбе с непогодой путника, что вблизи есть селение» [Трифон (Туркестанов) 2008: 242]. Но о защитных функциях колокола он знает только из молитвы при его освящении. Эти отражаемые в молитве идеи не воспринимались как руководство к действию до тех пор, пока были живы реальные традиции звона.

Славяне, в частности русские, приписывали звону колокольчиков магические функции [Валенцова 1999]; церковные колокола наделялись оздоровительной силой: больных водили постоять под колокол, а стекшую с него воду считали целебной [Агапкина 1999: 259]. Однако вера в целительную силу собственно звона в восприятии русских дореволюционных авторов, пишущих о колоколах, была чем-то исключительно иностранным: «На Западе, особенно в католических странах, колоколам часто приписывали силу прогонять бесов и даже болезни. ‹...› В прежнее время некоторые ученые занимались вопросом, производят ли колокольные звоны, подобно звону авиньонскому или кельнскому, т. е. звону тысячи колоколов одновременно на небольшом пространстве, какое-либо действие на больных во время заразных эпидемий» [Оловянишников 2010: 77].

При эпидемии стандартными мерами в России Нового времени, как и в Европе, были запрет перемещения людей и товаров, карантин, окуривание помещений и улиц дымом, мытье предметов уксусом, растворами кислот [Васильев, Сегал 1960: 72–81, 110–112, 114–118, 127, 147, 230–232]. Для избавления от болезни, например, во время эпидемии холеры в 1830 г., на открытом воздухе могли устраивать молебны и крестные ходы, начинавшиеся колокольным звоном [Оловянишников 2010: 35] (число присутствующих на таких мероприятиях власти ограничивали [Писменюк 2020]), но такой звон относился к числу богослужебных. В крайнем случае при эпидемии закрывали церкви (например, при чуме в Одессе в 1837 г.) или ограничивали их посещение, при этом колокольный звон вообще запрещался [Там же]; для прихожан это означало, что пойти на службу невозможно.

При этом для очищения воздуха от миазмов в отдельных редких случаях стреляли из пушек или хотя бы ружей [Васильев, Сегал 1960: 251, 361].

Задачей духовенства при эпидемии считалась борьба с суевериями, возникающими вокруг болезни, и разъяснение неграмотным прихожанам смысла мер, принимаемых властями [Писменюк 2020].

Советские власти за 1920–1930-е годы от ограничения колокольного звона как шумового загрязнения, нарушающего права неверующих, перешли к тотальному изъятию колоколов из закрываемых церквей в качестве источника ценных цветных металлов (ссылаясь на исторические

прецеденты переплавок колоколов). В 1945 г. высшей властью страны было дано формальное разрешение на возобновление церковного звона, однако к этому времени колоколов на территории современной России почти не осталось [Тосин 2009; Бондаренко и др. 2014: 379]. (Впрочем, исторические колокола и традиции звонарства немного лучше сохранились в православных и католических приходах самых западных регионов СССР, в период между мировыми войнами не входившими в его границы [Шатько 2015: 112 и т. д.].)

В результате в позднесоветский период колокольный звон воспринимался как нечто экзотическое и редкое, хотя на волне общего интереса к русской истории и культуре в 1970–1980-е годы начал проявляться интерес и к колоколам, когда историкам и музыкантам удалось зафиксировать некоторый материал от последних аутентичных звонарей [Бондаренко и др. 2014: 379].

Одновременно в эту эпоху зарождались представления о лечебных свойствах колоколов, восходящие к западной оккультной натурфилософии, возникшей на грани магии и науки в середине XX в., на которой мы остановимся подробнее.

На Западе контркультура 1960-х годов породила смесь паранаучных натурфилософских концепций, культурных веяний и религиозных практик, обобщенно называемых «нью-эйдж» (*new age* англ. ‘новая эра’). Нью-эйдж — это и увлечение восточными религиями [Hanegraaff 1996: 443 etc.], и новая жизнь старой европейской магии [Ibid.: 365–380, 514 etc.]. Среди выделяемых исследователями черт нью-эйджа отметим следующие:

— представления о переходе человечества на высшую стадию мудрости (при котором и наступит та самая новая эра) [Heelas 1996: 226; Hanegraaff 1996: 333];

— претензия на объяснение подлинного, глубинного смысла религий [Heelas 1996: 27–29];

— экологическая духовность как идеал отказа от промышленного развития, связанный с анимистическим отношением к земле как живому существу[3] [Heelas 1996: 84–87; Hanegraaff 1996: 155 etc.];

[3] В статье биологов Лавстока и Эптона «Поиски Геи» (J. Lovelock, S. Epton, «The Quest for Gaia» из журнала «New Scientist» за 6 февраля 1975 г.), получившей широкую известность, выдвинута гипотеза, что Земля с ее организованной биосферой и совокупностью разумов (ноосферой) является аналогом живого существа, которое они назвали Геей (от древнегреческого γαῖα ‘земля’). Влиятельна среди последователей нью-эйджа и паранаучная гипотеза биолога Шелдрейка о резонансных полях из работы «Новая наука о жизни: Гипотеза морфического резонанса» (A. R. Sheldrake, «A New Science of Life: The Hypothesis of Morphic Resonance». Blond & Briggs, 1981) — о структурах, кодирующих устройство всех живых существ и хранящих их память и разум, т. е. составляющих ноосферу Земли. Эти теории у некоторых последователей нью-эйджа превратились в веру в экологически чистый потерянный рай: в древности люди жили в согласии с живой и разумной Матерью-Землей, но позже стали наносить ей вред промышленным развитием, и она однажды пожелает избавиться от паразитов [Hanegraaff 1996: 159–160, 331–336].

— различные способы достижения транса, измененного состояния сознания (часто понимаемого как прикосновение к ноосфере, т. е. коллективному сознанию) [Hanegraaff 1996: 23–24];

— исцеление методами альтернативной, паранаучной медицины [Heelas 1996: 80; Hanegraaff 1996: 42].

В качестве одного из средств исцеления и достижения измененного состояния сознания с 1960-х годов в США очень популярны буддийские поющие чаши («стоячие колокола», по которым бьют колотушкой), их звук считается звуком тибетской Шамбалы, мифологической страны просветленных [Congdon 2007: 119, 125, 222 ff.]. Среди методов альтернативной медицины с 1970-х годов популярна «биорезонансная терапия» — лечение с помощью электромагнитных излучений, которые, якобы входя в резонанс с некими электромагнитными волнами вирусов или бактерий, убивают их [Emst 2004].

В 1970-е годы в культуре нью-эйджа распространилась идея, что скоро парапсихологические явления будут объяснены физикой, добившейся в XX в. огромных успехов. Наиболее сложный раздел современной физики, квантовая механика, рассматривает элементарную частицу и как материальный объект, и как излучение, волну (т. е. процесс, а не объект), и вообще представляет мир сложнее, чем просто совокупность объектов, независимых от наблюдающего. Поэтому на фоне популярности одновременно физики и восточных религиозных практик в 1970-е годы в США возникла массовая литература так называемого квантового мистицизма (начавшаяся с книг Ф. Капры «Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и восточным мистицизмом» (The Tao of Physics: an Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism; 1975) и Г. Зукава «Танцующие мастера У Ли: Обзор новой физики» (The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics; 1979), подчеркивающих сходство квантовой механики с буддийской и даосской философией) [Leane 2007: 30–33]. Авторы этих концепций сами имели естественнонаучное образование [Hanegraaff 1996: 62–70], и массовый читатель воспринимал их как свидетельство объединения науки с восточными религиями (что вызывало отповедь части научного сообщества, называвшего квантовый мистицизм с его недоказуемыми построениями лженаукой, «квантовым шарлатанством» [Stenger 1995]).

Многочисленная советская научно-техническая интеллигенция тоже оптимистически верила в всемогущество естественных наук, которые вот-вот дадут объяснение всех загадок мира [Конаков 2022], и поэтому легко усваивала такие концепции, тем более что СССР был не настолько закрытой страной, чтобы не испытывать иностранных влияний как через личные контакты ученых и ввозимую контрабандой литературу, так и через советские научно-популярные издания, критиковавшие западные культурные веяния, подробно пересказывая их [Menzel 2012: 155, 180–182]. Один из примеров такого усвоения — деятельность эколога Ф. Я. Шипунова, сотрудника Института географии АН СССР и пропо-

ведника популярной в СССР экологической духовности нью-эйджа (см., к примеру: статью [Шипунов 1971] о приближении всемирной экологической катастрофы)[4]: в устных выступлениях 1980-х годов, распространявшихся в аудиозаписях, он не только объявлял о наступлении новой эры мудрости в истории человечества, но и путано пересказывал идеи американского «квантового шарлатанства»:

> Наука подошла к порогу, за которым она открыла совершенно другой мир и фактически прекратила свое существование, теперь дело за богословами. ‹...› Существует наука, называющаяся квантовая механика, которая исследует частицу как физическую структуру и как волну. Оказалось, что за пределами элементарных частиц — протонов, электронов, позитронов, нейтронов, уже не существует материального мира, а существует их волновая функция. Вся Вселенная состоит из некоторых субстанций, которые нельзя называть материальными субстанциями — это духовные субстанции, которые имеют в физике значение только как волны. ‹...› Это последнее открытие квантовой механики [Там же].

Советское общество тех лет горячо интересовалось «целительными силами природы», т. е. альтернативной медициной, и в СМИ и тем более в самиздате ею предлагалось много чудодейственных рецептов безмедикаментозного «экологического» лечения вроде обливания ледяной водой и хождения босиком по системе Порфирия Иванова [Конаков 2022: 85 и далее]. Эколог Шипунов был автором одного из таких рецептов, предполагающего лечение колокольным звоном:

> ...мы посчитали Российский потенциал излучения колоколов в ультразвуковом диапазоне до 30-х годов (1270 монастырей, общин и приходов и примерно 80 тысяч церквей), взяли среднее количество и посчитали потенциал излучения в ультразвуковом диапазоне. Он был таков по большим праздникам, что ракета средней дальности действия отклонила бы свою траекторию. Т. е. фактически, Россия находилась под звуковым колпаком. И все это было ликвидировано. Что касается всех вирусных заболеваний, не несущих ДНК, то в ультразвуковом диапазоне эти молекулярные структуры, а их много, и даже вирус гриппа, желтухи и т. д. — они просто гибнут. А если вы в комнате повесите

[4] Анимистическую экологическую духовность с верой в приближение всемирной экологической катастрофы проповедовали в СССР многочисленные «ноосферологи», представители научно-технической интеллигенции, переинтерпретировавшие представления В. И. Вернадского о биосфере, совокупности живых существ, и ноосфере, совокупности разумов [Митрохин* 2020: 59]. В какой-то степени они могли вдохновляться и концепциями западного нью-эйджа, связанными с «гипотезой о Гее», хотя этот термин в СССР не употреблялся. В их числе были эколог Шипунов, выступавший за уничтожение гидроэлектростанций на Волге как отсутствовавших в царской России «искусственных тромбов в венозной системе нашего организма, способных убить его» [Шипунов 1988: 145].

> шестиоктавные колокола, то происходит стерилизация, белки свертываются в клетках вирусов, получаются кристаллические структуры, и они не несут никакой заразы. Тифозная палочка при колокольном звоне гибнет в течение нескольких секунд. Вот что такое колокольный звон. Это все опубликовано в современной печати. По колокольному звону прошло два международных конгресса. Мы обращались в ЦК и нам ответили: продолжайте исследования ‹...› носитель чумы погибает в двенадцатиоктавном колокольном звоне на расстоянии 7 км от эпицентра звона. Все это опубликовано. Там, где соблюдается режим колокольного звона, усиливающий звукосферу и биосферу (т. е. соблюдались все богослужения), эти города, как правило, не поражались крупными эпидемиями. Стоило только в городе ослабить режим, как тут же вторгались чума или холера. К примеру, клоп не выдерживает колокольного звона. Он уползает [Шипунов 2014][5].

Такой метод дезинфекции в целом соответствует восходящим к американскому квантовому мистицизму и вообще натурфилософии нью-эйджа с представлениями о двух мирах: вещественном и волновом, энергетическом, взаимно влияющими друг на друга. Идея борьбы с заразой при помощи колокольного звона здесь явно родилась под влиянием упомянутых методов западной альтернативной медицины, вроде лечения электромагнитными излучениями или буддийскими поющими чашами. Русский церковный колокол для советского человека той эпохи был почти такой же экзотикой, как поющие чаши для американцев; он не имел возможности проверить самостоятельно, уползают ли от него клопы. Для позднего СССР была характерна тоска по традиционному русскому укладу, уничтоженному советской модернизацией, когда борьба за охрану первозданной природы стала одной из форм проповеди «возвращения к корням» — в той степени, в которой дозволяли цензурные ограничения [Конаков 2022: 83]. Там же, где их не было, в подпольно ввозившейся с Запада антисоветской литературе и в передачах западных русскоязычных радиостанций вообще рассказывалось, что Российская империя была счастливой и процветающей страной, уничтоженной в результате заговора злых сил[6]. (В своей поздней антисоветской брошюре [Шипунов 1992] Шипунов цитирует большое количество изданной на Западе литературы подобной тематики: книги С. П. Мельгунова «Красный террор в России» (Берлин, 1924) и «Золотой немецкий ключ большевиков» (Париж, 1940) или С. С. Ольденбурга «25 лет перед революцией» (Вашинг-

---

* Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Николая Александровича Митрохина, содержащегося в реестре иностранных агентов.

[5] О колокольном звоне для защиты от удара молнии, града или бури, способных уничтожить урожай, Шипунов уже не упоминает: горожанину XX в. это нестрашно и неинтересно.

[6] Эколог Шипунов был активным членом известного в 1980-е общества «Память», некоторые участники которого верили в заговор евреев или масонов против царской России [Платонов 2006: 161 и далее].

тон, 1981)[7].) Под влиянием всех этих факторов почти уничтоженный советской властью звон переосмысляется как важный атрибут уже не Шамбалы, а счастливой «России, которую мы потеряли»[8], экологически чистого рая, где люди жили в гармонии с первозданной природой и не болели, лечась простыми природными средствами.

Итак, пересказ западных паранаучных теорий выдавался за новости из «секретных лабораторий» — а советской публикой и читателями самиздата принимался на веру некритически, так как в нескольких лабораториях советских НИИ действительно исследовались парапсихологические феномены, определявшиеся как «скрытые способности человека» (их пытались объяснить естественнонаучным образом, например, связывая телепатию с электромагнитным излучением [Конаков 2022: 111 и далее]), и слухи о таких исследованиях ходили по стране.

В постсоветской России начались возрождение церковной жизни и восстановление прерванных в советское время традиций. Реконструкцией православных традиций занялись люди советского атеистического воспитания, которые руководствовались не реальными уроками от старшего поколения, а тем, что они во взрослом возрасте самостоятельно почерпнули из тех или иных источников: книг, брошюр самиздата, передач западных русскоязычных радиостанций и т. п. [Кравецкий 2018].

Сложились и условия для возрождения колокольного звона: реставрируются старые и строятся новые колокольни, ряд металлургических предприятий оснащает их многочисленными вновь отлитыми колоколами [Бондаренко и др. 2014: 379]. Можно сказать, что православные приходы сейчас обзавелись достаточным количеством колоколов и свободой звонить в них по своему разумению. Энтузиасты занимаются реконструкцией традиций звона: «Для понимания утраченной культуры звона и ее исторически достоверной реконструкции в наст[оящее] время особое значение приобретают ‹...› иконографические и письменные (документальные) источники» [Никаноров 2009: 26], но нет общепринятых четких правил и традиций звона на уровне всей Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП).

Некоторые представители советской научно-технической интеллигенции от экологической духовности и веры в объединение науки и религии приходили к христианству [Menzel 2012: 182], но услышанные в молодости истории о доказанной наукой силе колокола убивать вирусы и об отсутствии эпидемий в царской России так и остались с ними. А далее эти представления продолжили воспроизводиться уже в околоцерковной среде. Так, главный звонарь Московской патриархии и председатель Общества церковных звонарей России Игорь Коновалов говорил:

[7] Впрочем, самое известное публицистическое произведение такого плана — книга С. С. Говорухина «Россия... которую мы потеряли», изданная в 1991 г. и положенная в основу его документального фильма 1992 г.

[8] Волшебная счастливая земля (Китеж, Беловодье, Опоньское царство и т. п.) в русском фольклоре, словно Шамбала, недостижима для обычных людей, которые могут только слышать звон ее колоколов [Агапкина 1999: 234].

> Итальянские ученые, проведя исследования, доказали, что колокольный звон способен убивать вирусы. В дореволюционной Москве, где колокола звонили повсюду, эпидемий гриппа, таких, что случаются теперь, как известно, никогда не было [Астафьев 1999].

Весной 2020 г., когда во время пандемии коронавируса в России действовал режим изоляции, во многих епархиях РПЦ МП можно было слышать о появлении нового обычая — небогослужебного колокольного звона в течение нескольких минут несколько раз в день. Обоснования для этой практики выдвигались самые разные. Некоторые из инициаторов звона 2020 г. всерьез рассказывали о его известных науке дезинфицирующих свойствах, уничтожающих бактерии и вирусы (представитель Глазовской епархии [В Глазове 2020], митрополит Белгородский и Старооскольский [Белгородских верующих 2020], представитель Рыбинской епархии [Рыбинский священник 2020]), в том числе цитируя выступления упомянутого Шипунова, которые, заметим, и в постсоветские годы перепечатывались некоторыми СМИ православной тематики и даже светскими, такими как газета «Труд» (см. к примеру: [Стефанов 2004]).

Распространены такие взгляды и среди простых прихожан. Популярный православный журнал «Фома» (принадлежащий к числу одобренных Синодальным информационным отделом РПЦ) вынужден полемизировать с ними, приводя мнение звонаря Московского Кремля и Храма Христа Спасителя, выпускника биологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Константина Мишуровского, отрицающего дезинфицирующий эффект колокола, но называющего этот «коронавирусный» звон знаком преодоления одиночества, утешением и ободрением для христиан, не могущих пойти в храм:

> ...никакого механически оздоравливающего эффекта колокольный звон не дает ‹...› Раньше, в старину, во время эпидемий действительно звонили в колокола, но дело не в том, что кто-то провел исследования и доказал, что это противовирусное и антибактериальное средство. ‹...› Смысл в том, что звон был той ниточкой, которая связывала людей с Церковью в ситуации, когда нельзя дойти до храма — нет сил или собираться вместе в ситуации эпидемии опасно. ‹...› Так что звон как ободряющий фактор во время эпидемии — да, как исцеляющий чисто механически — нет [Мишуровский 2020].

Представление о том, что колокольный звон борется с эпидемией, можно почерпнуть и из другого источника, более солидного, чем советский самиздат, — из разобранных выше молитв при освящении колокола, в которых отгоняемый звоном «злорастворенный воздух» можно интерпретировать как якобы заразный, болезнетворный. В отсутствие реальной живой традиции текст молитвы как источник приобретает значимость — но не для всех верующих, а скорее для тех, кто хорошо знает богослужение, или для духовных лиц, часто освящающих многочисленные новые

колокола. Например, митрополит Минский и Заславский Павел в разгар коронавирусного кризиса говорил о необходимости бороться с эпидемией при помощи колокола, ссылаясь на текст молитв при освящении колокола (вовсе не пытаясь взывать к народным обычаям, которые в западнобелорусских приходах частично сохранились):

> ...во время освящения колоколов в молитве читаются очень важные слова и мысли о том, что звон колокольный, в пределах досягания слышимости его звука, не только приглашает людей на молитву. В случае опасности он предупреждает людей о вторжении неприятеля на нашу землю, а в случае грозы, молнии, ветра, каких-то эпидемий он не только с ними борется, но и даже бесов изгоняет. Глубокие слова заложены в чинопоследовании, и они нас сегодня призывают, чтобы мы совершали такой колокольный звон повсеместно [Кореневская 2020].

Представитель Томской епархии назвал такой звон напоминанием о необходимости молиться [Пирогова 2020]. В Мурманской епархии, а также в Минской и Витебской епархиях Белорусского экзархата РПЦ призвали верующих под звон колокола вместе читать дома молитву об избавлении от пандемии [Кореневская 2020; В период 2020; Все храмы 2020].

В этом плане новая русская традиция в целом оказалось сходна со старинной католической традицией звонить к домашней молитве. Точно так же, как на Западе, православный колокольный звон приобретает символическое значение утешения и ободрения.

Однако у отечественной традиции есть свои дополнительные особенности: инициаторы нового обычая заявляли, что занимаются просто возрождением традиции. Так, члены Нижегородского казачьего общества во время пандемии ежедневно били в колокол, мотивируя это следующим образом:

> С древних времен на Руси в случае бедствий звонили в набатные колокола. Во время эпидемий колокольный набат был не столько предупреждением, а сколько средством спасения [Репин 2020]).

О возрождении обычая говорило и руководство некоторых епархий:

> ...благословляется возродить старинный обычай Русской Православной Церкви — ежедневный «двоичный» колокольный звон. Во всех храмах во внеслужебное время утром и вечером в 9-00 часов и в 17-00 часов звонить в колокола, свидетельствуя о том, что Церковь не оставляет паству своим вниманием в тяжелые времена. Упоминания двоичного звона (на основании византийского деления суток на 12 часов) встречаются в русских источниках. К колокольному звону прибегали при эпидемиях чумы в 1352 год в Пскове и Новгороде, в 1535 в Москве и при «моровом поветрии» 1654–1655 годов, а также при эпидемии холеры в Москве в 1830 году [Циркулярное письмо 2020].

> ...в связи с возможной угрозой эпидемии коронавирусной инфекции в Карелии в Александро-Невском кафедральном соборе города Петрозаводска возрожден старинный обычай Русской Православной Церкви — ежедневный «четвертичный» колокольный звон. Четыре раза в день, в 9-00, 12-00, 15-00 и 18-00 часов над карельской столицей раздаются переливы колоколов главного храма нашего северного края, призванные ободрить и вселить надежду в сердца петрозаводчан [По благословению 2020].

Ситуация, когда изобретение новой традиции ритуального или символического характера выдается сознательно или неосознанно за возрождение старой — явление известное. Появление движений за возрождение традиции обычно связано с нарушением реальной преемственности, но «возвращение к корням» при этом, как правило, фиктивно: изобретенные традиции представляют собой ответ на новую ситуацию в форме отсылки к ситуации старой [Hobsbawm 2012]). Хрестоматийным примером тут является изобретение шотландской мужской юбки (килта): к середине XVIII в. восстания шотландских горцев были подавлены, британские власти уничтожили их традиционный уклад, разрушив клановую структуру, запретив ношение и оружия, и традиционной одежды, такой как пледы, и клетчатых тканей; немалая часть сельского населения Шотландии переселилась в города; а через несколько десятилетий после этого, к 1780-м годам, у образованных и богатых людей прошлое Шотландии стало предметом модного интереса и была изобретена мужская юбка в складку (вначале даже не клетчатая) как якобы одежда древних шотландцев [Trevor-Roper 2012: 15–27].

Изобретение новой традиции, связанной с церковным звоном, потребовало даже, как можно видеть выше, изобретения новых терминов для ее обозначения — *двоичный / четвертичный звон*. (Прилагательное *двоичный* является довольно новым в русском языке, в корпусе текстов на литературном русском языке из Национального корпуса русского языка (НКРЯ)[9] оно отсутствует в старорусских и церковнославянских текстах, первое его употребление фиксируется в корпусе в 1860 г. То же касается слова *четверичный*: оно отсутствует в НКРЯ в старорусских и церковнославянских текстах, впервые фиксируется в 1876 г.)

В отличие от Европы, традиция небогослужебного звона не получила дальнейшего развития после 2020 г.; символические акции колокольного звона не стали частыми. Возможно, это значит, что на самом деле лечебная, защитная роль звона осознается как главная. Непонятно, сохранится ли традиция звонить при эпидемии в будущем. Не исключено, что сохранится, так как следующее поколение, даже если вовсе не будет считать, что ученые доказали пользу звона, уже будет иметь легализующий прецедент 2020 г.

[9] URL: https://ruscorpora.ru.

* * *

Итак, в западнохристианской традиции еще в Средневековье колокольный звон стал неотъемлемой принадлежностью любой церкви и христианского распорядка дня. Он обозначал начало церковных служб и домашних молитв, наряду с этим имея и множество других функций, в том числе и апотропеическую функцию борьбы со злыми духами, вызывающими погодные расстройства или болезни. Такие народные представления в Средневековье старались христианизировать путем объяснения, что колокол исцеляет не сам по себе, а потому, что принадлежит Церкви, а в Новое время — еще и дать им наукообразное практическое обоснование, наподобие предположений о том, что звуковые колебания очищают воздух. В эпоху научно-технического прогресса колокол естественным образом утратил практические функции (как сигнальную, так и апотропеическую), но остался символом общей молитвы, поэтому символические акции колокольного звона проводятся довольно часто по самым разным поводам, в том числе по поводу эпидемии коронавируса 2020 г.

В России колокола массово распространились только к Новому времени, и в эту более рационалистическую эпоху они имели только богослужебные и практические сигнальные функции. Традиции колокольного звона были радикально прерваны в советское время, когда большая часть колоколов была уничтожена, а звон превратился в экзотику, а позднее стал символом старой России. На этом фоне в позднесоветском обществе под влиянием западного нью-эйджа с его популярностью буддийских колоколов родились паранаучные представления о целительных функциях звона, которые были перенесены и на русские церковные колокола, и стали распространяться в околоцерковной среде. В постсоветскую же эпоху массовое возвращение возрожденным церквям колоколов стало одним из символов восстановления преемственности по отношению к историческим православным традициям, а во время пандемии коронавируса стали проводиться акции апотропеического звона, направленные на борьбу с болезнью, —— словно в Европе раннего Нового времени, при этом зачастую объявляемые исконной русской традицией. Наряду с этим духовенство, как и в современной Европе, говорило и о символической роли подобного звона.

Источники

Астафьев 1999 — *Астафьев А.* Около колокола // Завтра. 1999. 29 нояб. URL: https://zavtra.ru/blogs/1999-11-3053.

Белгородских верующих 2020 — Белгородских верующих от COVID-19 защитят колокольным звоном // Регнум. 2020. 20 марта. URL: https://regnum.ru/news/2890208.

В Глазове 2020 — В Глазове коронавирус будут отгонять колокольным звоном // Udm-info. 2020. 23 апр. URL: https://udm-info.ru/news/2020-04-23/v-glazove-koronavirus-budut-otgonyat-kolokolnym-zvonom-1980333.

В период 2020 — В период пандемии колокольный звон храмов Мурманской епархии будет напоминать верующим о ежедневной соборной молитве // Мурманская епархия: Офиц. сайт. 2020. 28 марта. URL: http://mmeparh.cerkov.ru/2020/03/28/

v-period-pandemii-kolokolnyj-zvon-xramov-murmanskoj-eparxii-budet-sozyvat-veruyushhix-na-ezhednevnuyu-sobornuyu-molitvu.

Все храмы 2020 — Все храмы Витебской епархии будут бить в колокола до окончания эпидемии коронавируса // AGRONEWS. 2020. 4 апр. URL: https://agronews.com/by/ru/news/breaking-news/2020-04-04/43680.

Кореневская 2020 — *Кореневская Е.* Митрополит Павел: «Господь посещает нас пасхальной радостью» // Жодзінскія навіны. 2020. 19 крас. [Архивная копия: URL: http://web.archive.org/web/20220426213321/https://zhodinonews.by/2020/04/19/mitropolit-pavel-gospod-poseshhaet-nas-pashalnoj-radostju].

Ломоносов 1950 — *Ломоносов М. В.* Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих // Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1950. С. 216–233.

Мишуровский 2020 — Поможет ли колокольный звон от коронавируса? [Комментарий звонаря Константина Мишуровского] // Фома. 2020. 26 марта. URL: https://foma.ru/pomozhet-li-zvon-ot-koronavirusa.html.

Пирогова 2020 — *Пирогова Е.* В храмах Томска во время пандемии будет совершаться особенный колокольный звон // Томское время. 2020. 30 марта. [Архивная копия: URL: http://web.archive.org/web/20201029124929/https://tomsk-time.ru/news/main/2583-v-hramah-tomska-vo-vremja-pandemii-budut-sovershat-osobennyj-kolokolnyj-zvon.html].

Платонов 2006 — *Платонов О.* Война с внутренним врагом. М.: Алгоритм, 2006.

По благословению 2020 — По благословению митрополита Константина в Александро-Невском кафедральном соборе возрожден старинный обычай Православной Церкви — ежедневный «четвертичный» колокольный звон // Православие в Карелии: Инф. портал Петрозаводской и Карельской епархии. 2020. 9 апр. URL: http://eparhia.karelia.ru/news2020.04.09_1586437677.

Репин 2020 — *Репин А.* Нижегородские казаки будут бить в набатный колокол, чтобы отпугнуть коронавирус // Коммерсант. 2020. 10 апр. URL: https://www.kommersant.ru/doc/4320009.

Рыбинский священник 2020 — Рыбинский священник: «Голос колокольни способен прояснять душу, а ясную душу зараза серьёзно не зацепит» // Рыбинский дневник. 2020. 12 апр. URL: https://www.rybinsknote.ru/2020/04/12/rybinskij-svyashhennik-golos-kolokolni-sposoben-proyasnyat-dushu-a-yasnuyu-dushu-zaraza-seryozno-ne-zacepit.

Стефанов 2004 — *Стефанов С.* Парадокс Фатея Шипунова // Труд. 2024. 2 дек. URL: https://www.trud.ru/article/02-12-2004/80762_paradoksy_fateja_shipunova.html.

Трифон (Туркестанов) 2008 — *Трифон (Туркестанов), митр.* Слово о значении колокольного звона в день поднятия церковного колокола // Трифон (Туркестанов), митр. Храм Божий — это земное Небо. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2008. С. 238–244.

Циркулярное письмо 2020 — [*Лукиан, архиеп. Благовещенский и Тындинский*] Циркулярное письмо духовенству Благовещенской епархии о возрождении ежедневного «двоичного» колокольного звона // Благинформ: Инф. портал Благовещенской епархии. 2020. 10 апр. URL: https://blaginform.ru/cirkulyarnoe-pismo-duxovenstvu-blagoveshhenskoj-eparxii-o-vozrozhdenii-dvoichnogo-kolokolnogo-zvona.

Чи́н 1916 — Чи́н благослове́ния кампа́на, си́есть ко́локола или́ зво́на // Тре́бник: В 2 ч. М. Синод. тип., 1916.–960.

Шипунов 1971 — *Шипунов Ф.* Настоящее и будущее ландшафтной сферы // Природа. 1971. № 5. С. 18–29.

Шипунов 1992 — *Шипунов Ф. Я.* Истина Великой России. М.: [б. и.], 1992.

Шипунов 2014 — Академик Шипунов: [Публикация беседы 1986 г.] // Русский вестник: [Газ.]. 2014. 4 сент. URL: http://www.rv.ru/content.php3?id=10730.

Шипунов 1988 — *Шипунов Ф.* Оглянись на дом свой. М.: Современник, 1988.

Corona 2020 — Corona: Evangelische und katholische Kirchen läuten die Glocken // Sonntagsblatt: 360° Evangelisch. 2020. 21. März. URL: https://www.sonntagsblatt.de/artikel/spiritualitaet-mystik/corona-evangelische-und-katholische-kirchen-laeuten-die-glocken.

Coronavirus 2020 — Coronavirus, il cardinale Zuppi: “La nostra preghiera come nelle catacombe” // Quotidiano Narionale. 2020. 12 marzo. URL: https://www.quotidiano.net/cronaca/matteo-zuppi-1.5065129.

De Carolis 2020 — *De Carolis A.* Coronavirus, e l’Italia riscopre il suono delle campane // Vatican News. 2020. 14 marzo. URL: https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2020-03/campane-coronavirus-chiese-italia-rintocchi-orario-parrocchie.html.

Die Glocken 2020 — Die Glocken läuten in der Corona-Krise // Mainpost.de. 2020. 19. März. URL: https://www.mainpost.de/regional/wuerzburg/die-glocken-laeuten-in-der-corona-krise-art-10425150.

Glocken 2020 — Glocken läuten während der Corona-Pandemie // Evangelischer Kirchenkreis an Lahn und Dill. [2020]. URL: https://evangelisch-an-lahn-und-dill.de/aktuelles/glockenlaeuten-waehrend-der-corona-pandemie.

Glockengeläut 2024 — Glockengeläut / Ruhestörung: was tun gegen Kirchenglocken-Lärm? // JuraForum.de. 2024. 19. Febr. URL: https://www.juraforum.de/news/glockengelaeut-ruhestoerung-was-tun-gegen-kirchenglocken-laerm_247349.

Harmsen 2019 — *Harmsen R. C.* Glocken sollen am Tag des Friedens läuten — Mitmachen bei der Aktion #createsoundscape // Sonntagsblatt 360°: Evangelisch. 2019. 10. Sept. URL: https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/glocken-sollen-am-tag-des-friedens-laeuten-mitmachen-bei-der-aktion-createsoundscape.

Harmsen 2024 — *Harmsen R. C.* 5 Fakten über Glocken und warum sie an Silvester geläutet warden // Sonntagsblatt: 360°: Evangelisch. 2024. 30. Dez. URL: https://www.sonntagsblatt.de / artikel/fest-und-feiertage/kirche/warum-werden-silvester-die-glocken-gelaeutet.

Hollstege 2021 — *Hollstege M.* Glocken läuten in Bottrop zum Gedenken an Corona-Opfer // Ruhr Nachrichten. 2021. 17. Apr. URL: https://www.ruhrnachrichten.de/kirchhellen/glocken-laeuten-in-bottrop-zum-gedenken-an-corona-opfer-w1624209-2000215680.

Kronzer 2022 — *Kronzer J.* Washington National Cathedral rings bell 1,000 times for COVID-19 deaths // WTOP NEWS. 2022. May 9. URL: https://wtop.com/dc/2022/05/watch-washington-national-cathedral-to-ring-bell-1000-times-for-covid-19-deaths.

Las campanas 2020 — Las campanas repican por las víctimas del coronavirus // Heraldo. 2020. 12 Abr. URL: https://www.heraldo.es/noticias/aragon/2020/04/12/las-campanas-repican-por-las-victimas-del-coronavirus-1369129.html.

Memorial 2021 — Biden inauguration to feature memorial for COVID victims // PBSO News. 2021. Jan. 6. URL: https://www.pbs.org/newshour/arts/biden-inauguration-to-feature-memorial-for-covid-victims.

Message 2020 — COVID-19: Message des évêques de France aux catholiques et à tous nos concitoyens // L’Eglise Catholique à Paris. 2020. 18 mars. URL: https://dioceseparis.fr/covid-19-message-des-eveques-de.html.

Rituale Romanum 1873 — Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi Jussu Editum et a Benedicto XIV. Baltimori: Joannes Murphy, 1873.

Weltkrieges 2018 — Weltweites Glockenläuten erinnert an Ende des Ersten Weltkrieges // Sonntagsblatt: 360° Evangelisch. 2018. 10. Nov. URL: https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/weltweites-glockenlaeuten-erinnert-ende-des-ersten-weltkrieges.

Литература

Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 210–282.

Бондаренко 2012 — *Бондаренко А. Ф.* История колоколов России XI–XVII вв. М.: Рус. панорама, 2012.

Бондаренко и др. 2014 — *Бондаренко А. Ф., Пухначёв Ю. В., Есипова М. В.* Колокол // Православная энциклопедия. Т. 36 / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2014. С. 365–380.

Валенцова 1999 — *Валенцова М. М.* О магических функциях колокольчика в народной культуре славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 283–294.

Васильев, Сегал 1960 — *Васильев К. Г., Сегал А. Е.* История эпидемий в России: Материалы и очерки. М.: Медгиз, 1960.

Есипова 2019 — *Есипова М. В.* Колокольные звоны // Большая российская энциклопедия: [Онлайн-версия]. 2019. URL: https://old.bigenc.ru/music/text/5563582.

Конаков 2022 — *Конаков А.* Убывающий мир: история «невероятного» в позднем СССР. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022.

Кравецкий 2018 — *Кравецкий А.* Изобретая церковную традицию: некоторые особенности церковной практики в XX веке // Fontes Slaviae Orthodoxae. Т. 2. 2018. С. 35–49.

Лукин 2014 — *Лукин П. В.* К истории вечевых колоколов // Новгородский исторический сборник: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. Л. Янин. Вып. 14 (24). Великий Новгород: [б. и.], 2014. С. 135–167.

Митрохин 2020 — *Митрохин Н.* Советская интеллигенция в поисках чуда: религиозность и паранаука в СССР в 1953–1985 годах // Новое литературное обозрение. 2020. № 3 (163). С. 51–78[10].

Никаноров 2009 — *Никаноров А. Б.* Звон // Православная энциклопедия. Т. 20 / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 19–29.

Оловянишников 2010 — *Оловянишников Н. И.* История колоколов и колокололитейное искусство. 5-е изд., испр. / Под ред. А. Ф. Бондаренко. М.: НП ИД «Русская панорама», 2010. (1-е изд.: 1912).

Пестрецов 2010 — *Пестрецов В. И.* Колокола и колокольный звон в общественно-политической жизни России (исторические очерки). М.: Колокольный центр, 2010.

Писменюк 2020 — *Писменюк И., свящ.* Русская Церковь в период эпидемий: исторический очерк // Русская Православная Церковь: Офиц. сайт Московского Патриархата. 2020. 14 апр. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5622098.html.

Прилуцкий 1912 — *Прилуцкий В., свящ.* Частное богослужение в Русской церкви в XVI и первой половине XVII в. Киев: Типография Акц. о-ва «Петр Барский», 1912.

Сахарова 2024 — *Сахарова А. В.* Термин «злорастворение» в богослужебных текстах: калькирование и переинтерпретация // Русская речь. 2024. № 4. С. 108–120. https://doi.org/10.31857/S0131611724040095.

[10] Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Николая Александровича Митрохина, содержащегося в реестре иностранных агентов.

Тосин 2009 — *Тосин С. Г.* Уничтожение православной традиции колокольного звона в СССР // ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. 2009. № 3 (23). С. 91–102.

Шатько 2015 — *Шатько Е. Г.* Колокольный звон Белой Руси: Тысячелетие традиции. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2015.

Bianucci et al. 2013 — *Bianucci, R., Benedictow, O., Fornaciari, G., Giuffra, V.* Quinto Tiberio Angelerio and new measures for controlling plague in 16th-century Alghero, Sardinia // Emerging Infectious Diseases. Vol. 19. No. 9. https://doi.org/10.3201/eid1909.120311. Appendix: URL: https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/19/9/12-0311-t1.

Bordone 1998 — *Bordone R.* Campane, trombe e carrocci nelle città del regno d'Italia durante il medioevo. Il "paesaggio sonoro" delle città italiane nel medioevo // Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden / Hrsg. von A. Haverkamp. München: V. Oldenbourg, 1998. P. 85–101. https://doi.org/10.1524/9783486594386-008.

Byrne 2006 — *Byrne J. P.* Daily life during the Black Death. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2006.

Cannadine 2012 — *Cannadine D.* The context, performance and meaning of ritual: The British monarchy and the 'invention of tradition' c. 1820–1977 // The invention of tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2012. P. 101–164.

Carrigan 1959 — *Carrigan J. A.* Yellow fever in New Orleans, 1853: Abstractions and realities // The Journal of Southern History. Vol. 25. No. 3. 1959. P. 339–355.

Chiu 2018 — *Chiu R.* Singing on the street and in the home in times of pestilence: Lessons from the 1576–78 plague of Milan // Domestic devotions in early modern Italy / Ed. by M. Corry, M. Faini, A. Mneghin. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 27–44. https://doi.org/10.1163/9789004375871_003.

Congdon 2007 — *Congdon D.* "Tibet chic": Myth, marketing, spirituality and politics in musical representations of Tibet in the United States: PhD thesis / Univ. of Pittsburgh. Pittsburgh, 2007.

Emst 2004 — *Emst E.* Bioresonance, a study of pseudo-scientific language // Forsch Komplementärmed Klass Naturheilkd. Bd. 11. Fasc. 3. 2004. P. 171–173. https://doi.org/10.1159/000079446.

Finke 1957 — *Finke W.* Die Tragödie der deutschen Kirchenglocken // Schlesische Bergwacht. Bd. 57. Fasc. 32. 1957. S. 570–572.

Hanegraaff 1996 — *Hanegraaff W.* New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996.

Hannick 1998 — *Hannick C.* Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten // Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden / Hrsg. von A. Haverkamp. München: V. Oldenbourg, 1998. P. 1–24. https://doi.org/10.1524/9783486594386-004.

Harrison 2015 — *Harrison M.* Plants and the plague: The herbal frontline. Lostwithiel, Cornwall: Marcus Harrison, 2015.

Heelas 1996 — *Heelas P.* The New Age movement: Religion, culture and society in the age of postmodernity. Cambridge: Wiley-Blackwell, 1996.

Heinz 1998 — *Heinz A.* Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe // Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden / Hrsg. von A. Haverkamp. München: V. Oldenbourg, 1998. P. 41–70. https://doi.org/10.1524/9783486594386-008.

Hobsbawm 2012 — *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing traditions // The invention of tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2012. P. 1–14.

Leane 2007 — *Leane E.* Reading popular physics: Disciplinary skirmishes and textual strategies. Burlington, VT; Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd., 2007. https://doi.org/10.4324/9781315245263.

Menzel 2012 — *Menzel B.* Occult and esoteric movements in Russia from the 1960s to the 1980s // The new age of Russia: Occult and esoteric dimensions / Ed. by B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal. Berlin: Otto Sagner, 2012. P. 151–185.

Porter 1999 — *Porter R.* The greatest benefit to mankind: A Medical history of humanity from antiquity to the present. London: Fontana Press, 1999.

Price 1983 — *Price P.* Bells and man. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.

Stenger 1995 — *Stenger V. J.* The unconscious quantum: Metaphysics in modern physics and cosmology. Amherst, NY: Prometheus Books, 1995.

Thurston 1907 — *Thurston H.* Bells // The Catholic Encyclopedia: In 15 vols. / Ed. by Ch. G. Herbermann et al. Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907. P. 418–424.

Trevor-Roper 2012 — *Trevor-Roper H.* The invention of tradition: The Highland tradition of Scotland // The invention of tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2012. P. 15–42.

References

Agapkina, T. A. (1999). Veshch', obraz, simvol: kolokola i kolokol'nyi zvon v traditsionnoi kul'ture slavian [Thing, image, symbol: bells and bell ringing in the traditional culture of the Slavs]. In S. M. Tolstaya (Ed.) *Mir zvuchashchii i molchashchii: Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoi kul'ture slavian* (pp. 210–282). Indrik. (In Russian).

Bianucci, R., Benedictow, O., Fornaciari, G., & Giuffra, V. (2013). Quinto Tiberio Angelerio and new measures for controlling plague in 16th-century Alghero, Sardinia. *Emerging Infectious Diseases, 19*(9). https://doi.org/10.3201/eid1909.120311. (Appendix: https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/19/9/12-0311-t1).

Bondarenko, A. F. (2012). *Istoriia kolokolov Rossii XI–XVII vv.* [History of the bells in Russia of the 11th–17th centuries]. Russkaia panorama. (In Russian).

Bondarenko, A. F., Pukhnachev, Iu. V., & Esipova, M. V. (2014). Kolokol [Bell]. In Patriarch of Moscow and All Russia Cyrill (Ed.). *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Vol. 36, pp. 365–380). Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia". (In Russian).

Bordone, R. (1998). Campane, trombe e carrocci nelle città del regno d'Italia durante il medioevo. Il "paesaggio sonoro" delle città italiane nel medioevo. In A. Haverkamp (Ed.). *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden* (pp. 85–101). R. Oldenbourg. https://doi.org/10.1524/9783486594386-008.

Byrne, J. P. (2006). *Daily life during the Black Death*. Greenwood Press.

Cannadine, D. (2012). The context, performance and meaning of ritual: The British monarchy and the 'invention of tradition' c. 1820–1977. In E. Hobsbawm, & T. Ranger (Eds.). *The invention of tradition* (pp. 101–164). Cambridge Univ. Press.

Carrigan, J. A. (1959). Yellow fever in New Orleans, 1853: Abstractions and realities. *The Journal of Southern History, 25*(3), 339–355.

Chiu, R. (2018). Singing on the street and in the home in times of pestilence: Lessons from the 1576–78 plague of Milan. In M. Corry, M. Faini, & A. Mneghin (Eds.). *Domestic devotions in early modern Italy* (pp. 27–44). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004375871_003.

Congdon, D. (2007). *"Tibet chic": Myth, marketing, spirituality and politics in musical representations of Tibet in the United States* (PhD Thesis, Univ. of Pittsburgh).

Emst, E. (2004). Bioresonance, a study of pseudo-scientific language. *Forsch Komplementärmed Klass Naturheilkd, 11*(3), 171–173. https://doi.org/10.1159/000079446.

Esipova, M. V. (2019). Kolokol'nye zvony [Bell ringing]. In *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia* (Electronic version). https://old.bigenc.ru/music/text/5563582. (In Russian).

Finke, W. (1957). Die Tragödie der deutschen Kirchenglocken. *Schlesische Bergwacht, 57*(32), 570–572.

Hanegraaff, W. (1996). *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Brill.

Hannick, C. (1998). Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten. In A. Haverkamp (Ed.). *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden* (pp. 1–24). R. Oldenbourg. https://doi.org/10.1524/9783486594386-004.

Harrison, M. (2015). *Plants and the plague: The herbal frontline*. Marcus Harrison.

Heelas, P. (1996). *The New Age movement: Religion, culture and society in the age of postmodernity*. Blackwell.

Heinz, A. (1998). Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe. In A. Haverkamp (Ed.). *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden* (pp. 41–70). R. Oldenbourg. https://doi.org/10.1524/9783486594386-006.

Hobsbawm, E., & Ranger. T. (Eds.) (2012). *The invention of tradition*. Cambridge Univ. Press.

Konakov A. (2022). *Ubyvaiushchii mir: istoriia "neveroiatnogo" v pozdnem SSS*R [Waning world: History of the "incredible" in the late USSR]. Muzei sovremennogo iskusstva "Garazh". (In Russian).

Kravetsky, A. (2018). Izobretaia tserkovnuiu traditsiiu: nekotorye osobennosti tserkovnoi praktiki v XX veke [The invention of the church tradition: some characteristics of the XXth century church practice]. *Fontes Slaviae Orthodoxae, 2*, 35–49. (In Russian).

Leane, E. (2007). *Reading popular physics: Disciplinary skirmishes and textual strategies*. Ashgate Publishing, Ltd. https://doi.org/10.4324/9781315245263.

Lukin, P. V. (2014). K istorii vechevykh kolokolov [On the history of the *veche* bells]. In V. L. Yanin (Ed.). *Novgorodskii istoricheskii sbornik* (Vol. 14 (no. 24), pp. 135–167) (n. e.). (In Russian).

Menzel, B. (2012). Occult and esoteric movements in Russia from the 1960s to the 1980s. In B. Menzel, M. Hagemeister, & B. G. Rosenthal (Eds.). *The new age of Russia: Occult and esoteric dimensions* (pp. 151–185). Otto Sagner.

Mitrokhin, N. A. (2020). Sovetskaia intelligentsiia v poiskakh chuda: religioznost' i paranauka v SSSR v 1953–1985 godakh [The Soviet Intelligentsia in search of a miracle: Religiosity and parascience in the USSR from 1953–1985]. *Novoe literaturnoe obozrenie, 2020*(3, no. 163), 51–78. (In Russian).

Nikanorov, A. B. (2014). Zvon [Bell ringing]. In Patriarch of Moscow and All Russia Cyrill (Ed.) *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Vol. 20, pp. 19–29). Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia". (In Russian).

Olovianishnikov, N. I. (2010). *Istoriia kolokolov i kolokololiteinoe iskusstvo* [History of bells and the art of bell foundry] (5th ed., A. F. Bondarenko, Ed.). Russkaia panorama. (In Russian).

Pestretsov, V. I. (2010). *Kolokola i kolokol'nyi zvon v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Rossii (istoricheskie ocherki)* [Bells and bell ringing in the socio-political life of Russia (historical essays)]. Kolokol'nyi tsentr. (In Russian).

Pismeniuk, I., reverend (April 14, 2020). Russkaia Tserkov' v period epidemii: istoricheskii ocherk [Russian Church during epidemics: A historical essay]. *Russkaia Pravoslavnaia*

Tserkov'. Ofitsial'nyi sait Moskovskogo Patriarkhata. http://www.patriarchia.ru/db/text/5622098.html. (In Russian).

Porter, R. (1999). *The greatest benefit to mankind: A medical history of humanity from antiquity to the present*. Fontana Press.

Price, P. (1983). *Bells and man*. Oxford.

Prilutskii, V., reverend (1912). *Chastnoe bogosluzhenie v Russkoi tserkvi v XVI i pervoi polovine XVII v.* [Private worship in the Russian Church in the 16th and first half of the 17th centuries]. Tipografiia Akts. o-va "Petr Barskii". (In Russian).

Sakharova, A. V. (2023). Termin "zlorastvorenie" v bogosluzhebnykh tekstakh: kal'kirovanie i pereinterpretatsiia [Term 'zlorastvorenie' in liturgical texts: loan tracing and re-interpretation]. *Russkaya rech', 2024*(4), 108–120. https://doi.org/ 10.31857/S0131611724040095.

Shat'ko, E. G. (2015). *Kolokol'nyi zvon Beloi Rusi: Tysiacheletie traditsii* [Bell ringing of White Russia: A millennium tradition]. Bratstvo v chest' sviatogo Arkhistratiga Mikhaila. (In Russian).

Stenger, V. J. (1995). *The unconscious quantum: Metaphysics in modern physics and cosmology.* Prometheus Books.

Thurston, H. (1907). Bells. In Ch. G. Herbermann et al. (Eds.). *The Catholic encyclopedia* (pp. 418–424). Robert Appleton Company.

Tosin, S. G. (2009). Unichtozhenie pravoslavnoi traditsii kolokol'nogo zvona v SSSR [Destruction of the Orthodox Christian tradition of bell ringing in the USSR]. *POISK: Politika. Obshchestvovedenie. Iskusstvo. Sotsiologiia. Kul'tura, 2009*(3, no. 23), 91–102. (In Russian).

Trevor-Roper, H. (2012). The invention of tradition: The Highland tradition of Scotland. In E. Hobsbawm, & T. Ranger (Eds.). *The invention of tradition* (pp. 15–42). Cambridge Univ. Press.

Valentsova, M. M. (1999). O magicheskikh funktsiiakh kolokol'chika v narodnoi kul'ture slavian [On the magical functions of the bell in the folk culture of the Slavs]. In S. M. Tolstaya (Ed.). *Mir zvuchashchii i molchashchii. Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoi kul'ture slavian* (pp. 283–294). Indrik. (In Russian).

Vasil'ev, K. G., & Segal, A. E. (1960). *Istoriia epidemii v Rossii: Materialy i ocherki* [History of epidemics in Russia: Materials and essays]. Medgiz. (In Russian).

Информация об авторе

Анна Вячеславовна Сахарова
кандидат филологических наук
методист, Институт фундаментальных проблем социально-гуманитарных наук, Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»
Россия, 115409, Москва, Каширское шоссе, д. 31
✉ *sakharova.av@yandex.ru*

Information about the author

Anna Vyacheslavovna Sakharova
Cand. Sci. (Philology)
Methodologist, Institute of Fundamental Problems of Social Sciences and Humanities, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute)
Russia, 115409, Moscow, Kashirskoe Shosse, 31
✉ *sakharova.av@yandex.ru*

Д. А. Худяков [ab]

http://orcid.org/0000-0001-6216-3989
✉ *khoudiakov@bk.ru*

[a] *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*
[b] *Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне (Китай, Шэньчжэнь)*

«Женский Лунь-юй» и его место в истории китайской мысли

Аннотация. В данной публикации мы представляем первый полный перевод на русский язык важного учебно-воспитательного текста для девушек традиционного Китая: так называемый «Женский Лунь-юй», или «Женские суждения и высказывания». Этот текст входит в «Женское четверокнижие», окончательно сформировавшееся на рубеже эпох Мин и Цин (XVII в.). Переводу предпослано небольшое введение, в котором кратко очерчивается происхождение текста. Также перевод сопровожден комментарием, в котором особый акцент сделан на вариативности текста в разных дошедших до наших дней изданиях. Вариативность охватывает как отдельные фрагменты (графическая вариативность иероглифов, лексическая вариативность синонимичных единиц), так и структуру текста в целом: фрагменты могут меняться местами, добавляться или исключаться из текста. Такая особенность учебно-воспитательных текстов является их важной характеристикой, поскольку возможность добавлять или, наоборот, исключать те или иные блоки предполагается самим характером их бытования и передачи.

Ключевые слова: «Женский Лунь-юй», каноны, экзегеза, четверокнижие, китайская философия

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Худяков Д. А.* «Женский Лунь-юй» и его место в истории китайской мысли // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 305–341. EDN: XLLVES.

Поступило 2 февраля 2022 г.; принято 2 июля 2025 г.

© Д. А. ХУДЯКОВ, 2025

D. A. Khudiakov [ab]

http://orcid.org/0000-0001-6216-3989
✉ *khoudiakov@bk.ru*

[a] *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*
[b] *Shenzhen MSU-BIT University (China, Shenzhen)*

"Women's Analects" (*Nü Lunyu*) and its place in the history of Chinese thought

Abstract. In this paper, we present the first complete translation into Russian of an important educational text written for girls in traditional China: the so-called "Women's Lunyu." This text was included in the collection of texts known as the "Four Books for Women," which was finally formed at the turn of the Ming and Qing dynasties (17th century). The translation is preceded by a brief introduction that outlines the origins and authorship of the text. It is also accompanied by a commentary that emphasizes the variability of the text across different editions. Textual variability is a notable feature of such educational texts, as it is intrinsic to their nature and circulation, allowing for appropriate amendments and omissions. Textual variability encompasses almost all levels of language, from the graphic representation of individual characters to the lexical level of synonyms, and the syntactic level of sentences and larger textual structures. The text was generally quite popular in traditional Chinese society. Individual editions may have also reflected the specific ideological inclinations of certain groups, such as the Buddhists. Certain editions contain quite explicit references to Buddhist ideas, although the text itself is clearly based on the Confucian perspective. Therefore, some versions of the text demonstrate clear signs of ideological eclecticism characteristic of late Imperial China.

Keywords: *Women's Lunyu*, Chinese classics, exegesis, *Four Books for Women*, Chinese philosophy

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Khudiakov, D. A. (2025). "Women's Analects" (*Nü Lunyu*) and its place in the history of Chinese thought. *Shagi / Steps*, *11*(3), 305–341. EDN: XLLVES. (In Russian).

Received February 2, 2022; accepted July 2, 2025

© D. A. KHUDIAKOV, 2025

Примерно в конце XVI — начале XVII в. в Минском Китае появляется собрание воспитательных книг для девушек под названием «Женское четверокнижие» (*Нюй сы-шу* 女四書). Составителем этого собрания называется ученый чиновник из Ланъе 琅琊 (юг провинции Шаньдун) по имени Ван Сян 王相 (второе имя Цзиньшэн 晉升). Про жизненный путь Ван Сяна известно чрезвычайно мало, по большей части лишь то, что он подвизался на ниве образования и прокомментировал многие учебные пособия своего времени, включая «Троесловие» (*Сань-цзы-цзин* 三字經), «Сто фамилий» (*Бай-цзя-син* 百家姓), собрание «Стихов тысячи поэтов» (*Цянь-цзя-ши* 千家詩), а также книги, вошедшие в «Женское четверокнижие». Интерес к женской воспитательной литературе был продиктован, очевидно, влиянием матери, госпожи Лю 劉, происходившей из интеллигентной семьи, жившей в районе современного Нанкина. Госпоже Лю приписываются два женских воспитательных сочинения — «Женское зерцало древности и современности» (*Гу-цзинь нюй-цзянь* 古今女鑒) и «Скорые записи о женских образцах» (*Нюй-фань цзе-лу* 女範捷錄), второе из которых вошло в состав «Женского четверокнижия».

Период Мин (1368–1644) в истории Китая может быть охарактеризован, с одной стороны, как эпоха зрелости культуры и институтов императорского Китая, а с другой — как время расцвета образования и чрезвычайного богатства соответствующей учебной литературы, получившей как государственную, так и частную поддержку. Это касается и женского образования, покровительницами которого нередко становились супруги китайских императоров. Так, супруга императора Юнлэ (永樂, правил в 1402–1424 гг.), императрица Жэнь-сяо-вэнь 仁孝文 (из клана Сюй 徐), в 1404 г. написала поучительный текст для собственных детей под названием «Внутренние наставления» (*Нэй-сюнь* 內訓). После смерти императрицы Жэнь-сяо-вэнь в 1407 г. горячо любивший ее император распорядился в память о добродетелях почившей супруги опубликовать этот текст и распространить его среди чиновников и народа. В 1530 г. император Цзяцзин 嘉靖 (правил в 1521–1567 гг.) приказал опубликовать поучения собственной матери, вдовствующей императрицы Чжан-шэн 章聖 (из клана Цзян 蔣), получившие название «Женские наставления» (*Нюй-сюнь* 女訓), присовокупив их к наставлениям императрицы Жэнь-сяо-вэнь. Наконец, в 1580 г. император Ваньли 萬曆 (правил в 1572–1620 гг.) распорядился еще раз опубликовать эти наставления вкупе с «Женскими заповедями» (*Нюй-цзе* 女誡) восточно-аньской писательницы Бань Чжао 班昭 (I–II вв.). Работа по редактированию и комментированию этих текстов как раз и была поручена Ван Сяну. Предисловие к этому изданию написал лично император Ваньли. Позднее к названным двум текстам были добавлены еще два: «Женские суждения и высказывания» (*Нюй лунь-юй* 女論語) танских сестер Сун Жошэнь 宋若莘 (ум. ок. 820 г.) и Сун Жочжао 宋若昭 (ум. ок. 825 г.), а также сочинение матери Ван Сяна «Скорые записи о женских образцах» (*Нюй-фань цзе-лу* 女範捷錄). И уже в таком виде «Женское четверокнижие» увидело свет в 1624 г. под названием «Четыре книги для де-

вушек внутренних покоев с собранными комментариями» (*Гуй-гэ нюй сы-шу цзи-чжу* 閨閣女四書集註). Впрочем, в начале XVII в. это собрание уже было достаточно широко известно.

«Женское четверокнижие», очевидно, было составлено по образцу классического конфуцианского «Четверокнижия» Чжу Си 朱熹 (1130–1200) — базового собрания канонических текстов, доскональное знание которых было необходимо для успешной сдачи государственных экзаменов. Выбор именно четырех текстов не случаен и, очевидно, имеет нумерологическое обоснование (так же, как, например, четверки наиболее знаменитых китайских романов, великих китайских изобретений или наиболее известных красавиц древности). Конкретный набор текстов в составе «Женского четверокнижия» мог немного варьироваться. Так, в японском издании 1656 г. вместо «Скорых записей о женских образцах» (*Нюй-фань цзе-лу* 女範捷錄) находим «Женский канон почтительности к предкам» (*Нюй сяо-цзин* 女孝經) авторства госпожи Чжэн 鄭, супруги танского вельможи сяньбийского происхождения Хоумочэнь Мяо 侯莫陳邈.

Поскольку тексты «Женского четверокнижия» относятся к наиболее популярным и распространенным, в XVIII–XIX вв. появилось довольно много как официальных, так и частных изданий. В целом их можно разделить на три группы: а) издания, восходящие к самому раннему изданию 1624 г. Ван Сяна; б) издания, восходящие к изданию 1795 г. эры правления Цяньлун 乾隆 (1736–1796) «Нюй сы-шу цзи-чжу» 女四書集註, в которых поменялся порядок текстов; в) издания, восходящие к сверенному и исправленному варианту «Чжуан-юань-гэ нюй сы-шу цзи-чжу» 狀元閣女四書集註 эры правления Гуансюй 光緒 (1875–1908). Чаще других встречаются издания третьей группы: например, издание Ли Гуанмина 李光明 1882 г., издание пекинского издательского дома «Вэнь-чэн-тан» 文成堂 1885 г. [ВЧТ], издание шанхайского издательского дома «Цзян-цзо шу-линь» 江左書林 1887 г., издание хунаньского издательского дома «Гуншан шу-цзюй» 共賞書局 1888 г., издание чунцинского издательского дома «Шань-чэн-тан» 善成堂 1892 г. и др. Мы в нашем переводе в качестве основного будем использовать издание [ВЧТ], но также будем сверять текст с иными изданиями (расхождения в изданиях будут отмечены в примечаниях). В качестве дополнительных референтных изданий использованы следующие:

1) «Нюй-цзы сы-шу» 女子四書 с комментариями Ван Сяна (1936) [НЦСШ];

2) антология «Шо-фу» 說郛 из собрания «Сы-ку цюань-шу» 四庫全書 (1772–1783) [ШФ];

3) антология древней и современной литературы «Гу-цзинь ту-шу цзичэн» 古今圖書集成 цинского эрудита Чэнь Мэнлэя 陳夢雷 (1725) [ЦЧ];

4) антология назидательной литературы для женщин «Цзяо-нюй и-гуй» 教女遺規 цинского эрудита Чэнь Хунмоу 陳宏謀 (1743) [ЦНИГ].

Женский вопрос и женское образование в традиционном Китае

В доимперский период истории Китая мы не находим текстов, специально посвященных роли и месте женщины в государстве и обществе. Впрочем, уже тогда получают распространение представления о подобии государства семье и, соответственно, о семье как фундаментальной модели для государства и всей Поднебесной. В совершенно явном виде мы встречаем это у Мэн-цзы (гл. 4Б): «Корень Поднебесной (*тянь-ся* 天下) в государстве (*го* 國), а корень государства в семье (*цзя* 家)». В грандиозном замысле «Великого учения» (*Да-сюэ* 大學) из «Книги ритуалов» (*Ли-цзи* 禮記), ставшего позднее первым текстом в чжусианском «Четверокнижии», умиротворению Поднебесной и упорядочению государства также предшествует наведение порядка в семье. Порядок же в семье начинается с правильных взаимоотношений между мужем и женой. Именно этим традиционная экзегеза объясняет тот факт, что каноническая «Книга песен» (*Ши-цзин* 詩經), значение которой в китайской культуре трудно переоценить, начинается с песни «Гуань-цзюй» 關雎 (А. А. Штукин переводит название песни как «Встреча невесты» [Штукин 1987: 84]). Главными героями песни являются добродетельная девушка (*шу-нюй* 淑女) и благородный юноша (*цзюнь-цзы* 君子), символизирующие, согласно традиционной экзегезе, чжоуского Вэнь-вана 文王 и его добродетельную супругу Тай-сы 大姒. Таким образом, благотворное воздействие (букв. ‘поветрие’ — *фэн* 風) Вэнь-вана на Поднебесную начинается с его собственной семьи и конкретно с добродетелей (*дэ* 德) жены. Отношения между супругами оказываются определяющими для формирования отношений между родителями и детьми (с их фундаментальной добродетелью сыновней почтительности *сяо* 孝), а те, в свою очередь, — для формирования правильных отношений между государем и подданными.

Если попытаться выразить женские добродетели одним главным словом, то таким словом в древнекитайской мысли будет сочетание *шунь-цун* 順從, которое можно перевести как «повиновение» или «покорное следование». Уже у Мэн-цзы (гл. 3Б) именно иероглифом *шунь* 順 ‘покорность’ выражается путь женщины. «Книга ритуалов» определяет женщину как того, кто должен следовать за мужчиной, и вводит понятие *сань-цун* 三從 досл. ‘три следования’: до замужества женщина следует за отцом; вступив в брак, следует за мужем; после смерти мужа следует за сыном.

Вместе с тем важно отметить, что мягкость (*жоу* 柔) и покорность женщины должны уравновешиваться почитанием (*цзин* 敬) и любовью (*цинь* 親) со стороны мужа, ибо, как говорится в «Книге ритуалов» (в гл. «Особая жертва загородного приношения» — *Цзяо-тэ-шэн* 郊特牲), «Через почитание и любовь к женам прежние цари обретали [власть] над Поднебесной». Женщина здесь оказывается не просто необходимой спутницей мужчины, но и источником благого влияния на него и на всю Поднебесную.

Еще одной важнейшей характеристикой, определяющей отношения между мужчинами и женщинами, является «разделение» (*бе* 別) во всех возможных смыслах. «Книга ритуалов» повествует:

> Мужчины пребывают вовне, женщины пребывают внутри; крепки врата внутренних покоев дворца, и евнухи охраняют их; мужчины не входят туда, а женщины не выходят (гл. «Внутренние устои» — *Нэй-цзэ* 內則).

Женщины с мужчинами не должны находиться в одном пространстве (кроме особых случаев), пользоваться одними и теми же предметами обихода, каким-либо образом взаимодействовать и соприкасаться (опять же, кроме отдельных особых случаев). Глава «Записи о предотвращении [пороков]» (*Фан-цзи* 坊記) «Книги ритуалов» резюмирует это так:

> Смысл ритуалов в том, чтобы предотвращать человеческие пороки (*инь* 淫), делать явными человеческие разделения (*бе* 別), не допускать недовольства среди людей и тем самым связывать их.

И там же первейшим среди человеческих разделений называется разделение между мужчинами и женщинами.

Что касается образования и обучения (*сюэ* 學) как подготовки к общественной и государственной деятельности, то эта подготовка, конечно, предполагалась только для мужчин. Собственно, вся деятельность Конфуция в основном сводилась именно к разработке программы такой подготовки и воплощению ее на практике. Предметами изучения были в первую (да и в последнюю) очередь ритуалы (*ли* 禮), музыка (*юэ* 樂) и песни (*ши* 詩). В силу принципа «разделения» для женщин не предполагалось какого бы то ни было участия в общественной жизни за пределами дома. Обучить девушку послушанию, манерам (*фу-жун* 婦容) и ведению домашнего хозяйства (*фу-гун* 婦功) должны были в семье.

До нас дошло крайне мало высказываний Конфуция о женщинах в силу того, что этот вопрос, видимо, выходил за рамки его непосредственных интересов. Весьма показательным в этом отношении является следующее высказывание (17:25):

> Девушек и подлых людей (*сяо-жэнь* 小人) воспитывать труднее всего: если слишком с ними сближаешься, они перестают слушаться; если отдаляешься, то начинают обижаться.

Здесь характерно то, что девушки оказываются примерно на одной ступени с «подлыми людьми», для которых закрыт путь к благородным занятиям. Не единожды в дошедших до нас высказываниях Конфуция пленяющая женская красота (*сэ* 色) называется несовместимой с добродетелью (*дэ* 德) и гуманностью (*жэнь* 仁). Ряд неприятных событий в жизни Конфуция (упомянутых как в его «Суждениях и высказываниях» (*Лунь-юй* 論語), так и в его жизнеописании у Сыма Цяня) также был связан с женским вмешательством в общественную жизнь, нарушавшим ритуальный порядок. Один такой эпизод приведен в «Суждениях и высказываниях» (18:4):

> Из княжества Ци прислали [князю Лу] танцовщиц. [Временщик] Цзи Хуань-цзы принял их, и три дня при дворе не заслушивали дела. Тогда Конфуций удалился.

Представленный выше эпизод далеко не случаен. Женское влияние на семью и опосредованно на государство, как отмечалось выше, может быть благим, если оно отвечает нормам ритуала и принципу «разделения», но может быть и крайне разрушительным, множество свидетельств чему обнаруживается в классических текстах древности. Если влияние женщины приводит к пренебрежению мужчиной (прежде всего правителем) своими ритуальными обязанностями, то оно открывает прямой путь к смуте в доме и в государстве. Так, хрестоматийным является следующее описание в «Книге [исторических] преданий» (*Шан-шу* 尚書, гл. «Великая клятва» — *Тай-ши* 泰誓) обстоятельств падения государства Шан, предшествующих чжоускому завоеванию:

> [Последний] шанский царь Шоу 受 ‹...› пренебрегал жертвоприношениями небу и земле, прекратил подношения в храме царских предков, прибегал к странным ухищрениям и порочным практикам, дабы порадовать свою жену.

Конечно, теоретическое оформление всех этих взглядов, как и текстуально-экзегетическое оформление доимперской литературы, происходит уже в эпоху Хань. Обозначенные выше представления, даже если своими корнями они уходят в доимперскую древность, в явном виде оказались представленными именно в ханьской литературе, когда на основе творческих интерпретаций древних ритуально-литургических текстов, собственно, и возникает конфуцианский религиозно-философский канон примерно в том виде, в каком он нам известен сегодня.

В общеидеологическом плане эпоха Хань характеризовалась масштабным идейным синтезом и теоретическим осмыслением предшествующей культурной традиции. Хотя древние ритуально-литургические и историзованные тексты (так называемые каноны *цзин* 經) в их конфуцианской обработке обрели центральное положение в ханьском идейном комплексе, их представления были дополнены и разбавлены многочисленными натурфилософскими, легистскими и даосскими идеями и концепциями. Сращение морально-нравственных и натурфилософских концепций на основе универсальных корреляций придало гендерной проблематике космическое измерение: теперь женское и мужское начала стали прочно ассоциироваться с полярными космическими силами *инь* 陰 и *ян* 陽, плодотворное взаимодействие которых порождает, поддерживает жизнь и гармонизирует Вселенную. Таким образом, правила гендерных взаимоотношений не просто постулировались, но получили природно-космическое обоснование. Как пишет корифей ханьского конфуцианства Дун Чжуншу в своих размышлениях под названием «Обильные росы весен и осеней» (*Чунь-цю фань-лу* 春秋繁露),

> Мужчина, сколь бы ничтожен он ни был, все равно представляет собой *ян* 陽; женщина, сколь бы знатной она ни была, все равно представляет собой *инь* 陰 [ЧЦФЛ].

Отражением ханьского синтеза стали и сводные исторические труды, особое место среди которых занимают, конечно, «Исторические записки» (*Ши-цзи* 史記) Сыма Цяня. Сыма Цянь заложил основы жанра назидательных исторических биографий (*ле-чжуань* 列傳), составляющих бóльшую часть его труда. Однако эти биографии включают лишь мужских исторических персонажей. Чтобы восполнить этот пробел, руководствуясь распространенными в его время представлениями о том, что *инь* дополняет *ян*, ученый I в. до н. э. Лю Сян 劉向 впервые в истории Китая подготовил труд, в котором собрал назидательные биографии исторических персонажей-женщин. Этот труд вошел в историю под названием «Жизнеописаний знаменитых женщин» (*Ле-нюй-чжуань* 列女傳). Как сообщает «История Хань» (*Хань-шу* 漢書), Лю Сян, увидев, что в обычай вошли расточительство и распутство, и полагая, что главной причиной этого являются окружающие императора Чэн-ди (成帝, правил в 33–7 гг. до н. э.) женщины, собрал в древних канонах сведения об их добродетельных и целомудренных предшественницах, а также о случаях смуты и гибели государств из-за наложниц, чтобы использовать все это в предостережение и назидание государю [ХШ]. Таким образом, это был первый сборник о женщинах, но еще не для женщин.

История Ханьской империи действительно характеризовалась гораздо более активным вовлечением женщин (и евнухов) в политическую борьбу и государственные дела, чем это было ранее. Очевидно, причины этого следует искать в самóм изменившемся характере политической власти, которую теперь порождала не сила оружия (как это было, с оговорками, в эпоху «Сражающихся царств» — *Чжань-го* 戰國, V–III вв. до н. э.), а институциализированный порядок престолонаследия. При таком изменившемся порядке роль женщины (жены и матери императора) неизбежно существенно возрастала. Не единожды именно женщины (с опорой на свои кланы) определяли порядок престолонаследия. А некоторые из них — например, вдова основателя империи Хань Лю Бана 劉邦, императрица Люй-хоу 呂后 или вдова восточноханьского императора Хэ-ди 和帝 (правил в 88–106 гг.) императрица Дэн Суй 鄧綏, — даже претендовали на самостоятельную роль в управлении государством. Не в последнюю очередь борьбе императорских родственниц (жен, матерей, бабушек) и их кланов своим падением была обязана и Западноханьская империя.

Ярким примером повышения роли женщин в общественно-политической жизни страны служит фигура Бань Чжао 班昭, яркой женщины, происходившей из славного и знатого ханьского рода Бань. Она была сестрой знаменитого историка Бань Гу 班固 и участвовала в написании «Истории Хань». Кроме того, она была придворной дамой в свите императрицы Дэн Суй и отвечала за обучение дворцовых дам в импера-

торской библиотеке. Ей принадлежит первый в истории Китая небольшой текст с наставлениями для женщин о правилах поведения под названием «Женские заповеди», или «Заповеди для женщин» (*Нюй-цзе* 女誡). Как пишет сама Бань Чжао в кратком предисловии, эти заповеди первоначально предназначались для семейного использования, дабы дочери, выйдя замуж, «не потеряли лицо в доме мужа и не навлекли позор на отчий дом». Вполне вероятно, однако, что этот текст изначально был написан не исключительно для женщин рода Бань, а для широкого придворного круга читательниц, в первую очередь для императорского дворца. Ссылка же на дочерей служила лишь удобным риторическим приемом [Hinsh 2014: 231].

«Жизнеописания знаменитых женщин» и «Женские заповеди» стали эталонными текстами по «женскому вопросу» и для домашнего женского образования (а затем и для школьного, когда оно появилось в Китае в самом конце XIX в.) на последующие две тысячи лет. Разумеется, под женским образованием понимались в первую очередь воспитание так называемых женских добродетелей (*фу-дэ* 婦德), понятие о которых встречается уже в «Книге ритуалов» и которых по нумерологической традиции насчитывалось четыре (так называемые четыре добродетели — *сы-дэ* 四德): собственно женская добродетель (*фу-дэ* 婦德), женские речи (*фу-янь* 婦言), женский облик (*фу-жун* 婦容) и женские труды (*фу-гун* 婦功). Впрочем, в самой «Книге ритуалов» эти добродетели лишь называются, но не раскрываются. Первой раскрыла их содержание в своем труде (в гл. «Женские дела» — *Нюй-син* 女行) именно Бань Чжао. Женские обязанности и поступки рассматривались исключительно в контексте роли женщины как жены и невестки. В сущности, Бань Чжао систематизировала и изложила те основные принципы женского поведения, корни которых уходили еще в доханьскую эпоху (в частности, отражены в «Книге ритуалов»).

Эпоха после падения империи Хань и до Тан включительно характеризуется в истории Китая, с одной стороны, преемственностью культурных традиций, а с другой — существенным влиянием на культуру средневекового Китая некитайского («варварского» — *ху* 胡) компонента. В контексте нашей темы преемственность выражается в повторении основных тем женского образования и воспитания в танской (и позднейшей) литературе: как и прежде, акцент в воспитании девушек делается на мягкости и покорности, скромности и целомудрии, служении мужу и его родителям, на навыках в ведении домашнего хозяйства, «трех следованиях» (*сань-цун* 三從) и «четырех добродетелях» (*сы-дэ* 四德). Вместе с тем образ жизни женщин под влиянием степняков стал гораздо менее закрытым и замкнутым, не так строго стал соблюдаться принцип «разделения» мужчин и женщин, существенно изменились эстетические воззрения. Весьма характерно, что в танских текстах среди целей женского образования встречается также «обучение письму и счету» (*сюэ шу сюэ суань* 學書學算).

«Женский Лунь-юй»

Наиболее значимыми текстами эпохи Тан в сфере женского воспитания стали «Женские суждения и высказывания» (*Нюй лунь-юй* 女論語) и «Женский канон почтительности к предкам» (*Нюй сяо-цзин* 女孝經). Хотя оба текста впоследствии снискали широкую популярность, с происхождением и историей обоих есть существенные проблемы. Текст «Женского канона почтительности к предкам» вообще не упоминается в списках литературы «Новой истории Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) и «Старой истории Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書). Впервые он встречается лишь в списке литературных произведений «Истории Сун» (*Сун ши* 宋史). Текст «Женских суждений и высказываний» упоминается и в «Старой истории Тан» [СТШ], и в «Новой истории Тан» [ЦТШ], однако в обоих случаях сообщается, что он состоял из 10 *пяней* 篇, т. е. разделов, и был составлен по подобию Конфуциевых «Суждений и высказываний», т. е. в форме кратких диалогов между учителем и учениками. Указывается также, что роль учителя в этих воображаемых беседах играла госпожа Вэй Сюаньвэнь 韋宣文 (IV в.), редкий пример конфуцианского ученого-женщины, а роль учеников — Бань Чжао (жившая в реальности за несколько веков до госпожи Вэй) и другие женщины, подвизавшиеся на «женском пути» (*фу-дао* 婦道). Проблема заключается в том, что ничего этого в современном тексте «Женских суждений и высказываний» нет. Современный текст поделен на 12 главок-*чжанов* 章, и никаких диалогов в нем нет, как не упоминается и госпожа Вэй Сюаньвэнь. Кроме того, главка-*чжан* обычно бывает существенно меньше по размеру, чем раздел-*пянь*.

По поводу авторства «Женских суждений и высказываний» «Старая история Тан» сообщает, что текст первоначально был написан старшей из пяти сестер славного рода конфуцианских ученых Сун по имени Жошэнь 宋若莘, которая занималась воспитанием остальных. Вторая сестра, Сун Жочжао 宋若昭, позднее добавила к тексту свои комментарии и пояснения. Обе сестры отказались выходить замуж и решили продолжить блестящие научные традиции своей семьи. Их ученость была хорошо известна при императорском дворе, и обе они имели официальные придворные должности. Придворные и обитатели дворца относились к сестрам с глубоким почтением, а Жочжао даже именовали почетным титулом *сяньшэн* 先生 (более известным у нас в японской форме *сэнсэй*).

Ни от эпохи Тан, ни от Сун или Юань до нас не дошло вариантов «Женских суждений и высказываний». В частных каталогах этот текст тоже упоминается крайне редко, а когда упоминается, то воспроизводится информация из историй Тан. Наиболее ранний из дошедших до нас вариантов текста датируется концом XVI в. Интересен контекст его появления: он был предпослан коммерческому сборнику женской поэзии «Мешок жемчужин известных женщин» (*Мин-юань цзи-нан* 名媛璣囊, 1595). Издатель этого сборника, известный только под своим псевдонимом Странник у пруда (*Чи-шан кэ* 池上客), приписал авторство изречений Бань Чжао, и на то у него были определенные причины, ведь изре-

чениям предшествует краткое предисловие, написанное от ее имени (где она названа официально присвоенным ей почетным прозвищем *тайгу* 大家). Последующие издатели исправили эту «ошибку» Странника, восстановив историческую справедливость и вернув авторство текста сестрам Сун [Ван, Ли 2018]. Причем в издании Ван Сяна, несмотря на сведения «Старой истории Тан», автором текста названа именно Сун Жочжао, а не старшая сестра Сун Жошэнь.

Исследователи высказывают несколько гипотез, объясняющих столь существенные расхождения между танским описанием текста и его современными вариантами (во всех существующих редакциях). Дзюнъити Ямадзаки полагает, что труд сестер Сун утрачен, а под его названием в наше время фигурирует другая работа, тоже упомянутая в литературном каталоге «Новой истории Тан» сразу после труда сестер Сун. Настоящим автором этой работы является супруга танского поэта Сюэ Мэна 薛蒙 госпожа Вэй 韋. В танском каталоге эта работа называется «Женские наставления почтенной госпожи Цао» (*Цао тай-гу нюй-сюнь* 曹大家女訓; под госпожой Цао имеется в виду Бань Чжао: Цао — фамилия ее мужа) в 12 чжанах, что прекрасно согласуется как с предисловием существующего ныне текста, так и с его разбивкой, а также, до известной степени, с жанром. Известным сестрам Сун эта работа была приписана позже для повышения ее авторитета [Ямадзаки 1986].

По мнению Гао Шиюй 高世瑜, оригинальный труд Сун Жошэнь в формате вопросов и ответов был утрачен, а современный текст представляет собой пояснения Сун Жочжао, что и отражает заглавие в издании Ван Сяна. С этой точки зрения, Жочжао специально написала свои пояснения в популярной и легкой для восприятия форме рифмованных четырехсложных фраз. Кроме того, первые 10 чжанов представляют собой разъяснения десяти глав первоначального труда Сун Жошэнь, а последние два чжана — «Гармония и мягкость» (*Хэ жоу* 和柔) и «Соблюдение моральных устоев» (*Шоу цзе* 守節) — выбиваются из остального текста более абстрактным содержанием и, по-видимому, были добавлены позже. Также позднейшим добавлением Гао Шиюй считает предисловие к работе [Гао 1998]. Впрочем, можно предположить, что предисловие как раз восходит к первоначальному труду Сун Жошэнь, поскольку в нем мы встречаем и упоминание почтенной госпожи (вероятно, Цао), и прямую речь, возможно, восходящую к изначальной диалогической форме.

Так или иначе, дошедший до нас текст «Женских суждений и высказываний» вне зависимости от его истинного авторства оказал глубокое влияние на интеллектуалов и широкие круги читателей позднеминского и цинского общества. Один из наиболее выдающихся цинских ученых, эрудит, философ и просветитель Чэнь Хунмоу 陳宏謀 (1696–1771) в своих «Завещанных правилах женского просвещения» (*Цзяо-нюй и-гуй* 教女遺規) так охарактеризовал этот труд:

若莘托曹大家之意，集為女訓，名曰《女論語》，其妹若昭申釋之。夫《論語》，聖賢問答之言也，可與之並列乎？然吾觀曲禮內則，所載蔥薤酒漿，紛帨刀礪，纖悉具備。蓋至道不離乎居室日用之常，而聖賢垂訓，無非欲人言動舉止，悉合於當然之則。《論語》二十篇，亦豈在高遠哉？茲編條分縷晰，便於誦習，言雖淺俚，事實切近，嫗媼孩提，皆可通曉。苟如斯訓，亦不愧於婦道矣。

Жошэнь, опираясь на идеи Цао-тайгу, собрала их в женские наставления и поименовала «Женскими суждениями и высказываниями», а ее младшая сестра Жочжао добавила к ним пояснения. Но ведь «Суждения и высказывания» — это вопросы и ответы совершенномудрых, можно ли что-нибудь ставить с ними в один ряд? Но я глянул на «Разрозненные ритуалы» и «Внутренние положения» [главы «Книги ритуалов»] и обнаружил, что там детально изложены сведения о луке и винах, полотенцах и ножах. Видимо, высший путь не обходит повседневных домашних дел, и совершенномудрые давали наставления по этому поводу; не иначе как хотели, чтобы люди во всех своих речах и поступках руководствовались должными правилами. Неужто «Суждения и высказывания» в двадцати главах действительно так уж далеки и возвышенны? Настоящие положения четкие и ясные, удобные для изучения; пусть язык их и простоват, зато суть их доступна и понятна хоть старухе, хоть ребенку. Что касается этих наставлений, во всяком случае они не посрамили женский путь! [ЦНИГ].

Перевод с комментариями

女論語序傳

Предисловие[1]

大家曰。妾乃賢人之妻。名家之女。四德粗全。亦通書史。因輟女工。閒觀文字。九烈可嘉。三貞可慕。懼夫後人不能追步。乃撰一書。名為論語。敬戒相承。教訓女子。若依斯言。是為賢婦。罔俾前人。獨美千古。

Тайгу[2] написала: «Я, ничтожная женщина[3], являюсь женой достойного человека[4] и дочерью именитой семьи; обретя основы четырех добродетелей[5], я также поднаторела в писаниях и истории. В свободное от женской работы время читая в книгах[6] о достойных похвалы девяти “блестящих” и достойных восхищения трех “целомудренных” [добродетелях][7], я побоялась[8], что потомки не смогут им следовать, и тогда написала сочинение и назвала его “Лунь-юем”, [чтобы] почтительность и заповеди передавались друг другу [из поколения в поколение] [и чтобы] воспитывать и наставлять молодых девушек. Те, которые будут опираться на эти речи, станут достойными женщинами и не дадут своим предшественницам одним красоваться[9] в тысячелетней древности».

Комментарии

[1] Весь текст памятника построен по основной синтаксической модели «Ши-цзина» — четырехсложных стихов с нерегулярным рифмованием четных строк. Та же структура в основном воспроизведена и в предисловии. Четырехсложное построение фраз (*сыянь цзюйши* 四言句式) для древнекитайской классики стало образцовым и помимо «Ши-цзина» широко представлено в других канонах: например, в «Шан-шу», «И-цзине», а также в «Дао-дэ-цзине». Позднее четырехсложная модель была принята для многих пропедевтических текстов вроде «Списка Цанцзе» (*Цанцзе-пянь* 倉頡篇) или «Тысячесловия» (*Цянь-цзы-вэнь* 千字文).

[2] Почетное прозвище (*хао* 號) 大家 (досл. ‘великая женщина’) Ван Сян транскрибирует знаками *тай-гу* 泰姑. В древности омонимичные знаки (*тунинь-цзы* 同音字) в текстах часто заменяли друг друга, так что идеографический знак 家 в данном случае, по всей видимости, означает то же, что и современный фоноидеографический знак 姑. Из жизнеописания Бань Чжао известно, что при дворе ее именовали почетным именем Цао-тайгу 曹大家, что можно перевести как «почтенная госпожа Цао» (по фамилии ее супруга).

В ШФ и ЦЧ в этом месте уточняется, что речь идет именно о Цао-тайгу.

[3] Слово *це* 妾 (букв. ‘наложница’) выступает в классическом китайском языке стандартным заместителем личного местоимения первого лица для женщин, выражающим скромность и смирение (*цянь-цы* 謙詞), поэтому здесь переведено как «ничтожная женщина».

[4] Слово *сянь* 賢 ‘достойный’ или *сянь-жэнь* 賢人 ‘достойный человек’ в данном случае, конечно, является выражением вежливости (*цзин-цы* 敬詞), однако в других контекстах представляет собой терминоподобное слово. «Записи о ритуалах Старшего Дая» (*Да-Дай ли-цзи* 大戴禮記, гл. «Ай-гун спрашивает о пяти должных [отношениях]» — *Ай-гун вэнь у-и* 哀公問五義) так поясняют это понятие: «Достойный человек — это тот, чьи пристрастия и отвращение совпадают с чувствами народа, кто в выборе — взять или отвергнуть — един с народом, чьи действия полностью согласуются с нормами, правилами и не вредят корню, чьи речи могут служить образцом для всей Поднебесной и не наносят ущерба его телу; кто, будучи простолюдином, стремится к знатности и богатству, а будучи князем, не стяжает имущества».

[5] Несколько текстов ханьского периода — в первую очередь «Записи о ритуалах Старшего Дая» и «Школьные изречения Конфуция» (*Кун-цзы цзя-юй* 孔子家語) — вкладывают в уста Конфуция высказывание о «четырех добродетелях» (*сы-дэ* 四德), которые суть почитание предков, прежде всего родителей (*сяо* 孝), уважение к старшим (*ти* 弟), правдивость (*синь* 信) и верность (*чжун* 忠). В изречениях Конфуция, сохранившихся в «Лунь-юе», четкая номенклатура добродетелей отсутствует. Вслед за «Записями о ритуалах» (*Ли-цзи* 禮記, гл. «Значение брака» — *Хунь-и* 昏義) Бань Чжао в своих «Наставлениях женщинам» пишет о «женских добродетелях» (*фу-дэ* 婦德), которых по аналогии тоже насчитывается четыре. Причем у Бань Чжао иероглиф *дэ* 德 используется в двух смыслах: в широком смысле он означает ‘добродетель’ вообще, включающую в себя то, что мы могли бы назвать внутренним миром или душевными качествами, а также их внешние проявления в речи, внешнем виде и делах (по дому); в узком смысле *дэ* означает именно внутренние душевные

качества, которые характеризуются как целомудрие, чистота, твердые нравственные устои, цельность, стыдливость и умение держать себя.

В ШФ в этом месте, где говорится об обретении основ четырех добродетелей, вместо *цу-цюань* 粗全 «грубо полный» или «приблизительно полный» стоит сочетание *цзянь-цюань* 兼全 «одинаково полный».

[6] В ШФ и ЦЧ вместо *сянь-гуань* 閒觀 «праздно просматривать» встречаем сочетание *цзянь-гуань* 間觀 с тем же значением. Иероглифы *сянь* 閒 и *цзянь* 間 в этом значении часто чередуются.

[7] Сочетание *цзю-ле сань-чжэнь* 九烈三貞 «девять блестящих и три целомудренных» неоднократно встречается в классической китайской литературе в контексте описания женской добродетели. Ван Сян в своем комментарии пишет, что девятка, с одной стороны, символизирует полноту добродетели (*цюань-чжэнь вань-дэ* 全貞完德, досл. «полное целомудрие и завершенная добродетель»), а с другой — имеет и более конкретное содержание: свет такой добродетели «освещает девять поколений» предков и потомков (*гуан-ле чжао юй цзю-цзу е* 光烈昭於九族也). Тройке в данном сочетании Ван Сян также придает вполне конкретное значение: под «тремя целомудриями», с его точки зрения, кроются почтение (*сяо* 孝) со стороны незамужней девушки к собственным родителям, а после замужества — к родителям мужа, а также уважение (*цзин* 敬) к мужу. Хотя Ван Сян не раскрывает более глубинный символизм тройки, полезно иметь в виду, что число «три» в традиционной китайской культуре также символизирует начало становления феноменального мира, в то время как единица и двойка символизируют домирные метафизические сущности: соответственно первоначало («изначальную пневму» — *юань-ци* 元氣) и космические энергии *инь* и *ян*, иначе небо (*тянь* 天) и землю (*ди* 地).

[8] В ШФ и ЦЧ вместо сочетания *цзюй-фу* 懼夫 «боюсь, что...» встречаем *шэнь-си* 深惜 «глубоко опечален [тем, что...]».

[9] В ШФ вместо сочетания *ду-мэй* 獨美 «одиноко красивый» или «быть одиноким в красоте» встречаем *чуань-мэй* 傳美 «передавать красоту [на тысячу лет до наших дней]».

立身章第一
Первый чжан. Установление себя

凡為女子，先學立身。立身之法，惟務清貞。清則身潔，貞則身榮。行莫回頭，語莫掀唇。坐莫動膝，立莫搖裙。喜莫大笑，怒莫高聲。內外各處，男女異羣。莫窺外壁，莫出外庭。出必掩面，窺必藏形。男非眷屬，莫與通名。女非善淑，莫與相親。立身端正，方可為人。

Каждой девушке прежде всего [следует] научиться, как ставить себя[1]. Правило становления себя заключается в том, чтобы содержать себя в чистоте и целомудрии. Если содержать себя в чистоте, то будешь без порока; если содержать себя в целомудрии, то обретешь почет. При ходьбе не следует оборачиваться; в разговоре не следует слишком широко открывать рот[2]; сидя, не следует двигать коленями; стоя, не следует встряхивать юбку;

когда радостно, не следует сильно смеяться; в гневе не следует повышать голос. Повсюду внутри и вне [дома] мужчины и женщины раздельно собираются[3]. [Женщине] не следует выглядывать за внешнюю стену дома или выходить во внешний двор. Если же она вышла, ей следует закрыть лицо; если она выглянула, ей следует спрятать свое тело[4]. Если мужчина не из родственников, не следует называть свое имя; если женщина не добродетельна[5], не следует с ней слишком сближаться. Только установив себя прямо и правильно, можно стать [порядочными] людьми.

Комментарии

[1] Как пишет Ван Сян, иероглиф *ли* 立 ‘становление’ здесь означает то же, что иероглиф *чэн* 成 ‘завершение’, т. е. *ли-шэнь* 立身 ‘установление [собственного] тела’ означает «завершение пути становления человеком» (*чэн ци вэй-жэнь чжи дао* 成其為人之道).

Сочетание *ли-шэнь* 立身 встречается во многих классических сочинениях, в частности, в «Каноне почтительности к предкам» (*Сяо-цзин* 孝經), где говорится, что путь сыновней почтительности начинается со «служения родителям» (*ши-цинь* 事親), продолжается «служением государю» (*ши-цзюнь* 事君), а заканчивается «установлением себя» (*ли-шэнь* 立身).

Хотя в «Каноне почтительности к предкам» «установлением себя» жизненный путь если и не завершается, то по крайней мере достигает своей полноты, в данном тексте этим звеном «женский путь» открывается. Вполне можно считать, что «становление себя» здесь является отражением наиболее значимых «женских добродетелей», лежащих в основе всех прочих совершенств и качеств.

[2] Вместо *сянь-чунь* 掀唇 «раскрыть губы» в ШФ встречаем сочетание *лу-чунь* 露唇 «обнажить губы». Ван Сян поясняет это сочетание таким образом: «раскрыть губы и обнажить зубы» (*сянь-чунь лу-чи* 掀唇露齒). Этого делать не следует потому, что в таком случае женщина теряет подобающий при разговоре вид (*жун* 容). Вообще весь фрагмент, начиная с *син-мо* 行莫 и заканчивая *гао-шэн* 高聲, относится к достойному женскому внешнему виду (*фу-жун* 婦容).

[3] Фраза *нань-нюй и-цюнь* 男女異羣 «мужчины и женщины различно собираются» является отражением в тексте упоминавшегося выше принципа «разделения».

[4] Две фразы — *чу би янь мянь* 出必掩面 «[если] вышла, следует закрыть лицо» и *куй би цан син* 窺必藏形 «[если] выглянула, следует спрятать тело» — в ЦНИГ опущены, а в ШФ первые элементы *чу* 出 ‘выходить’ и *куй* 窺 ‘выглядывать’ меняются местами.

[5] Сочетание *шань-шу* 善淑 «добрая и высоконравственная» в некоторых изданиях заменено на близкое по звучанию (хотя и не идентичное) *шань-шу* 善屬 «доброго типа».

學作章第二
Второй чжан. Обучение ремеслу[1]

凡為女子，須學女工。紉麻緝苧，粗細不同。車機紡織，切勿匆匆。看蠶煮繭，曉夜相從。採桑摘柘，看雨占風。滓濕即替，寒冷須烘。取葉飼食，

必得其中。取絲經緯，丈疋成工。輕紗下軸，細布入筒。綢絹苧葛，織造重重。亦可貨賣，亦可自縫。刺鞋作襪，引線繡絨。縫聯補綴，百事皆通。能依此語，寒冷從容。衣不愁破，家不愁窮。莫學懶婦，積小癡慵。不貪女務，不計春秋。針線粗率，為人所攻。嫁為人婦，恥辱門庭。衣裳破損，牽西遮東。遭人指點，恥笑鄉中。奉勸女子，聽取言中。

Каждой девушке необходимо учиться женской работе. При скручивании пеньки и сучении рами есть различия в грубости и тонкости[2]. При прядении на прялке[3] и ткачестве на ткацком станке ни в коем случае нельзя действовать поспешно[4]. Присмотр за шелковичными червями и варка коконов день и ночь следуют друг за другом[5]. При сборе тутовых листьев и обдирании кудрании обращай внимание на дождь и ветер. В случае грязи и сырости — замени[6], при холоде и морозе — подогрей. В сборе листьев и кормлении [червей] следует придерживаться равномерности[7]. Получив шелковую нить для основы и утка, завершают работу рулонами [ткани][8]. Легкую пряжу наматывай на вал, тонкую ткань сворачивай в рулон. Ткань из шелка, пеньки и рами производи в большом количестве: ее можно продать, а можно шить из нее самой. Мастерить обувь, делать чулки[9], вышивать нитью, штопать и латать[10] — все это [женщина должна] уметь. Если найдешь опору в этих словах, то в холоде будешь покойна, одежде не страшны будут повреждения, а дому не страшна будет бедность. Не учись у тех ленивых женщин, которые с детства глупы, праздны, не любят женской работы и не составляют планов на весну и осень. Их шитье грубо и неловко, за что и подвергается нападкам. Когда они выходят замуж, то позорят свои семьи. Если у них портится одежда, то они подтягивают в одном месте и прикрывают в другом, вызывая среди соседей сплетни и насмешки. Настоятельно рекомендую девушкам прислушаться к этим словам.

Комментарии

[1] Данная глава относится к той категории женских добродетелей, которые называются «женскими трудами» (*фу-гун* 婦功).

[2] Ван Сян поясняет, что, несмотря на разницу в качестве сырья, женщины в своей работе должны единообразно следовать образцу (*чунь-и жу-ши* 純一如式), не делая различий между разными видами сырья.

[3] В ШФ и ЦЧ вместо сочетания *чэ-цзи* 車機 встречаем *цзи-чэ* 機車. Перестановка здесь возможна, поскольку оба иероглифа имеют синонимичное значение ‘ткацкий станок’, хотя изначально *чэ* 車 — это ‘тележка’, а *цзи* 機 — ‘ось’.

[4] В сочетании *це у цун-цун* 切勿匆匆 «ни в коем случае нельзя спешить» отрицание *у* 勿 ‘нельзя’ в ШФ и ЦЧ заменено на *мо* 莫 с тем же значением.

[5] Как работа в поле (*гэн* 耕) считалась в традиционном Китае мужским занятием, так ткачество (*чжи* 織) — женским. Ткачество подразумевало также разведение тутового шелкопряда и уход за ним для сбора сырья.

[6] Ван Сян поясняет это место иероглифом *це* 箦 ‘корзинки’, т. е. при загрязнении нужно сменить корзинки для шелковичных червей.

[7] Дословно *би дэ ци чжун* 必得其中 переводится как «нужно достичь середины». Ван Сян поясняет, что в кормлении шелковичных червей листьями важно делать это вовремя и равномерно — как днем, так и ночью, чтобы черви не погибли от голода или излишества пищи.

[8] В оригинале здесь приведены традиционные китайские меры длины: один *чжан* 丈 составляет немногим более 3 м, а один *пи* 疋 — четыре *чжана*.

[9] Сочетание *цзо-ва* 作襪 «делать чулки» в ШФ заменено на *бу-ва* 補襪 «штопать чулки».

[10] Сочетание *фэн-лянь бу-чжуй* 縫聯補綴 ‘зашивать и штопать’ в ШФ и ЦЧ заменено на *бу-лянь жэнь-чжуй* 補聯紉綴 приблизительно с тем же значением, поскольку все эти иероглифы относятся к одному семантическому ряду: *бу* 補 ‘восполнять’, *лянь* 聯 ‘соединять’, *жэнь* 紉 ‘сплетать’, *чжуй* 綴 ‘зашивать’.

學禮章第三
Третий чжан. Обучение этикету

凡為女子，當知禮數。女客相過，安排坐具。整頓衣裳，輕行緩步。斂手低聲，請過庭戶。問候通時，從頭稱敘。答問殷勤，輕言細語。備辦茶湯，迎來遞去。莫學他人，抬身不顧。接見依稀，有相欺侮。如到人家，當知女務。相見傳茶，即通事故。說罷起身，再三辭去。主人相留，相筵待遇。酒略沾唇，食無叉筯。退盞辭壺，過承推拒。莫學他人，呼湯呷醋。醉後顛狂，招人所惡。身未回家，已遭點污。當在家庭，少游道路。生面相逢，低頭看顧。莫學他人，不知朝暮。走遍鄉村，說三道四。引惹惡聲，多招罵怒。辱賤門風，連累父母。損破自身，供他笑具。如此之人，有如犬鼠。莫學他人，惶恐羞辱。

Каждая девушка должна знать правила этикета[1]. Если приходят гостьи-женщины, подготовь места для сидения; приведи в порядок одежду, ходи легко и медленно. Сложив руки, говори тихим голосом; пригласи пройти во внутренний двор. Справься о времени [прошлой] встречи, излагай по порядку с начала[2]. В вопросах и ответах будь любезной, говори мягко и деликатно. Приготовь чай и угощение, встречай приходящих и провожай уходящих. Не учись у иных, кто пренебрегает вставать с места и, принимая гостей, еле замечает их, а некоторые и оскорбляют.

Если приходишь в чужой дом, должна знать женские обязанности[3]: увидевшись и испив чаю, тут же сообщи о причине прихода[4]. Закончив говорить, поднимись и трижды откланяйся. Если хозяева не отпускают и предлагают угощенье, вином лишь смочи губы и не спеши воспользоваться палочками для еды, верни предложенную чашку, откажись от кувшина и сверх того не бери. Не учись у иных, кто наедается и напивается без удержу, а потом спьяну пускается в буйство, чем вызывает у людей лишь отвращение[5]. Еще не пройдя обратный путь до дома, они уже покрыты пятнами грязи[6].

[Женщина] должна оставаться дома и поменьше гулять по улицам. Если встретится на пути незнакомый человек, опусти голову и отвернись[7].

Не учись у иных, кто, не разбирая утра и вечера, ходит туда-сюда и сплетничает, возбуждая недоброжелательные голоса и навлекая на себя брань и гнев. [Они] позорят и унижают свой дом, вовлекая своих отца и мать; вредят самим себе[8], становясь посмешищем для других. Такие люди подобны собакам и крысам. Не учись у иных, кто [навлекает на себя] смятение и позор[9].

Комментарии

[1] Сочетание *ли-шу* 禮數 дословно означает «исчисление церемоний» и подразумевает идею различных объемов почета и уважения в зависимости от ранга и титула. Как пишет историк Сыма Цянь, опираясь на авторитет Конфуция, «в древности имена и положение были неодинаковы, и церемонии также отличались по своей мере» 古者名位不同，禮亦異數.

[2] Сочетание *тун-ши* 通時, по-видимому, здесь означает «время, когда общались [в прошлый раз]».

[3] В данной главке два раза встречаются фразы, начинающиеся с *дан чжи* 當知 «следует знать». В этих фразах *ли-шу* 禮數 ‘меры этикета’ и *нюй-у* 女務 ‘женские обязанности / дела’ в ШФ и ЦЧ могут меняться местами.

[4] В ШФ сочетание *ши-гу* 事故 ‘причины события’ заменено на *ши-у* 事務 ‘событие-дело’.

[5] Фраза *чжао жэнь со-у* 招人所惡 «навлекать неприязнь других людей» имеет вариации в разных изданиях: в ШФ и ЦЧ встречаем *цзао жэнь со-у* 遭人所惡 «подвергаться неприязни других людей», в ЦНИГ *чжао жэнь юань-у* 招人怨惡 «навлекать вражду и неприязнь других людей».

[6] Фрагмент *шэнь вэй хуй-цзя и цзао дянь-у* 身未回家，已遭點污 «еще не пройдя обратный путь до дома, они уже покрыты пятнами грязи» в ЦНИГ отсутствует.

[7] Фрагмент *ди-тоу кань-гу* 低頭看顧 дословно можно перевести как «опустить голову и отвести взгляд в сторону», однако сочетание *кань-гу* 看顧 выглядит не очень естественно. В ЦЧ вместо него встречается сочетание *у-гу* 勿顧 «не смотри по сторонам». Ван Сян комментирует это место через сочетание *гу-бу* 顧步 «обходить стороной».

[8] В нашем издании ВЧТ в рассматриваемом фрагменте записано *сунь-бэй цзы-шэнь* 損被自身, дословно «вредить и покрывать собственное тело». В НЦСШ, ШФ, ЦЧ и ЦНИГ в этом месте читаем *сунь-по цзы-шэнь* 損破自身 «вредить и портить собственное тело». Очевидно, в нашем издании ошибка.

[9] Фрагмент *мо сюэ та-жэнь хуан-кун сю-жу* 莫學他人，惶恐羞辱 «не учись у иных, кто [навлекает на себя] смятение и позор» в ЦНИГ отсутствует.

早起章第四
Четвертый чжан. Ранний подъем

凡為女子，習以為常，五更雞唱，起著衣裳。盥漱已了，隨意梳妝。揀柴燒火，早下廚房。摩鍋洗鏟，煮水煎湯。隨家豐儉，蒸煮食嘗。安排蔬菜，炮豉春姜。隨時下料，甜淡馨香。整齊碗碟，鋪設分張。三飡飯食，朝暮相當。侵晨早起，百事無妨。莫學懶婦，不解思量。黃昏一覺，直到天光。日

高三丈，猶未離床。起來已晏，卻是慚惶。未曾梳洗，突入廚房。容顏齷齪，手腳慌忙。煎茶煮飯，不及時常。又有一等，餔餟爭嘗，未曾炮饌，先已偷藏。醜呈鄉里，辱及爺娘。被人傳說，豈不羞惶。

Каждая девушка должна привыкнуть вставать и одеваться в пятую стражу, когда кричат петухи. После умывания и полоскания рта она может причесаться и прихорошиться, после чего ей следует собрать хворост[1], разжечь огонь и рано спуститься на кухню: натереть котлы[2], помыть сковородки, вскипятить воду и приготовить чай[3]. Следуя изобилию или скромности семьи, она варит и парит пищу, готовит овощи, обжаривает соевые бобы и толчет имбирь, по мере необходимости добавляет приправы, дабы сделать еду вкуснее и ароматней. Она приводит посуду в порядок и аккуратно расставляет и распределяет ее. Три трапезы с утра и до вечера должны быть надлежащими. Если на рассвете рано встаешь, все дела беспрепятственно сделаешь[4].

Не учись у тех ленивых женщин, которые не обдумывают и не прикидывают, которые, ложась под вечер, спят допоздна[5], когда солнце стоит уже на три сажени[6] над землей, а они еще и не думают вставать с постели. Когда же поздно встают[7], чувствуют стыд: не причесавшись и не умывшись, они спешат на кухню[8]; лица их грязны, а руки и ноги торопливы. Они заваривают чай и варят еду, но все равно не успевают.

А есть еще и такие женщины, которые соревнуются в том, чтобы поскорее отведать кушанья и напитки[9]: пока еда еще не готова, они уже тащат и прячут. Их безобразия хорошо видны землякам, позор их покрывает и родителей[10]. О них ходят среди людей пересуды — разве это не постыдно?

Комментарии

[1] Сочетание *цзянь-чай* 揀柴 «собирать хворост» в ШФ заменено на *ши-чай* 拾柴 с тем же значением.

[2] Первый иероглиф *мо* 摩 в сочетании *мо-го* 摩鍋 «натереть котлы» в ШФ и ЦЧ записывается иным иероглифом *мо* 磨 с практически идентичным значением.

[3] Иероглиф *тан* 湯 первоначально обозначал ‘кипяток’, а позже любой отвар в кипящей воде, в том числе и прежде всего травяной или чайный отвар.

[4] Фрагмент *цинь-чэнь цзао-ци бай-ши у-фан* 侵晨早起，百事無妨 «если на рассвете рано встаешь, все дела беспрепятственно сделаешь» в ШФ и ЦЧ отсутствует.

[5] Фрагмент *хуан-хунь и-цзяо чжи-дао тянь-гуан* 黃昏一覺，直到天光 «задремав в сумерках, спят до бела дня» в ШФ и ЦЧ отсутствует.

[6] В ШФ и ЦЧ вместо трех саженей (*сань-чжан* 三丈) находим три фута (三尺 *сань-чи*).

[7] Вместо иероглифа *янь* 晏 ‘поздно’ в ШФ и ЦНИГ обнаруживаем похожий по чтению и написанию иероглиф *янь* 宴 ‘пиршество’, очевидно ошибочный.

[8] В ШФ вместо *вэй-цэн шу-си ту-жу чу-фан* 未曾梳洗，突入廚房 «не причесавшись и не умывшись, спешат на кухню» находим фрагмент *цзао-ци шу-си*

早起梳洗 «рано встав, причесавшись и умывшись», явно ошибочный, судя по контексту.

[9] В ШФ и ЦЧ в сочетании *бу-чжо* 餔餟 ‘еда и питье’ иероглифы переставлены местами: *чжо-бу* 餟餔.

[10] В ШФ и ЦЧ вместо *е-нян* 爺娘 ‘отец и мать’ встречаем *де-нян* 爹娘 с тем же значением.

事父母章第五
Пятый чжан. Служение родителям

女子在堂，敬重爹娘。每朝早起，先問安康。寒則烘火，熱則扇涼。飢則進食，渴則進湯。父母檢責，不得慌忙。近前聽取，早夜思量。若有不是，改過從長。父母言語，莫作尋常。遵依教訓，不可強梁。若有不諳，借問無妨。父母年老，朝夕憂惶，補聯鞋襪，做造衣裳。四時八節，孝養相當。父母有疾，身莫離床。衣不解帶，湯藥親嘗。禱告神祇，保祐安康。設有不幸，大數身亡，痛入骨髓，哭斷肝腸，劬勞罔極，恩德難忘。衣裳裝殮，持服居喪。安埋設祭，禮拜家堂。逢周遇忌，血淚汪汪。莫學忤逆，不敬爹娘。纔出一語，使氣昂昂。需索陪送，爭競衣粧。父母不幸，說短論長。搜求財帛，不顧哀喪。如此婦人，狗彘豺狼。

Пока девушка в отцовском доме, она почитает родителей[1]. Каждое утро, проснувшись, первым делом спрашивает об их спокойствии и здоровье. Если им холодно, она разводит огонь, чтобы согреть их; если им жарко, обмахивает их веером, чтобы остудить; если они голодны, то приносит им еду; если хотят пить, то приносит им чай. Когда родители укоряют, не следует суетиться: подойди поближе и прислушайся, и с утра до вечера размышляй об этом. Если сделала что-то не так, непременно исправь ошибку и следуй лучшему[2]. Словами родителей нельзя пренебрегать[3], руководствуйся их наставлениями и не дерзи им[4]. Если чего-то не поняла[5], не мешает расспросить [поподробней][6].

Когда родители в возрасте, с утра до вечера тревожься о них: штопай им обувь и носки, делай для них одежду. В восемь праздничных дней, знаменующих начало и разгар четырех времен года, почтительная забота о родителях должна быть соответствующей[7]. Если родители заболеют, им не следует вставать с постели. Сама не раздевайся и пробуй отвары и лекарства [для родителей], молись о них богам и духам[8], проси для них благополучия и здоровья[9]. Если все же случится несчастье[10] и судьбой им предначертано умереть[11], боль твоя пронзит тебя до костей, и от рыданий будто разорвутся твои печень и кишки. [Их] тяжкий труд безграничен[12], а благодеяния невозможно забыть. Одень их, как подобает, и положи во гроб[13], а затем облачись в траур и оплакивай их[14]. Спокойно похорони их[15] и соверши жертвоприношение; устраивай поклонение им в семейном святилище[16]. В годовщину смерти заливайся кровавыми слезами[17].

Не учись у тех непослушных, которые не чтят своих родителей. Стоит родителям сказать лишь слово, как они наполняются негодованием.

Они домогаются приданого и спорят из-за нарядов[18]. Когда же родители умирают, рассуждают об их достоинствах и недостатках. Стремятся завладеть имуществом, невзирая на траур. Такие женщины подобны собакам и свиньям, шакалам и волкам[19].

Комментарии

[1] Сочетание *де-нян* 爹娘 ‘отец и мать’, как и в предыдущем чжане, в ряде изданий заменено на *е-нян* 爺娘.

[2] Ван Сян комментирует фрагмент *жо ю бу-ши гай-го цун-чан* 若有不是，改過從長 «если сделала что-то не так, исправь ошибку и следуй лучшему» следующим образом: 自己過失，如何而後可以無過，如何而後可免父母嗔責，必求改之而後已 «Если сама совершила ошибку, как в дальнейшем можно не ошибаться? Как в дальнейшем можно избежать родительского недовольства и порицания? Непременно нужно стремиться исправить это и только потом успокоиться».

[3] *Фу-му янь-юй мо цзо сюнь-чан* 父母言語，莫作尋常 — досл. «родительские слова и речи нельзя считать заурядными».

[4] Изначально в этом месте должно быть сочетание *цян-лян* 強良 досл. ‘крепкий и добрый’. Ван Сян отмечает, что сочетание *цян-лян* 強良 в данном случае является омонимичной заменой для *цян-лян* 強梁 ‘крепкая балка’ или ‘мощный хребет’ и имеет значение неуступчивости, т. е. по отношению к родительским наставлениям нельзя быть неуступчивым и несгибаемым, как «крепкая балка». В ЦНИГ здесь вместо 強良 употреблено 強梁. Мы в нашем переводе следуем трактовке Ван Сяна.

[5] Вместо *бу-ань* 不諳 ‘неясно’ в ШФ стоит *бу-ши* 不是 ‘неверно’.

[6] Вместо сочетания *цзе-вэнь* 借問 ‘прибегать к расспросам’ в ЦНИГ стоит *си-вэнь* 細問 ‘подробно расспросить’.

[7] Это место Ван Сян комментирует следующим образом: 四時八節，致其宴樂，盡其孝養。蓋少年遇節則喜。老年遇節則悲。常恐良時不能再遇。故逢時節，務使奉養無虧。使其樂而忘老。方可為孝 «В восемь праздников, связанных с четырьмя временами года, с предельным рвением угощай и развлекай [родителей], всячески заботься о них. Ведь в молодости праздники приносят радость, а в старости — печаль, так как пожилые люди боятся, что радостное время больше уже не настанет. Поэтому в праздники приложи все усилия, дабы обеспечить родителей всем необходимым и они не испытывали ни в чем недостатка, дабы они радовались и забыли о своих годах. Только такое поведение можно считать почтением к родителям (*сяо*)».

[8] В ШФ вместо *дао-гао шэнь-чжи* 禱告神祇 «молиться божествам и духам» (где сочетание *шэнь-чжи* 神祇 — собирательное обозначение божеств, конкретно *шэнь* 神 ‘небесные божества’ и *чжи* 祇 ‘земные божества’) встречаем более буддийское по духу *цю-шэнь бай-фо* 求神拜佛 «молить богов и класть поклоны Будде».

[9] Сочетание *бао-ю ань-кан* 保祐安康 дословно переводится как «обеспечить нисхождение спокойствия и здоровья». Второй иероглиф *ю* 祐 часто заменяется на синонимичный *ю* 佑. Также в ШФ вместо *бао-ю* 保祐 находим *чжи-ван* 指望 ‘возлагать надежды [на что-то]’.

[10] Вместо сочетания *шэ-ю* 設有 «допустим, случилось» в ШФ встречаем *моцзяо* 莫教 «дабы не было». При таком прочтении немного меняется синтаксис,

и весь фрагмент *мо-цзяо бу-син* 莫教不幸 «дабы не было несчастья» в таком случае должен быть отнесен к предыдущей фразе, а не последующей.

[11] Вместо *да-шу* 大數 ‘великий расчет (т. е. судьба)’ в ШФ встречаем *хо-чжи* 或致 «вероятно, приведет». Целиком фраза читалась бы так: 設有不幸，或致身亡 «Если все же случится несчастье, [которое], вероятно, приведет к [их] смерти...»

[12] В ШФ вместо *цюй-лао ван-цзи* 劬勞罔極 «тяжкие труды беспредельны» находим более конкретное выражение *сань-нянь бу-жу* 三年哺乳 «три года вскармливали грудным молоком».

[13] Сочетание *чжуан-лянь* 裝殮 ‘обряжать [покойника] и класть во гроб’ является устойчивым. В ВЧТ использовано явно ошибочное *чжуан-цзянь* 裝撿 ‘обряжать и подбирать’.

[14] Уже в «Лунь-юе» отражен принятый в древности трехлетний период траура по родителям. Другие источники (в том числе «Школьные изречения Конфуция») вкладывают в уста Конфуция следующее высказывание: 父母之喪，三日不怠，三月不解，期悲哀，三年憂 «В трауре по родителям три дня [рыдают] без остановки, три месяца не переменяют [одежды], целый год убиты горем, три года полны печали». В «Записях о ритуалах» также говорится: 不勝喪，乃比於不慈不孝 «Если не справляешься с трауром, то это сравнимо с отсутствием милосердия и сыновней почтительности».

[15] В ВЧТ вместо сочетания *ань-май* 安埋 «спокойно похоронить» встречаем графически похожее сочетание *ань-ли* 安理 «спокойно приводить в порядок». Тогда весь фрагмент приобретет вид *ань-ли шэ-цзи* 安理設祭 «спокойно и упорядоченно проведи жертвоприношение», что тоже не выглядит бессмысленным.

[16] Вместо сочетания *цзя-тан* 家堂 ‘семейный зал’ или ‘семейный храм’ в ШФ встречаем *шао-сян* 燒香 ‘возжигать благовония’, что также придает тексту более буддийский оттенок.

[17] В ШФ вместо фрагмента *фэн-чжоу юй-цзи сюэ-лэй ван-ван* 逢周遇忌，血淚汪汪 «в годовщину смерти заливаться кровавыми слезами» находим *чжуй-сю цзянь-ба чао-шан тянь-тан* 追修建拔，超上天堂 «посмертно совершенствовать и созидать искоренение, [дабы предки] воспарили в небесные чертоги». Этот альтернативный фрагмент явно имеет буддийские коннотации. Под «посмертным совершенствованием» понимается стяжание кармических заслуг для усопших, а под «созиданием искоренения», видимо, искоренение кармических причин страдания.

[18] Сочетание *чжэн-цзин* 爭競 ‘бороться / конкурировать [за что-то]’ в ВЧТ записывается как *чжэн-цзин* 爭兢 с тем же значением.

[19] Последная часть этого чжана варьирует в разных источниках. Альтернативная концовка из ШФ выглядит следующим образом: 莫學忤道，咆哮無常，纔出一語，應答千張，便行拋掉，說著相傷，如此婦女，教壞村坊 «Не учись у тех непослушных, которые ревут в непостоянстве. Стоит им лишь слово сказать, как в ответ посыплются тысячи листов, а когда доходит до дела, они отбрасывают [эти слова]; в разговорах же выставляют взаимные оскорбления. Подобные женщины научат дурному всю деревню».

事舅姑章第六
Шестой чжан. Служение родителям мужа

阿翁阿姑，夫家之主。既入他門，合稱新婦。供承看養，如同父母。敬事阿翁，形容不覩，不敢隨行，不敢對語。如有使令，聽其囑咐。姑坐則立，使令便去。早起開門，莫令驚忤。灑掃庭堂，洗濯巾布。齒藥肥皂，溫涼得所，退步階前，待其浣洗。萬福一聲，即時退步。整辦茶盤，安排匙筯。香潔茶湯，小心敬遞。飯則軟蒸，肉則熟煮。自古老人，齒牙疏蛀。茶水羹湯，莫教虛度。夜晚更深，將歸睡處。安置相辭，方回房戶。日日一般，朝朝相似。傳教庭幃，人稱賢婦。莫學他人，跳梁可惡。咆哮尊長，說辛道苦，呼喚不來，飢寒不顧。如此之人，號為惡婦。天地不容，雷霆震怒。責罰加身，悔之無路。

Свекор и свекровь — главные в доме мужа. Когда входишь в другой дом, тебя начинают называть молодой снохой. Ухаживать и заботиться [о родителях мужа следует так же], как о своих собственных. С почтением служи свекру, не смотри ему [прямо] в лицо, не ходи за ним и не вступай в разговоры. Если [у него] есть поручение, слушай его внушения[1]. Если свекровь сидит, то ты стой; если дает поручение, то тут же иди [выполнять]. Рано вставая и открывая дверь, не причиняй [им] беспокойства. Сделай влажную уборку в доме и во дворе[2], постирай [для них] полотенца; приготовь зубной порошок, мыло и теплую воду, а затем отойди, встань перед лестницей[3] и жди, пока они умоются. Пожелай им всяческих благ и тотчас же отойди. Подготовь чайный поднос, разложи ложки и палочки, приготовь свежий ароматный чай, осторожно и с почтением подай его[4]. Рис делай мягким и разваренным, мясо — полностью готовым, так как у стариков во все времена зубы редкие и источенные[5]. [Готовь им] чай и похлебку, чтобы [они] не оставались голодными[6]. Поздно ночью, когда приходит время отходить ко сну, уложи их, пожелай им спокойной ночи[7] и только тогда иди к себе. День изо дня делай одно и то же, каждое утро подобно предыдущему — тогда молва распространится во всех внутренних покоях, и люди будут почитать тебя добродетельной женщиной.

Не учись у иных, своевольных и презренных, которые кричат на почтенных стариков и жалуются на свои горести, не приходят, когда их зовут, и не обращают внимания, если [старикам] голодно и холодно. Таких людей называют дурными женами. Их не выносят ни небо, ни земля; они вызывают громовой гнев, и кары непременно постигнут их. Не будет им прощения, даже если они раскаются.

Комментарии

[1] Второй иероглиф в сочетании *чжу-фу* 囑咐 ‘велеть’ в ШФ и ЦЧ записан без ключа «рот» — просто *фу* 付.

[2] Вместо фрагмента *са-сао тин-тан* 灑掃庭堂 «поливая водой, выметать двор и зал» в ШФ находим *хуань-шуй тан-цянь* 換水堂前 «сменить воду перед домом».

[3] Сочетание *цзе-цянь* 階前 «перед лестницей» в разных вариантах текста может быть записано с вариативными первыми иероглифами: в ВЧТ вовсе без ключа — *цзе* 皆 или в ШФ с ключом «земля» — 堦.

[4] Фрагмент из четырех четырехсложных фраз про чай в ШФ встречается в несколько измененном виде: 備辦茶湯，逡巡遞去，整頓茶盤，安排匙筯 «Приготовь чайный отвар, осторожно подай его, аккуратно расставь чайные приборы, разложи ложки и палочки».

[5] Сочетание *чи-я* 齒牙 ‘зубы’ допускает перестановку иероглифов: в ШФ и ЦЧ оно встречается в измененном виде *я-чи* 牙齒.

[6] Сочетание *сюй-ду* 虛度 дословно переводится как ‘впустую проводить [время]’. Судя по контексту и комментарию Ван Сяна, здесь, скорее всего, под «пустотой» имеется в виду пустой желудок.

[7] Вместо сочетания *сян-цы* 相辭 «друг с другом попрощаться» в ШФ находим *цы-тан* 辭堂 «покинуть зал».

事夫章第七
Седьмой чжан. Служение мужу

女子出嫁，夫主為親。前生緣分，今世婚姻。將夫比天，其義匪輕。夫剛妻柔，恩愛相因。居家相待，敬重如賓。夫有言語，側耳詳聽，夫有惡事，勸諫諄諄。莫學愚婦，惹禍臨身。夫若外出，須記途程。黃昏未返，瞻望思尋。停燈溫飯，等候敲門。莫學懶婦，先自安身。夫如有病，終日勞心。多方問藥，遍處求神。百般治療，願得長生。莫學蠢婦，全不憂心。夫若發怒，不可生嗔。退身相讓，忍氣低聲。莫學潑婦，鬪鬧頻頻。粗線細葛，熨貼縫紉。莫教寒冷，凍損夫身。家常茶飯，供待殷勤。莫教饑渴，瘦瘠苦辛，同甘同苦，同富同貧。死同棺槨，生共衣衾。能依此語，和樂瑟琴。如此之女，賢德聲聞。

Когда девушка выходит замуж, муж становится для нее главным и ближайшим родственником. Обусловленная прошлыми рождениями доля в этой жизни приводит к супружеству[1]. Уподобление мужа небу нельзя принимать легкомысленно[2]. Муж тверд, жена податлива; доброта и любовь должны связывать их.

Дома в отношении друг друга должно вести себя так же почтительно, как в отношении гостей. Если муж говорит, жена должна внимательно слушать; если муж совершает дурные поступки, жена должна настойчиво и неустанно увещевать его[3]. Не учись у тех невежественных женщин, которые сами кличут беду на свои головы.

Если муж выходит из дома, непременно запомни его путь[4]. Если он под вечер не вернулся, высматривай его вдали, думай о нем и ищи его; не гаси фонари и подогрей еду в ожидании, когда он постучит в дверь. Не учись[5] у тех ленивых женщин, которые прежде [возвращения мужа] сами ложатся спать[6].

Если муж болен, целый день жена должна заботиться о нем: повсюду искать лекарства и молиться духам, прибегать к любому лечению[7] в надежде на его долгую жизнь. Не учись у тех глупых женщин[8], которые вовсе не беспокоятся.

Если муж сердится, ни в коем случае не перечь; отойди и уступи[9], сдержи свой гнев и говори тихим голосом[10]. Не учись у тех сварливых женщин[11], которые постоянно склочничают.

Грубую или тонкую ткань одинаково гладь и штопай[12], дабы холод и мороз не повредили мужу[13]. Заботливо подавай ему повседневные еду и чай, дабы он не страдал от голода и жажды[14], не исхудал и не чувствовал горечи. Делите вместе и радости, и горе, и богатство, и бедность. После смерти пусть вас положат в один гроб[15], а при жизни делите одно одеяло[16].

Если сможешь следовать этим словам и в браке будут царить гармония и согласие, то широко распространится слава о безупречной добродетели такой женщины[17].

Комментарии

[1] В этом фрагменте представлена буддийская концепция причинности, призванная подчеркнуть неслучайность заключения брачного союза между мужчиной и женщиной. Как мы заметили выше, среди разных редакций «Женских суждений и высказываний» выделяются более ярко выраженные пробуддийские и более нейтральные, ориентированные на традиционную китайскую религиозность, центром которой является заупокойный культ предков. Впрочем, этот традиционный культ в ходе культурного развития оказался довольно тесно переплетен с буддийскими идеями и символами. Так или иначе, данный фрагмент присутствует во всех редакциях.

[2] Уподобление мужа небу и встраивание супружеских отношений в концепцию *инь-ян* относится еще к эпохе Хань. Так, в «Наставлениях женщинам» Бань Чжао пишет: 夫者，天也。天固不可逃，夫固不可離也 «Муж — это небо. От неба, конечно же, нельзя убежать, так и от мужа, разумеется, нельзя уйти». Ван Сян следующим образом раскрывает содержание этого места: 禮云：夫者婦之天也。陽剛陰柔，天地之大義。夫恩婦愛，人道之大經 «В Книге ритуалов говорится: Муж — это небо для жены. Твердость *ян* и мягкость *инь* — в этом великий смысл неба и земли. Доброта мужа и любовь жены — вот основа человеческого пути».

Вместо иероглифа *фэй* 匪 ‘нельзя’ в ЦЧ встречаем более простой *фэй* 非 с тем же значением.

[3] Вместо сочетания *цюань-цзянь* 勸諫 «уговаривать и предостерегать» в данном фрагменте в ЦЧ находим близкое по значению сочетание *цюань-цзе* 勸戒 «уговаривать и внушать заповеди».

[4] Вместо сочетания *сюй цзи ту-чэн* 須記途程 «нужно запомнить путь-дорогу» в ШФ находим *цзе-вэнь ту-чэн* 借問途程 «обратиться с вопросом про путь-дорогу».

[5] Вместо сочетания *мо-сюэ* 莫學 «не учись [у кого-то]» в ВЧТ встречаем *можо* 莫若 «не подражай».

[6] Вместо фрагмента *сянь цзы ань-шэнь* 先自安身 «прежде сама упокоит тело [во сне]» в ШФ находим *вэй вань сянь мянь* 未晚先眠 «не дождавшись допоздна, прежде уснет».

[7] Вместо сочетания *чжи-ляо* 治療 ‘лечение’ в ШФ находим синонимичное *и-ляо* 醫療.

[8] Вместо сочетания *чунь-фу* 蠢婦 «глупая женщина» в ШФ находим синонимичное *юй-фу* 愚婦.

[9] Вместо сочетания *сян-жан* 相讓 «уступить друг другу» в ШФ находим *цю-жан* 求讓 «стремиться уступить».

[10] Вместо сочетания *ди-шэн* 低聲 «низким голосом» в ШФ и ЦЧ встречаем *тунь-шэн* 吞聲 «проглотив голос».

[11] Вместо сочетания *по-фу* 潑婦 «сварливая женщина» в ШФ встречаем *юй-фу* 愚婦 «глупая женщина».

[12] Вместо фрагмента *юнь-те фэн-жэнь* 熨貼縫紉 «гладить и штопать [одежду]» в ШФ встречаем *бу-си цзин-шэнь* 補洗精神 «дух/настрой штопать и стирать».

[13] Вместо сочетания *мо-цзяо* 莫教 «дабы не дать» в ШФ встречаем синонимичное *мо-лин* 莫令.

[14] Вместо сочетания *ча-фань* 茶飯 ‘чай и еда’ в ШФ находим *цай-фань* 菜飯 ‘еда’, досл. ‘овощи и рис’.

Иероглиф *цзи* 饑 ‘голодный’ имеет вариативное написание. В ШФ встречаем альтернативный вариант — 飢.

[15] Вместо фрагмента *сы тун гуань-го* 死同棺槨 «умерев, [разделят] общий гроб’ в ЦНИГ встречаем *сы тун цзан-сюэ* 死同葬穴 «умерев, [разделят] общую могилу».

[16] В ШФ после фрагмента *шэн гун и-цинь* 生共衣衾 «при жизни [делят] общее покрывало» идет дополнительный фрагмент: *мо-сюэ по-фу цяо-коу хуа-чунь* 莫學潑婦，巧口花唇 «Не учитесь у тех сварливых женщин с ловким ртом и цветистыми губами», т. е. умеющих хорошо говорить.

[17] Вместо фрагмента *сянь-дэ шэн-вэнь* 賢德聲聞 «[повсюду] услышат голоса о достоинстве и добродетели [такой женщины]» в ШФ встречаем фрагмент *бай-коу чуань-вэнь* 百口傳聞 «сто ртов [будут] передавать, [дабы] слышали».

訓男女章第八
Восьмой чжан. Воспитание юношей и девушек

大抵人家，皆有男女。年已長成，教之有序。訓誨之權，實專於母。男人書堂，請延師傅。習學禮儀，吟詩作賦。尊敬師儒，束脩酒脯。女處閨門，少令出戶。喚來便來，喚去便去。稍有不從，當加叱怒。朝暮訓誨，各勤事務。掃地燒香，紉麻緝苧。若在人前，教他禮數。遞獻茶湯，從容退步。莫縱嬌癡，恐他啼怒。莫縱跳梁，恐他輕侮。莫縱歌詞，恐他淫污，莫縱遊行，恐他惡事。堪笑今人，不能為主。男不知書，聽其弄齒，鬬鬧貪杯，謳歌習舞。官府不憂，家鄉不顧。女不知禮，強梁言語。不識尊卑，不能針指。辱及尊親，有玷父母。如此之人，養豬養鼠。

По большей части в семьях бывают и мальчики, и девочки. Когда они подрастают, их следует обучать определенным порядком. Полномочия поучать и наставлять в действительности принадлежат главным образом матери[1]. Мальчиков отправляют в школу или приглашают для них учителей, чтобы они изучали этикет и правила приличия[2], декламировали стихи и слагали сочинения. Дабы показать почтение к учителю, ему под-

носят связку вяленого мяса и организуют угощение[3]. Девочки пребывают на женской половине дома, их редко выпускают за пределы двора. Если их зовут, они должны тут же прийти; если им велят уйти[4], они должны тут же уйти. За малейшее непослушание их необходимо ругать[5]. С утра до вечера наставляй их[6], чтобы они были прилежны во всех делах. [Они должны] подметать полы и возжигать благовония, плести пеньку и рами. Если девочки перед другими людьми[7], научи их правилам этикета[8]. Пусть они подносят чай и неторопливо отходят[9].

Не позволяй им быть избалованными и глупыми[10], чтобы они не кричали и не бранились. Не позволяй им быть непослушными, чтобы они не выросли непочтительными и грубыми. Не позволяй им слишком увлекаться пением, чтобы они не впали в порок и грязь[11]. Не позволяй им разгуливать по улицам, чтобы они не наделали дурных дел.

Смешно, что ныне люди не в состоянии заняться главным. Юноши не знают писаний, а интересуются лишь досужими сплетнями, участвуют в склоках и падки до вина, поют песни и разучивают танцы. Властей не боятся, на родню и соседей не обращают внимания[12]. Девушки не знают правил поведения[13], говорят упрямо и дерзко, не различают уважаемых и низких, не умеют обращаться с иголкой[14]. Они навлекают позор на своих уважаемых родственников и пятнают отца и мать[15]. Иметь таких детей[16] — словно растить свиней и крыс.

Комментарии

[1] Вместо фрагмента *ши чжуань юй му* 實專於母 «в действительности сосредотачиваются у матери» в ЦНИГ встречается *и цзай юй му* 亦在於母 «также находятся у матери».

[2] Вместо *ли-и* 禮儀 ‘ритуалы и правила приличия’ в ШФ и ЦЧ встречаем близкое по чтению и написанию сочетание *ли-и* 禮義 ‘ритуалы и долг’.

[3] Здесь аллюзия на Конфуциевы «Суждения и высказывания» (7:7), где он говорит: «Даже если мне принесут связку сушеного мяса, я не откажусь обучить» (пер. Л. С. Переломова [1998]).

После фрагмента про связку сушеного мяса в ШФ есть большая вставка, отсутствующая в других изданиях: 五盞三杯，莫令虛度，十日一旬，安排禮數，設席肆筵，施呈樽俎，月夕花朝，游園縱步，挈榼提壺，主賓相顧，萬福一聲，即登歸路 «Пяти стопочкам и трем чаркам нельзя позволять пустовать; в одну декаду, состоящую из десяти дней, [следует] устраивать [подобающие] меры ритуалов, раскладывать циновки и закатывать пиры, расставлять сосуды и блюда, лунными вечерами и цветочными утрами неспешно прогуливаться по паркам, держать кувшины и поднимать чайнички, хозяевам и гостям ухаживать друг за другом, [так чтобы] полное счастье звучало в каждом звуке, а потом подниматься и отправляться в обратный путь».

[4] Вместо сочетания *хуань-цюй* 喚去 «позвать уйти» в ШФ встречаем *цзяоцюй* 教去 «велеть уйти».

[5] Вместо фрагмента *дан цзя чи-ну* 當加叱怒 «необходимо подвергать брани и гневу» в ШФ встречаем *дан чи жу ну* 當叱辱怒 «необходимо бранить, стыдить и гневаться».

[6] Вместо фрагмента *чжао-му сюнь-хуй* 朝暮訓誨 «с утра до вечера наставляй и поучай» в ШФ встречаем вариант *цзай тан чжун сюнь* 在堂中訓 «наставляй в [домашнем] зале».

[7] Во фрагменте *жо цзай жэнь-цянь* 若在人前 «если оказывается перед людьми» вместо иероглифа *цзай* 在 ‘находиться’ в ШФ встречаем *чу* 出 ‘выходить’.

[8] Во фрагменте *цзяо та ли-шу* 教他禮數 «обучить ее мерам ритуалов» вместо первого иероглифа *цзяо* 教 в ШФ встречаем синонимичный *сюнь* 訓.

[9] Фрагмент *ди-сянь ча-тан цун-жун туй-бу* 遞獻茶湯，從容退步 «поднести чайный отвар и неторопливо отойти» в ЦНИГ отсутствует, а в ШФ вместо него встречаем другой фрагмент: *дао-фу сюнь-шэн ди ча дай бу* 道福遜聲，遞茶待步 «[обучить] благополучию пути и славе послушания, [а также] обходительным шагам при подаче чая».

[10] Иероглиф *цзяо* 嬌 ‘избалованный’ имеет графический вариант с ключом «лошадь»: *цзяо* 驕 ‘заносчивый’; в частности, этот вариант встречаем в ШФ и ЦЧ.

[11] Вместо сочетания *инь-у* 淫污 «развратный и грязный» в ШФ встречаем сочетание *инь-юй* 淫語 «развратные речи».

[12] Вместо сочетания *цзя-сян* 家鄉 ‘домашняя волость / округа’ в ВЧТ встречаем *цзя-тин* 家庭 ‘домашний двор’, т. е. собственно дом.

[13] Во фрагменте *нюй бу чжи ли* 女不知禮 «девушки не знают ритуалов» в ШФ вместо иероглифа *ли* 禮 встречаем иероглиф *шу* 書 ‘писания’, как и во фрагменте с юношами несколько выше, что, видимо, ошибочно.

[14] Вместо сочетания *чжэнь-чжи* 針指 «игла и пальцы» в ШФ и ЦЧ встречаем омонимичное *чжэнь-чжи* 針黹 «игла и вышивание».

[15] В конце главы вместо фрагмента *ю-дянь фу-му* 有玷父母 «запятнать отца и мать» в ШФ встречаем *юань цюэ фу-му* 怨卻父母 «недовольство [непутевой дочерью со стороны других людей] обращается на отца и мать».

[16] Вместо фрагмента *жу цы чжи жэнь* 如此之人 «такой человек» в ШФ встречаем совсем иной по смыслу: *э-юй сян-шан* 惡語相傷 «злыми речами друг друга оскорбляют».

營家章第九
Девятый чжан. Ведение домашнего хозяйства

營家之女，惟儉惟勤。勤則家起，懶則家傾，儉則家富，奢則家貧。凡為女子，不可因循。一生之計，惟在於勤。一年之計，惟在於春。一日之計，惟在於寅。奉箕擁帚，灑掃穢塵。撮除邋遢，潔靜幽清。眼前爽利，家宅光明。莫教穢污，有玷門庭。耕田下種，莫怨辛勤。炊羹造飯，饋送頻頻。莫教遲慢，有誤工程，積糠聚屑，喂養孳牲。呼歸放去，檢點搜尋。莫教失落，擾亂四鄰。夫有錢米，收拾經營。夫有酒物，存積留停。迎賓待客，不可偷侵。大富由命，小富由勤。禾麻菽麥，成棧成囷。油鹽椒豉，盎甕裝盛。豬雞鵝鴨，成隊成群。四時八節，免得營營。酒漿食饌，各有餘盈。夫婦享福，懽笑欣欣。

Ведущая домашнее хозяйство женщина должна быть бережливой и трудолюбивой. Если она трудолюбива, то дом поднимается; если ленива, то дом клонится к упадку. Если она бережлива, то дом богатеет; если расто-

чительна, то дом беднеет. Ни одна женщина не должна тянуть волынку, ведь расчет на всю жизнь зиждется на прилежности, расчет на год делается весной, а расчет на день — рано утром[1]. Держа в руках совок и метлу, выметай из дома грязь и пыль[2]. Избавляйся от всякой неряшливости, [содержи дом] в чистоте и покое[3]. Пусть перед глазами будет опрятность[4], а дом блестит. Не позволяй какой-либо нечистоте замарать твой дом.

Возделывая поле и сажая семена, не сетуют на тяжелую работу. Вари похлебку, готовь еду и постоянно носи ее [в поле мужу][5]. Не позволяй задержкам и медлительности тормозить работу[6]. Собирай отруби и крошки[7] и корми ими скотину[8]. Созывай и отпускай ее, пересчитывай и разыскивай [недостающих][9], не позволяй отбившимся беспокоить соседей[10].

Если у мужа есть [лишние] деньги и зерно, прибери их и употреби в хозяйстве. Если у мужа есть [лишние] продукты и вино, сохрани их и оставь для гостей и не вздумай втайне употребить их. Большое богатство проистекает из повеления [неба][11]; малое богатство проистекает из трудолюбия. Собирай в кладовых и житницах рис и кунжут, бобы и пшеницу[12]. Наполняй доверху кувшины и горшки[13] маслом, солью, перцем и соевым соусом. Пусть приумножаются в хозяйстве свиньи, куры, гуси и утки. Тогда во время сезонных праздников без всякой суеты вина и еды будет вдоволь[14], и супружеская чета будет наслаждаться счастьем и весельем.

Комментарии

[1] Во фрагменте *и жи чжи цзи вэй цзай юй инь* 一日之計，惟在於寅 «расчеты на день делаются в час *инь*» час *инь* 寅 обозначает время от трех до пяти утра, т. е. раннее утро. В традиционном Китае счет часов велся с помощью циклических знаков двенадцатеричного цикла, каждому такому знаку соответствовал промежуток в два часа. Знак *инь* является третьим циклическим знаком. В ШФ текста вместо иероглифа *инь* здесь использован иероглиф *чэнь* 晨 ‘утро / рассвет’.

[2] Вместо иероглифа *са* 灑 ‘окроплять водой’ в ШФ использован более простой графический вариант *са* 洒.

[3] Вместо фрагмента *цзе-цзин ю-цин* 潔靜幽清 «чистый и тихий» в ШФ стоит фраза *ю юн фэй цин* 有用非輕 «имеет полезность, и отсутствует пренебрежение».

[4] Сочетание *шуан-ли* 爽利 передает общую идею чистоты и опрятности. В ШФ здесь вместо этого двуслога стоит двуслог *лин-ли* 伶俐 с аналогичным значением. Часто этот второй двуслог используется также в значении ‘проворный’ или ‘смышленый’.

[5] Вместо сочетания *куй-сун* 饋送 ‘подносить’ в ШФ находим сочетание *сы-цзи* 思記 ‘размышлять и помнить’.

[6] Вместо фрагмента *мо цзяо чи-мань ю у гун-чэн* 莫教遲慢，有誤工程 «не позволять задержкам и медлительности наносить вред рабочему предприятию» в ШФ встречаем иной, расширенный: 耕耨田上，茶水勻停，莫令宴慢，饑餓在身 «[Когда муж] пашет и пропалывает в поле, чай [нужно] подносить [ему] регулярно и не допускать, чтобы трапеза запаздывала и он чувствовал себя голодным».

[7] Вместо сочетания *цзюй-се* 聚屑 «собирать крошки / обломки» в ШФ и ЦЧ используется *цзюй-шао* 聚潲 «собирать капли».

[8] Вместо сочетания *цзы-шэн* 孳牲 ‘плодящийся скот’ в ЦЧ ошибочно используется *си-шэн* 犧牲 ‘жертвенный скот’.

[9] Вместо сочетания *соу-сюнь* 搜尋 ‘разыскивать’ в НЦСШ используется *шоу-сюнь* 收尋 ‘собирать и разыскивать’.

[10] В этом месте в ВЧТ вместо сочетания *сы-линь* 四鄰 «соседи с четырех [сторон]» ошибочно использовано сочетание *си-линь* 西鄰 «западные соседи». Очевидно, ошибка вызвана сходством написания иероглифов *сы* 四 ‘четыре’ и *си* 西 ‘запад’.

[11] Китайское слово *мин* 命 ‘повеление’ или *тянь-мин* 天命 ‘небесное повеление’ часто переводится на русский язык как «судьба». Однако следует иметь в виду следующие смысловые особенности китайского понятия: во-первых, «повеление» может быть изменено (ср. *гэ-мин* 革命 досл. ‘изменение повеления’, которое в современном китайском языке приобрело значение ‘революция’); во-вторых, человек может «утвердить повеление» (*ли-мин* 立命) или «нарушить» его (*фан-мин* 方命).

[12] В ШФ и ЦЧ вместо сочетания *шу-май* 菽麥 «бобы и пшеница» встречаем *су-май* 粟麥 «просо и пшеница».

[13] В ШФ вместо сочетания *ан-вэн чжуан-шэн* 盎甕裝盛 «горшки и кувшины загружать и наполнять» находим аналогичное по смыслу, но с иными, более редкими иероглифами для обозначения различных типов сосудов.

[14] Вместо сочетания *юй-ин* 餘盈 ‘избыток’ в ШФ находим аналогичное по смыслу *юй-шэн* 餘剩.

待客章第十
Десятый чжан. Прием гостей[1]

大抵人家，皆有賓主。洗滌壺鉼，抹光橐子。準備人來，點湯遞水。退立堂後，聽夫言語。細語商量，殺雞為黍。五味調和，菜蔬齊楚，茶酒清香，有光門戶。紅日含山，晚留居住。點燭擎燈，安排坐具。枕席紗厨，鋪氈疊被。欽敬相承，溫涼得趣。次曉相看，客如辭去，別酒殷勤，十分留意。夫喜能家，客稱曉事。莫學他人，不持家務。客來無湯，慌忙失措。夫若留人，妻懷嗔怒。有筋無匙，有鹽無醋。打男罵女，爭啜爭哺。夫受慚惶，客懷羞懼。有客到門，無人在戶，須遣家童，問其來處。客若殷勤，即通名字。當見則見，不見則避。敬待茶湯。莫缺禮數。記其姓名，詢其事務。等得夫歸。即當說訴。奉勸後人，切依規度。

Обычно ко всем семьям приходят гости. Тогда [жена] отмывает чайники и графины[2], дочиста натирает блюда[3], готовит все к приходу гостей, заваривает чай и подает воду. [Затем] отходит в дальний угол[4] и слушает, что ей скажет муж[5]. [Они] шепотом советуются[6], зарезать ли кур и приготовить ли просо. Если пять вкусов[7] гармонично сочетаются, зелень и овощи в полном порядке, чай и вино чистые и ароматные[8], все это придает дому блеск.

Если закатное солнце садится за горизонт, оставь гостей на ночь. Зажги свечи и фонари, приготовь для них спальное место[9], постель и полог, за-

стели белье и сверни одеяла[10]. Со всем почтением удостаивайте друг друга [вниманием]; следи за тем, чтобы им было не холодно и не жарко[11]. На следующее утро[12] увидитесь друг с другом и, если гости будут прощаться перед уходом, позаботься о прощальной чарке[13], дабы все было в полной мере продумано[14]. Муж будет рад тому, как ты можешь управляться с домашними делами, и гости будут говорить[15] о том, какая ты умелая хозяйка!

Не учись у иных, кто не занимается домашними делами. Когда приходят гости, у таких даже нет чая, чтобы угостить, и они начинают суетиться и теряться[16]. Если муж оставляет гостей [на ночь], жена впадает в гнев. Даже если [у них] есть палочки для еды, то нет ложек; если есть соль, то нет уксуса. [Хозяйка] бьет сыновей и ругает дочерей, тягается с гостями из-за еды и питья[17]. Муж при этом испытывает стыд, а гости конфузятся и боятся[18].

Если гости подходят к дверям, а мужчин нет дома, нужно послать домашнего мальчика узнать, откуда они пришли. Если гости любезные, они сразу назовут свои имена[19]. Тех, кого следует принять, прими. От тех, кого не следует принимать, уклонись[20]. Почтительно предложи им чаю[21] и не забывай об этикете. Запомни их имена[22], узнай, какое у них дело. Дождись, когда муж вернется домой[23], и тут же сообщи ему[24]. Советую последующим поколениям твердо придерживаться этих правил[25].

Комментарии

[1] Данная глава, пожалуй, содержит больше всего расхождений и вариаций в разных изданиях источника. Такая широкая вариативность, в принципе, характерна для подобного рода популярных назидательных текстов, которые в определенном смысле функционировали как своеобразные конструкторы. Изменения в отдельных фрагментах текста не вредили целому, тем более что специфическая грамматика классического китайского языка открывала для этого самые широкие возможности.

[2] Во фрагменте *си-ди ху-пин* 洗滌壺鉼 «мыть и полоскать чайники и графины» вариативность наблюдается в первом и последнем иероглифах. В ЦЧ и ЦНИГ на первом месте стоит иероглиф *гунь* 滾 ‘бурлить/кипеть; кипяток’. Отсюда *гунь-ди* 滾滌 «полоскать кипятком». Последний иероглиф имеет вариативность написания: вместо *пин* 鉼 он может иметь форму *пин* 瓶. В ШФ весь фрагмент выглядит немного по-иному: *цу-гунь тан-пин* 蔟滾湯瓶 «собирать и кипятить графины для отваров».

[3] Сочетание *то-цзы* 橐子, если следовать толкованию Ван Сяна, представляет собой разновидность (или диалектное обозначение) тарелок либо блюд.

[4] Сочетание *тан-хоу* 堂後 дословно обозначает ‘задняя [часть домашнего] зала’. В ШФ вместо задней указывается передняя часть: *тан-цянь* 堂前.

[5] В ШФ и ЦЧ после фрагмента *тин фу янь-юй* 聽夫言語 «слушает слова и речи мужа» идет добавление: 若欲傳盃，即時辦去，若欲相留，待夫迴步 «Если захочешь передать чарку, сей же час сделай и иди; если же захочешь задержать [гостя у себя дома], дождись, когда вернется муж».

[6] Вместо сочетания *си-юй* 細語 «тонкая/деликатная речь» в ШФ и ЦЧ встречается омонимичное, но грамматически отличное *си-юй* 細與 «тонко/

деликатно с ним / ней...». Впрочем, помимо тонкости и деликатности иероглиф *си* 細 также имеет значение ‘подробно, детально’.

[7] Вместо сочетания *у-вэй* 五味 ‘пять вкусов’ в ШФ встречаем *у-у* 五物 ‘пять вещей’. Пятерки здесь отнюдь не случайны и являются отражением универсальных классификационных схем (ср. «пять стихий» — *у-син* 五行) и не менее универсальных коррелятивных соотношений.

[8] В ШФ вместо фрагмента *ча-цзю цин-сян* 茶酒清香 «чай и вино чистые и ароматные» встречается другой, носящий нумерологический характер: *у-чжо сань-бэй* 五酌三杯 «пять кубков и три чаши».

[9] В ЦНИГ во фрагменте *ань-пай цзо-цзюй* 安排坐具 «приготовить место для сидения» используется сочетание *во-цзюй* 臥具 ‘спальное место’.

[10] Во фрагменте *пу-чжань де-бэй* 鋪氈疊被 «застелить постельное белье и свернуть одеяло» в ШФ вместо сочетания *де-бэй* 疊被 «свернуть одеяло» встречаем *юн-бэй* 擁被 «принести одеяло».

[11] Вместо сочетания *дэ-цюй* 得趣 ‘обрести желаемое’ в ЦНИГ встречаем *дэ-ли* 得理 ‘обрести разумное’, т. е. сделать как положено.

[12] Вместо сочетания *цы-сяо* 次曉 ‘следующий рассвет’ в ЦЧ встречаем *цы-цзао* 次早 ‘следующее утро’.

[13] Вместо сочетания *бе-цзю* 別酒 ‘прощальное вино’ в ЦНИГ встречаем *цзю-фань* 酒飯 ‘вино и еда’.

[14] Вместо фрагмента *ши-фэнь лю-и* 十分留意 «в полной мере продумано» в ШФ встречаем *ши-фэнь чжу-и* 十分注意 с тем же значением, а в ЦНИГ — *и-це чжоу-чжи* 一切周至 «все тщательно и совершенно».

[15] Вместо сочетания *кэ-чэн* 客稱 «гости скажут» в ШФ встречаем *цзя-чэн* 家稱 «домашние скажут».

[16] В ШФ вместо сочетания *ши-цо* 失措 ‘теряться’ встречаем сочетание с близким значением *у-цо* 無措 ‘быть беспомощным’.

[17] В ШФ пара фрагментов *да нань ма нюй чжэн чо чжэн бу* 打男罵女，爭啜爭哺 «бить сыновей, ругать дочерей; тягаться из-за питья, тягаться из-за еды» меняются местами.

[18] Фрагмент *кэ хуай сю-цзюй* 客懷羞懼 «гости испытывают стеснение и страх» вариативен. В ШФ и ЦЧ он выглядит как *кэ хуай сю-куй* 客懷羞愧 «гости испытывают стеснение и стыд», в НЦСШ — *кэ шоу сю-цзюй* 客受羞懼 «гости подвергаются стеснению и страху».

[19] В ШФ после фрагмента *кэ жо инь-цинь цзи тун мин-цзы* 客若殷勤，即通名字 «если гости любезные, то тут же сообщат свои имена» добавлены еще два четырехслога: *цюэ чжэн жун-и чу-тин янь-чжу* 卻整容儀，出廳延住 «тогда приведет в порядок свою внешность, выйдет из комнат и пригласит остаться». В ЦНИГ этот фрагмент вообще отсутствует.

[20] В ШФ фрагмент *дан цзянь цзэ цзянь бу цзянь цзэ би* 當見則見，不見則避 «кого нужно принять, [тех] принимают; кого не нужно принимать, [от тех] уклонись» отсутствует.

[21] В ШФ вместо фрагмента *цзин дай ча-тан* 敬待茶湯 «почтительно предлагать чайный отвар» встречаем *дянь ча ди тан* 點茶遞湯 «заварить чай и подать отвар».

[22] В ШФ вместо фрагмента *цзи ци син-мин* 記其姓名 «запомнить их фамилии и имена» встречаем *цзе-вэнь син-мин* 借問姓名 «обратиться с вопросом о фамилиях и именах».

[23] В ШФ вместо сочетания *дэн-дэ* 等得 ‘дождаться’ встречаем *цзи-дэ* 記得 ‘запомнить’. При таком употреблении меняется синтаксис предложения: дополнением оказывается уже не муж, который должен вернуться домой, а имена гостей, названные ранее.

[24] В ШФ вместо *цзи дан шо-су* 即當說訴 «тут же нужно поговорить и сообщить» находим более крупный фрагмент: *цзи дан шо-юй кэ ся-цзе цюй цзи-дан хуй-бу* 即當說與，客下階去，即當回步 «Тут же нужно поговорить с [мужем]; [когда] гости, спустившись со ступеней, ушли, тут же нужно вернуться обратно».

[25] Вместо *це-и гуй-ду* 切依規度 «твердо придерживаться [этих] правил и мерок» в ШФ встречается вариант *це-сюй сюэ-цюй* 切須學取 «твердо требуется выучить».

和柔章第十一
Одиннадцатый чжан. Гармония и мягкость[1]

處家之法，婦女須能。以和為貴，孝順為尊。翁姑嗔責，曾如不曾。上房下戶，子姪宜親。是非休習，長短休爭。從來家醜，不可外聞。東鄰西舍，禮數周全。往來動問，款曲盤旋。一茶一水，笑語忻然。當說則說，當行則行。閒是閒非。不入我門。莫學愚婦，不問根源。穢言污語，觸突尊賢。奉勸女子，量後思前。

Правилами поведения дома жена должна хорошо владеть[2]. Самое ценное — это гармония[3], самое важное — почтительность [к предкам] и послушание[4]. Если свекор и свекровь ругают [невестку], она должна принимать случившееся как небывшее[5]. Племянников и племянниц из свойских семей люби как родных[6]. Не повторяй, кто [из них] прав, кто неправ; не спорь о достоинствах и недостатках [родственников]. Никогда семейные дрязги нельзя выносить из дома[7]. С соседями с востока и запада этикет нужно соблюдать в полной мере. Уходя и приходя, расспрашивай их [об их делах][8], любезно беседуй и вращайся [среди них]. Предлагай им чаю и воды, улыбайся и показывай свою радость. Говори то, что следует говорить[9]. Делай то, что следует делать. И пусть досужие пересуды не пересекают порога твоего дома. Не учись у глупых женщин, которые не интересуются истоками и основаниями[10], которые говорят вульгарные и пошлые вещи и оскорбляют почтенных и достойных. Советую девушкам продумывать грядущее и размышлять о прошедшем.

Комментарии

[1] Последние две главы «Женских суждений и высказываний» несколько выделяются среди всех прочих краткостью и более общим содержанием. Также можно отметить, что в последних двух главах практически не встречаются редкие и специальные иероглифы, что опять же связано с большей общностью и абстрактностью содержания. Вполне допустимо рассматривать эти две главы как своего рода резюме-обобщение ко всему предшествующему тексту.

[2] Вместо сочетания *сюй-нэн* 須能 ‘должна мочь / владеть’ в ШФ встречаем *суй-нэн* 雖能 ‘хотя и может...’. Такая замена модального слова на союзное влечет некоторое изменение синтаксиса предложения.

[3] Фрагмент *и хэ вэй гуй* 以和為貴 «гармония — это [самое] ценное» является точной цитатой из Конфуциевых «Суждений и высказываний» (1:12).

[4] Вместо сочетания *вэй цзунь* 為尊 ‘являться [самым] важным’ в ШФ встречаем *вэй-сянь* 為先 ‘являться первейшим’.

[5] Фрагмент *вэн-гу чэнь-цзэ цэн жу бу цэн* 翁姑嗔責，曾如不曾 «[если] свекор и свекровь ругают [невестку], [она должна принимать] случившееся как небывшее» в ШФ имеет слегка измененный вид: вместо сочетания *чэнь-цзэ* 嗔責 ‘бранить и упрекать’ используется почти идентичное по смыслу *ю-цзэ* 有責 ‘иметь упреки’; кроме того, там же после этого фрагмента идет дополнение: *гу-чжан ю-цзэ вэнь жу бу вэнь* 姑嫜有責，聞如不聞 «[когда] свекор и свекровь имеют упреки, [она должна принимать] слышанное как не слышанное».

[6] Фрагмент *цзы-чжи и-цинь* 子姪宜親 «сыновей и племянников следует любить [как] родных» в ШФ встречается в ином виде: *цзы-чжи туань-юань* 子姪團圓 «сыновья и племянники собираются вместе».

[7] Фрагмент *бу кэ вай-вэнь* 不可外聞 «нельзя, чтобы вне [дома] слышали» в ШФ встречается в виде *бу чу вай чуань* 不出外傳 «не выносят распространяться вне».

[8] Сочетание *дун-вэнь* 動問 ‘беспокоить вопросами’ в ШФ встречается в виде *хэ-вэнь* 賀問 ‘[адресовать] благопожелания и вопросы’.

[9] Сочетание *цзэ-шо* 則說 ‘тогда говорить’ в ШФ встречается в виде *бянь-шо* 便說 с тем же значением.

[10] Сочетание *гэнь-юань* 根源 ‘корни и истоки’ в ВЧТ встречается в виде *гэнь-шэнь* 根深 ‘корни и глубины’.

守節章第十二
Двенадцатый чжан. Соблюдение моральных устоев

古來賢婦，九烈三貞。名標青史，傳到而今。後生宜學，亦匪難行。第一守節，第二清貞。有女在室，莫出閨庭。有客在戶，莫露聲音。不談私語，不聽淫音。黃昏來往，秉燭掌燈，暗中出入，非女之經。一行有失，百行無成。夫妻結發，義重千金。若有不幸，中路先傾，三年重服，守志堅心。保持家業，整頓墳塋，殷勤訓子，存歿光榮。

С древности добродетельные женщины [являли] девять блестящих и три целомудренных [добродетели]. Их имена вошли в историю и дошли до наших дней[1]. Последующие поколения должны учиться у них[2], и этому вовсе не трудно следовать[3]. Во-первых, это соблюдение моральных устоев; во-вторых, это чистота и целомудрие[4]. Если в покоях есть женщины[5], не позволяй им выходить с женской половины. Если на двор пришли гости, не позволяй [женщинам] издавать [громкие] звуки[6]. Пусть они не ведут уединенных разговоров и не слушают развращающей музыки[7]. Если они приходят или уходят под вечер, пусть берут с собой свечу и зажигают фо-

нарь[8], ибо ходить в темноте девушке не подобает[9]. Один ошибочный поступок перечеркивает сотню хороших.

Муж и жена сплетают волосы [в брачном обряде], их долг [друг перед другом] столь же ценен, как тысяча фунтов золота. Если случается несчастье и муж умирает раньше жены, то она должна три года носить траур. Она должна быть тверда в своей решимости, должна поддерживать состояние семьи, ухаживать за родовыми могилами [мужа] и со всем усердием воспитывать детей. [Такое поведение] прославит и живых, и мертвых[10].

Комментарии

[1] Сочетание *эр-цзинь* 而今 ‘до сего дня’, может быть, в ЦНИГ встречается в виде *жу-цзинь* 如今 с тем же значением.

[2] Вместо сочетания *и-сюэ* 宜學 «должны учиться» в ШФ встречаем *мо-сюэ* 莫學 «никто не учится».

[3] Вместо сочетания служебных иероглифов *и-фэй* 亦匪 «также не является» в ШФ и ЦЧ встречаем *чу-фэй* 初匪 «изначально не является» / «отнюдь не является», а в ЦНИГ — *у-юэ* 勿曰 «не говори, что...».

[4] Фрагмент *ди-и шоу-цзе ди-эр цин-чжэнь* 第一守節，第二清貞 «во-первых, это соблюдение моральных устоев; во-вторых, это чистота и целомудрие» в ЦНИГ встречаем в виде *ди-и чжэнь-цзе шэнь-гуй цзе цинь* 第一貞節，神鬼皆欽 «во-первых, целомудрие и моральные устои; все божества и духи восхищаются [этим]».

[5] Вместо сочетания *цзай-ши* 在室 «находиться во [внутренних] покоях» в ШФ встречаем близкое по значению *цзай-тан* 在堂 «находиться в [домашнем] зале».

[6] Вместо фрагмента *мо лу шэн-инь* 莫露聲音 «не позволять издавать голоса и звуки» в ШФ встречаем *мо чу тин-тан* 莫出廳堂 «не позволять выходить из [общих] комнат и зала».

[7] Фрагмент *бу тань сы-юй бу тин инь-инь* 不談私語，不聽淫音 «не вести уединенных разговоров, не слушать развращающей музыки» в ШФ встречается в виде *бу и сы-юй мо ци инь-янь* 不異私語，莫起淫言 «не выделять особо уединенные разговоры и не позволять подниматься развратным речам».

[8] Сочетание *чжан дэн* 掌燈 «держать фонарь» в ШФ и ЦЧ встречается в виде *цин дэн* 擎燈 с тем же значением.

[9] Вместо фрагмента *фэй нюй чжи цзин* 非女之經 «не является нормой для женщин» в ШФ встречается фрагмент *кун жэ бу-цин* 恐惹不情 «боюсь, навлечет недоброе».

[10] Вместо фрагмента *инь-цинь сюнь цзы цунь-мо гуан-жун* 殷勤訓子，存歿光榮 «[если] со всем усердием воспитывать детей, [это] прославит живых и мертвых» в ШФ находим *ю шэн ю сы и-мин со-тун* 有生有死，一命所同 «есть живые, и есть мертвые, которые объединены единой судьбой».

Заключение

此篇論語，內範儀型。後人依此，女德聰明。幼年切記，不可朦朧。若依此言，享福無窮。

Это сочинение «Суждения и высказывания» [заключает] правила поведения для [обитательниц] внутренних покоев[1]. Если потомки будут следовать этому, женские добродетели будут чуткими и ясными[2]. Юные создания, твердо помните это[3] и не забывайте. Если будете следовать этим заветам, то будете наслаждаться бесконечным счастьем.

Комментарии

[1] Вместо фрагмента *нэй-фань и-син* 內範儀型 «внутренние образцы и модели поведения» в ШФ встречаем иной: *тань-цзинь ти-жун* 談盡題容 «рассуждения исчерпывающие и темы [полностью] включены».

[2] Вместо фрагмента *нюй-дэ цун-мин* 女德聰明 «женские добродетели чуткие и ясные» ЦЧ встречаем *нюй-дэ чжао-мин* 女德昭明 «женские добродетели сиятельные и ясные». В ШФ в этом же месте находим *жи-юэ сян-жун* 日月相容 «солнце и луна совместятся», что, по-видимому, подразумевает гармонию мужского начала *ян* и женского начала *инь*.

[3] Вместо фрагмента *ю-нянь це-цзи* 幼年切記 «юные создания, твердо помните» в ШФ находим *це-сюй цзи-цюй* 切須記取 «твердо требуется запомнить».

Источники

Переломов 1998 — *Переломов Л. С.* Конфуций. «Лунь юй». М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1998.

Штукин 1987 — Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А. А. Штукина. М.: Худ. лит., 1987.

Сокращения

ВЧТ — *Ван Сян*. Чжуан-юань-гэ нюй сы-шу цзи-чжу [Женское четверокнижие с комментариями из павильона Чжуан-юань-гэ]. Пекин: Вэнь-чэн-тан кань-бэнь, 11-й год Гуансюй, 1885. (На кит. яз.).

НЦСШ — *Ван Сян*. Нюй-цзы сы-шу [Женское четверокнижие]. Шанхай: Хуншань шуцзюй, 1936. (На кит. яз.).

СТШ — Синь Тан шу. Цзюань 58. Трактат о литературе // Wikisource.org. URL: https://zh.wikisource.org/wiki/新唐書/卷058. (На кит. яз.).

ХШ — Хань шу. Цзюань 36. Жизнеописание Чу Юань-вана // Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/han-shu/chu-yuan-wang-zhuan. (На кит. яз.).

ЦНИГ — Цзяо-нюй и-гуй [Завещанные правила женского поведения] / Под ред. Чэнь Хунмоу. Тайбэй: Тайвань чжунхуа шуцзюй, 1984. (На кит. яз.).

ЦТШ — Цзю Тан шу. Цзюань 51. Об императорских женах и наложницах // Wikisource.org. URL: https://zh.wikisource.org/zh/舊唐書/卷51. (На кит. яз.).

ЦЧ — Гу-цзинь ту-шу цзи-чэн [Собрание древней и современной литературы] / Под ред. Чэнь Мэнлэя. Тайбэй: Динвэнь шуцзюй, 1985. (На кит. яз.).

ЧЦФЛ — *Дун Чжуншу*. Чунь-цю фань-лу [Обильные росы весен и осеней]. Гл. 43: Ян цзунь инь бэй [*Ян* почитаем, а *инь* пренебрегаема] // Chinese Text Project. URL: https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/yang-zun-yin-bei. (На кит. яз.).

ШФ — Шо-фу [Вал сказаний] / Под ред. Цзи Юня, Лу Сисюна, Сунь Шии. Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1986. (= Вэнь-юань-гэ сы-ку цюань-шу [Полное собрание книг из павильона Литературного Омута]. Т. 880). (На кит. яз.).

Литература

Ван, Ли 2018 — *Ван Даньни, Ли Чжишэн.* Мин-Цин шидай «Нюй Луньюй» баньбэнь каошу [Исследование изданий текста «Суждений и высказываний для женщин» эпох Мин и Цин] // Шаньдун нюйцзы сюэюань сюэбао. 2018. № 2. С. 46–55. (На кит. яз.).

Гао 1998 — *Гао Шиюй*. Чжунго гудай фунюй шэнхо [Жизнь женщин в Древнем Китае]. Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1998. (На кит. яз.).

Ямадзаки 1986 — *Ямадзаки Дзюньити*. Кё:ику-кара мита Тю:коку дзёсэйси сирё:-но кэнкю: [Исследование материалов по истории женщин в Китае с точки зрения образования]. Токио: Мэйдзи сёин, 1986. (На яп. яз.).

Hinsh 2014 — *Hinsh B.* Ban Zhao // Berkshire dictionary of Chinese biography. Vol. 1 / Ed. by K. Brown. Great Barrington: Berkshire Publishing Group, 2014. P. 231.

References

Gao, Shiyu (1998). *Zhonguo gudai funü shenghuo*. Taiwan shangwu yinshuguan. (In Chinese).

Hinsh, B. (2014). Ban Zhao. In K. Brown (Ed.). *Berkshire dictionary of Chinese biography* (p. 231). Berkshire Publishing Group, 2014.

Wang, Danni, & Li, Zhisheng (2018). Ming-Qing shidai "Nü Lunyu" banben kaoshu. *Shandong nüzi xueyuan xuebao, 2018*(2), 46–55. (In Chinese).

Yamazaki, Junichi (1986). *Kyōiku kara mita Chūkoku joseishi shiryō no kenkyū.* Meiji shoin. (In Japanese).

Информация об авторе

Дмитрий Андреевич Худяков
заведующий Лабораторией востоковедения и компаративистики, Школа актуальных гуманитарных исследований, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
заместитель заведующего Центром китайского языка, Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне
People's Republic of China, Guangdong Prov., Shenzhen, 1 International University Park Road
✉ *khoudiakov@bk.ru*

Information about the author

Dimitri Andreevich Khudiakov
Head of the Center for Oriental and Comparative Studies, School for Advanced Studies in the Humanities, Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82
Deputy Head of Chinese Language Center, Shenzhen MSU-BIT University
People's Republic of China, Guangdong Prov., Shenzhen, 1 International University Park Road
✉ *khoudiakov@bk.ru*

Н. Н. Трубникова
http://orcid.org/0000-0001-6784-1793
✉ *trubnikovann@mail.ru*
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)

Традиция почитания «Лотосовой сутры» в Японии XI в. по «Хоккэ гэнки»: чудеса и чудотворцы

Аннотация. Традиция «Лотосовой сутры» в японской буддийской мысли включает в себя не только ученые труды монахов, но и сочинения менее строгих жанров, в том числе сборник поучительных рассказов «Дайнихонкоку Хоккэ-кё: гэнки» («Записки о чудесах Лотосовой сутры в великой стране Японии», кратко — «Хоккэ гэнки», середина XI в.). В статье обсуждаются следующие вопросы: что именно в этом памятнике понимается под чудом, какими чертами наделяются люди-чудотворцы и их чудесные помощники, как соотносятся собственные усилия человека и действие «иной силы» (будь то сила самой сутры или чудесные свойства ее персонажей). По мнению автора, в «Хоккэ гэнки» главный признак чуда — это совпадение между конкретными событиями в японской общине и предсказаниями сутры. Чудеса не зависят от статуса героя в общине и даже от его праведности. Чуда в обыденном понимании в рассказе может не быть вовсе; важно для повествования лишь то, что люди и другие живые существа здесь и сейчас исполняют сказанное в сутре. Крайний случай преданности сутре — самосожжение ради нее — остается в традиции «Лотосовой сутры», почти не обсуждается за ее пределами; извод этой традиции, отраженный в «Хоккэ гэнки», едва ли предвосхищает исключительное следование сутре в традиции Хоккэ XIII в.

Ключевые слова: «Лотосовая сутра», поучительные рассказы *сэцува*, записки о чудесах *рэйгэнки*, «Хоккэ гэнки», самопожертвование, традиция Хоккэ

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: *Трубникова Н. Н.* Традиция почитания «Лотосовой сутры» в Японии XI в. по «*Хоккэ гэнки*»: чудеса и чудотворцы // Шаги / Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 342–361. EDN: YPVXPZ.

Поступило 3 сентября 2024 г.; принято 30 июня 2025 г.

© Н. Н. ТРУБНИКОВА, 2025

EDN: YPVXPZ

N. N. Trubnikova
http://orcid.org/0000-0001-6784-1793
✉ *trubnikovann@mail.ru*
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)

The tradition of venerating the *Lotus Sūtra* in 11th century Japan according to *Hokke genki*: Miracles and miracle workers

Abstract. The Lotus Sūtra tradition in Japanese Buddhist thought includes not only scholarly works of monks, but also works in less strict genres, including the collection of didactic tales *Dainihonkoku Hokke-kyō genki* (*Hokke genki*, mid-11th century). The article discusses the following questions: what exactly is understood by a miracle in this text, what features are attributed to miracle workers and their miraculous assistants, how do a person's own efforts and the action of "other-power", *tariki* (be it the power of the sutra itself or the miraculous properties of its characters) relate to each other. According to the author of the article, in the *Hokke genki* the main sign of a miracle is the coincidence between specific events in the Japanese community and the predictions of the *sūtra*. Miracles do not depend on the status of the character in the community or even on his righteousness. There may be no miracle in the story in the ordinary sense of the word; all that is important for the narrative is that people and other living beings here and now fulfill what the sutra says. The extreme case of devotion to the *sūtra* — self-immolation for its sake — remains in the Lotus Sūtra tradition, and is hardly discussed outside it; the version of this tradition reflected in the *Hokke genki* hardly anticipates the exclusive adherence to the sutra in the Hokke tradition of the 13th century.

Keywords: *Lotus Sūtra*, *setsuwa* didactic tales, *reigenki* records about miracles, *Hokke genki*, self-sacrifice, Hokke tradition

Acknowledgements. The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

To cite this article: Trubnikova, N. N. (2025). The tradition of venerating the *Lotus Sūtra* in 11th century Japan according to *Hokke genki*: Miracles and miracle workers. *Shagi / Steps*, *11*(3), 342–361. EDN: YPVXPZ. (In Russian).

Received September 3, 2024; accepted June 30, 2025

© N. N. TRUBNIKOVA, 2025

Задача предлагаемой статьи — рассмотреть один из памятников японской буддийской словесности с точки зрения отражения в нем одной из тех традиций, к которым он принадлежит. Как и большинство других текстов, любое из сочинений японских монахов входит сразу в несколько традиций: региональных, школьных, жанровых и пр. Мы рассмотрим традицию, которая восходит к каноническому тексту, а именно к «Лотосовой сутре», она же «Сутра о Цветке Закона», она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»[1] [Игнатович 1998]. Эта сутра — одна из самых известных во всех странах мира, где распространен буддизм. О ее значимости для средневековой Японии хорошо сказано в «Записках у изголовья»[2] Сэй Сёнагон (рубеж X–XI вв.). Среди знаменитых перечней, приведенных в этой книге, — перечней цветов, мостов, книг, вещей приятных и неприятных и т. д. — список сутр открывается словами: «Конечно, “Лотосовая сутра”» (法華きやうはさらなり, *Хоккэкё:-ва сара нари*[3]).

Интересующий нас текст, «Записки о чудесах Лотосовой сутры в великой стране Японии», или «Записки о чудесах Цветка Закона»[4] [Иноуэ, Оосонэ 1995: 43–219] с сутрой связан уже заглавием. Этот сборник в трех свитках состоит из предисловия и 129 небольших рассказов. В конце каждого свитка помещено стихотворение, в некоторые рассказы включены записи обетов (жанр 願文, *гаммон*), а также стихи на китайском или японском языках. Сборник составил в 1040–1044 гг. монах Тингэн (鎮源; даты жизни неизвестны). Он принадлежал к школе Тэндай, учение которой основано на «Лотосовой сутре». Об истории исследования «Хоккэ гэнки» см. предисловие к сетевой публикации нашего перевода памятника: [Трубникова 2024]. Попробуем выяснить, как сборник Тингэна соотносится с традицией «Лотосовой сутры» и что нового дает для ее понимания.

Вообще к традиции почитания буддийского канонического текста в Японии обычно относятся его копирование (по собственному почину переписчика и/или по чьему-либо заказу, в том числе по велению правителя); изучение текста, составление толкований к нему, испытания монахов на знание текста, диспуты, где обсуждаются его трудные места; обряды, при которых текст читается и разъясняется для широкого круга слушателей, и/или обряды, которые предписаны в самом тексте и считаются источником «заслуг» (功徳, *кудоку*), независимо от того, насколько глубоко участники усвоили его содержание; появление отдельных персонажей или целых сцен из текста в памятниках изобразительного искусства; строительство храмов и иных сооружений,

[1] 妙法蓮華経, «Мё:хо: рэнгэ кё:», санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра» (ТСД 9, № 262). Здесь и далее двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

[2] 枕草子, «Макура-но со:си».

[3] В переводе Веры Марковой — «Лотос благого закона — тут не надо лишних слов» [Сэй Сёнагон 1999: 384].

[4] 大日本国法華経験記, «Дайнихонкоку Хоккэкё: гэнки»; 法華験記, «Хоккэ гэнки».

воспроизводящих место действия текста. В японской буддийской словесности от VIII в. до наших дней легко найти упоминания, а порой и развернутые описания подобного копирования «Лотосовой сутры», ее изучения, толкования и т. д. (см.: [Tanabe, Tanabe 1989; Teiser, Stone 2009]). Цитаты из сутры и отсылки к ней встречаются и в светских сочинениях разных жанров. Уже к XI в. традиция «Лотосовой сутры» достаточно развита, а если учитывать китайские сочинения, доступные японским монахам и входящие в изучаемый ими канон, то весьма развита. Тингэн в предисловии к сборнику указывает, что ему известна китайская книга преданий о чудесах «Лотосовой сутры». Эта книга до наших дней не дошла, но сохранились похожие китайские сборники. Задачей японского книжника стало составить такой же свод японских преданий.

Текст «Хоккэ гэнки» написан на китайском языке, принадлежит к храмовой словесности, однако, как и другие своды «поучительных рассказов» (жанр 説話, *сэцува*), он предназначен не только для монахов, но и для благочестивых мирян. Герои рассказов — в основном монахи, но есть истории о монахинях, послушниках, мирянах, мирянках, животных и божествах. О том, как в сборнике показаны история знакомства японцев с сутрой и способы работы с нею, см.: [Трубникова 2024]. Но коль скоро перед нами рассказы о «чудесах» (験, *гэн*), видимо, для книги Тингэна важнее не то, как сутру читали и почитали, а то, как от этого менялась жизнь ее приверженцев, как они, говоря словами самой сутры, «обрели то, чего никогда не имели» (得未曽有, *току мисо:у*)[5].

Рассмотрим обычный для «Хоккэ гэнки» рассказ. Его герой, как и примерно половина подвижников, о которых говорится в сборнике, известен только по этой истории, годы его жизни не удается восстановить даже приблизительно. Рассказы о более знаменитых монахах строятся по похожей схеме, только эпизодов с чудесами там может быть несколько и, как правило, они соотнесены с разными местами, где побывал герой. Западные холмы в рассказе, приводимом ниже, — окраина столицы, города Хэйан (Киото).

1–38[6]. Учитель Закона Сэнку: из Ивакуры

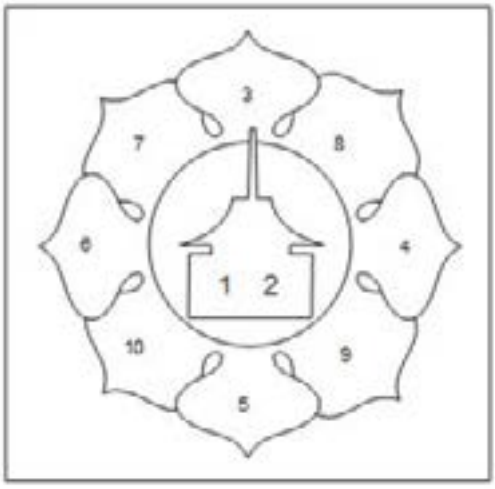
Шрамана Сэнку: — монах, живший в храме Ивакура на Западных холмах. Читал вслух «Сутру о Цветке Закона» днем и ночью столько раз, сколько мог, полностью изучил книги Закона, верное учение. Помыслы о Пути у него были глубоки, он ко всем был милосерден. Надеялся на край Высшей Радости, кланялся будде Амитабхе и памятовал о нем. Рядом со своей кельей построил отдельную хижину под соломенной крышей, повесил там восьмеричную мандалу Цветка Закона и возжигал перед нею восемь видов благовоний. Люди видели во сне: если кто захочет

[5] Здесь и далее цитаты из сутры даны в переводе А. Н. Игнатовича по изданию [Игнатович 1998].

[6] Здесь и далее рассказы «Хоккэ гэнки» обозначены номерами: первая цифра — номер свитка, вторая — номер рассказа.

> увидеть Фугэна, Всеобъемлющую Мудрость, пусть приблизится к отшельнику Сэнку:, что живет в храме Ивакура! Из-за этой вести, поданной в сновидении, люди стали искать отшельника, чтобы завязать с ним связь, и было их много. Благоухание «Цветка Закона» само собою подействовало, и Сэнку: с правильными помыслами навсегда ушел из этого мира.

Здесь хорошо видно соединение двух традиций: почитания «Лотосовой сутры» и веры в будду Амитабху (яп. Амида), владыку Чистой земли, края Высшей Радости, где после смерти возрождаются его почитатели. Такое соединение в традиции «Лотосовой сутры» обосновано в самом ее тексте, где (правда, всего единожды) говорится о возрождении в краю Высшей Радости (ТСД 9, № 262, 54c, в «Хоккэ гэнки» это место цитируется в рассказе 2–41). Главное отличие монаха Сэнку: от других героев «Хоккэ гэнки» состоит в том, что он в своем подвижничестве задействует мандалу — изображение главных действующих лиц сутры (см. ил. 1). Бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость (Самантабхадра, Фугэн) почитается как защитник всех почитателей «Лотосовой сутры» и помощник в ее изучении.



Ил. 1. *В середине цветка лотоса помещается пагода, а в ней двое будд, Шакьямуни (1) и Прабхутаратна (2). На лепестках лотоса восседают бодхисаттвы: Манджушри (Мондзю, 3), Чудесный Звук (Мё:он, 4), Неисчерпаемые Мысли (Мудзинни, 5), Всеобъемлющая Мудрость (Фугэн, 6), Майтрейя (Мироку, 7), Царь Врачевания (Якуо:, 8), Всегда Продвигающийся в Совершенствовании (Дзё:сё:син, 9), Внимающий Звукам (Каннон, 10)*

Fig. 1. *Hokke mandara: Jeweled stūpa in the middle of the lotus flower; Shakyamuni Buddha (1), Prabhutaratna Buddha (2). On the petals of the lotus: Manjushri (Monju, 3), Wonderful Voice (Myōon, 4), Inexhaustible Thoughts (Mujinni, 5), All-encompassing Wisdom (Fugen, 6), Maitreya (Miroku, 7), King of Medicine (Yakuō, 8), Ever-Advancing in Perfection (Jōshōsin, 9), Hearing Sounds (Kannon, 10)*

Чудо в рассказе состоит в том, что вещие сны (неясно, чьи) указывают на монаха как на явленного бодхисаттву. Повествователь, однако, не говорит, что Сэнку: был воплощением Фугэна (похожие случаи в «Хоккэ гэнки» есть в рассказах 1–1 и 1–2: в древности бодхисаттва Каннон в Японии воплотился в царевиче Сё:току, а Мондзю — в монахе Гё:ки). Видимо, случай Сэнку: другой. Неважно, был ли он бодхисаттвой на самом деле, а важно то, что люди, поглядев на него, могут узнать в нем Фугэна. В рассказе не говорится и о том, кого видели люди в Ивакуре — скромного отшельника или бодхисаттву верхом на слоне в золотом сиянии (как изображается Фугэн). Существенно то, что люди верили сказанному во сне и стремились «завязать связь» (結縁, *кэтиэн*), значимую по закону воздаяния, способную принести им благо в нынешней и будущей жизни. «Благоухание» здесь — условный перевод для многозначного термина 熏修, *кундзю*, он относится и к самой сутре, и к долгим трудам подвижника, который в итоге усваивает ее, пропитывается ароматом «Цветка Закона».

Обычно внутри традиции рассказов *сэцува* книгу Тингэна относят к поджанру «записок о чудесах» (霊験記, *рэйгэнки*). Ее можно причислить также к «жизнеописаниям достойных монахов» (高僧伝, *ко:со:дэн*), хотя среди героев есть и миряне, а также к «преданиям о возрождении» (往生伝, *о:дзё:дэн*), коль скоро о посмертных благах в ней говорится не меньше, чем о земных. На примере рассказа 1–38 видно, что биография приверженца сутры почти целиком сводится к описанию его подвижнических деяний и чудес, связанных с ними; в отличие от многих «преданий о возрождении» чудеса здесь не знаменуют то, что герой возродился в Чистой земле, а имеют самостоятельное значение.

Разнообразие чудес

Можно выделить десять разновидностей чудес, описываемых в «Хоккэ гэнки». Все они так или иначе предсказаны в сутре, ниже в списке я привожу только те предсказания, которые процитированы в рассказах. Чудеса перечислены в порядке частоты их упоминания; распределение рассказов по разновидностям см. в [Трубникова 2024].

1. Герою являются будды, бодхисаттвы, боги, небесные отроки, девы-*ракшаси* и другие персонажи сутры (пример предсказания: «Дети богов будут прислуживать ему» — ТСД 9, № 262, 39b). Также являются индийский царь Удаяна, индийские наставники Нагарджуна и Ашвагхоша, китайские толкователи сутры Хуэй-сы и Чжи-и, японские божества-*ками*. Герой сводит дружбу с дикими зверями или драконами; вещий сон или видение показывают герою его заслуги («Кто станет читать про себя и вслух эту сутру в местах, где царит покой и не слышно человеческих голосов, тому я покажу мое чистейшее сияющее тело», — говорит Будда; там же, 32b).

2. Другим людям являются знамения, подтверждающие заслуги героя, особенно часто — его благую посмертную участь («Когда эта жизнь закончится, он направится в мир покоя и радости, где пребывает будда Амитаб-

ха в окружении великих бодхисаттв...» — там же, 54c; «Этому человеку, когда окончится его жизнь, протянут руки тысяча будд ‹...› Он ничего не будет страшиться и никогда не попадет на плохие пути, но сразу же возродится у бодхисаттвы Майтрейи на небе Тушита...» — там же, 61c).

3. Герой неспособен исполнять какие-то предписания сутры, например, правильно читать ее; он узнает причину своего изъяна и в итоге избавляется от него. Причина состоит в том, что в прошлом рождении герой как-то повредил сутре или завязал с нею недостаточно крепкую связь.

4. Сутра спасает героя из огня, от убийц, клеветников, демонов и от других напастей; бодхисаттва выручает героя из беды, принимая на себя его страдания («[Его] никто не сможет ударить мечом или палкой, его невозможно будет отравить ядом» — там же, 39b; «[Он будет защищен] от змей и скорпионов, от яда и огня...» — там же, 58a).

5. Сутра спасает грешника от посмертных мук («Кто с чистым сердцем поверит в эту сутру, станет почитать ее, и в нем не родятся сомнения, тот никогда не попадет в ад и не станет голодным духом или животным...» — там же, 35a).

6. Голос героя, читающий сутру, слышится людям после его смерти.

7. Сутра возвращает умершего в мир живых; герой обмирает, на посмертном суде получает наказ вести себя правильным образом и возвращается к жизни.

8. Герой обретает небывалое долголетие или бессмертие («Если больной человек сможет услышать эту сутру, его болезни сразу же исчезнут, он не будет стареть и не умрет» — там же, 54c).

9. Герой ведет грешную жизнь, но хранит верность сутре, и его грехи иссякают, он достигает благой посмертной участи.

10. Приверженцы разных сутр состязаются в чудотворстве, поначалу подвижники «Лотосовой сутры» выглядят слабее, но потом побеждают.

Все эти разновидности чудес в других источниках приписываются другим сутрам, буддам, бодхисаттвам — и в самом деле, похожие сюжеты встречаются почти в любом собрании «записок о чудесах». Особенно трудно провести грань между разными традициями в случае историй о благом посмертном бытии: одни и те же рассказы в сборниках «преданий о возрождении» читаются как истории людей, спасенных буддой Амитабхой, а в «Хоккэ гэнки» — как истории о подвижниках, спасшихся силой «Лотосовой сутры». Показателен рассказ 3–83 о знаменитом монахе Гэнсине (942–1017), который, вероятно, был учителем Тингэна. Заслуги, обретаемые подвижником, принципиально «обратимы» (廻向, *эко:*), т. е. он сам может решать, какие блага за них получить (а без этого невозможна была бы милосердная забота о других); сутра открывает несколько путей посмертного бытия, в том числе возрождение в Чистой земле или на небесах, и Гэнсин выбирает путь Чистой земли.

Не берясь сравнивать сборник Тингэна с китайскими сводами преданий, попробуем сопоставить его только с теми китайскими историями о «Лотосовой сутре», которые в переложении на старояпонский язык во-

шли в «Собрание стародавних повестей»[7], куда включены также и почти все рассказы «Хоккэ гэнки» (114 из 129); см.: [Бабкова и др. 2018–2023]. Набор чудес в обоих случаях примерно одинаковый, только в китайских преданиях чаще говорится о приключениях героя на посмертном суде. Но если в китайских историях прямых цитат из сутры нет, то в японских они даны — и в «Кондзяку», и у Тингэна. Тем самым создается впечатление, что, во-первых, в жизни японской общины сутра присутствует более явно, чем на материке, а во-вторых, что чудеса — не просто исполнение людских желаний или раскрытие для людей неких знаний (такое случается и с почитателями других сутр, других будд, бодхисаттв), а еще и прямое осуществление того, что говорят в «Лотосовой сутре» Будда Шакьямуни и его собеседники.

Каков источник чудес в «Хоккэ гэнки»? Этот вопрос — спорный для любых буддийских историй о чудесах. С одной стороны, все происходящее определяется законом воздаяния, и с героем не может произойти ничего, что не имело бы причин в его прошлых деяниях. С другой — будды и прочие почитаемые существа, обладатели огромных заслуг, обращают их на пользу герою, так что спастись может и грешник — нужно лишь, чтобы он «завязал связь» с могущественным помощником.

Сразу в нескольких традициях японского буддизма с рубежа XII–XIII вв. начинает преобладать «иная сила» (他力, *тарики*). Это значит, что помощи будд придается большее значение, от человека требуется лишь вера, а попытки исправить свою участь собственными силами считаются бесполезными в наставшем веке «конца Закона» (末法, *Manno:*), когда все способности людей ухудшаются, а условия жизни неуклонно портятся. Этот подход свойствен так называемым исключительным традициям, которые предполагают не соединение различных учений при главенстве какого-то одного, а, наоборот, отделяют себя от прочих и даже отрицают их (чаще всего — указывая на их несвоевременность). Наиболее известно почитание будды Амитабхи (Амиды), принявшее вид исключительной традиции амидаизма. Исключительное почитание «Лотосовой сутры» с конца XIII в. существует как обособленная традиция Хоккэ, а позже эта традиция обозначается по имени основателя, монаха Нитирэна (1222–1282), как «школа Нитирэн». Влияние исключительных традиций весьма велико до сих пор, и памятники тех веков, когда этих традиций еще не существовало, в том числе «Хоккэ гэнки», нередко толкуются как тяготеющие к исключительности. Или же, наоборот, в рассказах о чудесах видятся примеры тех пороков, против которых выступают наставники исключительных традиций, прежде всего — обмирщения в смысле отношения к сутрам и буддам как к средству решения житейских задач.

Дело еще и в том, что с начала XX в. в японской науке закрепилась точка зрения на исключительные традиции как более прогрессивные, во многих чертах «протестантские» (если проводить аналогию между буд-

[7] 古今著聞集, «Кондзяку моногатари-сю:», 1120-е годы.

дизмом и христианским протестантизмом с его принципом sola fide, спасения «одной лишь верой»). Понятное стремление японоведов выделить изучаемый текст из ряда прочих, подчеркнуть его значимость нередко оборачивается преувеличением в нем роли веры и иных примет, позволяющих сказать, что он по крайней мере предвосхитил исключительные традиции. Как пишет о героях «Хоккэ гэнки» Уильям Дил, один из первых западных исследователей сборника, «их религиозность выражает помимо прочего их радикальный отклик на ‹...› обмирщение традиционного монашества, связанного с императорским двором. Монахи, изображенные в тексте, используют “Лотосовую сутру” для обоснования аскетической жизни в глухих горах, вдали от разлагающего влияния официально одобряемой религии» [Deal 1993: 268]. Если считать, что герои «Хоккэ гэнки» отвергают «официальный» взгляд на буддизм — как на набор разнообразных практик, приносящих благо стране и отдельным людям, и учений, обосновывающих эти практики, — то кажется логичным предположить, что вера в «иную силу» здесь будет занимать более важное место, чем личные усилия человека. Рассказ о монахе Сэнку:, рассмотренный выше, такой трактовке в общем поддается: герой изучает «Лотосовую сутру» и другие книги Закона, но не ради храмовой карьеры и, похоже, вообще не ради земных благ. Обряд перед изображением, сходным с мандалой, в исключительной традиции Хоккэ будет главным, в этом смысле монах из Ивакуры словно бы предвосхищает Нитирэна (хотя сама мандала у него и другая).

Повествователь в «Хоккэ гэнки» сам об упадке мироздания почти не говорит: речь об этом заходит только в обетах героев (в рассказах 1–3 и 2–46). Скорее, здесь еще длится «Единый век» Будды (一代, *итидай*) — то самое время, в котором разворачиваются события в «Лотосовой сутре». Многие герои строго соблюдают заповеди, заботятся о ближних, совершают благие поступки, при «конце Закона» будто бы уже невозможные. Но еще чаще, почти в каждом рассказе, упоминаются связанные с сутрой дела, нацеленные на то, чтобы она стала известна как можно большему числу живых существ. В чем смысл этих дел: улучшают они собственную карму человека, укрепляют его связь с сутрой, привлекая на помощь ее «иную силу», либо и то и другое, или это не важно?

Чудотворцы и их помощники

Попробуем подробнее разобрать те рассказы, где, как и в истории Сэнку:, действует или упоминается бодхисаттва Фугэн.

1–16. Монах Нинкё: отдан на обучение в храм по обету родителей; он изучает сутры, строго соблюдает заповеди, постится, много подвижничает в горах, где некие незримые помощники зажигают для него огонь и наполняют кувшин водой. Под старость он поселяется в пещере в горах Атаго близ столицы, довольствуется крайне скудной пищей и доживает до 127 лет.

> Бывало, что к нему являлся лев и, как ручной, оставался при нем, а бывало, являлся белый слон и днем и ночью сопровождал его. Верный знак, что бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость и Манджушри защищали его!

1–20. Монах Рэмбо: много лет совмещает обряды в одном из храмов горы Хиэй и странствия в горах. «Во сне являлся ему бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость верхом на белом слоне, и Вайшравана добрыми словами восхвалял его». Вайшравана (Бисямон) почитается как один из четверых богов — хранителей стран света, соответствует северу.

1–22. Монах Сюнтё:, сострадая узникам столичной тюрьмы, совершает кражу, попадает в узилище и там читает «Лотосовую сутру».

> Кто-то увидел сон: будто вся темница полна белыми слонами, и их сотни, будто явились туда все боги небесные, защитники Закона, и очутились под судом. Распорядитель темницы во сне увидел, как бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость верхом на белом царе-слоне, излучая свет, держа в руках чашу с рисом, стоит у ворот темницы. Его спрашивают, зачем он здесь, а он отвечает: «Я, Всеобъемлющая Мудрость, каждый день сюда приезжаю, чтобы поднести дары Сюнтё:!»

2–46. Монах Эйкан всю жизнь посвятил одной лишь «Лотосовой сутре». В рассказе приводится его обет, где он сетует:

> Подвижники нынешнего века либо изощряются в иноверческих трудных, мучительных деяниях, а сердцем не постигают ни созерцания мыслей, ни созерцания деяний, либо отвергают роскошь одежд, но не достигают силы веры для принятия заповедей, верного одеяния.

«Иноверческим» здесь, как и во многих текстах канона, называется суровое подвижничество, практикуемое как самоцель. Строгим соблюдением заповедей и постоянным чтением сутры Эйкан старается преодолеть в себе те недостатки, которые видит в собратьях.

> Птицы прилетали, и звери приходили к нему, брали еду у него из рук, демоны и боги всегда были к его услугам, обещали поддерживать связь с ним. Он кланялся свету, исходящему от Шакьямуни, склоняя голову, служил Всеобъемлющей Мудрости. Такие чудеса он являл в великом множестве. Но хранил их в своем сердце, другим о них не говорил. В подвижничестве он состарился, читая сутру, достиг преклонных лет, и уже понимал, что близок его последний час. Взял в руки курильницу, обратился к образу Всеобъемлющей Мудрости, устами читал «Цветок Закона», сердцем памятовал об истинном знаке, сидел прямо и без смятения вышел из мира рождений и смертей.

«Истинный знак» (実相, *дзиссо:*) — важнейшее понятие «Лотосовой сутры», то свойство, которое есть и у будд, и у всех живых существ; оно-то и позволяет человеку стать буддой.

2–55. Монах Хо:сю:, как и Нинкё:, обитает в горах Атаго. Он «во все четыре времени года, совершая покаяние, следовал обычаю, перенятому от великих учителей; читая наизусть сутру Единой колесницы, ждал часа, когда бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость придет и защитит его». Монах знает заранее срок своей кончины, а после смерти является кому-то из близких во сне и сообщает о своей благой посмертной участи.

2–58. Монах Рэнсон выучил наизусть двадцать семь глав сутры, но никак не мог заучить последнюю, двадцать восьмую — «Воодушевление бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость». Все лето он с великим «стыдом» (慚恥, *сандзи*) подвижничает и взывает к Фугэну:

> О бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость, ты в «Сутре о Цветке Закона» даешь широкие обеты защищать хранителей сутры; если кто забудет хоть строку, ты сам приходишь ему на помощь. Я, ученик, всех заповедей не исполнял, но созерцанием-памятованием не пренебрегал. Храня сутру Великой колесницы, я, пусть и не был подходящим сосудом, но породил в своем сердце помыслы, которые трудно встретить, с почтением читаю эту сутру. Ты, Всеобъемлющая Мудрость, соединил свои силы с моими, все будды незримо хранят меня, я все-таки смог выучить сутру. Почему же одну главу я не могу выучить?

Во сне Рэнсону является небесный отрок, посланец Фугэна, и сообщает: в прошлой жизни ты родился щенком, случайно в храме слышал часть сутры, но потом собака-мать ушла оттуда, а ты за нею, так что последнюю главу ты не услышал. Проснувшись, Рэнсон продолжает учить сутру и вскоре запоминает последнюю главу.

2–61. Монаха, ехавшего верхом[8], обвиняют в конокрадстве, избивают и запирают связанного. «Ночью трое старцев [из храма поблизости] увидели в сне: в доме того человека веревкой связан бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость, избитый палкой»; старцы рассказывают хозяину дома о сновидении, странника освобождают.

2–62. Некий мирянин уходит в монахи, изучает «Лотосовую сутру», потом возвращается в мир, а перед смертью говорит:

> Годами демоны меня сбивали с пути, я забросил Единую колесницу, поддался ложным взглядам. Теперь удостоился помощи и защиты Всеобъемлющей Мудрости, могу поддерживать правильное памятование. Прежде я за двадцать лет прочел сутру больше двадцати тысяч раз, и если еще не потерял ее, если она и сейчас в моем сердце, то я создам причины подвижничества для себя и одновременно достигну уровня подвижничества, надобного для

[8] Заповеди это запрещают, в рассказе герой идет на нарушение устава из-за плохого самочувствия.

> обращения других. Хочу сейчас, в последний час моей жизни, прочесть «Сутру о Цветке Закона»!

Ему начинают читать сутру, он вспоминает текст, прочитывает наизусть до конца и умирает.

2–68. Монах Гё:ку: проводит жизнь в странствиях, обходит всю Японию, никогда две ночи не ночует под одной крышей.

> Если ‹...› он сбивался с дороги, небесный отрок указывал ему путь. Если в безводных местах искал воду — небесная дева приносила воды. Когда болел, само собой являлось небесное лекарство, когда голодал — сладкий рис возникал перед ним. Силой Чудесного Закона ему постоянно являлись святые мудрецы, небожители и боги сопровождали его. А когда состарился, он отбыл в Западные края [на остров Кюсю]. Сравнялось ему девяносто лет, и он все читал «Сутру о Цветке Закона». За всю жизнь прочел ее больше трехсот тысяч раз. В последний час бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость оберегал его, Манджушри защищал, лотосы выросли под ногами, небесное одеяние окутало его, и он возродился в Чистой земле.

2–71. Наместник края решает проучить монаха-странника за то, что тот при встрече с ним на дороге якобы вел себя непочтительно, избивает и запирает в конюшне.

> Ночью наместник во сне увидел этого монаха в образе бодхисаттвы Всеобъемлющей Мудрости верхом на белом слоне, запертого в конюшне. А перед воротами другой бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость, тоже верхом на белом слоне, излучает свет, стоит, обратившись к запертому бодхисаттве, и спрашивает: «За что же тебя взяли под стражу и заточили сюда?»

Проснувшись, наместник кается, освобождает и одаривает монаха.

2–72. Некий воин ревнует жену к монаху, которого сам же поселил у себя в доме. Он пытается застрелить монаха из лука, но раз за разом промахивается — а тот вслух читает сутру. Воин оставляет монаха в покое, кается, а ночью видит во сне Фугэна верхом на слоне, пронзенного множеством стрел. Бодхисаттва объясняет, что принял муки вместо подвижника сутры. Через несколько дней монах уходит прочь, а Фугэн во сне сообщает воину: «Ты много лет подносил мне дары. За эту заслугу я вполне принял тебя. Но из-за напраслины ты хотел убить меня ‹...› Поэтому я сейчас уйду отсюда».

2–78. Монах не может выучить в сутре три строки, взывает к Фугэну и во сне узнает, что в прошлой жизни был книжным жучком и прогрыз свиток на месте этих строк; проснувшись, он убеждается, что теперь помнит их наизусть.

3–82. Знаменитый монах Дзо:га видит во сне китайских наставников, толкователей сутры, они сообщают: «Хорошо, добрый сын! Ты усердно

подвижничаешь! Все будды глядят на тебя, Всеобъемлющая Мудрость приходит защищать тебя!».

3–87. Монаха Синдзэя кто-то будит ночью словами: «Пришел час, когда сила веры чиста. Скорее поднимайся и читай сутру!» — оказывается, это бодхисаттва Фугэн.

3–100. Монахиня Гансай строго соблюдает заповеди и усердно читает сутру.

> Она видела чудесные сны, к ней приходило множество людей. Слетались фазаны, в клювах приносили плоды и овощи и вручали ей. Сбегались лисицы, приносили лепешки, отдавали ей. Что уж и говорить о людях — разве не шли они к ней за прибежищем? Она знала, что они хотят завязать связь, и их помыслов не отвергала. Сама одеждой лишь прикрывала тело, едою лишь поддерживала жизнь, а все остальное без остатка раздавала бедным и нуждающимся, никакой выгоды не искала. Всеобъемлющая Мудрость приходил защищать ее, Внимающий Звукам возлагал ладонь ей на голову.

3–117. Знатная мирянка много лет читает сутру, во сне видит Фугэна на белом слоне и слышит: «Добрая дочь, услышь ясно! Ты приняла “Цветок Закона”, и я всегда прихожу и защищаю тебя. Будущее воздаяние твое — Чистая земля!»

В этих рассказах прослеживается несколько закономерностей. Прежде всего чудотворец — не обязательно праведник; не зависят чудеса ни от пола, ни от того, принял ли человек монашество или живет в миру. Далее, люди почитают бодхисаттву, но с конкретными просьбами обращаются к нему только тогда, когда дело касается изучения сутры. В случае с бодхисаттвой Каннон, Внимающим Звукам, это не так: ему молятся о спасении от разных бед, он, как и сказано в сутре, от них спасает. Фугэн является праведным людям в паре с Мондзю, и нередко это чудо сопровождается другим — явлением зверей: чудесных для Японии, как слон и лев, или вполне обычных, но ведущих себя необычно дружелюбно. Заслуги героя действуют как бы в двух направлениях: связывают его и с высшим миром бодхисаттв, и с низшим миром животных. Обидчикам героев Фугэн является, чтобы предостеречь от злодеяний; это может быть бодхисаттва, пришедший на помощь герою, или сам герой в облике бодхисаттвы; также возможно удвоение, как в рассказе 2–71, где злодей видит двух Фугэнов. Отметим, что злодеи могли бы быть наказаны за издевательства над монахами (таких рассказов *сэцува* много в других сборниках), но вместо этого получают некое знание, доступное лишь немногим, и раскаиваются. Видимо, даже дурная связь с подвижником сутры, связь мучителя с жертвой, приносит столь благие плоды. Также и связь с самой сутрой благотворна не только для вола, возившего книги в храм (1–24), но и для несмышленого щенка и даже для жучка, который испортил книгу. В пользу такой трактовки говорит и стихотворение, завершающее в «Хоккэ гэнки» каждый свиток. Оно восхваляет сутру и ее приверженцев и подводит итог: «Кто

видит их и слышит, кто хвалит их и хулит — все станут буддами». Казалось бы, от такого взгляда недалеко и до стремления к мученичеству, вообще в японском буддизме редкого, но у Нитирэна выраженного вполне четко. К этой теме мы еще вернемся.

Важно, на мой взгляд, то, что одни и те же дела совершают и люди, и чудесный помощник; выстроенные в ряд, истории о Всеобъемлющей Мудрости показывают единство человека и бодхисаттвы, их взаимозаменимость. Еще один рассказ, 2–56, имени Фугэна не упоминает, но герой видит во сне:

> ...верхом на белом царе-слоне он переплывает широкое и глубокое море, перебирается через высокие крутые горы, выезжает на ровное место, а там — прекрасная, чудесная обитель. И там же во сне он будто бы разговаривает со стариком-монахом. Монах говорит: «Этот сон — добрый знак! Сила Чудесного Закона переправит тебя через море рождений и смертей, переведет через горы страстей и страданий, и ты сможешь возродиться в чистой и чудесной земле будды!»

Здесь монах словно бы видит себя Фугэном — однако предсказание заморского старца обращено не к бодхисаттве, а к человеку[9]. Обобщая, можно сказать, что «иная сила» здесь действует и через саму сутру, и через персонажа сутры, и через человека, читающего ее.

Казалось бы, в «записках о чудесах» какое-то чудо должно являться в каждой истории. Но в «Хоккэ гэнки» это не так. Рассмотрим еще два рассказа.

> **2–74. Отшельник Гэндзё с горы Юкихико в краю Харима**
>
> Шрамана Гэндзё: — уроженец столицы Мира и покоя, из рода Тайра, монах горы Хиэй. Помыслы о том, чтобы отвернуться от мира, были у шраманы глубоки, а корыстные желания мелки. В молодые годы он покинул гору, стал странствовать повсюду, хранил «Сутру о Цветке Закона». Полностью понимал ее, читал четыре главы: «Уловки», «Спокойные и радостные деяния», «Продолжительность жизни Татхагаты», «Открытые для всех врата»[10], шел ли, стоял, сидел или лежал — никогда не ленился. Закон, которому он следовал, был не похож на тот, что у обычных людей. Одевался он в бумажную ткань и древесную кору, а шелковых одежд никогда не надевал. Переправляясь через реку, полы одежд не подбирал. Ни в дождливые дни, ни в солнечные шляпы никогда не носил. И в дальнюю дорогу, и в ближнюю никогда не обувался. Всю жизнь соблюдал заповеди поста, от прочей пищи отказался. И пояса никогда не ослаблял, лежа никогда не отдыхал. Когда встречал монахов или мирян, непремен-

[9] Фугэна в образе слона видит, вероятно, герой рассказа 2–66: слон является по ночам, и его сияние освещает хижину отшельника, позволяя читать сутру.

[10] Главы II, XIV, XVI и XXV.

но кланялся; видел кого живого, птицу или зверя, — склонялся перед ними.

Он поселился на горе Юкихико, вершил трудные дела и читал сутру. Сотни каштанов ему хватало на сто дней летнего затворничества, сотни мандаринов — на целую зиму. Садился рядом с кабанами и оленями, улыбаясь, разговаривал с ними, приходил к волкам и медведям, гулял с ними вместе. Хорошо понимал людские помыслы, мог сказать, кто о чем думает; видя черты лица, указывал благие и дурные знаки. Вполне можно сказать, что он был [буддой или богом] в измененном обличье, как он мог быть обычным человеком?

Когда настал его последний срок, он посетил знакомых монахов и мирян, печалясь о расставании, говорил им:

— В этой жизни вижусь с вами в последний раз. Завтра или послезавтра я отбуду в пределы Чистой земли. В следующий раз надеюсь встретиться с вами в мире истинной сути!

Пошел на гору Юкихико, сел среди высоких скал и, читая «Сутру о Цветке Закона», без смятения в мыслях отбыл в иной мир.

2–76. Некий бхикшу в храме Ко:рю:дзи

Жил один бхикшу, ученик общинного главы Дзё:тё: из храма Ко:рю:дзи[11], имя же ученика до сих пор неизвестно. Хоть и был по обличию монахом, ученик этот помыслами походил на мирянина. В руках носил лук и колчан, за пазухой кинжал, если увидит птицу или зверя — непременно застрелит, увидит кушанье из рыбы или птицы — непременно съест. И конечно, четок в руках его не было, монашеского плаща он не носил. Воистину бесстыдный нарушитель заповедей, дурной монах! Однако он принял главу «Продолжительность жизни» из «Сутры о Цветке Закона», не беря в расчет, что телом нечист, каждый день ее непременно прочитывал. А потом примкнул к общинному главе Гэнсину, настоятелю храма Хоссё:дзи, поселился у него в каретном сарае.

Потом в итоге он тяжело заболел, наверняка должен был вскоре умереть. Общинный глава видел всю его неблагую жизнь, услышал, что ученик тяжко болен и при смерти, и проснулась в нем жалость, и он вручил этому монаху заповеди. Бхикшу заповеди принял и тотчас поднялся с ложа болезни, сел, страдания его утихли, он обрел верные помыслы. Вымыл руки, омыл уста, соединив ладони, от всего сердца стал читать главу «Продолжительность жизни». Дошел до ее последних слов «...как мне побудить живые существа вступить на непревзойденный Путь, чтобы

[11] Дзё:тё: (935–1015) принадлежал к школе Хоссо. Храм Ко:рю:дзи считался отделением крупного столичного храма Ниннадзи. Оттуда герой рассказа переходит в другой столичный храм, Хоссё:дзи, к общинному главе Гэнсину (971–1053, не путать с Гэнсином из рассказа 3–83).

они смогли быстро обрести тело будды»[12] — и со спокойным телом и сердцем ушел-угас.

Монаха Гэндзё: рассказчик называет 権者, *гондзя*, «измененным обличьем», воплощением кого-то из богов или будд. Но если не считать умения довольствоваться малым и проницательности, чудес он в рассказе не творит. О герое рассказа 2–76 можно сказать лишь, что сама по себе мирная кончина такого грешника — чудо. Но, как мне представляется, дело к этому не сводится. Обычай Гэндзё: кланяться встречным людям и животным отсылает не к заветам Будды вообще, а к конкретному месту «Лотосовой сутры»: к примеру бодхисаттвы Никогда Не Презирающего (Дзё:фукё:) из главы XX. Слова этого бодхисаттвы, как считается, кратко выражают основное содержание сутры. Люди презирают и гонят его, а он отвечает: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться к вам с презрением. Почему? Потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» (ТСД 9, № 262, 50c). В «Хоккэ гэнки» это место не цитируется, но, например, в рассказе 2–69 отшельник Кито «даже о травах и деревьях, не способных чувствовать, мыслил с почтением. И уж конечно, о живых, кто чувствовать способен, помышлял как об истинных буддах!»[13]. К Никогда Не Презирающему отсылает и история монаха из рассказа 2–46: его, вопреки всем грехам, не следовало презирать, что доказала его кончина. Итак, если в жизни человека исполняется сказанное в сутре, этого достаточно, чтобы отнести его историю к «преданиям о чудесах».

Вместо заключения: самопожертвование ради сутры

По каким причинам 15 рассказов из сборника Тингэна не вошли в «Кондзяку» и более поздние сборники, судить сложно. Однако мне кажется важным, что в ряд рассказов, «отвергнутых» традицией *сэцува* (встречаются они в ней, кроме «Хоккэ гэнки», по одному разу или вообще не встречаются), попадают три истории, где следование «Лотосовой сутре» доходит до такой крайности, как самоубийство (1–9, 1–15 и 2–47).

В главе XXIII «Лотосовой сутры» бодхисаттва по имени Радость Видящих Его совершает самосожжение, жертвуя в дар всем буддам самое ценное — собственную жизнь; в новой жизни он получает имя Царь Врачевания (Бхайшаджьяраджа, Якуо:). В «Хоккэ гэнки» в рассказе 1–9 монах О:сё:, читая сутру, проникается особенно глубоким почтением именно к этому бодхисаттве и первым из японцев решается последовать его примеру[14]. Взойдя на костер, он произносит обет, посвящая разные части своего

[12] Эти слова (ТСД 9, № 262, 44a) приводятся в «Хоккэ гэнки» дважды, здесь и в рассказе 3–109, где их читает перед смертью праведный мирянин; видимо, для повествователя они особенно важны именно в связи с предсмертным часом.

[13] В истории Кито: чудо есть — герой доживает до ста сорока с лишним лет, сохраняя облик тридцатилетнего и крепкое здоровье.

[14] Рассказ входит в «Буддийские записи годов Гэнко» (元亨釈書, «Гэнко: сякусё», XIV в.).

тела разным буддам. В статье [Трубникова 2022] я обсуждала примеры из более поздних японских поучительных рассказов, где причины для самоубийства различны: скорбь о близких, стремление встретить смерть с правильными помыслами (что невозможно в болезни и дряхлости), желание пожертвовать собой ради Закона Будды или ради ближних. В сборнике Тингэна самоубийство — частный случай исполнения сказанного в сутре, но случай особый.

В рассказе 1–15 безымянный отшельник совершает самосожжение затем, чтобы умереть, пока тело и помыслы его чисты[15]. Он называет свой поступок жертвенным даром Будде, Закону и общине и молится о том, чтобы возродиться в Чистой земле и чтобы среди останков его земного тела явились чудесные останки Будды, *шарира*. Чудеса после его смерти подтверждают ученикам, что все это исполнилось. Похожий мотив — умереть, пока чист, — звучит и в рассказе 3–87: молодой монах пытается отравиться, опасаясь в будущем сойти с праведного пути; яд на него не действует (как и предсказано в сутре), он остается жить и совершает еще много благих деяний. Этот рассказ о незадавшемся самоубийстве в «Кондзяку» не просто воспроизведен, но поставлен в тот же ряд, что и истории Дзо:га, Гэнсина и других выдающихся подвижников.

Третий пример — отшельник по прозвищу Куватори (2–47)[16]. Он, как и Гэндзё:, довольствуется крайне скудной пищей; однажды маловеры решают проверить, сможет ли он не есть девяносто дней: они заваливают вход в его пещеру и уходят, а вернувшись через девяносто дней, убеждаются, что ему это по силам. Под старость он еще живым восходит на костер, желая, как он говорит, избавить свои учеников от похоронных хлопот. Куватори читает сутру и больше ничего не знает, «укрепился в вере лишь в одно» (一向の信を凝らす, *икко-но син-о корасу*). Термин *икко:* ‘обращенность к одному’ в книге Тингэна встречается только в этом месте; в дальнейшем именно он будет обозначать исключительную преданность одной традиции и отвержение всех прочих.

Когда во второй половине XIII в. Нитирэн станет проповедовать исключительное почитание «Лотосовой сутры», для него тема осуществления ее предсказаний в жизни подвижника и тема самопожертвования станут главными. О том, что приверженцу сутры в жизни предстоят суровые испытания (как не раз говорится в ней самой), он пишет снова и снова.

> Каждая фраза сказана обо мне ‹...› «Не будут считаться, будут унижать, ненавидеть, завидовать». Более двадцати лет [со мной] не считаются и ненавидят. «Или будет безобразен по [внешнему] виду и по существу», а также говорится: «Будет недоставать одежды» — это обо мне. «Питье и еда [будут] грубыми» — это обо мне. «Хотя будет принимать лекарства, пользы [от] них не

[15] Рассказ входит в «Записки о возрождении, не вошедшие в сборники трех составителей» (三外往生記 , «Сангэ о:дзё:ки», после 1139 г.).

[16] Рассказ не встречается в других источниках.

> будет» — это обо мне ‹...› Можно ли сомневаться в тексте этой сутры? [Игнатович 2002: 184].

В главе о Никогда Не Презирающем для Нитирэна принципиально важно, что бодхисаттва повторяет свои слова в ответ на насмешки и издевательства. Искать мученичества Нитирэн считает правильным, в его жизнеописаниях постоянно говорится о том, как он намеренно идет на обострение отношений с мирскими властями и влиятельными людьми. Можно ли найти похожий мотив в книге Тингэна? Японский исследователь Накао Масаки отмечает, что даже монах-вор Сюнтё: в рассказе 1–22 принимает страдания не ради самих страданий и не ради мучителей, а ради страдающих в темнице узников. Далее, хотя в рассказах Тингэна сутра и помогает очиститься от грехов, чтобы по-настоящему быть ее хранителем, нужно самому вести чистую жизнь; показательны видения, в которых свитки сутры или прекрасные пагоды сгорают, когда хранитель сутры поддается гневу (1–19, 1–32). Для Нитирэна вера в сутру единственно достаточна, единственно недопустимый грех — непочтительность к сутре, и на таких людей гневаться можно и нужно [Накао 1983].

Мир «Лотосовой сутры» в сборнике Тингэна предстает как во многом замкнутый и самодостаточный — на языке этой книги может быть описано все, что происходит с японскими подвижниками. Однако именно поэтому об исключительности традиции речи здесь нет — лишь о ее всеохватности, готовности вместить в том числе и заблуждения, и иные учения и практики. Сутра учит, что все существа смогут стать буддами, эту весть нужно донести до каждого — и, повторяя слова сутры, переписывая ее, восхваляя и т. д., человек тем самым исполняет эти слова, уподобляясь Будде и всем буддам. Такое самосбывающееся предсказание снимает вопрос об «иной силе»: носителем силы сутры может стать каждый.

Источники

Бабкова и др. 2018–2023 — Собрание стародавних повестей 今昔物語集, «Кондзяку моногатари-сю» в истории японской религиозно-философской мысли: [Материалы исследования М. В. Бабковой, М. С. Коляды и Н. Н. Трубниковой; Под ред. А. Н. Мещерякова] [2018–2020, 2023] // Япония: история религий, культуры, философских учений: Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. URL: https://nntrubnikova.wixsite.com/trubnikovann/blank-czx1.

Игнатович 1998 — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А. Н. Игнатович. М.: [Ладомир], 1998.

Иноуэ, Оосонэ 1995 — О:дзё:дэн. Хоккэ гэнки [Предания о возрождении в Чистой земле. Записки о чудесах Лотосовой сутры] / Под ред. Иноуэ Мицусада, Оосонэ Сёсукэ. Токио: Иванами, 1995. Сэй-Сёнагон 1999 — *Сэй-Сёнагон*. Записки у изголовья / [Пер., предисл., коммент. В. Н. Марковой]. СПб.: Кристалл, 1999.

Трубникова 2024 — Записки о чудесах Лотосовой сутры в великой стране Японии / Предисл., пер. со старояп. и примеч. Н. Н. Трубниковой. [2024]. URL: https://88f4395e-9a7b-4477-bd7a-ccf73f736fa0.filesusr.com/ugd/47b776_3bbcca8ff1e546239c38eff13a61ccdc.pdf.

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]: В 100 т. / Под ред. Такакусу Дзюндзиро:. Токио: Тайсё: синсю: дайдзо:кё:, 1924–1934. [Цит. по републ.] The SAT Daizōkyō Text Database. [2012]. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html. (На яп. яз.).

Литература

Игнатович 2002 — *Игнатович А. Н.* Школа Нитирэн. М.: Стилсервис, 2002.

Накао 1983 — *Накао Масаки*. Нитирэн-то «Хоккэ гэнки» [Нитирэн и «Записки о чудесах Лотосовой сутры»] // Индогаку буккё:гаку кэнкю:. Т. 32. № 1. 1983. С. 377–380. (На яп. яз.).

Трубникова 2022 — *Трубникова Н. Н.* Самоубийство и самопожертвование в «Сборнике рассказов о пробуждении сердца» // Шаги / Steps. Т. 8. № 4. 2022. С. 78–99. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-78-99.

Трубникова 2024 — *Трубникова Н. Н.* Традиция почитания «Лотосовой сутры» в Японии XI в. по «*Хоккэ гэнки*»: подвижники и их деяния // Вопросы философии. 2024. № 10. С. 120–131. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-10-120-131.

Deal 1993 — *Deal W. E.* The Lotus Sūtra and the rhetoric of legitimization in eleventh-century Japanese Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 20. No. 4. 1993. P. 261–295.

Tanabe, Tanabe 1989 — *Tanabe G. J., Tanabe W. J.* The Lotus Sūtra in Japanese culture. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1989.

Teiser, Stone 2009 — *Teiser S. F., Stone J. I.* Readings of the Lotus Sūtra. New York: Columbia Univ. Press, 2009.

References

Deal, W. E. (1993). The Lotus Sūtra and the rhetoric of legitimization in eleventh-century Japanese Buddhism. *Japanese Journal of Religious Studies, 20*(4), 261–295.

Ignatovich, A. N. (2002). *Shkola Nitiren* [*Nichiren* sect]. Stilservis. (In Russian).

Nakao, Masaki (1983). Nichiren to Hokke-genki [Nichiren and the Hokke-genki]. *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu = Journal of Indian and Buddhist Studies, 32*(1), 377–380. (In Japanese).

Tanabe, G. J., & Tanabe, W. J. (1989). *The Lotus Sūtra in Japanese culture*. Univ. of Hawaii Press.

Teiser, S. F., & Stone, J. I. (2009). *Readings of the Lotus Sūtra*. Columbia Univ. Press.

Trubnikova, N. N. (2022). Samoubiistvo i samopozhertvovanie v "Sbornike rasskazov o probuzhdenii serdtsa" [Suicide and self-sacrifice in the *Hosshinshū*], *Shagi / Steps, 8*(4), 78–99. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-4-78-99. (In Russian).

Trubnikova, N. N. (2024). Traditsiia pochitaniia "Lotosovoi sutry" v Iaponii XI v. po "*Khokke genki*": podvizhniki i ikh deianiia [Tradition of venerating the *Lotus Sūtra* in the 11th century in Japan according to *Hokke genki*"], *Voprosy filosofii, 2024*(10), 120–131. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-10-120-131. (In Russian).

Информация об авторе

Надежда Николаевна Трубникова
доктор философских наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория востоковедения
и компаративистики, Школа
актуальных гуманитарных
исследований, Институт
общественных наук, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
✉ *trubnikovann@mail.ru*

Information about the author

Nadezhda Nikolaevna Trubnikova
Dr. Sci. (Philosophy)
Leading Researcher, Center for Oriental
Studies, School for Advanced Studies
in the Humanities, Institute for Social
Sciences, The Russian Presidential
Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
✉ *trubnikovann@mail.ru*

В. Б. Виногродская
http://orcid.org/0000-0002-3878-1282
✉ *vinogrodskaya@iccaras.ru*
Институт Китая и современной Азии РАН
(Россия, Москва)

«Тридцать три приятности» Цзинь Шэнтаня (1608–1661) — отступление, ставшее классикой

Аннотация. Цель настоящей статьи — представить полный перевод небольшого вставного эссе, которое оставило неожиданный след в истории литературы и не забыто по сей день. Оно написано знаменитым литератором (*вэньжэнь* 文人) своего времени Цзинь Шэнтанем 金聖歎 (1608–1661) и получило известность под условным названием «Тридцать три приятности» по рефрену «Ну не приятно ли!» (*бу и куай цзай* 不亦快哉). В первой части вводного раздела статьи рассматриваются личность и мировоззрение автора, а также его место в истории китайской литературы, в частности как литературного критика, творившего в жанре «критических замечаний» (*пин дянь* 評點). Вторая часть посвящена истории создания текста в составе *пин дянь* к пьесе «Западный флигель», его переосмыслению в качестве самостоятельного произведения в духе досуговой литературы эпох Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911). Также затрагивается тема продолжения и интерпретации маленьких радостей жизни классическими и популярными писателями XX–XXI в.

Ключевые слова: литература Мин-Цин, китайские интеллектуалы *вэньжэнь*, *пин дянь*, Цзинь Шэнтань, Линь Юйтан

Для цитирования: *Виногродская В. Б.* «Тридцать три приятности» Цзинь Шэнтаня (1608–1661) — отступление, ставшее классикой // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 362–375. EDN: YWXHKI.

Поступило 2 сентября 2024 г.; принято 27 июня 2025 г.

© В. Б. ВИНОГРОДСКАЯ, 2025

EDN: YWXHKI

V. B. Vinogrodskaya
http://orcid.org/0000-0002-3878-1282
✉ *vinogrodskaya@iccaras.ru*
Institute of China and Contemporary Asia,
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

Thirty Three Happy Moments by Jin Shengtan (1608–1661) — The digression that became a classic

Abstract. The purpose of this article is to present a complete translation of a short inserted essay that left an unexpected mark on the history of literature and has not lost its impact to this day. Written by a renowned *literatus* (*wenren* 文人) of his time, Jin Shengtan 金聖歎 (1608–1661), it became known under the conventional name of the refrain "Is that not a delight!" (*bu yi kuai zai* 不亦快哉). In the first part of the article, the personality and world view of the author are examined as well as on his place in the history of Chinese literature, in particular as a literary critic who worked in the genre of "critical comments" (*ping dian* 評點). The second part focuses on the history of the text that was first created as part of the *ping dian* commentary on *Romance of the Western Chamber*. Over time, this piece came to be recognized and reproduced as an independent essay in the vein of leisure literature of the Ming (1368–1644) and Qing (1644–1911) dynasties. It also gave rise to the continuation and interpretation of the little joys of life by classic and popular writers of the 20th–21st centuries.

Keywords: Ming-Qing literature, Chinese *literati*, *ping dian*, Jin Shengtan, Lin Yutang

To cite this article: Vinogrodskaya, V. B. (2025). *Thirty Tree Happy Moments* by Jin Shengtan (1608–1661) — The digression that became a classic. *Shagi / Steps*, *11*(3), 362–375. EDN: YWXHKI. (In Russian).

Received September 9, 2024; accepted June 27, 2025

© V. B. VINOGRODSKAYA, 2025

I

Цзинь Шэнтань 金聖歎 (1608–1661) родился и жил в конце эпохи Мин (1368–1644) в крупном культурном центре Сучжоу (современная провинция Цзянсу), а последние десятилетия его жизни прошли при маньчжурах в империи Цин (1644–1911). С детства отличаясь любовью к чтению, прилежанием и литературным талантом, он, помимо изучения конфуцианских канонов в рамках классического образования, ориентированного на сдачу государственных экзаменов и последующую службу императору, увлекался классическими историческими и философскими произведениями, классической литературой на вэньяне, а также буддийскими сутрами и, наконец, романами и драмой на современном разговорном языке байхуа[1], которые тогда вообще не считались достойными включения в официальные каталоги императорских библиотек. К двадцати годам он уже сдал уездные экзамены и получил низшую ученую степень, но в конце концов отказался от экзаменационной гонки на провинциальном и общегосударственном уровне и, как многие оставшиеся не у дел и не имеющие другого источника дохода образованные люди того времени, зарабатывал на жизнь помощником у успешных чиновников и частным учительством. Династийный перелом утвердил его в нежелании служить новым иностранным правителям, он стал одним из «оставшихся» (*иминь* 遺民), т. е. верных прежней власти, которых было особенно много в период перехода от Мин к Цин. В 1661 г. Цзинь Шэнтань был казнен в связи с его участием в антикоррупционной акции против злоупотреблений местного чиновничества[2].

В учебники он вошел прежде всего как литературный критик. Тогда среди китайских интеллектуалов (*вэньжэнь* 文人) шло активное обсуждение нового литературного канона, включающего романы и драмы на байхуа, и Цзинь Шэнтань вслед за Ли Чжи[3] (1527–1602) и другими предложил собственную версию списка наиболее выдающихся произведений — «книги шести талантов»[4]. У него были грандиозные планы на творческое прочтение и комментирование всех «книг шести талантов», но в полном объеме, с развернутыми внутритекстовыми «критическими замечаниями» (*пин дянь* 評點)[5] и серьезной редакторской правкой, допустимой в контек-

[1] Подробнее о круге чтения Цзинь Шэнтаня см.: [Рифтин 2010: 243].

[2] Подробнее см.: [Рифтин 2010: 243–244].

[3] Ли Чжи (李贄, 1527–1602) — философ, историк, писатель и литературный критик, вольнодумец и оригинальный мыслитель.

[4] Список «книг шести талантов» (*лю цайцзы шу* 六才子書) приводится в предисловии Цзинь Шэнтаня к роману «Троецарствие» (*Сань го янь и*, 三國演義): первая — «Чжуан-цзы» (*Чжуан-цзы* 莊子), вторая — «Ли сао» (*Ли сао* 離騷) Цюй Юаня 屈原 (340?–278 до н. э.), третья — «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (145/135–86? до н. э.), четвертая — «Сборник Ду помощника министра общественных работ» (*Ду гунбу цзи* 杜工部集) Ду Фу 杜甫 (712–770), пятая — «Речные заводи» (*Шуй ху чжуань* 水滸傳) Ши Найаня 施耐庵 (1296?–1370), шестая — «Западный флигель» (*Си сян цзи* 西廂記) Ван Шифу 王實甫 (1260?–1336?).

[5] «Критические замечания» (*пин дянь*) появляются как личные пометки в процессе изучения классики, постепенно развиваются во внутритекстовый комментарий не-

сте китайской текстуальной культуры[6], он успел завершить *пин дянь* только к пятой книге, роману «Речные заводи», и к шестой книге, пьесе «Западный флигель», — произведениям, наиболее неконвенциональным с точки зрения традиционной теории литературы и предосудительным с точки зрения конфуцианской морали. Именно благодаря Цзинь Шэнтаню и его единомышленникам низовые тогда жанры романа и драмы стали позже восприниматься как классические. Менее известны его комментарии к четвертой из «книг талантов» — сборнику классической поэзии Ду Фу. Также сохранилось немало его собственных поэтических и прозаических сочинений разных жанров. Кроме того, при жизни он был знаменит как мастер парных надписей[7] *дуй лянь* (對聯).

В его мировоззрении особенно причудливо переплелись конфуцианство, буддизм и даосизм — он всегда сильно ощущал иллюзорность человеческой жизни, с детства глубоко изучал сутры, много общался с монахами, при этом в молодости увлекался магическими практиками [Лу Линь 2015], но не менее искренне и последовательно придерживался активной общественной позиции на основе конфуцианской идеологии и этики. По характеру был высокомерен, самовлюблен, импульсивен и своеволен до степени разнузданности, не выносил заурядности и вульгарности в любом виде. Но, преподавая в частной школе, заслужил уважение благодаря глубоким познаниям. Взвешенность и скрупулезность, проявленные Цзинь Шэнтанем в создании *пин дянь*, сочетались в нем с красноречием и неуемным острым языком.

Китайским интеллектуалам с давних времен нравятся подобные сложные, склонные к крайностям, яркие характеры, начиная с парадоксального Чжуан-цзы (369–286 до н. э.) или «дворцового отшельника» Дунфан Шо[8] (154–93 до н. э.). Уже к IV в. устоялись определения «удивительный талант» (*ци цай* 奇才) и «безумный муж» (*куан ши* 狂士), которые позже

формального типа (в отличие от традиционных комментариев на канонические произведения) и при династии Мин становятся одним из важнейших жанров литературной критики. Подробнее о развитии жанра *пин дянь* и его месте в китайской текстуальной культуре см.: [Виногродская 2015: 54–57].

[6] Редакторская правка и «Речных заводей» (принципам редакции этого романа посвящена статья Цзинь Шэнтаня «Как читать “Пятую талантливую книгу”» [Рифтин 2010: 254–272]), и «Западного флигеля» была значительной, но до сих пор любители классической литературы могут заявить, что если вы не читали «Речных заводей» и «Западного флигеля» в версии Цзинь Шэнтаня, то вы, можно сказать, и не читали этих произведений.

[7] Парные надписи — прикладной литературный жанр, в котором произведение создается по случаю праздника или иного важного события и представляет собой дистих, где строки, помимо рифмы, обычно объединены грамматическим параллелизмом. Каждая строка наносится на отдельный вертикальный свиток, и они вывешиваются по бокам у входа в жилище или в интерьере. В настоящее время в Китае широко распространены новогодние парные надписи.

[8] Дунфан Шо 東方朔 (154–93 до н. э.) — ученый и даосский маг (*фан ши* 方士, букв. «муж рецептов»), придворный, дворцовый шут, получивший известность в период правления императора У-ди (правил в 141–87 гг. до н. э.) и позже обожествленный в религиозном даосизме и народной религии. Называл себя «дворцовым отшельником» (*чао инь* 朝隱) в противовес настоящим отшельникам — «скрывшимся мужам» (*инь ши* 隱士).

стали часто использовать для характеристики Цзинь Шэнтаня. И оба они отлично вписываются в культурную историю китайского нонконформизма. Благодаря своему характеру и стилю жизни он и сейчас остается не просто классиком литературной критики, а живой и выпуклой фигурой типа Эйнштейна или Фаины Раневской, которым обоснованно и бездоказательно приписывают афоризмы и экстравагантные поступки. Например, современный популярный комик в жанре *сяншэн* (相聲) Го Дэган 郭德綱 (род. 1973) приводит расхожие байки из жизни Цзинь Шэнтаня, называя его «лучшим автором скетчей» (*ди и дуаньцзы шоу* 第一段子手) и «мастером юмора» (*юмо даши* 幽默大師) (см.: [Го Дэган 2020: 258–265][9]).

II

Текст, условно называемый «Тридцать три приятности» (*Сань ши сань Бу и куай цзай* 三十三不亦快哉), впервые появляется в составе внутритекстовых «критических замечаний» *пин дянь* к пьесе «Западный флигель» (написаны около 1657 г. [Сюй Шофан 1993: 735]) и предваряет второе действие четвертой части, «Допрашивание о влюбленных» (*Као янь* 拷艷)[10]:

> Некогда с Чжошанем[11] вместе остановились в гостинице, затяжной дождь лил десять дней, а мы уныло валялись на соседних кроватях, потому и решили посоревноваться в разговоре о приятных делах, чтобы прогнать накопившуюся скуку. На сегодня уже двадцать лет как прошло, и никогда не вспоминал об этом. А тут, читая «Западный флигель» и дойдя до главы «Допрашивание о влюбленных», наткнулся на несколько приятных текстов из уст Хуннян и подосадовал, почему тогда не взяли их вместе почитать — любую скуку бы разогнали. Поэтому обратился к себе, взыскуя, и вроде припомнил несколько, приложив их слева[12]. Но уже не могу различить, какие фразы — слова Чжошаня, а какие — Шэнтаня [Цзинь Шэнтань 1985: 171].

Во втором действии Хуннян, служанка главной героини, под давлением признается, что ее юная госпожа провела ночь с бедным студентом, но благодаря красноречию Хуннян ситуация разворачивается наиболее благоприятным в данных обстоятельствах образом. И «приятные» реплики-арии девушки пробудили в Цзинь Шэнтане воспоминания двадцатилетней давности, когда они с другом развлекались, припоми-

[9] Данная книга написана как продолжение серии авторских подкастов об истории и культуре Китая «Го рассуждает» (*Го лунь* 郭論, 2018–2020).

[10] Пьесу «Западный флигель» в переводе на русский язык Л. Н. Меньшикова см. в [Меньшиков и др. 2018: 17–206].

[11] Чжошань 斫山 — литературное прозвище Ван Ханя 王瀚, близкого друга Цзинь Шэнтаня (см.: [Лу Линь 2015]).

[12] В книгах того времени текст располагался и читался слева направо и сверху вниз, поэтому «слева» значит п е р е д соответствующим основным текстом пьесы.

ная самые разные собственные переживания с общим знаменателем «приятности»[13].

Частотный и очень разговорный по стилю иероглиф *куай* (快), который здесь переводится как «приятный», к этому времени оброс немалым количеством специфических коннотаций и был чрезвычайно популярен в неофициальной культуре — в низовой сюжетной прозе, драме, романах, неформальной прозе малых форм, эпистолярных жанрах и «критических замечаниях» *пин дянь*. В контексте индивидуализма *вэньжэнь* эпох Мин и Цин это понятие совмещает в себе три пласта значений: 1) ‘доставляющий удовольствие, радостный, приятный’; 2) ‘особый, неординарный’; 3) ‘обладающий высокой ценностью, заслуживающий наивысшего одобрения’. Оно используется как хвалебный эпитет по отношению к книгам и т. д., а в качестве описания эмоциональной реакции не только начинает указывать на радость и счастье, но и распространяется на любое необычное и интенсивное переживание, сопряженное с драматизмом, переломом, неожиданным разрешением напряженной ситуации[14], как в случае арий Хуннян или опытов, описанных в «Тридцати трех приятностях».

Вторую жизнь этот пассаж с зарисовками из жизни получил в первой половине XX в., когда китайские *вэньжэнь* уже превратились в писателей в современном смысле этого слова, а «Речные заводи» и «Западный флигель» стали восприниматься как классика. В 1920-е годы доминирующим жанром китайской литературы был социальный реализм, но параллельно с этим более привлекательной становилась неформальная проза малых форм, которая была важной частью разнообразной «досуговой литературы» [Laughlin 2008: 7–12] эпох Мин и Цин. «Приятности» Цзинь Шэнтаня начинают восприниматься как самостоятельный текст из разряда неформальной эссеистической и афористической прозы, расслабленный и вневременной характер которой импонировал не меньшему количеству интеллектуалов, чем злободневный социальный реализм.

Влиятельный писатель Линь Юйтан 林語堂 (1895–1976), смело черпавший из древних книг целые произведения и их фрагменты в духе новой эссеистики и смешивавший их в собственном творчестве и в антологиях своих переводов на английский, не считаясь с жанром, репутацией и историческим периодом [Chan, Lee 2015], включил «Тридцать три счастливых момента Цзиня» (Chin’s Thirty-Three Happy Moments) в сборник своих эссе и переводов на английский язык «Искусство жить» (The Importance of Living) [Chin’s 1937: 130–135]. Он также написал собственное эссе «Двадцать четыре приятности после приезда на Тайвань» (*Лай Тай хоу эр ши сы куайши* 來臺後二十四快事). Свои версии «Ну не приятно ли» в разные годы создавали и другие известные писатели: Лян Шицю 梁

[13] Подробнее о значении этого отрывка в композиции критических замечаний Цзинь Шэнтаня к «Западному флигелю» см. раздел «Повторное обращение к “Тридцати трем счастливым моментам” Цзинь Шэнтаня» [Goehr 2021: 161–165].

[14] Подробнее о значениях и коннотациях иероглифа *куай* см.: [Виногродская 2018, 2024].

實秋 (1903–1987), Ли Ао 李敖 (1935–2018), Саньмао 三毛 (1943–1991), Цзя Пинва 賈平凹 (род. 1953). Совсем недавно, в 2022 г., заметку в том же формате в рубрике «Сатира и юмор» центральной газеты «Жэньминь жибао» опубликовал современный писатель Чэнь Луминь 陳魯民 [Чэнь Луминь 2022].

Так отрывок из внутритекстового комментария, выросший из воспоминания о давнем проходном развлечении, стал самостоятельным произведением с потенциалом продолжения в современной литературной практике и для значительно более широкой аудитории, чем читатели литературной критики XVII в. на пьесу XIV в. по мотивам волшебной новеллы IX в.

Далее публикуется перевод «Тридцати трех приятностей», осуществленный по изданию [Цзинь Шэнтань 1985: 171–176]. Частичный перевод текста на русский язык был осуществлен В. В. Малявиным («Двадцать одна радость жизни» [Малявин 2004: 362–365]). Поскольку у текста отсутствует данное его автором название, при его публикации в качестве самостоятельного произведения на китайском языке и в переводах возможна некоторая вариативность. Чаще всего в качестве заголовка используется рефрен «Ну не приятно ли» (*бу и куай цзай* 不亦快哉) с возможным указанием в конце или в начале количества перечисленных «приятных» переживаний: «“Ну не приятно ли”, 33 части» (*Бу и куай цзай, сань ши сань цзэ* 不亦快哉， «Тридцать три “Ну не приятно ли”» (三十三則, *Сань ши сань Бу и куай цзай* 三十三不亦快哉) и т. п.

Цзинь Шэнтань

Тридцать три приятности

Одна из них:

Летом в седьмой лунный месяц палящее солнце застыло в небе, и ни ветерка, ни облачка. Что на переднем дворике, что на заднем — знойно словно в печи, и птица пролететь не смеет. По телу струится пот, будто оно вдоль и поперек изрыто оросительными каналами. Вот и еда передо мной, а есть не получается. Зову, чтобы циновку положили на землю, но земля влажная, как мазь, и мухи липнут к шее, вьются у носа — не прогонишь. Право, никому такого не вынести. Вдруг огромными черными осями дребезжащей повозки — звук сильного долгожданного ливня, подобно сотням гонгов и барабанов. С крыш потоки шире водопада. Пот на теле вмиг испарился, земля суха, будто подмели, мухи все пропали, теперь и поесть можно. Ну не приятно ли?

Одна из них:

На закате вдруг приезжает друг, с которым расстались десять лет назад. Двери открыв, сразу после поклонов, не успев спросить, на корабле ли он прибыл или по суше, не успев и усадить его на кровать или на лежанку, тут же стремглав сам бросаюсь внутрь к жене своей и приниженно бью челом:

«А не найдется ли у вас меры вина, как у жены Дунпо[15]?» Жена моя с радостью вытаскивает из волос золотую шпильку и отдает мне. Подсчитываю, что, пожалуй, покроет три дня расходов. Ну не приятно ли?

Одна из них:

Сижу один в пустом кабинете и как раз думаю, до чего раздражает вред от крыс, ночью подбирающихся к кровати, когда неизвестно, какая из моих вещиц терпит ущерб от очередного «скрёб-скрёб» и какая из книг рвется с очередным «треск-треск». Все нутро в колебаниях, никак в этом не разобраться. Вдруг вижу великолепного кота — смотрит внимательно и хвостом машет, вроде кого-то выслеживает. Замер беззвучно, задержал дыхание и, выждав еще чуток, бросается стремглав, как ветер просвистев мимо. А эта тварь наконец-то пропала. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Перед кабинетом, выкорчевав деревья типа плакучих яблони китайки[16] и багрянника[17], сажаю еще 10–20 бананов. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Весенней ночью, приятно выпивая с выдающимися мужами, напились до полупьяна — и остановиться на этом трудно, и дальше пить трудно. Рядом отрок, поняв мои мысли, вдруг приносит большие бумажные хлопушки, наверное, штук десять с небольшим, тут уж сами поднимаемся с циновок, зажигаем-запускаем. Запах серы из носа проникает в мозг и по всему телу волной удовольствия! Ну не приятно ли!

Одна из них:

Проходя по улице, вижу, как два голодранца-книжника спорят о каком-то принципе. Уже глаза у обоих из орбит повылезали, шеи покраснели, будто не жить им под одним небом. Но опять вздымают почтительно руки и сгибаются в талии[18], а рты по-прежнему полны иероглифами *е* (也), *чжи* (之), *ху* (乎)[19]. Их речи колки, а запала, похоже, хватит еще на несколько лет без перерыва. Вдруг какой-то здоровяк, размахивая руками, подошел к ним и как со всей своей мощи гаркнет разок по-чаньски[20], тут же все и разрешилось. Ну не приятно ли!

---

[15] Дунпо — литературное прозвище Су Ши 蘇軾 (1037–1101), поэта, прозаика, каллиграфа, одного из наиболее любимых интеллектуалами (*вэньжэнь*) в истории Китая. Аллюзия на знаменитую «Вторую оду о красной скале / стене» (*Хоу Чиби фу* 後赤壁賦; 1082), в которой жена поэта так кстати приберегла для особого случая мерку вина.

[16] Бот. яблоня замечательная (Malus spectabilis Borkh.).

[17] Бот. багрянник китайский (Cercis chinensis Bge.).

[18] То есть спорят по всем правилам этикета.

[19] *Е*, *чжи*, *ху* — служебные слова, часто встречающиеся в текстах на вэньяне.

[20] Крик (*хэ* 喝) в чань-буддизме использовался в качестве одного из методов, способствующих внезапному просветлению.

Одна из них:

Отпрыски наизусть декламируют книги без запинки, будто льется в бутыль вода. Ну не приятно ли!

Одна из них:

После еды без дела иду на рынок праздно прогуляться, вижу вещицу и, повертев в руках, покупаю ее. Вот уже покупка вроде и состоялась, не хватает совсем чуть-чуть, но торговец настырно стоит на своем, ни за что не уступает. Тут достаю из рукава один слиток[21], весом приблизительно такой же, как и прежний, и меняю один на другой. Торговец вдруг расплывается в улыбке, почтительно складывает руки, повторяет, что, мол, «не достоин». Ну не приятно ли!

Одна из них:

После еды без дела роюсь в ненужных коробках. Только и попадаются, что новые-старые долговые расписки, несколько десятков, чуть ли не под сотню. Люди эти — кто жив, кто нет, в любом случае никакого смысла ждать возврата. Украдкой зажигаю огонь, кучей сжигаю дотла и обращаю взгляд в высь неба — ни единого облачка. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Летом с непокрытой головой и босыми ногами держу зонтик, прикрываясь от солнца, и смотрю на здоровяка, который поет ускую[22] песню, наступая на колодезный журавль. И в какой-то момент вода потоком устремляется вверх — будто перекатывается серебро, клубится снег. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Утром едва пробудился ото сна, и, кажется, слышу вздохи домашних — мол, ночью кто-то взял да умер. Поспешно зову, чтобы справиться об этом. Оказывается, самый отъявленный интриган в городе. Ну не приятно ли!

Одна из них:

В летний месяц, встав рано поутру, смотрю, как кто-то у соснового сарайчика пилит большой бамбук на бамбуковые ведерки[23]. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Непроглядное ненастье весь месяц, то ли будто пьян, то ли болен — утром толком не проснуться. Вдруг слышу пение множества птиц нако-

---

[21] Имеется в виду слиток весового серебра.

[22] Уская песня (*у гэ* 吳歌) — песня царства У; указание на народные песни Цзяннаня 江南, правобережья реки Янцзы.

[23] Бамбуковые емкости, в которых удобно хранить сыпучие продукты типа чая или ставить в них кисти, как в стакан.

нец, как в ясный день, и поспешно тяну руку поднять занавес, толкаю окно посмотреть на это — все залито солнечным светом, деревья в лесу будто помыли. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Ночью услышав, что, кажется, у некоего человека хороший нрав, назавтра иду посмотреть на него. Войдя во врата, разглядываю внутренние покои и вижу этого самого человека — усевшегося точно лицом к югу за чтением какой-то книги. Заметив вошедшего гостя, молча делает малый поклон, а затем, оправив рукава, велит садиться и говорит: «Раз уж вы пришли, может быть, попробуем эту книгу почитать и вместе вволю посмеемся, пока не пропадут тени»[24]. А закончив, сам проголодавшись, степенно спрашивает гостя: «Вы ведь тоже голодны?» Ну не приятно ли!

Одна из них:

Вообще-то, не хотел строить дом, случайно образовались свободные деньги, почему бы не попробовать построить. И начиная с этого самого дня нужны то дерево, то камни, то черепица, то пепел, то гвозди — ни утра, ни вечера не проходит, чтобы не гудело в ушах. Дошло уже до «ловли птиц, откапывания мышей»[25] — никаких других расходов, кроме как на дом, а самого дома для жилья как не было, так и нет, уже и успокоился — видно, судьба такая. И вдруг в какой-то день дом наконец завершен: моем стены, метем полы, клеим оконную бумагу, развешиваем картины. Все мастера наконец выдворены, а друзья-товарищи чинно расположились на кушетках. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Зимней ночью пью вино, и вот становится ужасно холодно, толкаю окно посмотреть, в чем дело, — снежинки огромные, с ладонь, и уже три-четыре цуня[26] нападало! Ну не приятно ли!

Одна из них:

В летний день на красном лаковом блюде, вытащив острый нож, сам режу по зеленому, погружаясь в мякоть арбуза. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Давно хотел стать бхикшу[27], жалко только, что нельзя открыто есть мясо. Если бы можно было так, чтобы и бхикшу быть, и мясо открыто

[24] То есть пока не стемнеет.

[25] Фразеологизм со значением ‘изыскивать любые источники, чтобы свести концы с концами’.

[26] Цунь — наименьшая единица в традиционной китайской системе измерения расстояний, около 3 см.

[27] Бхикшу (*бицю* 比丘; от санскр. ‘нищенствующий’, ‘просящий подаяние’) — буддийский монах.

есть, то в летний месяц, взяв кипяток и лезвие, начисто сбрил бы волосы. Ну не приятно ли!

Одна из них:

В коробе неожиданно вдруг попалось что-то, написанное рукой старинного друга. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Завелось три-четыре нарыва на причинном месте, временами за закрытыми дверями даю им отмокнуть в горячей воде. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Бедный ученый пришел занять денег, говорит, что не может зубы разомкнуть, потом, заикаясь, заговаривает-таки о своем деле. Я чувствую, как ему тяжко, и увожу в место, где никого нет, и спрашиваю, сколько ему надо. Поспешно бросаюсь обратно в дом, чтобы предоставить всю сумму, а затем спрашиваю, нужно ли ему непременно срочно вернуться, чтобы разобраться со своим делом, или лучше бы остался пока вместе выпить вина. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Плыву на лодочке, настиг попутный ветер — жалко, парус нельзя поставить, потешить свое сердце. Вдруг попадается крупное судно, несется мимо как ветер. Пробую дотянуться крюком, так и этак цепляюсь. Но неожиданно все получилось, потому привязываю канат к корме и во весь голос декламирую строки почтенного Ду[28]: «Зелень — прощаюсь с горной грядой / Желтое — значит, деревья цитруса». Невероятно весело. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Давно хотелось поискать другое помещение, чтобы жить вместе с друзьями, и все жалел, что не попадается доброго места. Вдруг один человек рассказывает, мол, слышал про какой-то дом — комнат немного, но больше десяти будет, воротами выходит на реку и утопает в зелени деревьев. Тут же, отобедав с этим человеком, идем поглядеть на него, оба еще не знаем, что за дом. Войдя в ворота, прежде всего видим участок пустой земли размерами в шесть-семь му[29] — об овощах можно больше не волноваться. Ну не приятно ли!

---

[28] Слегка измененная цитата из стихотворения Ду Фу «Отпустив лодку по течению» (*Фан чуань* 放船), в котором описывается плавание на лодке вниз по течению реки: «Из Цанси проводили гостя, / Холод в горах, и не отступает дождь. / Печалился все, что верхом будет скользко, / И вот возвращаюсь, пустив по течению лодку. / Зелень — прощаюсь с горной грядой, / Желтое — цитрус встречаю. / Катит воды река — простор и приволье, / Неподвижно сижу — захвачен и восхищен!».

[29] Му 畝 — традиционная китайская мера площади, приблизительно 0,07 га.

Одна из них:

Пришла пора возвращаться давнему страннику — издали вижу городские ворота, по обоим берегам женщины с детьми, и отовсюду говор родных мест. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Превосходный фарфор поврежден, ничего уже не поделать. То так, то эдак рассматриваю со всех сторон, лишь путаница в мыслях. Поэтому призываю человека с кухни, велю применить как какую-нибудь посудину, и чтобы больше она никогда не попадалась мне на глаза. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Я не совершенномудрый человек, разве ж могу без проступков? С наступлением ночи сам не знаю, как сделал свое частное дело, а поутру сам не свой, никак не успокоюсь. Тут вдруг вспомнил о способе упавасатхи[30], который есть у буддистов, — самого себя не покрывать, а сразу покаяться, поэтому прямо перед всеми знакомыми и незнакомыми, быстренько признал свою ошибку. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Смотрю, как человек пишет «крупным письмом в гнезде у большого пальца»[31]. Ну не приятно ли?

Одна из них:

Распахиваю бумажное окно, чтобы выпустить пчелу. Ну не приятно ли?

Одна из них:

Служа уездным чиновником, каждый день по ударам барабана покидаю зал. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Смотрю, как у кого-то оборвался воздушный змей. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Смотрю на лесной пожар[32]. Ну не приятно ли!

Одна из них:

Возвращаю долг полностью. Ну не приятно ли!

---

[30] Упавасатха — церемония покаяния в буддизме, проводимая два раза в месяц, во время которой читают заповеди и можно публично признаться в своих проступках и прегрешениях.

[31] Способ держать кисть в так называемой пасти тигра (*ху коу* 虎口) — в углублении у большого пальца.

[32] Возможно, имеется ввиду одноименная картина.

Одна из них:

Читаю «Повествование о Кудрявобородом рыцаре»[33]. Ну не приятно ли!

Источники

Го Дэган 2020 — *Го Дэган*. Цзянь ши. Чанша: Хунань Вэньи чубаньшэ, 2020. (На кит. яз.).

Ду Гуан-тин 1955 — *Ду Гуан-тин*. Чужеземец с курчавой бородой // Танские новеллы / Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 170–180.

Малявин 2004 — Афоризмы старого Китая / Сост., пер. В. В. Малявин. М.: Астрель, АСТ, 2004.

Меньшиков и др. 2018 — Юаньская драма: Ван Ши-фу. Западный флигель [Пер. с кит. Л. Н. Меньшикова]; Гуань Хань-цин. Обида Доу Э [Пер. с кит. В. Ф. Сорокина; Пер. стихов Е. В. Витковского, А. А. Штейнберга]. М.: ООО Междунар. изд. компания «Шанс», 2018.

Цзинь Шэнтань 1985 — Цзинь Шэнтань цюань цзи: [В 6 т.]. Т. 3. Янчжоу: Цзянсу гуцзи чубаньшэ, 1985. (На кит. яз.).

Чэнь Луминь 2022 — *Чэнь Луминь*. Бу и куай цзай // Жэньминь жибао. 2022. 4 нояб. URL: http://paper.people.com.cn/fcyym/html/2022-11/04/content_25949197.htm. (На кит. яз.).

Chin's 1937 — Chin's Thirty-Three Happy Moments // Lin Yutang. The importance of living. New York: Reynal & Hitchcock, 1937. P. 130–135.

Литература

Виногродская 2015 — *Виногродская В. Б.* «Ю мэн ин» Чжан Чао (1650–1709?) как интерактивный проект // Человек и культура Востока: Исследования и переводы. 2014 / Отв. ред. В. Б. Виногродская. М.: ИДВ РАН, 2015. С. 52–71.

Виногродская 2018 — *Виногродская В. Б.* Иероглиф куай 快: трансформации эмоционального концепта «радость» в традиционной китайской культуре // Тезисы докладов XXIII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». Москва. 24–25 октября 2018 г. / [Под ред. А. В. Островского и др.]. М.: ИДВ РАН, 2018. С. 206–207.

Виногродская 2024 — *Виногродская В. Б.* Иероглиф 快 «приятный» в дискурсе литерати XVI–XVII вв. // Человек и культура Востока: Исследования и переводы / Отв. ред. В. Б. Виногродская. М.: ИКСА РАН, 2024. С. 23–38. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.81.58.003.

Лу Линь 2015 — *Лу Линь*. Цзинь Шэнтань шиши яньцзю. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 2015. (На кит. яз.).

Рифтин 2010 — *Рифтин Б. Л.* Цзинь Шэн-тань и его теория романа // Поэтологические памятники Востока: Образ, стиль, жанр / Отв. ред. Н. Р. Лидова. М.: Вост. лит., 2010. С. 243–272.

Сюй Шофан 1993 — *Сюй Шофан*. Вань Мин цюйцзя няньпу. Т. 1. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1993. (На кит. яз.).

[33] «Повествование о Кудрявобородом рыцаре» (*Цюжань кэ чжуань* 虯髯客傳) — повесть в жанре фантастической художественной прозы «повествование об удивительном» (*чуаньци* 傳奇), приписывается даосу Ду Гуантину 杜光庭 (850–933). Перевод на русский см. в [Ду Гуан-тин 1955].

Chan, Lee 2015 — *Chan Sh.*, *Lee D.* Lin Yutang: Reinterpreting the ancients for moderns // Journal of the Oriental Society of Australia. Vol. 47. 2015. P. 116–137.

Goehr 2021 — *Goehr A. B.* The genius of form: Jin Shengtan's (1608–1661) transformational literary program: PhD Diss. / Univ. of Chicago. Chicago, 2021.

Laughlin 2008 — *Laughlin Ch.* The literature of leisure and Chinese modernity. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 2008.

References

Chan, Sh., & Lee, D. (2015). Lin Yutang: Reinterpreting the ancients for moderns. *Journal of the Oriental Society of Australia, 47*, 116–137.

Goehr, A. B. (2021). *The genius of form: Jin Shengtan's (1608–1661) transformational literary program* (PhD Diss., Univ. of Chicago).

Laughlin, Ch. (2008). *The literature of leisure and Chinese modernity*. Univ. of Hawaii Press.

Lu Lin (2015). *Jin Shengtan shishi yanjiu* [Research on the historical facts of Jin Shengtan]. Renmin wenxue chubanshe. (In Chinese).

Riftin, B. L. (2010). Tszin' Shen-tan' i ego teoriia romana [Jin Sheng-tan and his theory of the novel]. In N. R. Lidova (Ed.). *Poetologicheskie pamiatniki Vostoka: Obraz, stil', zhanr* (pp. 243–272). Vostochnaia literatura. (In Russian).

Vinogrodskaya, V. B. (2015). "Iu men in" Chzhan Chao (1650–1709?) kak interaktivnyj proekt [*You meng ying* by Zhang Chao (1650–1709?) as an interactive project]. In V. B. Vinogrodskaya (Ed.). *Chelovek i kul'tura Vostoka: Issledovaniia i perevody* (pp. 52–71). IDV RAN. (In Russian).

Vinogrodskaya, V. B. (2018). Ieroglif kuai 快: transformatsii emotsionalnogo kontsepta "radost'" v traditsionnoi kitaiskoi kul'ture [The character *kuai*: transformations of the emotional concept "joy" in traditional Chinese culture]. In A. B. Ostrovsky et al. (Eds.). *Tezisy dokladov XXIII Mezhdunarodnaoi nauchnoi konferentsii "Kitai, kitaiskaia tsivilizatsiia i mir. Istoriia, sovremennost', perspektivy". Moskva. 24–25 oktiabria 2018 g.* (pp. 206–207). IDV RAN. (In Russian).

Vinogrodskaya, V. B. (2024). Ieroglif 快 "priiatnyi" v diskurse literati XVI–XVII vv. [The character 快 "pleasant" in the literati discourse in the 16th–17th centuries]. In V. B. Vinogrodskaya (Ed.). *Chelovek i kul'tura Vostoka: Issledovaniia i perevody* (pp. 23–38). IDV RAN. https://doi.org/10.48647/ICCA.2024.81.58.003. (In Russian).

Xu Shuofang (1993*). Wan Ming qujia nianpu* [Chronological biographies of late Ming qu writers] (Vol. 1). Zhejiang guji chubanshe. (In Chinese).

Информация об авторе

Вероника Брониславовна Виноградская
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник,
Центр изучения культуры Китая,
Институт Китая и современной Азии РАН
Россия, 117997, Москва, Нахимовский пр-т, д. 32
✉ *vinogrodskaya@iccaras.ru*

Information about the author

Veronika Bronislavovna Vinogrodskaya
Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences
Russia, 117997, Moscow, Nakhimovsky Prospekt, 32
✉ *vinogrodskaya@iccaras.ru*

Д. В. Петрухина
https://orcid.org/0000-0001-9656-4000
✉ *darkamercante@gmail.com*
Институт научной информации по общественным наукам РАН (Россия, Москва)

Новый взгляд на институт женского услужения в Англии XVI–XVII вв.

Рецензия на: *Mansell Ch.* Female servants in early modern England. Oxford: Oxford Univ. Press. (British Academy Monographs). xv + 340 p.

Для цитирования: *Петрухина Д. В.* Новый взгляд на институт женского услужения в Англии XVI–XVII вв. // Шаги/Steps. Т. 11. № 3. 2025. С. 376–386. EDN: ZEWCIX.

Поступило 4 марта 2025 г.; принято 24 июня 2025 г.

Д. В. Петрухина
https://orcid.org/0000-0001-9656-4000
✉ *darkamercante@gmail.com*
Institute for Scientific Information in Social Sciences (Russia, Moscow)

A new perspective on the institution of female service in 16th–17th century England

A review of: Mansell, Ch. (2024). *Female servants in early modern England*. Oxford Univ. Press.

To cite this review: Petrukhina, D. V. (2025). A new perspective on the institution of female service in 16th–17th century England. *Shagi / Steps*, *11*(3), 376–386. EDN: ZEWCIX. (In Russian).

Received March 4, 2025; accepted June 24, 2025

© Д. В. ПЕТРУХИНА = D. V. PETRUKHINA, 2025

Книга «Служанки в Англии раннего Нового времени», изданная в 2024 г. в «Oxford University Press» под грифом British Academy Monograph, представляет читателям результаты более чем десятилетнего исследования, проведенного историком Ч. Мэнселл (Университет Шеффилда, Великобритания). Автор сосредоточился на изучении условий, в которых работали служанки в Англии раннего Нового времени, а также отношения самих женщин к такой наемной работе. Одна из целей исследования — доказать поверхностность традиционных представлений о женщинах-слугах как исключительно о «домашней прислуге», привязанной к одним хозяевам и не имевшей никаких прав. Географические рамки исследования охватывают южные и западные графства Англии: Девон, Глостершир, Корнуолл, Гэмпшир, Херефордшир и Сомерсет. Все события и описания, представленные в книге, относятся к периоду с 1530 г. по 1650 г.

Главными источниками послужили материалы из архивов отдельных графств и британского Национального архива: метрические книги, завещания и судебные документы. Интерес представляют и такие первоисточники XVII в., как книги, руководства, записки, дневники, собрания документов, посвященные христианскому поведению, особенностям ведения английского домашнего хозяйства и разделению обязанностей между супругами.

Использованную автором литературу можно объединить в несколько тематических групп: исследования института домашнего услужения; труды по истории и экономике отдельных графств и Англии в целом; гендерные, классовые, культурные и политические исследования Англии раннего Нового времени; работы, посвященные браку и статусу детей и молодежи в Англии; исследования сельского и городского населения Англии раннего Нового времени; труды по миграции и демографии Лондона; исследования законодательства и практики церковных судов. Библиографический список состоит из 333 позиций.

Монография состоит из введения, девяти глав, организованных в три части, и заключения. При объеме несколько менее 360 страниц книга содержит большое количество разнообразной информации: кроме собственно текста, в ней представлены тематический указатель, указатели фамилий и географических названий.

На исследование Ч. Мэнселл вдохновили истории четырех женщин, краткое описание которых дается во введении. Жизненная позиция каждой из них дала автору понять, что за обыденным термином «служанка» скрывается многообразие женских исторических судеб. Это осознание легло в основу поиска других подобных личных историй, которые могли бы пролить свет на реальные условия жизни и труда английских служанок в раннее Новое время.

В Англии XVI–XVII вв. теоретическим фундаментом института услужения выступали различные трактаты, проповеди и правовые акты, однако насколько сильно было их влияние на взаимоотношения хозяев и слуг,

практически неизвестно. Во введении автор предпринимает попытку соотнести принятые для слуг официальные правила с реальной ситуацией, с целью чего приводит исторический обзор социально-экономических и демографических условий, сложившихся в рассматриваемых графствах и стране в целом.

К началу раннего Нового времени социальная стратификация английского общества несколько изменилась по сравнению со Средними веками: работник больше не был привязан к одному хозяину и имел право уйти от него, а держать слуг могли представители любого класса, за исключением самых бедных. В период с 1530 г. по 1650 г. в Англии существовало определенное нормативное регулирование института услужения [Whittle, Lambrecht 2023: 33–54], например, размер заработной платы слуг устанавливался местными органами власти. Однако автор выдвигает гипотезу о том, что в реальности отношения хозяина и слуг чаще строились на их личных договоренностях, а официальные предписания игнорировались (p. 5). Что касается именно женщин, то об условиях их труда практически нигде не упоминалось, за исключением сохранившихся дневников и писем хозяев, что побудило Ч. Мэнселл обратиться к судебным документам. Благодаря им удалось не только проследить участие служанок в слушаниях, посвященных убийствам, кражам и незаконнорожденным детям, но и по крупицам собрать информацию о жизни, социальном статусе и правовом положении этих женщин.

Случаи сексуального насилия в отношении служанок, рождение ими внебрачных детей, а также упоминание этих женщин только в контексте жизни семьи их хозяев наводит автора на мысль, что они были жертвами мужского доминирования, как в отдельном домохозяйстве, так и в социуме в целом. В дальнейшем исследование выводит на первый план гендерный аспект исторических явлений. Так, приводятся примеры популярной литературы XVI–XVII вв., написанной «мужчинами-пуританами» о домашней иерархии и должном поведении слуг по отношению к хозяевам, которые могли способствовать развитию «домашнего патриархата» (p. 9). Однако автор не склонен распространять это явление на все домохозяйства, поскольку случаи прислуживания одиноким женщинам и вдовам также встречались на практике.

Тем не менее господствовавшая в то время патриархальная мысль непосредственно повлияла на сохранившиеся сведения о служанках. Это обусловлено особенностями архивных свидетельских показаний: их составляли судебные клерки, отбиравшие слова свидетелей и формировавшие из них повествование от третьего лица. В настоящий момент не представляется возможным определить, где заканчивается рассказ свидетеля и начинается редактура клерка. Поскольку и свидетели, и адвокаты, и клерки были мужчинами, автор осторожно относится к правдоподобности записанных женских показаний. В то же время она находит в них примерное описание их повседневной жизни и выполнявшейся работы, что и ложится в основу представленного в книге исследования. Тысяча

девяносто три дела, содержащие сведения о женщинах, идентифицировавших себя как служанки, были подвергнуты качественному анализу по методологии «микропримеров» А. У. Карус и Ш. Огилви (p. 14). Количественный анализ в отдельных случаях позволил определить типичность того или иного опыта.

В первой главе монографии Ч. Мэнселл подробно описывает деятельность церковных судов: закономерности и тенденции в судебной практике, распределение дел по территориальному признаку, профили типичных истцов и свидетелей, которые обращались в суды. Особое внимание уделяется гендерным различиям во взаимодействии с судом: по графствам сравнивается численность мужчин и женщин, выступавших в роли истцов, ответчиков и свидетелей на слушаниях различной классификации. Кроме пола, значительную роль на суде играли возраст и социальный статус человека. В книге приводятся таблицы со статистическими данными по возрастным и профессиональным группам свидетелей (по графствам).

От социального статуса участников слушаний автор делает логически оправданный переход к месту и роли служанок в церковных судах. Здесь она сталкивается со сложностями в терминологии, поскольку в судебных документах слуги практически никогда так не именовались. Само понятие «слуга» (*servant*) поднимает вопрос «чей?», а значит, так или иначе вовлекает в дело хозяина. Для того чтобы этого избежать, в личных данных мужчин использовались термины-заменители — *labourer*, *groom*, *husbandman*, а женщин — *spinster*, *famula*, *serviens*, *serva*, *ancilla* (p. 46). Если слуги принимали участие в слушаниях, где их нынешний хозяин был непосредственным участником процесса, они практически всегда свидетельствовали в его пользу. Против бывших хозяев обвинительные показания встречались в несколько раз чаще, из чего автор заключает, что рабочие отношения имели прямое влияние на свидетельства слуг.

Авторская инфографика дает наглядное представление о видах дел, в слушаниях по которым участвовали служанки. Как истцы и ответчики они обычно выступали в делах, касающихся брака, клеветы и наследства. В качестве свидетелей их часто привлекали также на заседания по налогам, сексуальным домогательствам и другим вопросам. Каждый вид дел рассматривается достаточно подробно и иллюстрируется конкретными примерами из первоисточников.

Вторая глава полностью посвящена обзору жизни служанок, сведения о которых были найдены в архивных документах. В попытке как можно подробнее реконструировать историю этих женщин Ч. Мэнселл прослеживает их путь от рождения в конкретной семье и ее социального и материального положения до последних упоминаний в доступных записях, обращая пристальное внимание на период их работы в услужении. Автора особенно интересует идентичность служанок, ее предметные и нематериальные маркеры, поэтому в книге представлено большое количество примеров подписей и личных знаков слуг и их хозяев. По тому, как человек подписывался под документом, можно сделать вывод о его грамотности

и, как следствие, о социальном положении. Анализируя подписи, автор находит подтверждение тому, что в Англии раннего Нового времени грамотность представляла собой спектр навыков (степени умения читать и писать заметно варьировались) и не зависела напрямую от социального происхождения.

Согласно судебным протоколам, второй по значимости после социального статуса характеристикой участников процесса была их «материальная надежность» — факт финансовой самообеспеченности. По данному показателю служанки опережали неработавших женщин и считались более надежными свидетелями. Тем не менее, как показывает автор, размер личного капитала служанок носил индивидуальный характер: одни жили без долгов, другие практически ничего не имели. Таким образом, вопреки сложившемуся образу служанки как бедной девушки, работающей в богатой семье, исследование раскрывает разнообразие социального и материального положения как самих женщин в услужении, так и их хозяев.

В третьей главе Ч. Мэнселл описывает возрастную структуру слуг и доказывает, что услужение нельзя назвать частью жизненного цикла служанок. Во многих работах, посвященных этой проблеме, утверждается, что служанками в большинстве случаев становились девушки подросткового возраста, работавшие на хозяев до замужества. Представленное исследование смещает акцент с большинства на индивидуальные истории с целью показать множественность вариантов.

По подсчетам автора, около четверти слуг женского пола, записи о которых сохранились в источниках, были младше 14 или старше 30 лет. Услужение маленьких девочек часто было связано с практикой обучения нищих (pauper apprenticeship), когда обеспеченные люди брали на содержание ребенка из бедной семьи в обмен на его работу по дому (p. 103). Бесплатный детский труд был очень выгоден крупным домохозяйствам, особенно фермам, где всегда требовалось большое количество рабочих рук. Знатные дома преследовали и политические цели: джентльмены и эсквайры желали показать свою приверженность проводимой Елизаветой I политике по развитию труда и сокращению бедности.

Обучение нищих в среднем длилось 13 лет, после истечения которых девушки могли уйти на поиски оплачиваемой работы или остаться прислугой в принявшем их домохозяйстве. Многие выбирали второй вариант, чувствуя свою обязанность отблагодарить хозяев. Автор отмечает, что участницы судебных слушаний не упоминали о прохождении такого обучения, так как это автоматически понижало их социальный статус. Тем не менее ей удалось проследить историю одной служанки, которая на суде призналась, что в течение восьми лет была «ученицей» (pauper apprentice). Незаконнорожденная, как и ее младший брат, она воспитывалась матерью-одиночкой, которой не хватало средств, чтобы содержать их обоих; в возрасте пяти лет девочку отдали на работу в богатый дом (p. 105).

В целом, институт обучения нищих представлял собой поверхностное решение проблемы бедности посредством эксплуатации детей. Интен-

сивность труда, поручаемого малолетним слугам, напрямую зависела от их хозяев.

Женщинам-слугам в возрасте от 15 до 29 лет в книге практически не уделяется внимания: рассматривается всего пара случаев вынужденного поступления девушек в услужение. Что касается служанок старше тридцати, то они могли быть как одинокими, так и замужними, имеющими детей. В последнем случае их работа у хозяев объяснялась бедностью собственной семьи; часто в услужении трудились семейными парами. Другой причиной ухода замужних женщин в служанки было их стремление расстаться с мужьями, если они подвергались домашнему насилию или их брак был принудительным.

Группу одиноких служанок автор делит на вдовствующих и тех, кто никогда не выходил замуж. Во взаимосвязи семейного положения и работы на хозяев не последнюю роль играла материальная обеспеченность женщины. После потери мужа некоторые вдовы теряли средства к существованию и шли в услужение. И хотя женщинам не запрещалось самостоятельно вести собственное хозяйство, они редко это делали, так как сначала должны были добиться одобрения на это общины. В результате услужение было одним из немногих занятий, которое могло обеспечить жизнь одиноких женщин независимо от причин их одиночества.

Четвертая глава раскрывает особенности мобильности служанок: от возможности взять выходной у хозяина, чтобы посетить судебное заседание, до увольнения и переезда в другую местность. На слушаниях свидетели были обязаны не только назвать место своего рождения, но и рассказать о своих перемещениях в течение последних лет. Эта информация позволила автору сделать выводы о частоте и длительности миграций. Служанки были одной из самых мобильных групп населения: 74–92% из них уезжали из родного населенного пункта. Анализ длительности пребывания слуг на одном месте и их возраста показал, что люди младше тридцати обычно не жили в одном поселении дольше пяти лет.

Ч. Мэнселл также составила типологию миграций по направлению с тремя категориями (сельская местность, малый город, крупный город) и показала, что в 60% случаев служанки переезжали из одной сельской местности в другую. Если говорить о работе на конкретное домохозяйство, то около 50% служанок не задерживались у одного хозяина дольше двух лет. Автор приводит подробные таблицы с данными о расстояниях перемещения и длительности проживания, сопровождая их примерами из жизни отдельных женщин.

Особое внимание в этой главе уделяется поиску служанками работы. Новые сведения о схемах найма удалось найти не только в судебных показаниях, но и в некоторых завещаниях. Традиционно договоры на услужение в южных графствах Англии заключались в день св. Михаила (29 сентября), но были и другие дни, например Рождество, Благовещение и день летнего солнцестояния, когда слуг находили на ярмарках. Однако согласно сохранившимся записям женщин в целом могли брать на рабо-

ту в любой месяц года. Автор признается, что определить методы поиска работы вне ярмарок достаточно сложно, но по некоторым косвенным данным можно предположить, что женщины, желавшие получить место, ходили по домам (p. 145), или хозяева, заметившие у других понравившуюся им служанку, сами предлагали ей работу. Во многих случаях после смерти домовладельца слуги переходили к его наследникам. Иногда женщины работали и на собственных родственников, что было выгодно обеим сторонам.

В пятой главе рассматривается проблема трудовых договоров, которые заключали служанки. В конце XVI в. в Англии действовали законы, регламентирующие заработную плату слуг, длительность их работы у одного хозяина и их доступ на рынок труда. Тем не менее случаи, описанные в судебных документах, свидетельствуют о том, что эти предписания игнорировались по взаимному согласию хозяина и слуги. Как показывает автор, официальный договор на услужение, который можно было использовать в суде, заключался довольно редко, поскольку это накладывало на стороны определенные обязательства и ограничения (p. 165). В большинстве же случаев условия работы слуг обозначались только в устной форме. Оплата труда зависела от нескольких факторов: происхождения и навыков служанки, срока найма и законов графства. Как было сказано выше, девушки, прошедшие «обучение нищих», работали за кров и питание. Служанкам, нанятым со стороны на короткий срок (менее года), заработная плата выдавалась ежедневно или еженедельно. Если договор заключался на продолжительное время (год и более), то выплаты могли производиться через относительно большие промежутки времени, например поквартально. Официальные договорные отношения обычно отличались от устных длительностью (не менее года с возможностью продления), предоставлением жилья на территории домохозяйства, эксклюзивными правами хозяина на труд конкретного слуги. В некоторых случаях хозяева рисковали получить штраф за превышение норм оплаты труда служанок, установленных графством. Например, в Девоне в 1595 г. служанка старше 24 лет не могла получать более 20 шиллингов в год. Тем не менее сохранились сведения о женщине, которой хозяин платил по 30 шиллингов (p. 171).

Автор предполагает, что слуги, чьи обязанности были зафиксированы только устно, имели бóльшую свободу действий и могли даже самовольно покидать домохозяйство для выполнения других работ и увольняться в случае ненадлежащего обращения со стороны хозяев. Таким образом, условия услужения сильно зависели от личной договоренности служанки с хозяином и носили индивидуальный характер.

В шестой главе подробно анализируются виды работ, для выполнения которых нанимали женщин. С целью доказать, что служанки занимались не только домашними делами, но и наравне с мужчинами вносили вклад в экономическую деятельность домохозяйства, Ч. Мэнселл приводит классификацию сфер приложения их труда. Согласно судебной документации, кроме ухода за домом и его постояльцами служанкам поручали также

сельскохозяйственные работы (сбор и обработку урожая, выпас и доение скота, кормление животных и т. п.), поход по магазинам, выпечку и продажу хлеба, доставку корреспонденции, уплату налогов. Таким образом, их труд, во-первых, приносил доход через продажу выращенной или изготовленной ими продукции, во-вторых, давал хозяевам возможность заниматься собственной прибыльной деятельностью.

Подобное разнообразие обязанностей делало задания служанок зависимыми от сезона года. Так, летом они проводили в три раза больше времени вне дома, чем внутри него (p. 196). Автор приводит инфографику, иллюстрирующую занятость служанок в течение недели с пиком нагрузки в воскресенье и субботу и минимумом в четверг и понедельник. При этом спектр обязанностей мог также зависеть от дня недели: торговлей занимались по вторникам, а производством — по субботам. Что касается ежедневного распределения дел, то почти половина из них приходилась на утро (с 5 до 12 часов). Это было связано в том числе с тем, что служанки доили коров и в целом ухаживали за животными. Второй пик приходился на ночное время (с 21 до 5 часов). Если в доме был больной, слуги не ложились спать и следили за ним всю ночь.

Объем работы, который приходилось выполнять служанкам, сильно зависел от положения хозяина: в домах джентльменов было больше обязанностей, поэтому туда часто нанимали несколько женщин. Работа в богатом домохозяйстве приносила служанкам опыт и знания в различных сферах, от прикладных до финансовых.

Седьмая глава посвящена пространственному аспекту жизни и работы служанок. Автор приводит перечень конкретных мест, где, согласно показаниям свидетелей в суде, эти женщины находились в момент совершения преступления, и проводит параллели между пространством и номенклатурой дел (p. 225). Например, в делах о клевете служанки в половине случаев были замечены вне домохозяйства, где работали: в чужом доме, в поле, на рынке, в церкви и т. д. Обратная ситуация логично наблюдалась, если речь шла о семейных делах или наследстве.

Часто прислуживающей женщине приходилось долго привыкать к особенностям дома хозяина, поскольку он сильно отличался от пространства, где она выросла. Слугам разрешалось входить в любые помещения хозяйского дома, но при этом от них ожидалось определенное поведение, в особенности когда хозяева были в отъезде. Английские дома раннего Нового времени не предоставляли служанкам много личного пространства, но тем не менее воспринимались ими как защита от внешнего мира. Отсутствие приватности служанок подчеркивалось условиями ночного сна: они спали в одной комнате с другими слугами, детьми, гостями, а в небольших домах — и непосредственно с хозяевами. Более того, иногда им приходилось делить с другими жильцами даже кровать, что нередко порождало конфликтные ситуации, если они спали вместе с супружеской парой. Автор предполагает, что со временем сочетание относительной

свободы действий и близости к хозяевам влияло на восприятие служанками дома, где они работали, как своего родного.

В восьмой главе анализируется круг общения служанок, их взаимоотношения с окружающими людьми и их отражение в судебных показаниях. Ч. Мэнселл показывает, что служанки были частью локального сообщества: их связи были такими же крепкими и долгосрочными, как и у других свидетелей. Доказательством этому может служить тот факт, что служанки сохраняли эти связи после переезда в другой населенный пункт. Они даже могли получить поддержку от бывших хозяев в случае необходимости. Таким образом, выстроенные социальные отношения носили своего рода трансграничный характер.

В таких условиях важное значение приобретала репутация: не будучи безупречной, она могла отрицательно повлиять на поиск работы в новом поселении. В особенности это касалось сельской местности, где слухи распространялись быстро, а развеять их было очень сложно. В этой связи идеальным местом переселения для женщин, которые хотели скрыться, был Лондон — большой город, где никто никого не знал.

Отдельное внимание автор уделяет тому, как женщины в Англии раннего Нового времени понимали дружбу. В свидетельских показаниях служанок под «друзьями» (friends) часто понимались люди, которые могут оказать финансовую помощь в будущем. В частности, чтобы повысить свой статус в суде, женщины упоминают, что у них «есть друзья», готовые выступить гарантом их материальной состоятельности. В этом контексте дружественные отношения были тесно связаны с покровительством обеспеченных людей. С другой стороны, было и более привычное современному человеку определение друзей — «компаньоны, деловые знакомые, члены того же домохозяйства со схожими социальными, экономическими, политическими и религиозными ценностями и взглядами» (p. 257). К друзьям служанки обращались, если попадали в сложную жизненную ситуацию и для защиты в суде, и наоборот — члены сообщества, где раньше прислуживала женщина, могли попросить ее быть их свидетелем уже после ее отъезда на новое место жительства.

Таким образом, даже если служанки оставались в одном поселении всего пару месяцев, они так или иначе устанавливали связь с местными жителями, которые впоследствии могли повлиять на их судьбу.

Девятая глава книги посвящена временному фактору: воспоминаниям служанок, оставшимся в судебных документах, как источнику информации о традициях и порядках, господствовавших в английских юго-западных графствах до XVII в. Первая половина XVII в. в Англии была временем религиозных, экономических и сельскохозяйственных трансформаций. Когда прихожане боролись против изменений, подавая иски в церковные и светские суды, коллективная память фиксировалась на бумаге в форме свидетельских показаний (p. 270). Под «коллективной памятью» автор подразумевает воспоминания членов локальных сообществ об их культуре и укладе жизни, предшествующих социальным трансформаци-

ям. Особенно ценными считались показания старейших мужчин, которые превращали обычай в право. Автор на конкретных примерах доказывает, что мнения и воспоминания женщин, в том числе работавших в домохозяйствах, также играли значимую роль. Так, одна из бывших служанок выступила на стороне обвинения по вопросу незаконного захвата арендатором общественной дороги, ведущей к церкви, что противоречило местным обычаям. Поскольку на момент суда свидетельнице было за семьдесят, ее «экспертность» относительно местных традиций не вызвала сомнений. И хотя автор не упоминает, помогли ли эти показания выиграть слушания, сам факт того, что истец призывал прислушаться к женщине с низким социальным статусом, уже переворачивает представления об отношениях к женщинам в Англии раннего Нового времени.

Для самих служанок память об услужении была неотъемлемой частью их идентичности: годы, проведенные у хозяев, несомненно влияли на то, кем становились эти женщины. В отличие от мужчин, чей профессиональный статус закреплялся до конца жизни, для большинства женщин после замужества на первый план в структуре идентичности выходило семейное положение.

По мнению автора, сам факт того, что пожилые женщины обращались в показаниях к периоду своего услужения, отражает осознание важности этой работы в формировании их идентичности. Однако из приведенных в монографии примеров сложно сделать такой однозначный вывод (p. 278–280). Судебные разбирательства касались конкретных объектов и явлений, произошедших в определенное время. Если женщину просили дать показания именно потому, что она была служанкой и стала свидетельницей некоторых событий, о которых могла рассказать, то наличие воспоминаний и было целью ее приглашения в суд. Таким образом, у нее не было выбора, вспоминать события периода своего услужения или нет, и прямая связь воспоминаний периода услужения с процессом самоидентификации женщины как служанки здесь не прослеживается.

Заключение книги автор разделил на две части: первая представляет собой краткий пересказ всех предыдущих глав, вторая содержит обобщение результатов исследования и выводы о подтверждении гипотезы, сформулированной во введении. Институт услужения в Англии раннего Нового времени был очень гибким, и единственное, что объединяло всех людей, работавших слугами, — это выполнение работы за другого человека. Все остальные маркеры — возраст, семейное и материальное положение, трудовой договор с хозяином, условия и длительность проживания в домохозяйстве, заработная плата — сильно варьировались. Служанки имели определенную долю личной свободы и могли самостоятельно принимать решения, в том числе в отношении своей работы на хозяина дома.

Исследование Ч. Мэнселл органично вливается в модное направление западной социальной антропологии XXI в. — изучение женских историй, — поэтому неудивительно, что на первое место в работе ставится гендерный аспект. С целью подчеркнуть его важность автор периодиче-

ски делает личные предположения, которыми пытается заполнить пробелы в данных первоисточников, чтобы создать единую картину описываемой ситуации. И хотя постоянно подчеркивается, что монография написана с целью развеять стереотипы относительно бесправности служанок в Англии раннего Нового времени, в некоторых моментах на характер «достраивания» влияют взгляды автора на патриархат. Например, обнаруженные ею сведения о совместном доении коров несколькими служанками наводит автора на мысль, что таким образом они пытались избежать нападения со стороны мужчин, проживавших в доме (p. 210). Поскольку хозяева занимали в патриархальном обществе более высокое положение, ими нередко предпринимались попытки изнасилования собственных служанок. Предположительно по той же причине некоторым служанкам приходилось переезжать в другие населенные пункты. Общая патриархальная система оказывала отрицательное влияние на проявления домашнего патриархата и делала его более жестким (p. 297).

Книга «Служанки в Англии Раннего Нового времени» рассчитана на историков, изучающих Англию и английские социальные институты, специалистов по раннему Новому времени, социальных антропологов, а также ученых, занимающихся гендерными исследованиями. Представленное исследование имеет высокую значимость для исторической науки и социальной антропологии прежде всего потому, что оно основано на анализе обширного корпуса письменных источников — судебных документов (8740 дел). Сочетание количественных и качественных методов позволило автору классифицировать показатели индивидуального опыта служанок и составить относительно целостную картину функционирования английского института женского услужения в XVI–XVII вв. Эти материалы дополняют и детализируют существующие представления о положении слуг в Англии.

References

Whittle, J., & Lambrecht, T. (2023). *Labour laws in preindustrial Europe: The coercion and regulation of wage labour, c. 1350–1850.* Boydell and Brewer.

Информация об авторе

Дарья Валерьевна Петрухина
научный сотрудник, отдел истории, Институт научной информации по общественным наукам РАН
Россия, 117418, Москва, Нахимовский пр-т, д. 51/21
✉ *darkamercante@gmail.com*

Information about the author

Daria Valerievna Petrukhina
Researcher, Department of History, Institute for Scientific Information in Social Sciences
Russia, 117418, Moscow, Nakhimovsky Prospekt, 51/21
✉ *darkamercante@gmail.com*

Научный журнал
Peer-reviewed journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 11. № 3. 2025

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Адрес издателя: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82
Адрес типографии: ИД «Дело». Россия, 119234, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 20.09.2025
Дата выхода в свет: 30.09.2025
Формат 70×100/16
Объем 25 а. л.
Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)
Отпечатано в ИД «Дело»
Цена свободная